



ЧУВАШИ И МАРИЙЦЫ —  
СОСЕДИ ПО «ОБЩЕМУ ДОМУ»

**Министерство образования и молодежной политики Чувашской Республики  
Министерство культуры, печати и по делам национальностей Республики Марий Эл  
Чувашский государственный институт гуманитарных наук  
Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы  
и истории им. В.М. Васильева**

## **ЧУВАШИ И МАРИЙЦЫ — СОСЕДИ ПО «ОБЩЕМУ ДОМУ»**

**Материалы Межрегиональной  
научно-практической конференции  
(Большой Сундырь, Кулаково, 17 мая 2019 г.)**

Чебоксары 2019



УДК 39(470)(08)  
ББК 63.529(2)я43  
Ч-82

Печатается по решению ученых советов  
Чувашского государственного института гуманитарных наук  
и Марийского научно-исследовательского института языка,  
литературы и истории им. В.М. Васильева

Составитель  
кандидат исторических наук **Г.А. Николаев**

Редакционная коллегия:  
Л.Я. Григорьева, Д.В. Егоров, А.Г. Иванов, П.С. Краснов,  
М.Г. Кондратьев, Е.П. Кузьмин,  
Г.А. Николаев (ответственный редактор), М.В. Пенькова

**Ч-82 Чуваш и марийцы — соседи по «общему дому»:** Материалы Меж-  
региональной научно-практической конференции (Большой Сундырь,  
Кулаково, 17 мая 2019 г.) / сост. и отв. ред. Г.А. Николаев; ЧГИГН,  
МарНИИЯЛИ. — Чебоксары: ЧГИГН, 2019. — 432 с.  
ISBN 978—5—87677—254—1

В сборнике публикуются статьи участников Межрегиональной конференции, посвященные показу в исторической ретроспективе этнических и социальных процессов, этнокультурных и языковых контактов в Марийско-Чувашском Поволжье, параллелей в культуре марийцев и чувашей.

Издание адресовано научным работникам, преподавателям и студентам, всем, кто интересуется историей и этнологией Волжского региона.

На обложке: иллюстрация из книги Г. Паули «Этнографическое описание народов России». — СПб.: Тип. Ф. Беллизард, 1862. — С. 60.

**УДК 39(470)(08)**  
**ББК 63.529(2)я43**

**ISBN 978—5—87677—254—1**

© Чувашский государственный институт  
гуманитарных наук, 2019  
© Марийский научно-исследовательский  
институт языка, литературы и истории  
им. В.М. Васильева, 2019

---

...Что касается взаимных отношений между чувашами и черемисами, то они носят братский характер. Вражды между этими двумя народностями нет никакой. Они смотрят друг на друга, как на равных себе. Но единения чуваш и черемис в широких размерах не наблюдается: это объясняется основным различием языков чувашского и черемисского. Только в тех местах, где чуваш и черемисы живут, соприкасаясь друг к другу, общение между ними довольно тесное, доходящее до смешанных браков. Неприятности, причиненные черемисам чувашами, заставившими первых уступить им место прежнего их обитания, в настоящее время уже совсем забыты черемисами. Да и чуваш и черемисы не чувствуют и не выказывают уже своего превосходства над своими соседями — черемисским племенем.

*Гурий Комиссаров.*

Чуваши Казанского Заволжья // Известия Общества археологии, истории и этнографии. Казань, 1911. Т. 27, вып. 5. С. 416

Тысячу с лишним лет назад предки чувашей пришли из степей на Волгу и поселились рядом с предками марийцев. За долгие века кочевой скотоводческий народ стал народом землепашцев, народом охотников, таким же, каким был его сосед — марийский народ.

Между чувашами и марийцами установились дружественные, добрососедские отношения. Марийцы женились на чувашках, чуваш и черемисы — на марийках, перенимали друг от друга обычаи, одежду; поезжай по притокам Волги — по Свияге, Суре, Юнге — и увидишь, как мало отличаются марийцы этих мест в одежде и быту от чувашей — те же белые платья, черные онучи на ногах, сходны и узоры народной вышивки.

Чуваши — тюркский народ, а марийцы относятся к финно-угорским народам. Это давно установлено наукой. Но живая действительность сложнее и богаче научной классификации. По языку чуваш и черемисы родственны татарам и башкирам, а в живой речи чуваша полным-полно финно-угорских слов. Одеваться чуваш должен бы, как казах и алтаец, а он носит белый марийский кафтан. Да и финны-угры — марийцы как заговорят, то что ни фраза — тюркский, чувашский оборот.

Вот и разберись, кто у кого что заимствовал, кто кому родствен!

*Ким Васин.*

На земле Онара. М., 1967. С. 138—139

---

## Предисловие

Чуваши и марийцы — неотъемлемые части полиэтнического ландшафта Среднего Поволжья. Первые являют собой тюркский мир, вторые — финно-угорский. Марийцы жили в регионе издревле. Чуваши вошли в число его коренных народов намного позже — в Средние века. По воле истории два народа на волжской земле стали соседями. Их отношения отличает ровный, доверительный характер. Данное бесценное социокультурное наследие обретоно этносами совместно в течение многих столетий.

Предки чувашей и марийцев стали активно контактировать еще с болгарских времен. Впоследствии оба народа оказались последовательно в социальном пространстве сначала Золотой Орды, затем — Казанского ханства. В XIII—XV вв., впитав в себя в числе других и марийский компонент, чувашаи сложились в народность. В состав Московии марийцы и чувашаи входили, имея уже в багаже богатый опыт добрососедских отношений, которые в последующем были подняты ими на новый качественный уровень.

В силу географического фактора особенно тесными отношения сложились между этнографическими группами двух народов — горными марийцами и чувашами-вирьял. Данные общности поддерживали контакты в самых разных сферах жизни, что нашло отражение в их материальной и духовной культуре: в ней очень много общих черт. В селах и деревнях, расположенных в контактной зоне, соседи делили между собой хлеб-соль, здесь обычным явлением были свободное общение на двух языках, совместный досуг, приглашение друг друга при крещении детей в восприемники, заключение национально-смешанных браков. Единое целое являли собой верховые чувашаи и горные марийцы при отстаивании социальных интересов: на Акрамовском восстании 1842 г. они плечом к плечу бились с присланными для их усмирения воинскими командами.

Выполненные до настоящего времени чувашскими и марийскими исследователями труды являют солидный багаж знаний о взаимовлиянии двух народов. Вместе с тем настал момент для переосмысления полученных результатов и определения новых исследовательских задач. В работе межрегиональной конференции «Чуваши и марийцы — соседи по “общему дому”», организованной в полевом формате (форум проходил в контактной зоне проживания двух народов, в с. Большой Сундырь Моргаушского района Чувашской Республики и с. Кулаково Горномарийского района Республики Марий Эл), приняли участие марийские и чувашские ученые. В их докладах и сообщениях освещены следующие блоки вопросов: этнические и социальные процессы; этнокультурные и языковые контакты; культура этносов в зеркале параллелей.

Настоящее издание включает сданные к установленному сроку доклады и сообщения.

*Г.А. Николаев,*  
руководитель исследовательского проекта

---

## К читателю

Уважаемый читатель!

Вы держите в руках необычную, интересную книгу. Уникальна она тем, что впервые в истории ведущие ученые-обществоведы двух соседних республик — Чувашии и Марий Эл — создали такой научный продукт. У нас не было опыта проведения подобных совместных научных форумов. Необходимо было «стыковать» работы ученых разного профиля, направлений, по сути — различных, но в стремлениях — родственных наук. В какой мере это удалось, конечно же, судить Вам.

Уже много столетий живут по соседству на Средней Волге два древних волжских народа — марийцы и чуваша. Констатируем, что за это время каждый из них нашел свою нишу в многонациональном социальном пространстве региона. Отношения марийцев и чувашей отличает ровный, доверительный характер. В истории двух народов много параллелей. Горные марийцы и чуваша мирно, по челобитью вошли в состав России в середине XVI в. Историки отмечают совместное их участие в крестьянских войнах и восстаниях XVI—XVIII вв., их единство при отстаивании социальных интересов, решении повседневных проблем жизнедеятельности.

В течение многих веков происходили и происходят процессы взаимовлияния и взаимообогащения культур двух братских народов, и это отразилось в языковых заимствованиях, духовной и материальной культуре. Говоря о последней, мы имеем в виду не только жилище, одежду, предметы быта людей, но и каноны земледелия, животноводства, растениеводства, рыболовства, бортничества и др.

Изучение чувашско-марийских параллелей и взаимосвязей, рассмотрение их в развитии, ретроспективе дают возможность нам закрыть «белые пятна» в вопросах этногенеза каждого из народов. К этому приближает нас комплексный и междисциплинарный подход к рассматриваемой проблеме. Потому авторами результатов научных изысканий в данном сборнике являются языковеды и литературоведы, историки и археологи, искусствоведы и фольклористы, этнологи и социологи.

Таким образом, весомый задел в основу научного изучения двух древних этносов сделан. Убеждены, что чувашско-марийское ученое сообщество продолжит начатое дело и в перспективе нас ожидают выдающиеся открытия.

Директор Чувашского  
государственного института  
гуманитарных наук,  
кандидат философских наук  
*П. Краснов*

Директор Марийского научно-  
исследовательского института языка,  
литературы и истории им. В.М. Васильева,  
кандидат исторических наук  
*Е. Кузьмин*



Участники научно-практической конференции «Чуваши и мари́йцы — соседи по “общему дому”». 17 мая 2019 г., с. Кулаково Горномарийского района Республики Марий Эл

ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ

**Доклады**

## Марийско-Чувашское Поволжье как составная часть Великого Волжского пути

*Аннотация.* В статье ставится цель рассмотреть могильники IX — начала XII в. Марийско-Чувашского Поволжья в контексте функционирования Великого Волжского пути. На основании анализа предметов, связанных с торговлей и культурными заимствованиями, делаются выводы о характере и хронологии поступления этих предметов.

*Ключевые слова:* средневековые могильники, торговля, марийская культура.

**В IX — начале XII в.** Марийско-Чувашское Поволжье оказалось на оживленной магистрали — Великом Волжском пути. Волга в это время соединила страны Востока с Балтийским морем, а процессы, проходившие на ее берегах, нашли широкое отражение в археологическом материале. По Волге можно спуститься до Каспийского моря, а по нему доплыть до его южного берега, соединенного с торговыми путями Азии [2, с. 18—31; 4, с. 37]. А если учитывать торговые пути, связанные с Волжским путем, то сфера его влияния расширяется от Британии до Ирака и Средней Азии. Кроме того, с Волжским торговым путем связывались пути по Каме, Дону, Днепру и другим рекам [4, с. 37]. Важно понимать, что Великий Волжский путь — это не только торговля, это еще и культурное взаимодействие народов, так или иначе связанных с этим явлением.

Раскрытие обозначенной темы базируется на материалах шести могильников, расположенных вблизи Волги: Анаткасинский в Мариинско-Посадском районе Чувашии, Выжумский, Выжумский III, Нижняя Стрелка, Дубовский в Юринском районе, Руткинский в Горномарийском районе и Дубовский в Килемарском районе Марий Эл. Все, за исключением одного, находятся в Левобережье. Перечисленные памятники однозначно относятся их исследователями к древнемарийской культуре [7, с. 88—94; 8, с. 134—135]. Могильники к настоящему времени хорошо изучены и в полной мере могут раскрыть выбранную проблему. За рамками статьи остались такие волжские могильники, как Борисковский и Кантауровский, поскольку они отдалены от Марийско-Чувашского Поволжья и представлены разрозненными и незначительными материалами, а также схожие в культурном и хронологическом плане, но находящиеся в стороне от Волги могильники среднего и верхнего течения Ветлуги и Вятки.

Выделяются три этапа функционирования Волжского торгового пути: вторая половина X — первая половина XI в. — установление торговых и дипломатических отношений Руси и Волжской Булгарии; вторая половина XI — первая половина XII в. — наивысший подъем волжской торговли, связанный с развитием Северо-Восточной Руси и перенесением торговых

путей из-за половецкой угрозы; вторая половина XII — первая треть XIII в. — перебои в функционировании, связанные с конфликтами владими́ро-суздальских князей с Волжской Булгарией [5, с. 12—13, 78, 80]. Рассматриваемый нами период укладывается в два первых этапа, то есть становление и наивысший подъем волжской торговли, однако в Марийско-Чувашском Поволжье имеются некоторые отличия от этой схемы.

Наиболее ранние контакты древних марийцев с соседями приходится на взаимоотношения с другими волжско-финскими народами. Начинаются они значительно раньше исследуемого периода и продолжаются после вхождения этих народов в состав Древнерусского государства. Такие контакты до XII в. имели эпизодический характер. Стоит отметить, что и в муромских материалах имеются древнемарийские вещи, например трапециевидные подвески в Урвановском и Танкеевском (в муромском погребении) могильниках, что свидетельствует о двусторонности контактов. Волжско-финские народы имеют в целом те же принципы ношения нагрудных украшений, обувных подвесок, отличаются распространением гривен глазовского типа, «усатых» перстней и некоторыми элементами костюма. Эти особенности во многом затрудняют интерпретацию украшений в качестве импорта.

В IX в. в материалах древнемарийских могильников наблюдаются некоторые вещи салтовского облика. Эти вещи немногочисленны, появление их эпизодично и говорит об относительной локальности торговых или культурных связей, но свидетельствует также о существовании основы для Великого Волжского пути.

Таким образом, предметы волжско-финского происхождения, наряду с некоторыми вещами салтовского мира (перстни со вставкой, пояса и др.), являются наиболее ранними привозными вещами в материалах древних марийцев и проникли на территорию их расселения еще в IX в., то есть в период, когда Волжский торговый путь только формировался как международная магистраль.

Начало постоянного функционирования волжской торговли во второй половине X в. иллюстрируется появлением вещей древнерусского и балтийского происхождения и массой предметов из Волжской Булгарии (либо болгарского производства, либо привезенных булгарами).

На период со второй половины X до первой половины XI в. приходится наибольшая активность контактов с Волжской Булгарией. При этом территория расселения марийцев вплотную прилетала к ней, что не могло не получить отражения в археологическом материале. В научной литературе территория расселения древнемарийского населения практически однозначно трактуется как рынок сбыта товаров болгарских купцов [3, с. 45—46; 9, с. 164—168; 10, с. 125—126].

К марийцам ввозятся дирхемы, предметы поясной гарнитуры, изделия из железа, ткани, металлические чаши, раковины-каури и другие товары. Мы наблюдаем как сбыт продукции болгарских ремесленников, так и посредническую торговлю болгарских купцов, поскольку такие товары, как, например, шелк и раковины-каури, не производили в Волжской Булгарии. Болгарские украшения, кроме наборных поясов, не имели заметного применения в древнемарийском костюме.



Вероятнее всего, продуктом, на который марийцы обменивали болгарские вещи, была пушнина [11, с. 103]. А одним из основных предметов, которым болгары расплачивались за марийские товары, являлись дирхемы, используемые для производства украшений. Датируются дирхемы, за единственным исключением, X в. [6, табл. 25]. Характерной особенностью Вятско-Ветлужского междуречья и Марийско-Чувашского Поволжья является отсутствие кладов монет. Однако клады известны на Чепце, в Верхнем Прикамье, практически на всей протяженности Волжского торгового пути. Вероятно, этот факт можно объяснить отсутствием на этой территории крупных центров торговли, крупных факторий, большого оборота дирхемов и, как следствие, отсутствием сосредоточения дирхемов в одних руках. Возможно, это объясняется и стабильной, спокойной обстановкой.

Древнемарийское население было втянуто болгарскими купцами в международную торговлю пушниной. Судя по обилию привозных вещей и датировкам, эта торговля имела постоянный характер в X — первой половине XI в. Позднее болгарская торговля достаточно резко идет на убыль, что связано с активностью Северо-Восточной Руси.

В этот же период появляются предметы, имеющие аналогии в странах Балтийского бассейна или на памятниках Руси, связанных с дружинной культурой (условно назовем их вещами с запада). Это показательное явление, так как их поступление свидетельствует о контактах с отдаленными регионами, а не с соседними народами. К таким предметам относятся подкововидные фибулы, некоторые другие украшения, оружие. Изделия балтийского и дружинного происхождения встречены преимущественно в богатых захоронениях, определяли высокий статус их владельцев и были исключением в costume древних марийцев (преимущественно в мужском), не повлияв на него.

Следует отметить, что эти предметы, как и болгарские товары, стали поступать на марийскую территорию в первой половине X в., в марийских материалах датированы преимущественно X в., но встречаются и в XI в. С середины XI в. поступление западных вещей носит иной характер.

Не стоит переоценивать масштаб этой торговли. Вероятно, товары, которые могли предложить марийцы (а это прежде всего пушнина) были в изобилии на территории Руси и мало интересовали торговцев с запада. Торговля с Русью в X в. заметно уступала торговле с Волжской Булгарией. Древнерусских купцов главным образом интересовали восточные товары, привозимые в Булгарию, а в Марийско-Чувашском Поволжье могли быть временные стоянки, на которых производились торговые операции и пополнялись запасы провизии. Однако именно западные вещи являются ярким свидетельством функционирования Великого Волжского пути в X в.

Со второй половины XI в. ситуация постепенно меняется. В материалах марийских могильников наблюдается приток древнерусских вещей, который усиливается к рубежу XI—XII вв. В этот период на Руси происходят важные события, связанные с движением смешанного славяно-финского населения на восток, в Волго-Окское междуречье и на более северные земли. Эти процессы завершились строительством в Поволжье ряда городов и становлением княжеств Северо-Восточной Руси, которые стали со-

седствовать с марийским населением. Продвижение Руси в низовья Оки и на Среднюю Волгу привело к столкновениям с Волжской Булгарией, в которых марийцы, вероятно, приняли участие. В результате этих конфликтов булгары были частично оттеснены из региона. Однако колонизационная волна не затронула (за редким возможным исключением) древнемарийскую территорию. Но не исключено некоторое влияние мерянского населения в марийский этнос, о чем в научной литературе упоминалось ранее [6, с. 211—212].

Археологические материалы не могут предоставить свидетельства политического влияния Руси в Марийско-Чувашском Поволжье в IX—XI вв. На древнемарийской территории не обнаружено каких-либо опорных пунктов, откуда могло осуществляться это влияние.

Говоря о характере поступления западных вещей, следует отметить отличие от болгарского импорта. Мы видим здесь большое количество типовых изделий (браслеты, перстни, топоры, кресала и т.д.), что говорит о привозе на марийскую территорию ремесленной продукции древнерусских мастеров. Многие из таких изделий имеют широкое распространение в материалах Северной Руси, но можно выделить три центра их происхождения: Волго-Окское междуречье, Новгородская земля, Белозеро. Причем изделия из Волго-Окского междуречья преобладают, что объясняется географической близостью [1, с. 69].

Славяно-финские (или древнерусские) предметы в XII в. вытесняют характерные для марийцев типы украшений: браслеты, перстни, «глазские» гривны и др. Изменения касаются не только элементов костюма, но также орудий труда и оружия. Вещи древнерусского облика вытесняют также и болгарские изделия из Марийско-Чувашского Поволжья.

Таким образом, отдельные эпизодические контакты средневековых мари с западными территориями (IX в.) перетекают в развитую торговлю по Волге (X — середина XI в., а затем (во второй половине XI в.) перерастают в контакт с древнерусским колонизационным потоком, многонациональным по составу участников, пришедшим в Волго-Окское междуречье. В XII в. начинается период взаимоотношений с княжествами Северо-Восточной Руси, конфликты с Русью и Волжской Булгарией.

Подводя итог, можно обозначить несколько путей проникновения привозных вещей на территорию Марийско-Чувашского Поволжья:

1) контакты древних марийцев с муромой и, возможно, другими волжскими финнами — IX—X вв.;

2) эпизодическое проникновение вещей салтовского облика на ранних этапах функционирования перечисленных древнемарийских могильников — IX в.;

3) активность на Волге древнерусских и скандинавских купцов — X — первая половина XI в.;

4) торговые и, возможно, политические связи с Волжской Булгарией — X — первая половина XI в.;

5) славяно-финское продвижение на восток, колонизация Волго-Окского междуречья, приведшие к противостоянию с Волжской Булгарией — со второй половины XI в.;

**Литература**

1. Акилбаев А.В. Контакты древнемарийского населения с Русью и поволжскими финнами в IX — начале XII в. // Вестник НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия. Саранск: НИИГН, 2015. № 4. С. 66—70.
2. Дубов И.В. Великий Волжский путь. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1989. 256 с.
3. Казаков Е.П. Этапы взаимодействия волжских болгар с финнами Поволжья // Средневековые древности Волго-Камья. Йошкар-Ола: МарНИИ, 1992. С. 42—50. (АЭМК; вып. 21).
4. Кирпичников А.Н. Великий Волжский путь и евразийские торговые связи в эпоху раннего Средневековья // Ладога и ее соседи в эпоху раннего Средневековья. СПб.: Нестор-История, 2002. С. 5—12.
5. Моця А.П., Халиков А.Х. Булгар — Киев. Киев: Ин-т археологии АН Украины: АН РТ, 1997. 192 с.
6. Никитина Т.Б. Марийцы в эпоху Средневековья. Йошкар-Ола: МарНИИ, 2002. 432 с.
7. Никитина Т.Б. Погребальные памятники IX—XI вв. Ветлужско-Вятского междуречья. Археология евразийских степей. Вып. 14. Казань: Изд. дом «Сельские вести», 2012. 408 с.
8. Никитина Т.Б., Воробьева Е.Е., Федулов М.И. Украшения Анаткасинского могильника: к вопросу об этнокультурной принадлежности // Поволжская археология. № 1 (15). Казань: ФЭн, 2016. С. 121—142.
9. Смирнов А.П. Очерки древней и средневековой истории народов Среднего Поволжья и Прикамья. М.: Изд-во АН СССР, 1952. 276 с. (МИА; вып. 28).
10. Халиков А.Х. Очерки истории населения Марийского края в эпоху железа // Железный век Марийского края. Йошкар-Ола: МарНИИ, 1962. 187 с. (Труды МАЭ; т. 2).
11. Халиков А.Х. Об этнических основах марийского народа // Древние и современные процессы в Марийском крае. Йошкар-Ола: МарНИИ, 1976. С. 12—26. (АЭМК; вып. 1).

*A.V. Akilbaev*

**Mari-Chuvash Volga Region as an Integral Part of the Great Volga River Route**

*Annotation.* The purpose of the article is to consider the Mari-Chuvash Volga region burial grounds of the IX — beginning of the XII centuries in the context of the functioning of the Great Volga River Route. Based on the analysis of the items related to trade and cultural borrowings, conclusions are made about the nature and chronology of these items' introduction.

*Key words:* medieval burial grounds, trade, Mari culture.

## **Чувашско-марийские взаимоотношения в Среднем Поволжье во второй половине XIX — начале XX века**

*Аннотация.* В эпоху капиталистической модернизации чувашаи и марийцы Среднего Поволжья вступили, имея в багаже богатый многовековой опыт ровных, доверительных отношений друг с другом. Во второй половине XIX — начале XX в. это бесценное социокультурное наследие ими было развито и приумножено. Особенно тесными были их контакты в хозяйственно-экономической и житейско-бытовых сферах в чувашско-марийском пограничье Козьмодемьянского уезда Казанской губернии.

*Ключевые слова:* Среднее Поволжье, чувашаи, марийцы, межэтнические отношения, национально-смешанные браки, контактные зоны, хозяйственно-экономические связи.

Обращение автора настоящих строк к теме чувашско-марийских взаимоотношений в Среднем Поволжье во второй половине XIX — начале XX в. связано с тем, что в региональной историографии до сегодняшнего дня ей не уделено должного внимания. Касаясь данного сюжета, исследователи обычно ограничиваются лишь констатацией того факта, что отношения двух народов имели исключительно ровный и доверительный характер. Но за фасадом подобных формулировок остаются в тени конкретные проявления феномена их добрососедских отношений. Цель настоящей статьи — наполнение названной расплывчатой формулы, насколько это вообще возможно в рамках заданного ее объема, реальным социокультурным содержанием, имевшим место как в чувашско-марийском пограничье, так и вне его пределов в Среднем Поволжье во второй половине XIX — начале XX в.

Марийцы — древние насельники волжской земли. Чувашаи стали ее коренным народом значительно позже — в Средние века. Древняя родина пращуров этноса находилась в степях Центральной Азии. Отсюда, подчиняясь закону исторической необходимости, предки чувашей в течение столетий переместились на Северный Кавказ, а позже — в лесостепные районы Среднего Поволжья. На тернистом пути к берегам великой русской реки проточувашаи вступали в прямые и опосредованные контакты со многими этносами, приверженцами разных религий, тем самым обогащая свое этнокультурное поле. На волжской земле, впитав в себя в числе других и марийский компонент, в XIII—XV вв. чувашаи сложились в народность, приумножив собой этнически неоднородное социальное пространство региона. В лице чувашей его народы приобрели доброго соседа, толерантного к иному этнокультурному окружению. Отношение к другим этносам чувашами выражено в пословице, которая гласит: *Этем пурте пёр: вырӑс та, тутар та, чӑваш та, мӑкши те* — «Люди все равны: и русский, и татарин, и чуваш, и мордва» [2, с. 10,11]. Жаловали своих соседей и марийцы. В их

кладези народной мудрости представлено следующее, наполненное глубоким смыслом изречение-наставление: *Корныш лектат гын, рушыым «земляк», татарым «изай», чувашым «родо» ман* — «Если окажешься в пути, назови русского “земляк”, татарина — “брат”, а чуваша — “родня”» [49, с. 53].

Первая всеобщая перепись населения Российской империи, проведенная 28 января 1897 г., зарегистрировала в Казанской губернии 502 042 чувашей и 122 717 марийцев. По численности населения сообщество чувашей здесь занимало, вслед за великороссами и татарами, третью позицию, сообщество марийцев — четвертую. Чуваши проживали во всех 12 уездах административно-территориальной единицы, но основная масса этноса размещалась в Ядринском (доля в составе населения 90,9%), Цивильском (79,9%), Чебоксарском (66,6%), Козьмодемьянском (47,3%), Тетюшском (16,6%) и Чистопольском (16,2%) уездах. Марийцы демографическим обследованием зарегистрированы в 10 уездах, но большая их часть проживала в Царевококшайском (54,7%), Козьмодемьянском (36,3%) и Чебоксарском (12,0%) уездах [подсчитано по: 58, с. 102, 103].

В Козьмодемьянском уезде, на Горной стороне, сплошные массивы чувашских сел и деревень Татаркасинской и Малокарачкинской волостей вплотную примыкали к населенным пунктам марийцев Виловатовражской и Большеюнгинской волостей. Контактная зона расселения двух этносов простиралась от берегов великой русской реки с востока на юго-запад почти на три десятка верст до границ Ядринского уезда. Севернее ломаной линии, проходящей через чувашские населенные пункты Хундыкасы, Кюдюккасы (Кудуккасы), Тренькино, Тябакасы, Хопкибер, Старое Шокино, Опчары, Верхние Олгаши, Токшик, Чиржикасы, Турыкасы, Большое Карачкино, Адикасы, Эшмулайкасы (Эшмулайкасы), Нижние Бурнаши, Верхние Бурнаши, Малое Карачкино и Орба-Павлово, размещались марийские села и деревни.

На левобережье чувашско-марийские контактные зоны были представлены двумя местностями. Первое поселение чувашей появилось здесь в первой половине XIX в. в Помьяльской волости Чебоксарского уезда. В 1844 г. с Горной стороны, из населенных мест Кудемеры, Чинери, Айдарово, Большие Крышки, Малые Крышки (Аниш-Крышки), Бичурино (Воскресенское) и Второе Чурашево Воскресенской волости Чебоксарского уезда, на левый берег переселились 27 дворов. На своих наделных землях, расположенных при р. Волга, в полутора верстах от ее берега чувашские крестьяне основали новую деревню. Появившееся на административной карте уезда населенное место получило сразу три названия — Отары, Счастливый Путь и Чуваши-Отары [60, с. 83, 84]. В числе основателей населенного места, надо полагать, было и несколько русских семей. Так, в 1882 г. анкетным обследованием Чебоксарского уездного земства в нем было зарегистрировано 57 ревизских душ, в их числе чувашей — 51, русских — 6 [24, л. 1, 1 об.]. С момента возникновения деревни в составе членов сельского общества новые переселенцы не появлялись: «приема в свою среду посторонних лиц не было» [24, л. 1, 1 об.]. В 1912 г. число наличных жителей в населенном пункте достигло 126 чел. [30, л. 3 об.]. В округе д. Чуваши-Отары находились следующие населенные пункты

марийцев: с северо-запада — Малый Сосновый, Кожласола, Большие Маламасы, Аркамбалы, Большой Сосновый, Мишульдюр (Мишультюр) и Красный Яр, с востока и юго-востока — Лесной, Аркамбал, Исменцы (Исменец), Полевой, Отары (Мари-Отары), Кожласола, Сухой Враг, Степанкин и Луговой. В 1860 г. в 7 верстах выше по течению р. Волга от д. Чуваши-Отары, при Звениговском затоне, пароходное общество «Дружина» основало механический завод. Вскоре при нем выросло русское поселение, за которым закрепилось несколько названий — Звениговский Затон, Чекурский Затон, Провой [8, с. 50, 51; 60, с. 81, 82].

Второе населенное место чувашей на левобережье появилось в Посадско-Сотниковской волости Чебоксарского уезда в начале XX в. Оно было основано членами ряда сельских обществ Цивильского уезда в 1904 г. при хуторе Приволье. Своему поселению они дали название прежней малой родины первых переселенцев — Первое Семеново [28, л. 5 об.]. Впоследствии за ним закрепился более короткий топоним — Семеновка (Семеново) [8, с. 260, 261]. В 1910 г. число жителей в деревне составляло 51 чел., спустя два года, в 1912 г., — уже 100 чел. [28, л. 5 об.; 29, л. 5 об.]. С юга-запада ближайшими соседями чувашей стали жители русского села Кокшайское, с севера — жители марийско-русских поселений Ялпай, Шимшурга и Малая Шимшурга (Сулаева), с северо-востока — марийско-русской деревни Большие Вележи, с юго-востока — марийских населенных мест Мельничные Помьялы и Нижние Помьялы. В 1917 г. на левобережье, в окрестностях д. Чуваши-Отары, чувашаи, переселившиеся с разных сел и деревень правого берега Волги, основали третье населенное место — выс. Отары. В нем составе 10 семей проживали 35 чел. (в 1965 г. выселок слился с д. Чуваши-Отары) [8, с. 42, 43].

Часть сегмента контактных зон проживающих в Казанской губернии народов была представлена этнически смешанными населенными пунктами. Согласно нашим подсчетам, выполненным на основе данных земского обследования крестьянского землевладения 1906 г., к 1 января 1907 г. в ней насчитывалось 272 сельских поселения, где совместно проживали представители двух и более народов. Из их числа 82 единицы принадлежали русским и чувашам, 73 — русским и марийцам, 61 — русским и татарам, 14 — татарам и чувашам, 11 — русским, чувашам и татарам, 8 — русским и удмуртам, 6 — татарам и марийцам, 5 — русским, чувашам и мордве, 4 — русским и мордве, 2 — русским, татарам и мордве, 2 — татарам и мордве, 1 — русским, татарам, чувашам и мордве, 1 — русским, татарам и марийцам, 1 — татарам и удмуртам, 1 — чувашам и мордве [подсчитано по: 46]. Соседями чувашей в национально-смешанных селениях, как видим, были русские, татары и мордва, марийцев — русские и татары. Населенных мест, где чувашаи и марийцы проживали совместно, земское экономико-статистическое обследование не зарегистрировало.

Правда, из полученных данных еще не следует, что в селах и деревнях чувашей вовсе не были представлены отдельные крестьянские семьи марийцев и соответственно в селах и деревнях марийцев — отдельные крестьянские семьи чувашей. Дело в том, что использованный нами исторический источник позволяет установить лишь число сел и деревень, где

инонациональная «примесь» составляет относительно внушительную долю. В последней четверти XIX в. при проведении обследования крестьянского землевладения служащие оценочно-статистического бюро Казанского губернского земства к этнически смешанным населенным местам причисляли лишь такие сельские поселения, где инонациональный компонент составлял 25 % и более [57, с. 82], в начале XX в. — 10 % и более [47, с. 14]. Нам удалось выявить конкретное свидетельство о проживании марийской семьи в среде чувашей. Так, 25 июня 1907 г. в Казанской церкви чувашского села Малое Карачкино Козьмодемьянского уезда Казанской губернии был зарегистрирован брак уроженца чувашского околотка Нижние Бурнаши, крестьянина Никифора Матвеева «из чуваш», с дочерью «умершего из черемис (марийцев. — Г.Н.) крестьянина» Павла Сидорова, проживавшего в чувашском околотке Верхние Бурнаши [33, л. 347 об., 348].

Не менее любопытный факт. Земское экономико-статистическое обследование 1906 г. зарегистрировало в Казанской губернии 62 сложные крестьянские общины с этнически смешанным составом населения. Из их числа 35 земельных союзов принадлежали марийцам и русским, 15 — чувашам и русским, 4 — русским, чувашам и татарам, 3 — русским и татарам, 2 — русским и удмуртам, 1 — марийцам, татарам и русским, 1 — марийцам и татарам, 1 — русским, мордве и чувашам [подсчитано по: 46]. Чувашско-марийские составные сообщества в их ряду не находим. Отсутствие чувашско-марийских сельских поселений и многодеревенских земельных союзов косвенно свидетельствует о том, что в прошлом на волжской земле в районах их расселения имели место масштабные миграции. В конце XIX в. в среде марийцев, входивших в Шапинский приход Царевококшайского уезда, еще сохранялись предания, повествующие, что прежде их местожительство было за Волгой — по р. Сура [59, с. 264].

В эпоху капиталистической модернизации чуваши и марийцы вступили, имея в багаже богатый опыт многовековых добрососедских отношений. Замечательные свидетельства о тесных их сношениях в контактной зоне в дореформенный период оставил, в частности, чувашский историк и этнограф С.М. Михайлов. В 1850-х гг. в Козьмодемьянском уезде весной перед пахотой в округе марийского околотка Сарлайкин и чувашского села Большое Карачкино (Вурманкасы), в лесу, на почтовом тракте, пролегающем из уездного города в г. Ядрин, чуваши и марийцы устраивали совместное народное гулянье. Весьма примечательно, что в языке соседей данное мероприятие получило одинаковое название — *полтран пасар* (букв.: борщевик-базар). На названное праздничное сборище стекалось множество людей «от мала до велика», как из окрестных населенных мест, так и дальних. Приходили сюда и русские крестьяне, где, как и все, предавались веселью — имели участие в угощении с чувашами и марийцами «как с друзьями». Здесь шла торговля съестными припасами и вином, звучали народные песни, велась игра на духовых язычковых музыкальных инструментах — волынках (у чувашей — *шӑпӑр*, у марийцев — *шӱвыр*). Особенно рады были празднику молодые люди, достигшие брачного возраста. Молодежь играла первую скрипку в многолюдном весеннем празднике. Многие парни посещали *полтран пасар*, чтобы не только приятно прове-

сти время, но и высмотреть себе в среде посетительниц шумного сборища будущую спутницу жизни. Нередко выбор останавливался на иноплеменнице: «Здесь холостяки чувашские и черемисские (марийские. — Г.Н.) высматривают себе невест, влюбляются в девиц, как в романах, гуляют с ними по дубраве, потчуют их пряниками или орехами, а чтобы вернее получить доступ к сердцам красавиц, угощают их и винцом. Черемисские девицы здесь, можно сказать, красотки, одеваются опрятно и щегольски. Не уступают им и чувашские, поелику у них одни и те же манеры, кроме языка, но, впрочем, знают они хорошо и по-черемисски; увидишь иногда, что чувашская девица сидит под вековым дубом, обнявшись с черемисским молодцем, а черемисская — с чувашским» [53, с. 341]. В чувашско-марийской округе с. Большое Карачкино национально-смешанные браки были обычным явлением: «у черемисина найдешь чувашскую жену, а у чувашина — черемисскую», в селах и деревнях общались на двух языках — чувашском и марийском [53, с. 341]. Согласно свидетельству языковеда Н.И. Золотниченко, в 1860-х гг. в марийско-чувашской округе с. Кожважи Козьмодемьянского уезда Казанской губернии, где «многие» марийские мужчины и женщины могли говорить по-чувашски, марийки, выходя замуж за окрестных чувашей, «тотчас же или вскоре» начинали говорить на языке супруга. В данном плане, по его наблюдениям, менее успешны были чувашки, вышедшие замуж за марийцев. В среде чувашей по-марийски относительно свободно могли изъясняться только мужчины. В марийско-чувашских семьях, где чувашская женщина не могла осилить марийский язык, муж общался с женой на чувашском языке. Дети в таких семьях с отцом разговаривали на марийском языке, а с матерью — на чувашском [5, с. 398].

Во второй половине XIX в. — начале XX в. межэтнические связи между чувашами и марийцами в контактной зоне их расселения оставались столь же тесными, как и в дореформенное время. Доктор медицины М.Ф. Кандаратский, изучая демографическую ситуацию в Казанской губернии, в Козьмодемьянском уезде выделил «пограничную линию жительства чуваш и черемис», простирающуюся от Волги через приходы сел Ильинка, Кузнецово, Кожважи, Малое Карачкино, Емелево и восходящую через села Юнго-Пернягаш и Чемеево к границам Ядринского и Васильсурского уездов соответственно Казанской и Нижегородской губерний. Ее он определил как зону смешения двух народностей через браки «в очень широких размерах». По данным исследователя, в 1880-х гг. по приходу с. Кожважи чувашско-марийские браки составляли 14 % от их общего числа [44, с. 89]. В с. Малое Карачкино в конце XIX в. языковед Н.И. Ашмарин почти в каждой чувашской семье обнаружил женщин, «взятых из черемис» [1, с. 345]. И по наблюдениям жителя с. Моргауши С. Яковлева, относящимся к началу XX в., в чувашско-марийском пограничье Козьмодемьянского уезда браки между чувашами и марийцами составляли «обычное явление» [56, л. 455].

Обработка материалов метрических книг приходских церквей Козьмодемьянского уезда Казанской губернии позволила получить следующие статистические данные, характеризующие семейно-брачные связи между марийцами и чувашами в начале XX в. В 1901—1910 гг. в Гурьевской церкви



с. Емелево этнически смешанные браки были заключены жителями 5 мари́йских сел и деревень. В д. Якнурь с чувашскими невестами пошли под венец 5 (1,1 %) женихов из 45 вступивших в брак, в ок. Старые Тарашнуры — 3 (11,1 %) из 27, в ок. Новые Тарашнуры — 2 (10,5 %) из 19, в ок. Егорейкино — 1 (11,1 %) из 9, в с. Емелево — 1 (1,8 %) из 54. В среду мари́йцев переселились жить и дали начало новым семьям чувашские крестьянки с. Малое Карачкино (6 чел.), ок. Орба-Павлово (2 чел.), д. Калайкасы (1 чел.), д. Кармыш (Шешкары) (1 чел.), ок. Емалок (Малая Тюмерля) (1 чел.) и ок. Китрялино (1 чел.) [подсчитано по: 14, л. 332—799; 15, л. 37—219].

За аналогичный отрезок времени в Спасо-Преображенской церкви с. Кожважи с чувашскими невестами заключили брак женихи 3 мари́йских поселений — Кожважи, Средние Кожважи и Юльял-Кожважи. В первом уроженок чувашских сел и деревень взяли в жены 11 (19,3 %) женихов из 57 вступивших в брак, во втором — 9 (14,3 %) из 63, в третьем — 2 (8,0 %) из 25. Рынок чувашских невест включал внушительный перечень населенных мест: ок. Токшик (4 чел.), ок. Большое Карачкино (2 чел.), д. Корчаково (2 чел.), ок. Емалок (2 чел.), ок. Ойкасы (2 чел.), д. Кармыш (1 чел.), ок. Турыкасы (1 чел.), д. Яблоня (Юнго-Ядрино) (1 чел.), ок. Ешмулайкасы (1 чел.), ок. Сятрай (Большая Тюмерля) (1 чел.), ок. Нижние Ирзеи (1 чел.), ок. Адикасы (1 чел.), ок. Огадеркасы (1 чел.), ок. Шубосы (Шубаев) (1 чел.) и ок. Большие Татаркасы (1 чел.) [подсчитано по: 19, л. 28—456; 20, л. 26—83]. В чувашской деревне Корчаково, входившей также в Кожважский приход, в 1901—1910 гг. под венец пошли 26 женихов, в том числе с мари́йскими невестами — 2 (7,7 %). Последние до замужества проживали в с. Кожважи (1 чел.) и ок. Средние Кожважи (1 чел.) [подсчитано по: 19, л. 28—456; 20, л. 26—83].

В Казанской церкви с. Малое Карачкино за те же годы с мари́йками обвенчались женихи 8 чувашских поселений. Первую позицию по числу таких актов в их ряду занимали уроженцы с. Малое Карачкино. Здесь предпочтение мари́йским невестам отдали 27 чел. (21,3 %) из 127 вступивших в брак. Женами чувашских крестьян стали: в Козьмодемьянском уезде — жительницы д. Юнго-Кушерга (5 чел.), с. Кожважи (4 чел.), д. Малые Паратмары (4 чел.), с. Емелево (2 чел.), с. Паратмары (2 чел.), д. Старые Тарашнуры (2 чел.), ок. Сарлайкин (1 чел.), д. Горная Кушерга (1 чел.), д. Пиндиково (1 чел.), д. Пертюково (1 чел.), с. Шапкили (1 чел.), д. Юльялы (1 чел.), д. Новая (1 чел.); в Чебоксарском — с. Сидельниково (1 чел.) [подсчитано по: 32, л. 148—328; 33, л. 49—352; 34, л. 48—246]. За первое десятилетие нового столетия в Малокарачкинском приходе в брак с мари́йками вступили также женихи из следующих чувашских населенных мест: ок. Китрялино (8 чел.), ок. Орба-Павлово (2 чел.), ок. Верхние Бурнаши (2 чел.), ок. Нижние Бурнаши (2 чел.), с. Тяптяево (1 чел.), ок. Сятрай (Большая Тюмерля) (1 чел.) и ок. Емалок (1 чел.) [подсчитано по: 32, л. 148—328; 33, л. 49—352; 34, л. 48—246]. Женами чувашских крестьян стали представительницы прекрасного пола из среды мари́йцев, проживавшие в одиннадцати населенных местах: десяти мари́йских и одном чувашском. Первая группа невест была представлена жительницами д. Юнго-Кушерга (5 чел.), с. Кожважи (2 чел.), д. Малые Паратмары (2 чел.), с. Емелево

(1 чел.), д. Кукилиды (1 чел.), д. Полянки (1 чел.), д. Тяткино (1 чел.), с. Чермышьево (1 чел.), д. Юнго-Пернягаш 2-я (1 чел.) и д. Якнур (1 чел.), вторая — жительницей ок. Верхние Бурнаши (1 чел.) [подсчитано по: 32, л. 148—328; 33, л. 49—352; 34, л. 48—246]. Данный перечень чувашско-марийских браков не полон. 30 июня 1906 г. в приходской церкви был зарегистрирован еще один национально-смешанный семейный союз: восемнадцатилетний Иоанн «при крестном отце Яковлеве, сын из черемис крестьянской девицы деревни Верхней Шелаболки Евдокии Никитиной», взял в жены девятнадцатилетнюю уроженку д. Малая Тюмерля «из чуваш крестьянина Никиты Николаева дочь» Пелагею Никитину [33, л. 260 об., 261].

В Николаевской церкви с. Виловатый Враг (Никольское) за первое десятилетие XX в. было зарегистрировано 19 марийско-чувашских браков. В д. Малые Паратмары (Когосола) чувашек-невест предпочли 8 марийских женихов: ок. Шапкили — 3, ок. Ванюково (Кюкшунар) — 2, с. Арды — 1, ок. Афонькино — 1, с. Виловатый Враг — 1, ок. Кубаково (Юванькин) — 1, ок. Полянки — 1, ок. Янгосово — 1. Их брачными партнерами стали уроженки с. Тяптяево (4 чел.), ок. Адикасы — (3 чел.), ок. Большое Карачкино (2 чел.), с. Малое Карачкино (2 чел.), ок. Китрялино (Верхние Бурнаши) (2 чел.), с. Юваново (2 чел.), ок. Мижары (1 чел.), д. Сундырьял (Москакасы) (1 чел.), ок. Хундыкасы (1 чел.), ок. Ешмулайкасы (1 чел.) [подсчитано по: 16, л. 210—403; 17, л. 47—476; 18, л. 50—60]. В приходской церкви регистрировали свои отношения и жители некоторых чувашских населенных мест. Так, в 1901, 1904, 1906, 1908 и 1910 гг. здесь вступили в брак с марийскими девицами и женщинами уроженцы с. Малое Карачкино (1 чел.), с. Юваново (3 чел.), ок. Китрялино (1 чел.) и д. Тереси (1 чел.). Спутницы жизни ими были взяты из ок. Афонькино (2 чел.), с. Кожважи (1 чел.), д. Куликалы (1 чел.), д. Малые Паратмары (1 чел.), ок. Шунангер (1 чел.) [подсчитано по: 17, л. 47—389; 18, л. 50—60].

Во многом схожая картина наблюдалась и в других местностях чувашско-марийского пограничья в Козьмодемьянском уезде. В 1901—1910 гг. в Троицкой церкви с. Большой Сундырь в брак с марийскими невестами вступили женихи девяти чувашских сел и деревень. В ок. Токшик под венец с иноплеменницами пошли 5 (13,5 %) женихов из 37 «остепенившихся», в ок. Большие Татаркасы — 3 (7,3 %) из 41, в д. Кармыш — 3 (17,6 %) из 17, в ок. Ижекасы — 2 (11,8 %) из 17, в ок. Шубосы — 2 (6,9 %) из 29, в ок. Верхние Олгаши — 2 (8,3 %) из 24, в ок. Чиржикасы — 1 (12,5 %) из 8, в ок. Хырлыхкасы — 1 (50,0 %) из 2, в ок. Огадеркасы — 1 (10,0 %) из 30. Их супруги до замужества проживали в ок. Шерекей (7 чел.), с. Кожважи (5 чел.), ок. Апшак-Пеляк (1 чел.), ок. Верхние Кожважи (1 чел.), ок. Карачурино (Пинжедыр) (1 чел.), с. Кузнецово (Пизикнур) (1 чел.), ок. Малое Кузнецово (1 чел.), д. Сидуково (Келей-Гарем) (1 чел.), ок. Средние Кожважи (1 чел.), ок. Шақтынваж (1 чел.) [подсчитано по: 38, л. 43—437; 39, л. 45—226; 40, л. 49—64]. В марийском околотке Шерекей, входившем также в данный приход, за аналогичный период узами Гименя связали себя 24 мужчины, в том числе с чувашски-

ми девицами и женщинами — 8 (33,3 %). Их жены до замужества являлись членами сельских обществ Большое Карачкино (1 чел.), Корчаково (1 чел.), Кумыркасы (1 чел.), Малые Татаркасы (1 чел.), Опчары (1 чел.), Турькасы (1 чел.), Хопкибер (1 чел.) и Шубосы (1 чел.) [подсчитано по: 38, л. 43—437; 39, л. 45—226; 40, л. 49—64]. В Христорожественской церкви с. Чермышево в 1901—1910 гг. этнически смешанные браки имели место в четырех населенных пунктах мари́йских крестьян. В д. Юнго-Кушерга семейные союзы с чувашскими невестами образовали 4 (9,1 %) жениха из 44, в д. Старое Чермышево — 2 (5,8 %) из 35, в д. Тяткина — 2 (7,7 %) из 26, в ок. Юнготь — 1 (4,8 %) из 21. Ими взяты в жены уроженки с. Малое Карачкино (4 чел.), д. Тораево (3 чел.), д. Изамбаево (1 чел.) и с. Тяптяево (1 чел.) [подсчитано по: 21, л. 136—365; 22, л. 41—401].

Живя бок о бок, чувашские и мари́йские крестьяне часто приглашали друг друга в кумовья. 10 февраля 1901 г. в с. Малое Карачкино в приходской церкви служителем православного культа был совершен обряд крещения над сыном уроженцев данного сельского общества Константина Николаева и Евдокии Ивановой. Мальчика супруги нарекли Порфирием, крестным младенца стал уроженец мари́йского села Шапкили (Петнуры) Козьмодемьянского уезда Казанской губернии Григорий Васильев [32, л. 195 об., 196]. 27 февраля 1903 г. в данном храме крестили сына Георгия местные жители — крестьянин Алексей Петров и его благоверная Дарья Ефремова. В восприемники чувашскому малышу был приглашен уроженец д. Паратмары, мари́ец Михаил Николаев [32, л. 224 об., 225]. Подобным образом поступали в чувашско-мари́йском пограничье и мари́йские крестьяне. 17 декабря 1902 г. после крещения Стефана, сына супругов Василия Алексева и Пелагеи Яковлевой из мари́йской деревни Емелево, его крестным стал уроженец чувашского села Малое Карачкино Прокопий Матвеев [14, л. 481 об., 482]. Данный ряд примеров может быть многократно умножен.

Тесные отношения поддерживали чувашские и мари́йские крестьяне в контактной зоне правобережья и в хозяйственно-экономической сфере. Данная сторона жизни двух этнических общностей неплохо иллюстрируется первичными материалами первой всеобщей переписи населения 1897 г. по Козьмодемьянскому уезду. На землях Среднешешкарского и Сундырского сельских обществ, при озере Амаксары, демографическое обследование зарегистрировало рыболовную караулку. Она находилась в совместном арендном пользовании у двух рыбаков — крестьянина д. Вурманкасы (Шешкары) чуваша Николая Иванова и крестьянина ок. Шунангер мари́йца Степана Захарова. сторожами караулки, рыбных ловель и окрестной лесной дачи являлись чувашские крестьяне Александр Семенов, Василий Ильин и Павел Романов, проживавшие соответственно в ок. Висьсирма, д. Чебелькасы и д. Ойкасы [6, л. 6, 6 об.]. Из первичных материалов всеобщей переписи населения также узнаем, что мукомольной мельницей, расположенной на левом берегу Волги, на речке Шомемка (Шоменка), на землях Богоявленского, Простокузнецовского и Малокузнецовского сельских обществ, владел крестьянин д. Мазикино Ардинской волости, мари́ец Василий Андреев. Сам хозяин не пользовался данным

заведением: оно сдавалось в аренду соплеменнику Алексею Дмитриеву, проживающему на правом берегу, в ок. Токари Виловатовражской волости. Муку на мельнице молот нанятый арендатором уроженец д. Чурикасы Татаркасинской волости, чуваш Андрей Иванов [6, л. 3, 3 об.].

Живя по соседству, чуваш и марийцы часто вступали и в торговые отношения. В 1879 г. в г. Козьмодемьянск и в селениях Козьмодемьянского и смежных с ним уездов крестьянин чувашского села Тяптяево Малокарачкинской волости Сафон Торсуев торговал закупленными на Нижегородской ярмарке и в г. Казань «хлебным товаром» и солью, крестьянин чувашской деревни Тойдереккасы Акрамовской волости Софон Игнатъев и крестьянин чувашского села Новое Акулево Акулевской волости Чебоксарского уезда Константин Мочалов — закупленными в Чебоксарском, Ядринском и Козьмодемьянском уездах «хлебным товаром». В том же году житель марийской деревни Корчаково Виловатовражской волости Яким Петров в селах и деревнях Козьмодемьянского уезда вел торговлю заготовленными в местных лесничествах дубовыми досками и прочей лесной продукцией [45, с. 406—408]. В пореформенное время на базаре в русской деревне Большой Сундырь Татаркасинской волости жители марийских селений Виловатовражской волости и чувашских деревень Татаркасинской волости торговали рыбой [50, с. 281, 282]. Чувашские крестьяне Татаркасинской волости и марийские крестьяне Большеюнгинской волости волжскую рыбу продавали на базаре г. Козьмодемьянск [50, с. 281, 282]. В зимнее время марийцы привозили для продажи на Козьмодемьянский базар «искусно сработанные из древесных ветвей и корней корзины, сундуки, чемоданы, диваны и стулья» [61, с. 22].

Речи на чувашском и марийском языках одновременно звучали и в православных храмах. Соседи молились вместе не только в церквях, расположенных в контактной зоне. Часто они оказывались в одних и тех же храмах и за пределами чувашско-марийского пограничья. Особенно внушительным был наплыв чувашских и марийских богомольцев в церковь св. Архангела Михаила в с. Ишаки (Байзарино) Янгильдинской волости Козьмодемьянского уезда. Сюда большим числом они стекались для поклонения чудотворным иконам Николая Чудотворца, Архангела Михаила и Василия Великого как с ближайшей округи, так и с отдаленных мест [54, с. 2]. Активно посещали «религиозную метрополию чувашей, черемис и отчасти мордвы» [54, с. 2] также «язычествующие» христиане и язычники. По наказу служителей традиционного культа они приносили христианской святыне жертву деньгами и свечами [65, с. 533, 534, примечание 1, 2; 66, с. 783, 784]. В церкви с. Чемеево Ядринского уезда Казанской губернии чувашами и марийцами особо чтилась резная на камне, с изображениями на оборотной стороне святых Бориса и Глеба икона Святителя Николая [67, с. 292].

Во второй половине XIX — начале XX в. чувашско-марийское пограничье на Горной стороне являло собой территорию, где степень этнокультурного воздействия сопредельных сторон друг на друга была относительно равной. Из этнографических записок уроженца с. Большой Сундырь П. Столярова, составленных в 1911 г., предстает, к примеру, следующая картина: «...у них (горных марийцев. — Г.Н.) очень много общего с чувашами».

шами в нравах, обычаях, поверьях, свадебных обрядах, одежде и других мелочах обыденной жизни, за исключением языка. Язык и тех, и других очень несходен, но, несмотря на это, они и в языке имеют друг на друга влияние и перенимают слова. Влияние чуваш на черемис и обратно объясняется близостью одних к другим. Вследствие соседских отношений им приходится иметь общение между собою. Имеют также сильное влияние и браки смешанные, так как в нашей местности довольно обычное явление, если чувашин берет черемиску или же черемисин — чувашку. Вследствие такого влияния друг на друга в чувашском языке встречается очень много слов, позаимствованных от черемис, например “вора” (разговаривай), “му<sup>о</sup>ду<sup>о</sup>к” (короткий), по всей вероятности, и в черемисский язык немало вкралось чувашских слов» [56, л. 358, 359].

Чуваши с. Малое Карачкино из-за наличия в своем этнокультурном пространстве внушительной марийской этнокультурной «примеси» считали свою «самость» не чисто чувашской: *Эпир прямой чăвашем мар, прямой чăвашла пĕлместпĕр, прямой чăвашем анатра пурăнасĕ* — «Мы не настоящие чуваша, настоящего чувашского языка не знаем, настоящие чуваша живут ниже» [1, с. 344, 345]. И жители чувашской деревни Верхние Олгаши Козьмодемьянского уезда, которые говорили на диалекте «отчасти близком к малокарачинскому», не причисляли себя к «чистым чувашам» — *тĕп чăваш мар* (не коренные чуваша) [1, с. 345]. Выделяя себя по этнокультурным признакам из среды соплеменников, как свидетельствует один из корреспондентов этнографа Н.В. Никольского, чуваша Козьмодемьянского уезда именовали себя: в отношении к низовым чувашам — *тури чăвашем* (верховые чуваша), а в отношении сородичей Ядринского, Цивильского и Чебоксарского — *чикме чăвашĕсем* (козьмодемьянские чуваша) [56, л. 309].

Мнение козьмодемьянских чувашей об их «особой самости» разделялось и средненизовыми, и низовыми чувашами. Последние причисляли соплеменников, живущих бок о бок с марийцами, в особую группу, названную ими — как видим, не без основания — *çармăсла чăвашем* (чуваша на марийский лад) [1, с. 345]. (Как свидетельствует С.М. Михайлов, низовые чуваша «верховых своих соплеменников», подчеркивая их «особость», иронично именовали и «черемисским отродием» [53, с. 223].) Уроженец с. Тюрлема Чебоксарского уезда Казанской губернии, этнограф Г.Т. Тимофеев в верховых чувашах склонен был видеть даже особый этнос. По его мнению, чуваша-вирьял отличались от низовых особым мировоззрением, мировидением и мироощущением. К тому же, в отличие от последних, как подчеркивает тонкий знаток чувашского мира, они чуть ли не всецело были погружены в социокультурное поле марийцев: «в чувашах марийские легенды и предания»; «на работу, заготовку дров, рубку леса идут на марийскую сторону»; «детей учат всему марийскому»; «в праздники пируют с марийцами» [68, с. 39].

По обе стороны чувашско-марийского пограничья по мере удаления от линии соприкосновения этнокультурное влияние сопредельных сторон друг на друга снижалось и постепенно сходило на нет. По наблюдениям слушателя чувашского отделения Казанских миссионерских курсов Григория Ни-

кифорова, говор чувашей Козьмодемьянского уезда мог быть разбит на три подговора: северо-западный, средний и юго-восточный. В ареал первой он включал селения Малокарачкинской, Большеюнгинской и «отчасти» Татаркасинской волостей, второй — селения Акрамовской и «отчасти» Татаркасинской и Сюндырской, третьей — селения остальных волостей и «отчасти» Сюндырской. Влияние марийского языка на чувашский современник находил наибольшим в первом районе: «Особенность говора... заключается в том, что здесь заметно влияние черемис. Акцент сходен с черемисским — если прислушаешься к разговору этих чуваш, то кажется, что слова состоят из гласных и шипящих звуков; потом редко встретишь смягченных гласных вроде *ç, ч, м'*. Вообще в говоре их нет той мягкости, музыкальности, которая присуща низовому говору». По его мнению, влияние марийского языка на чувашский во втором районе было более умеренным: «менее подвержен влиянию», «хотя он тоже твердый, грубый». В последнем районе, по утверждению современника, наречие чувашей близко подходит к низовому: «он мягче, музыкальнее» [56, л. 310, 311]. И по наблюдениям корреспондента С. Яковлева, влияние марийского языка на чувашский в Козьмодемьянском уезде не шло «далеко от черты, разделяющей две народности» и скоро терялось: «С постепенным удалением от черемисских селений язык скоро делается все более и более близким к чисто чувашскому» [56, л. 455, 456].

Здесь не лишне отметить и следующую закономерность. Тем дальше от контактной зоны размещались селения чувашей и марийцев, тем меньше заключалось представителями их сельских обществ семейных союзов. В населенных местах, удаленных от пограничной линии на 20 верст и более, такие браки исчерпывались единичными случаями или же вовсе отсутствовали. Марийские селения Ардинской волости Козьмодемьянского уезда, входившие в Ахмыловский церковный приход, от чувашско-марийского пограничья отделяло расстояние порядка 30 верст. В 1901—1910 гг. их жителями в приходском храме было зарегистрировано 117 браков. Марийско-чувашских и чувашско-марийских семейных пар в их числе не было [см.: 12, л. 48—219; 13, л. 270—727]. На сопредельной стороне на сопоставимом удалении от контактной зоны размещались чувашские села и деревни Акрамовской волости Козьмодемьянского уезда, входившие в Моргаушский церковный приход. В 1901—1910 гг. в метрических книгах местного храма зафиксированы записи о венчании 362 пар. В их числе чувашско-марийских и марийско-чувашских семейных союзов не находим [см.: 35, л. 54—69; 36, л. 52—312; 37, л. 53—427].

Межэтнические отношения между чувашами и марийцами в контактных зонах левобережья являли собой несколько иную картину. Как нами было отмечено, в относительной близости от марийских деревень чувашские сельские поселения были основаны сравнительно поздно. В начале XX в. отношения жителей чувашских населенных мест Семеновка и Отары с окрестными марийцами еще только складывались. Что же касается жителей д. Чуваш-Отары, то они в семейно-брачной сфере были ориентированы, надо полагать, исключительно на свою этническую общность. Согласно записям, внесенным священниками в метрические книги Троицкой церкви

с. Красный Яр Помьяльской волости Чебоксарского уезда Казанской губернии, женихи деревни в 1871—1910 гг. шли под венец с невестами собственного сельского общества, а также с уроженками чувашских населенных мест Чебоксарского уезда Казанской губернии, расположенных на правом берегу великой русской реки: с. Байсубаково, с. Бишево (Рождественское), д. Большие Крышки, д. Верхнее Байгулово (Сирмапось), д. Можары (Улянга), д. Мурзаево, с. Карамышево-Яльчики, д. Кинеры, ок. Коснар, д. Нижеры, с. Солдыбаево (Тюлинер), д. Толбаево, д. Услухи, д. Шименеево (Хорамал), д. Щамалы (Кинеркасы) и др. [см.: 9, л. 62 об. — 303; 10, л. 2 об. — 427]. Аналогичным было брачное поведение женщин: они шли замуж за мужчин своей деревни, а также за соплеменников с Горной стороны. Изучение записей о бракосочетаниях в метрических книгах Николаевской церкви с. Большое Карачево Никольской волости Чебоксарского уезда за 1891—1910 гг. позволило установить, что за 20 лет в приходе имело место 5 случаев женитьбы чувашских мужчин на уроженках д. Чуваш-Отары. Супругами последних стали жители с. Большое Карачево (3 чел.), д. Малое Карачево (1 чел.) и д. Ягункино (1 чел.) [подсчитано по: 41, л. 1—171; 42, л. 89—241].

К сожалению, на основе материалов церковных метрик невозможно дать однозначный ответ о выходе замуж уроженок д. Чуваш-Отары в 1871—1910 гг. за марийских мужчин окрестных населенных мест. Дело в том, что священники приходской церкви с. Красный Яр при венчании не всегда уделяли должное внимание фиксации актов гражданского состояния. И деревня Чуваш-Отары, и марийский околоток Мари-Отары, входивший в соседний Исменецкий приход, ими в абсолютном большинстве случаев в метрических книгах отмечались под одним названием — Отары. Лишь иногда в отношении чувашской деревни использовались другие ее названия: Счастливый Путь и Чуваш-Отары [9, л. 42 об., 43; 10, л. 42 об., 43]. Очень редко встречаем в метриках и сведения о национальной принадлежности женихов и невест. В них, правда, имеются записи о венчании женщин д. Отары с мужчинами марийских сельских обществ. Но в указанных случаях, по видимому, под венец шли марийские невесты. И вот почему. В отношении места рождения вступающей в брак девицы иногда священниками сделаны уточнения, что населенное место входит в соседний Исменецкий приход [9, л. 88 об., 89, 112 об., 113, 113 об., 114]. Имеются также единичные указания, что венчающаяся «из черемис» [10, л. 33 об., 34], то есть является уроженкой ок. Мари-Отары. Таким образом, не исключено, что уроженки д. Чуваш-Отары за марийских мужчин приходских сел и деревень в 1871—1910 гг. вообще не выходили замуж.

Для изучения брачных связей жителей д. Чуваш-Отары с уроженцами окрестных марийских населенных мест столь же малопригодны метрические книги, заполнявшиеся в соседнем приходе — в Николаевской церкви с. Исменцы. Изучив метрики за 1891—1910 гг., мы не встретили ни одной записи с указанием национальной принадлежности женихов и невест. Околоток Мари-Отары в источнике фигурирует только под названием Отары [8, л. 1—117].

В том, что жители д. Чуваш-Отары при выборе брачных партнеров ориентировались исключительно на собственное этнокультурное поле, не

было ничего необыкновенного. Во второй половине XIX — начале XX в. при создании семьи так поступали парни и девушки и из среды других волжских народов. О жителях марийского села Сидельниково Чебоксарского уезда местный корреспондент в 1887 г., в частности, сообщал, что они «роднятся, то есть женятся и выходят замуж, исключительно с черемисами, и притом с черемисами только своего прихода, состоящего из с. Сидельниково и трех смежных деревень: Липши, Иван-Беляка и Кокшемар» [63, с. 2]. Относительное «затворничество» жителей д. Чуваш-Отары имело в своей основе ряд причин. Нами уже было отмечено, что чувашские крестьяне стали жителями левобережья только во второй четверти XIX в. От ближайших марийских населенных мест их отделяла сплошная стена леса (казенные дачи располагались в полутора верстах от деревни) и расстояние до 10 и более верст. В хозяйственно-экономическом плане они практически не были связаны с внешним марийским миром, ибо кормились исключительно от земли. При этом, в отличие от окрестных марийцев, вынужденных до нового урожая прибегать к покупкам зерна, обходились своим хлебом. В среде чувашотарцев не было безлошадных, бескорневых и бездомных семей [24, л. 1, 3 об., 5, 5 об.]. Никто из них не отлучался и на посторонние заработки. Неожиданно, но факт: проживая в деревне, расположенной на волжском берегу, чувашаи вообще не промышляли рыболовством. Из неземледельческих занятий здесь получило прописку лишь пчеловодство — пасеки держали 7 домохозяев [60, с. 83, 84]. В отличие от крестьян д. Чуваш-Отары, жители ближайшей марийской округи, кроме земледелия, имели еще «в окружающей местности лесные заработки», по вскрытию весной местных рек занимались сплавом разных лесных материалов, принадлежащих лесопромышленникам. В с. Исменцы Помарской волости, к примеру, в таких работах в 1882 г. участвовало до 200 чел. [23, 113, 113 об.]. В 1880-х гг. в с. Красный Яр, д. Аркамбал и д. Большие Маламасы вывозкой строевого леса и дров из казенных лесных дач было занято более половины мужского населения [24, л. 9, 12 об.].

Имело место еще одно обстоятельство, вынуждавшее жителей д. Чуваш-Отары держаться особняком от окрестных марийцев. После обретения новой малой родины они продолжали молиться и совершать таинства в храме по прежнему месту жительства — в с. Бичурино. Это позволяло им поддерживать тесные отношения с соплеменниками, живущими на Горной стороне. Но, находясь в составе прихода, расположенного за Волгой, переселенцы испытывали немалые неудобства, связанные с посещением храма: переправа через р. Волга, расстояние в 25 верст. Эта ситуация могла быть разрешена с причислением чувашей к одному из окрестных марийских приходов. Но на данный шаг чувашотарцы долго не решались из-за расположения объектов православного культа в селах марийцев в ветхих зданиях. Строительство церкви или ее обновление неизбежно влекли сбор средств с прихожан. Поскольку чувашотарцы однажды уже понесли расходы на строительство церкви в прежнем месте жительства, постольку они считали новые издержки по этой же статье расходов несправедливыми. Проблема разрешилась в третьей четверти XIX в. с возведением в 1868 г. в с. Красный Яр новой церкви взамен сгоревшей [3].



С конца 1860-х гг., войдя в состав марийского церковного прихода, чувашотарцы чаще стали контактировать с окрестными марийцами. С середины 1880-х гг. их дети стали посещать начальное народное одноклассное училище в с. Красный Яр [60, с. 84]. Когда выпадал случай, чувашаи налаживали более тесные отношения с соседями. 13 января 1902 г. в воспитанники своей дочери Татьяны жители д. Чуваш-Отары Павел Сергеев и Варвара Николаева, к примеру, пригласили уроженцев марийской деревни Аркамбалы Якима Федорова и его жену Пелагею Михайлову [11, л. 2 об., 3]. 20 июля 1906 г. крестной матерью новорожденной Марии, дочки чувашских супругов Максима Васильева и Варвары Николаевой, стала девица с. Красный Яр Агриппина Емельянова [11, 67 об., 68].

Во второй половине XIX — начале XX в. межэтнические контакты чувашей, живущих на Горной стороне, с жителями марийских деревень, расположенных на левобережье, в силу географического фактора были менее частыми, чем в чувашско-марийском пограничье Козьмодемьянского уезда. Луговую сторону отличала меньшая плотность населения. В отличие от малолесистого, холмистого, изрезанного глубокими оврагами правобережья, в естественно-географическом отношении она была менее пригодна для заселения: изобиловала болотистыми местностями, тянувшимися на несколько верст, была почти сплошь покрыта лесами. Кусты поселений с малопродуктивными пахотными угодьями здесь являли собой островки различной конфигурации посреди волжской «тайги». «Худая» земля плохо вознаграждала вкладываемый в нее труд. Жители многих населенных мест левобережья в редкий год обходились без покупки хлеба на стороне, причем в них часть крестьян вынуждена была прибегать к данной операции уже вскоре после уборки урожая, с первых осенних месяцев: «своим хлебом не обходятся и некоторые из них начинают покупать с 1 октября» [15, л. 67]. Выручал хлебопашцев лес. Марийцами его исключительно значимая роль в социальной жизни собственной этнической общности отражена в ряде пословиц. Одна из них гласит: *Чодыра — марий шӧртньӧ (поянлык)* — «Лес — марийское золото (богатство)» [49, с. 138]. В хозяйственно-экономическом отношении лесные массивы являли собой обширную промышленную зону, где местное и пришлое население могло найти применение рабочим рукам. Казна отпускала лес предпринимателям небольшими площадями на торгах. Для его рубки, вывозки бревен к сплавным рекам и пристаням, а также для выполнения других хозяйственных операций в лесничества стекалось большое число рабочего люда. В лесном хозяйстве левобережья были заняты и жители Горной стороны, в их числе и чувашские крестьяне. В 1880-х гг. артели крестьян Алымкасинской волости Чебоксарского уезда, к примеру, за Волгой зимой в течение 3—4 недель «сбивали» плоты, которые весной, по вскрытии р. Большая Кокшага, сплавляли до ее устья [51, с. 71]. Случалось, что стол и кров чувашские отходники находили у марийских хлебопашцев. Так, в январе 1897 г. в ок. Евсейкин Ардинской волости Козьмодемьянского уезда в доме марийского крестьянина Дмитрия Ефремова временно пребывали три постояльца, занятые «на лесных работах для себя», — крестьяне чувашской деревни

Шатракасы Татаркасинской волости Александр Алексеев, Александров Семен и Михайлов Василий [7, л. 42, 42 об., 43, 43 об.].

На левобережье, в среде марийцев, часть чувашских крестьян Горной стороны занималась также отхожими промыслами. В 1887 г. в марийском селе Сидельниково (Юльялы) Чебоксарского уезда Казанской губернии царевосанчурский купец 2-й гильдии Г.А. Патраков открыл производство мочальных изделий. Часть ткацких станков предприниматель разместил на собственном смолокурном заводе, расположенном на Сидельниковской пристани, часть — в избах местных крестьян. За аренду последним выплачивалось вознаграждение от 1 руб. до 1 руб. 50 коп. в месяц. К производству рогожи помимо жителей села купец привлек и чувашских крестьян «из-за Волги» [26, л. 102 об., 103; 62, с. 3; 64, с. 4]. Как явствует из переписных листов всеобщей переписи 1897 г., в ок. Горная Латышева Ардинской волости в доме марийца Марка Гаврилова временно проживал уроженец чувашского села Юнго-Ядрино Татаркасинской волости Игнатий Яковлев, промышлявший бондарством [7, л. 7, 7 об.]. Жители многих приволжских населенных мест, в их числе отчасти и марийцы, предпочитали кормиться не от земли, а от судового промысла. Земледельческое производство у таких крестьян велось и нанятыми работниками. Последние были представлены как соплеменниками, так и иноплеменниками. Так, в ок. Евсейкина в семье марийца Егора Петрова всеобщее демографическое обследование 1897 г. зарегистрировало уроженца чувашской деревни Полевые Хачики Татаркасинской волости Никиту Васильева, который находился при домохозяйине «в работниках земледелием» [7, л. 17, 17 об.].

Предприимчивые чувашские крестьяне вели в Заволжье и мелкую торговлю. В 1904 г. небольшую лавку в марийской деревне Поянсола Помьяльской волости открыла жительница д. Сятракасы Покровской волости Чебоксарского уезда Анна Рыбакова, где по промысловому свидетельству 3-го разряда и патенту стала продавать бакалейный и хлебный товар, табак [27, л. 332 об., 333]. В том же году такие торговые точки чувашских крестьян с аналогичным набором товаров функционировали в марийских населенных местах Сидельниково и Кокшемары Посадско-Сотниковской волости. В первой торговлю вел уроженец с. Акулево одноименной волости Чебоксарского уезда Александр Мочалов, во второй — жительница д. Вторые Киняри (Кадикасы) Сюндырской волости Козьмодемьянского уезда Евдокия Завьялова [27, л. 193 об., 194, 216 об., 217].

Чуваши правобережья оказывались на Луговой стороне и вследствие других надобностей. Устойчивые в «русской вере» прихожане шли сюда по зову сердца, из-за духовной потребности поклониться христианским святыням, находящимся в местных храмах и часовнях. Чаще всего, как свидетельствует современник, они посещали церкви сел Красный Яр и Большие Кужмары Помьяльской и церковь с. Именцы Помарской волостей Чебоксарского уезда [3]. Как бы это ни звучало парадоксально, в Чебоксарском уезде Казанской губернии жители с. Тюрлема и его округи гадать-ворожить предпочитали ездить в Заволжье. На их взгляд, марийские ясновидцы и гадалки в этом ремесле брали верх над чувашскими. Согласно свидетельству этнографа Г.Т. Тимофеева, в конце XIX в. за их услугами

«в мари́йцы» ездили не только женщины и редко выбиравшиеся куда-либо мужчины, но и повидавшие мир, бывалые, состоявшиеся домохозяйки [68, с. 52]. У многих чувашей правобережья, как сообщает уроженец с. Тюрлема, в Заволжье имелись мари́йцы-досы, у кого они могли в случае необходимости найти стол и кров [68, с. 52].

В свою очередь и мари́йцы левобережья по житейским и прочим надобностям посещали чувашское правобережье. Обычно они вступали в контакты с чувашами в приволжских городских и русских сельских поселениях, где проводились ежегодные ярмарки и еженедельные базары. Как и окрестные чуваша, здесь они сбывали свой товар и покупали все необходимое для повседневной жизни. В 1870-х гг. на Казанскую однодневную ярмарку, проводившуюся в с. Беловолжское Чебоксарского уезда 8 июля — в день Казанской иконы Божией Матери, население округа — русские, татары, чуваша и мари́йцы — непременно съезжалось в своих праздничных национальных костюмах. В хорошие годы при благоприятной погоде они забивали телегами, нагруженными мукой, овсом, овощами, сушеной рыбой, лыком, вениками, смолянками-лопатками для точения кос, фуражками, курительными трубками и другими товарами всю одноверстную улицу села по обе ее стороны из конца в конец. В отличие от русских и татар, чуваша и мари́йцы торговали только с возов. Причем мари́йцы сбывали исключительно лесную продукцию — березовые веники и лыко [48, с. 3]. С 14 по 21 сентября в с. Козловка Чебоксарского уезда ежегодно проходила Воздвиженская ярмарка. Чуваша и мари́йцы выступали в ней главным образом в роли покупателей. Окрестные татары, главные поставщики товара, вели здесь оживленную торговлю продуктами питания, ситцем, шерстяными тканями, галантереей, украшениями, сельскохозяйственным инвентарем и прочими необходимыми в крестьянском хозяйстве изделиями. На еженедельных базарах, проводившихся в с. Козловка, мари́йцы торговали дровами, жердями и бревнами, чуваша — мясом. Некоторые жители окрестных чувашских деревень держали в волжской деревне небольшие лавки, откуда по свидетельствам на мелочный торг вели торговлю чаем, сахаром, пряниками, свечами, мылом и прочими товарами первой необходимости [25, л. 175 об., 176, 182 об., 183]. На пристань при с. Козловка для последующей их продажи на Нижегородской ярмарке и в г. Казань чувашами и мари́йцами привозились ободья [31, л. 6 об.]. В пореформенное время жители мари́йских селений Помьяльской волости в с. Козловка и г. Мари́инский Посад сбывали мед и свежую рыбу [51, с. 65, 66]. Крестьяне чувашских деревень Банново-Тохтарово и Банново-Яндашево Алымкасинской волости в Чебоксарах и Мари́инском Посаде продавали сено [51, с. 70]. Тут в базарные дни чувашские крестьяне Алымкасинской и Посадско-Сотниковской волостей сбывали экипажные плетенки (корзины) [50, с. 111; 51, с. 68]. Жители мари́йского околотка Студеный Ключ за покупкой «больших медовых пряников, с изображением на них животных, как-то: лошади, коровы и проч.» специально ездили в «чувашскую столицу», так именовали Чебоксары обыватели вследствие «громадного наезда» сюда в базарные дни чувашей из окрестных деревень [43, с. 2]. Пряники в виде фигурок домашних животных ими приносились в жертву

местной керемети, расположенной в III Липшинской казенной лесной даче [60, с. 78]. Во второй половине XIX — начале XX в. покупаемые у русских торговцев г. Чебоксары «пряники с изображением коней» использовались и в обрядовой практике «язычествующих» чувашей. Так, в 1880-х гг. жители д. Малые Карачуры Чебоксарской волости одноименного уезда их приносили в жертву местной киремети [43, с. 2].

Не только шумными, многолюдными ярмарками и еженедельными базарами привлекала Горная сторона марийцев Заволжья. Их манил сюда и звон колоколов православных храмов. Марийцы и чуваша, посещавшие Беловолжскую ярмарку, как правило, заходили в местный храм помолиться, поставить свечи перед святыми образами [48, с. 4]. На правом берегу р. Волга, между выселками Чекуры и Криуши Чебоксарского уезда Казанской губернии, на принадлежащей Цивильскому Тихвинскому женскому монастырю земле, располагалось местечко с часовней, известное в среде русских как Оползино, в среде чувашей и марийцев — как Ширлан. В часовне находились иконы Тихвинской Божией Матери и Николая Чудотворца. На поклонение православным святыням съезжалось как окрестное чувашское население, так и пришлое инонациональное. В числе богомольцев были и марийцы Царевококшайского уезда Казанской губернии [48, с. 66; 55, с. 651, примечание 11].

Периодические контакты между чувашами правобережья и марийцами Заволжья в хозяйственно-экономической и житейско-бытовой сферах перерастали в более тесные отношения, выражавшиеся в заключении национально-смешанных браков. Согласно данным первичных переписных листов всеобщего демографического обследования, на 28 января 1897 г. в марийском околотке Евсейкина Ардинской волости Козьмодемьянского уезда проживали чувашско-марийская и марийско-чувашская семьи: первая представлена семейной парой чуваша Анисима Иванова и марийки Марфы Гавриловой, вторая — марийца Степанова Андрея и чувашки Ульяны Никитиной. Марийцы в данных союзах являлись местными жителями. Муж марийки, уроженец чувашского околотка Опчары Татаркасинской волости, содержал семью, работая пожарным, сельским караульщиком, а также случайными заработками, в частности подвозом бревен с лесных дач к пристани [7, л. 24, 24 об.]. По-видимому, до вхождения в дом марийской женщины — Марфа Гаврилова являлась хозяином крестьянского двора — чувашский крестьянин подрабатывал в лесничествах левобережья. В другом этнически смешанном семейном союзе женой марийца была уроженка чувашской деревни Хундыкасы Татаркасинской волости Козьмодемьянского уезда [7, л. 30, 30 об.].

Во второй половине XIX — начале XX в. Среднем Поволжье в зонах тесных контактов этнических групп сельского населения имели место ассимиляционные процессы. На данное явление повседневной жизни деревни обращали внимание многие современники. Чувашский священник Д.Ф. Филимонов в письме к известному ученому-востоковеду, просветителю и православному миссионеру Н.И. Ильминскому от 15 июня 1885 г., в частности, отмечает: «Когда народы прикасаются между собой, то непременно один народ подвергается влиянию другого; причем тот из них,

который по культурности сильнее, действует на другой преобразовательно. Таков уж исторический закон. Чуваши, живя между русским, татарским, черемисским и другими племенами, тоже подвергаются влиянию этих племен, именно влиянию — или русско-христианскому, или татаро-магометанскому, потому что и русские, и татары по своему развитию стоят выше чуваш; но неизвестно, чтобы чуваша делались черемисами или наоборот, это, вероятно, потому, что черемисы стоят на той же ступени развития, как и чуваша» [52, с. 528, 529]. Многое из того, что происходило в этнокультурной сфере жизни, тонкий знаток быта волжских народов отметил верно. Но не все его наблюдения соответствуют действительности. Выражаясь словами служителя культа, в эпоху модернизации и «чуваша делались черемисами, и наоборот». Обмен невестами между чувашскими и марийскими общинами может быть квалифицирован именно подобным образом. Как явствует из переписных листов всеобщего демографического обследования населения 1897 г., в чувашско-марийских и марийско-чувашских семьях женщины спустя годы после замужества обычно родным языком находили язык супруга [7, л. 30, 30 об., 37, 37 об.]. К ассимиляции вело также усыновление/удочерение чувашами детей, взятых из среды марийцев. Естественно, такой же исход имел и обратный акт. Так, согласно первичным материалам всеобщего демографического обследования, на 28 января 1897 г. в ок. Евсейкин Козьмодемьянского уезда Казанской губернии в семью марийца Захара Спиридонова, состоящую из семи человек, входила и двенадцатилетняя приемная дочь Семенова Федосья, взятая из чувашского села Большое Карачкино. В ходе переписи своим родным языком она назвала марийский [7, л. 47, 47 об.].

\* \* \*

Чуваши и марийцы по воле истории стали соседями в средневожском «общем доме». В эпоху капиталистической модернизации они вступили, имея в багаже богатый опыт ровных, доверительных отношений друг с другом. Это бесценное социокультурное наследие во второй половине XIX — начале XX в. ими было развито и приумножено. Контакты двух этносов в хозяйственно-экономической и житейско-бытовой сферах особенно тесными были в чувашско-марийском пограничье Козьмодемьянского уезда Казанской губернии. Как и в дореформенное время, в указанный период здесь частыми являлись национально-смешанные браки, взаимное хлебосольство. Доверительными, но менее частыми в силу географического фактора были контакты между чувашами Горной стороны и марийцами левобережья. Они имели место в основном в лесничествах Заволжья, куда прибывали на лесные работы жители правобережья, в их числе и чуваша, а также в приволжских городах и сельских поселениях, где проходили ярмарки и базары. Приходится сожалеть, что заданный объем статьи не позволяет развить дальше затронутые сюжеты и осветить новые. Хочется надеяться, что большой разговор по теме у автора еще впереди.

Литература, источники, примечания

1. *Ашмарин Н.И.* Материалы для исследования чувашского языка. Казань: Типолитограф. Императ. ун-та, 1898. 393 с.
2. Ваттисен сĕмахĕсем, каларăшсем, сутмалли юмахсем = Чувашские пословицы, поговорки и загадки / сост. Н.Р. Романов. 2-мĕш каларăм. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2004. 351 с.
3. *В-ий.* Будущее села Именцы // Казанские губернские ведомости. 1874. № 73.
4. Звениговский район: сборник документальных очерков / Комитет Республики Марий Эл по делам архивов, Государственный архив Республики Марий Эл, администрация муниципального образования «Звениговский район». Йошкар-Ола, 2004. 304 с.
5. *Золотницкий Н.И.* Избранные труды: статьи, лингвистические исследования, словари, письма, отчеты, разные документы / сост. В.Г. Родионов. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2007. 528 с.
6. ГА РМЭ. Ф. 300. Оп. 1. Д. 3.
7. ГА РМЭ. Ф. 300. Оп. 1. Д. 4.
8. ГА РМЭ. Ф. 305. Оп. 2. Д. 894.
9. ГА РМЭ. Ф. 305. Оп. 2. Д. 920.
10. ГА РМЭ. Ф. 305. Оп. 2. Д. 925.
11. ГА РМЭ. Ф. 305. Оп. 2. Д. 926.
12. ГА РМЭ. Ф. 305. Оп. 4. Д. 60.
13. ГА РМЭ. Ф. 305. Оп. 4. Д. 61.
14. ГА РМЭ. Ф. 305. Оп. 4. Д. 62.
15. ГА РМЭ. Ф. 305. Оп. 4. Д. 63.
16. ГА РМЭ. Ф. 305. Оп. 4. Д. 72.
17. ГА РМЭ. Ф. 305. Оп. 4. Д. 73.
18. ГА РМЭ. Ф. 305. Оп. 4. Д. 74.
19. ГА РМЭ. Ф. 305. Оп. 4. Д. 88.
20. ГА РМЭ. Ф. 305. Оп. 4. Д. 89.
21. ГА РМЭ. Ф. 305. Оп. 4. Д. 99.
22. ГА РМЭ. Ф. 305. Оп. 4. Д. 100.
23. ГИА ЧР. Ф. 15. Оп. 1. Д. 488.
24. ГИА ЧР. Ф. 15. Оп. 1. Д. 2087.
25. ГИА ЧР. Ф. 150. Оп. 1. Д. 6.
26. ГИА ЧР. Ф. 150. Оп. 1. Д. 11.
27. ГИА ЧР. Ф. 150. Оп. 1. Д. 174.
28. ГИА ЧР. Ф. 150. Оп. 1. Д. 293.
29. ГИА ЧР. Ф. 150. Оп. 1. Д. 339.
30. ГИА ЧР. Ф. 150. Оп. 1. Д. 344.
31. ГИА ЧР. Ф. 334. Оп. 1. Д. 6.
32. ГИА ЧР. Ф. 557. Оп. 4. Д. 55.
33. ГИА ЧР. Ф. 557. Оп. 4. Д. 56.
34. ГИА ЧР. Ф. 557. Оп. 4. Д. 57.
35. ГИА ЧР. Ф. 557. Оп. 4. Д. 63.
36. ГИА ЧР. Ф. 557. Оп. 4. Д. 64.
37. ГИА ЧР. Ф. 557. Оп. 4. Д. 65.
38. ГИА ЧР. Ф. 557. Оп. 4. Д. 105.
39. ГИА ЧР. Ф. 557. Оп. 4. Д. 106.
40. ГИА ЧР. Ф. 557. Оп. 4. Д. 107.
41. ГИА ЧР. Ф. 557. Оп. 8. Д. 11.
42. ГИА ЧР. Ф. 557. Оп. 8. Д. 113.
43. Из Чебоксарского уезда // Волжский вестник. 1887. 1 (13) августа. № 201. 4 с.
44. *Кандаратский М.Ф.* Признаки вымирания луговых черемис Казанской губернии: (эпидемия зоба и кретинизма). Казань: Тип. Императ. ун-та, 1889. 68 с.
45. Козьмодемьянск в конце XVI — начале XX веков: документы и материалы по истории города / Мар. гос. ун-т; предисл. и коммент. А.Г. Иванова. Йошкар-Ола, 2008. 616 с. (История и культура народов Марий Эл в документальных памятниках).
46. Крестьянское землевладение Казанской губернии. Казанский уезд. Казань: Типолитограф. И.В. Ермолаевой, 1907. Вып. 1. С. 2—109; Лаишевский уезд. Вып. 2. С. 2—93; Свияжский уезд. Вып. 3. С. 2—57; Теплошский уезд. Вып. 4. С. 2—69; Спасский уезд. Вып. 5. С. 2—77; Чистопольский уезд. Вып. 6. С. 2—85; Чебоксарский уезд. Вып. 7. С. 2—105; Мамадышский уезд. Вып. 8. С. 2—81; Цивильский уезд. Вып. 9. С. 2—81; Козьмодемьянский уезд. Вып. 10.

С. 2—117; Ядринский уезд. Вып. 11. С. 2—129; Царевококшайский уезд. Вып. 12. С. 2—117. Раздел «Таблицы».

47. Крестьянское землевладение Казанской губернии. Свод по губернии. Казань: Типолитограф. И.Н. Харитонова, 1909. Вып. 13. 305 с.

48. *Магницкий В.К.* Беловолжская ярмарка: этнографические материалы. Казань: Губерн. тип., 1873. 5 с.

49. Марий калык ойпого: Калыкмут-влак = Свод марийского фольклора: Пословицы и поговорки / сост. А.Е. Китиков. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2004. 208 с.

50. Материалы для исследования промыслов населения Казанской губернии. Казань: Тип. «Казанского биржевого листка», 1887. 295 с.

51. Материалы для сравнительной оценки земельных угодий в уездах Казанской губернии. Уезд Чебоксарский. Казань: Тип. губерн. правления, 1891. Вып. 8. 123 с.; 103 с.; 2 карт.

52. Материалы по истории образования и просвещения народов Волго-Уралья в рукописных фондах Н.И. Ильминского: сб. документов / сост. Р.Р. Исаков, Х.З. Багаутдинова. Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ; Изд-во «ЯЗ», 2015. 620 с.

53. *Михайлов С.М.* Собрание сочинений / сост., авт. предисл., коммент. и прил. В.Д. Димитриев. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2004. 510 с.

54. *М-ский В.* Чувашский край: (Путевые заметки по Козьмодемьянскому и Ядринскому уездам Казанской губернии) // Волжско-камское слово. 1882. № 160. 4 с.

55. *М.Ф.* Предания чуваш Бичуринского прихода Чебоксарского уезда и способы лечения у них болезней // Известия по Казанской епархии. 1876. № 21. С. 647—652.

56. НА ЧГИГН. Отд. 1. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 217. Этнографические материалы о чувашах.

57. Общий свод данных хозяйственно-статистического исследования Казанской губернии. Часть экономическая. Казань: Типолитограф. В.М. Ключникова, 1896. 509 с.

58. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Казанская губерния. СПб.: Тип. С.-Петерб. акц. о-ва и писчебум. дела в России «Слово», 1903. Т. 14. 284 с.

59. *Петров С.* Село Шапы и шапинские прихожане в религиозно-нравственном и бытовом отношениях // Известия по Казанской епархии. 1887. № 11. С. 273—281.

60. Приволжские города и селения в Казанской губернии. С картой р. Волги и ривсунами. Казань: Тип. губерн. правления, 1892. 235 с.

61. *Рябинский К.* Город Козьмодемьянск Казанской губернии. Казань: Тип. губерн. правления, 1890. 23 с.

62. Село Сидельниково Чебоксарского уезда // Волжский вестник. 1887. 15 (27) ноября. № 299. 4 с.

63. Сидельниково Чебоксарского уезда: (Из быта луговых черемис. Свадебные обряды) // Волжский вестник. 1887. 12 (24) июля. № 181. 4 с.

64. Сидельниково Чебоксарского уезда: (От нашего корреспондента) // Волжский вестник. 1887. 17 (29) октября. № 271. 4 с.

65. *Смелов В.* Нечто о чувашских верованиях и обычаях // Известия по Казанской епархии. 1880. № 20. С. 528—543.

66. *С.М.* Чувашское почитание икон // Сотрудник Братства святителя Гурия. 1910. 12 июня. С. 783—784.

67. *Спасский Н.А.* Очерки по родиноведению. Казанская губерния. 2-е изд., испр., доп. Казань: Типолитограф. Императ. ун-та, 1912. 376 с.

68. *Тимофеев Т.Т.* Тăхăрьял: этнографи тёрленчĕкĕсем, халăх сăмахлăхĕ, сырса пынисем, сырусемпе асаилÿсем [Деятиселье: этнографические зарисовки, народная словесность, полевые записи, письма и воспоминания] / пухса хатёрленĕсем А.В. Васильев, В.П. Станьял. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2002. 431 с.

*G.A. Nikolaev*

### **Chuvash-Mari Relations in the Middle Volga in the Second Half of the XIX — Early XX Centuries**

*Annotation.* The Middle Volga Chuvash and Mari entered the era of capitalistic modernization, having behind rich centuries-old experience of equal, trusting relationship with each other. This priceless sociocultural heritage was advanced and multiplied by them in the second half of the XIX — early XX centuries. Their contacts were especially close in household-economic and everyday common life domestic spheres within Chuvash-Mari borderline of Kozmodemyansk Uyezd of Kazan Province.

*Key words:* Middle Volga region, Chuvash, Mari, interethnic relations, national-mixed marriages, contact zones, household-economic relations.

## **Параллели в традиционных музыкально-поэтических системах чувашей и марийцев: к методологии изучения**

*Аннотация.* В настоящее время в музыковедении разработаны аналитические методы изучения чувашской и марийской музыкально-поэтических систем. В числе общих типологических категорий, наряду с пентатоникой, используются появившиеся недавно понятия квантитативной ритмической системы, сосуществования двух типов песенной строки, афористической сюжетики, Волго-Уральской музыкальной цивилизации.

*Ключевые слова:* музыкально-поэтические системы, методы их изучения, типологические категории, пентатоника, квантитативная ритмика, песенная строка, афористика, Волго-Уральская музыкальная цивилизация.

**П**рактика музыковедческого изучения культур народов Поволжья и Приуралья стала складываться лишь в XX в. До этого о музыкальных традициях народов Поволжья и Приуралья писали только этнографы и путешественники. Во второй половине XX столетия в республиках Волго-Уральского региона уже работали собственные научно-исследовательские учреждения, были подготовлены специалисты в области музыковедения. Их усилиями накапливалась база данных по отдельным культурам, создавались монографические описания народных музыкальных культур. Труды музыковедов появились на фоне достаточно высокого уровня исследовательской работы коллег в историко-генетической, этнологической и историко-лингвистической областях. Такая структура складывалась из естественной тенденции народов к самопознанию. Она обусловила преобладание монокультурных исследований, которые можно назвать «автоописаниями».

Местные национальные музыковедческие школы возникали в русле высокоразвитой науки о русском народном музыкальном творчестве. Представление об универсальности открытых в русской музыкальной фольклористике закономерностей поддерживается традицией называть эту научную (а также учебную) дисциплину «народное музыкальное творчество» без указания национальной природы изучаемого материала. На современном этапе в многонациональном российском этномузыковедении, развивающемся в теснейшем контакте с музыкальной русистикой и, естественно, под ее большим влиянием, становится актуальным преодоление тенденции к «универсализации» сложившихся в прошлом веке аналитических методов и научного аппарата. На основе накопленного знания о каждой культуре формируются собственные понятийно-терминологический аппарат и методы научного описания материала — оригинального и самобытного у каждого народа.



Вместе с тем в развитии музыкальной науки описательное монокультурное (мононациональное) направление исследований стало недостаточным, оно уже как бы исчерпало себя. Потребность в самоидентификации привела к необходимости искать связи своей культуры во внешнем мире. Настало время для появления межнациональных сравнительных исследований. Двигаясь к решению этой задачи, многие музыковеды полиэтнического Волго-Уральского региона идут, казалось бы, естественным, лежащим на поверхности путем. Музыкальные культуры народов стали группироваться по признакам принадлежности их вербальных языков к той или иной лингвистической семье. Известны попытки создать *музыкальное финно-угроведение, музыкальную тюркологию, музыкальное славяноведение*. Так, в 1970—1980-е гг. в Таллине собирались специалисты по музыке эстонцев, марийцев, мордвы, удмуртов, коми, карелов и т.д. Появились сборники статей по следам этих научных форумов. В Алма-Ате в тот же период собирались казахские, киргизские, узбекские, якутские, азербайджанские, татарские, чувашские этномузыковеды. Параллели ищутся и делаются сравнения преимущественно в кругу родственных по языковой семье культур.

При всей полезности такого расширения поля зрения исследователей, для музыкальной компаративистики этот путь представляется методологически ошибочным. Сравнительное изучение музыкальных культур разных народов должно опираться на их типологические свойства, которые перед этим, естественно, должны быть выявлены в теоретических исследованиях. Метод, как известно, есть аналог предмета познания, он должен рождаться из свойств изучаемого предмета, как минимум — коррелировать с ними, но не привноситься извне, тем более — из другой научной дисциплины.

Рассматривая свойства музыкальных культур народов финно-угорской языковой семьи в 1930-е гг., Золтан Кодай заметил, что музыка финского народа «так далека от венгерской, так различна в своей основе, что до сих пор не могли быть выявлены сколько-нибудь существенные общие черты» [9, с. 26]. Сходным образом, музыкальные культуры ряда других народов финно-угорской лингвистической принадлежности во многих случаях имеют мало общих черт. Имеют разные внешние связи музыкальные системы народов, входящих в разные языковые подгруппы (волжские, угорские, прибалтийские, пермские). Разные истоки и формы имеют музыкально-поэтические системы народов, принадлежащих к одной подгруппе волжско-финских языков, например марийцев и мордвы.

Эти же мысли высказываются и исследователями музыки народов, принадлежащих к тюркской языковой семье. Еще в 1950-е гг. В.С. Виноградов указал, что по музыкальным традициям они сближаются с культурами иных лингвистических принадлежностей, при этом подразделяясь на несколько групп: «К первой группе отнесем азербайджанцев. У них имеются тесные родственные связи с армянами, лезгинами. Вторая группа — татары, башкиры, некоторые алтайские тюркоязычные племена, ойроты, тувинцы. У них общность в музыке с монголами, бурятами, чувашами. Третья группа — узбеки. По музыке они родственны таджикам. Четвертая группа — казахи и туркмены. Пятая группа — киргизы, хакасы и некоторые алтайские племена» [6, с. 20]. Продолжая свою мысль, Виноградов

пишет, что такой анализ «дает основание утверждать, что между некоторыми группами (например, между первой и второй) нет существенных связей, что эти культуры вырастают из разных корней» [7, с. 278—279]. Сегодня к этому перечню мы можем прибавить шестую группу — турок, крымских татар и гагаузов, имеющих музыкальные параллели на Ближнем Востоке, и седьмую — саха-якутов, чья культура вписывается в интонационный мир народов Северной Азии.

\* \* \*

Подтверждением точки зрения З. Кодая и В.С. Виноградова является изучение параллелей в традиционных музыкально-поэтических системах чувашей и марийцев, принадлежащих к разным семьям вербальных языков и соседящих друг с другом на современной территории более тысячи лет. Впервые эта тема рассматривалась в докладе «К вопросу о взаимосвязях чувашской и марийской народной музыки», прочитанном мной в Таллине в 1976 г. [10, с. 276—286]. За истекшие десятилетия этот вопрос насыщался новыми данными, благодаря публикациям материалов. В теоретических исследованиях последнего времени музыковедами республик Поволжья и Приуралья разработаны аналитические методы изучения местных культур и развит научный аппарат, адекватный региональному материалу вне зависимости от внешних понятийных систем. В частности, новый подход был реализован в докладе «Проявления квантитативности в ритмике марийских и чувашских народных песен» (1985) [11, с. 69—80]. Другие методологические подходы апробированы в монографии «Чувашская музыка в зеркале параллелей: к проблеме Волго-Уральской музыкальной цивилизации» (2018) [12].

В числе общих для регионального этномузыковедения типологических категорий, наряду с пентатонной ладовой и квантитативной ритмической системами, укажу появившиеся недавно понятия о сосуществовании двух типов песенной строки (7—8-слоговой и многослоговой, у чувашей называемых *такмак* и *анатри*), а также об афористической сюжетике в песнях, именуемых чувашами *çавра юрă*, а марийскими учеными названных *муро-шономаш*, то есть песни-раздумья. Сходно и удмуртские исследователи ввели понятие *кырзанъёс-маласьконъёс* (песни-размышления). Принципиально важным шагом в этом направлении считаю также разработку обобщающего понятия *Волго-Уральская музыкальная цивилизация*.

\* \* \*

В свете сказанного вопрос о сравнительном изучении чувашской и марийской музыкальных культур должен рассматриваться на основе современных данных о каждой культуре и сравнении их типологических свойств.

И чувашаи, и марийцы исторически связаны территориальным соседством в Волго-Уральской историко-этнографической области. Этнокультурные параллели наших народов складывались на протяжении не менее полутора тысячелетий. Понятно, что мир их музыкально-фольклорных связей чрезвычайно многообразен и многопланов. Так, единство природных



Марийская исполнительница на *кúсле*. Фото 2009 г. [13, вкладка]



Чувашский исполнитель на *кёсле* Вашуров. Фото 1920-х гг. [15]



Марийский *шӱвыр* [13, вкладка]



Чувашский *шӱпӱр* [15]

условий и традиций ведения хозяйства обусловило сходство и разнообразие музыкального инструментария. Всего в регионе выявлено более ста наименований народных музыкальных инструментов [22, с. 5]. Конструктивные и звукотембровые характеристики большинства инструментов приблизительно совпадают. Близки и некоторые названия в разных местных языках, независимо от их лингвистической группировки:

волынка-пузырь — чув. *шӱпӱр*, мар. *шӱвыр*;

струнный смычковый (скрипка, ранее гудок или варган) — чув. *купӱс*, сӱрме *купӱс*, мар. *ковыж*, *ия ковыж*;

струнный щипковый (гусли шлемовидные) — чув. *кӱсле*, мар. *кӱсле*;

труба — чув. *пуч*, мар. *сӱрем пуч*;

колокольчик, бубенчик — чув. *хӱнкӱр*, *хӱнкӱрав*, мар. *онгыр*.

Из условий бытования и функционирования вытекает и сходство структуры традиционных музыкальных жанров. Опираясь практически на всю этнокультурную систему, она отражает существенные типологические свойства культур. В этом плане музыкально-поэтические системы чувашей и марийцев отличают различный «удельный вес» вокальных и инструментальных видов музыки, лирического и эпического родов творчества. Несомненны связи в названиях некоторых чувашских и марийских обрядов, праздников и песенных жанров:

встреча нового года — чув. *Сурхури*, мар. *Шорыкйол*;

новогодние гадания — чув. *Нартукан*, мар. *Нардуган*;

проводы зимы, Масленица — чув. *Сӱварни*, мар. *Сюарня*, *Уярня*;

весенне-летний обрядовый период — чув. *Синсе*, мар. *Синсса*, *Сынса*;

очистительный обряд с обходом села — чув. *Сёрен*, мар. *Сўрем, шурем*;  
праздник выхода на пашню — чув. *Акатуй*, мар. *Агавайрем, ага пайрем*;  
обряд с жертвоприношением — чув. *чўк*, мар. *цок (горномар.)*;  
весенний праздник — чув. *Уяв*, мар. *Айо (горномар.)*;  
песни гостей (обряда гостевания) — чув. *хәна юрри*, мар. *уна муру*.

В марийском фольклоре отсутствуют некоторые виды песен, хорошо известные в быту чувашей. Это песни весенних хороводов (*уяв юрри* или *вйй юрри*) и причитания невесты во время свадьбы (*хёр йёрри*). Именно эти виды песен в исторически обозримое время не зафиксированы и у *вирьял*. В этом можно видеть влияние традиций марийцев, ассимилированных чувашами *вирьял*, так и не воспринявших непривычные для них весенний праздник и элемент свадебного обряда.

\* \* \*

Известно, что часть горных марийцев (*кырык мары*) ассимилирована чувашами, составляющими группу *вирьял*, которая имеет и вариант само-названия — *тури чăвашем* (то есть буквально горные чуваша). Этим объясняются некоторые общие черты в музыкальном фольклоре, а также в орнаментальном искусстве, вышивке, ткачестве и женских украшениях. Народные мастерицы горных марийцев и верховых чувашей мыслили сходным образом и использовали одинаковые технологии (см. иллюстрации). Почти совпадают мелодика и сюжет широко известных песен чувашской «Уй варринче» и марийской «Салымсола покшалнет». Особенности народной музыки чувашей *вирьял*, сближающие ее с марийской музыкой, одновременно отличают ее от музыки чувашей низовых (*анатри*) и средненизовых (*анат енчи*). Такие параллели имеют в своей основе генетический характер.

Большинство других параллелей, обнаруживающихся в музыкально-поэтических системах чувашей и марийцев, является следствием многовекового культурного взаимодействия народов и имеет типологическую природу.

Сравнивая музыкально-поэтические системы чувашей и марийцев, мы видим большое количество параллелей. С музыкальной стороны они входят в так называемую «пентатонную зону» Поволжья.

Ладовая система чувашей и марийцев характеризуется преобладанием ангемитонной пентатонности, в той или иной степени сочетающейся с диатоникой и архаичными малообъемными формами, «вписывающимися» в пентатонные звукоряды.

Вместе с тем такие особые пентатоновые лады с полутоном, как южночувашский и сернурский, имея внешнее сходство, не родственны между собой.

Ритмическая система народных песен чувашей и марийцев характеризуется наличием музыкально-квантитативной организации, полностью преобладающей у чувашей. У марийцев квантитативная ритмика как бы «наложена» на иные архаичные формы ритмической организации, поэтому в марийских песнях мы видим иные ритмические рисунки.

Композиционные формы, отличающие песни чувашей и марийцев, базируются на строфике двух основных типов: музыкально-силлабической «такмак» с четырехъядчейковой строкой (в основе 7—8-слоговой) и силла-



*Шарпан* (шейно-головное полотенце) горных марийцев [14, с. 219]



*Сурпан* (головное полотенце) верхних чувашей. Начало XX в. [21, с. 54]

бической многослоговой с пятиачейковой строкой. Последняя в силу специфичности структуры наиболее характерна для регионального музыкально-поэтического фольклора.

- 11 (7+4)      *Çакӑ манӑн юрӑма / в[ѣ]ренсе юлӑр*  
 11 (7+4)      *Эӗр аса килсен те / най юрлама.*

Эту мою песню разучите,  
 Когда нас вспомните, да, най, чтоб петь [18, с. 14].

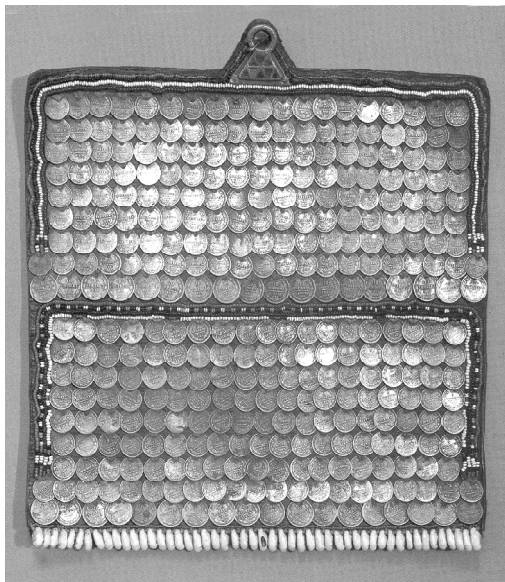
Слоговой канон многосложника хорошо виден и в песнях восточных марийцев. Уже в издании самой ранней записи, помещенной в предисловии к сборнику А. Аптреева (1908), было показано местоположение тех самых асимметричных цезур, которые отличают песенную форму «анатри» у чувашей — 7+4 7+3 и аналоги у других народов:

- [7+4]      *Вишатыйэт улудда / вич алашат.*  
 [7+3]      *Вич кульма коч ончалал / шӧнчалши.*  
 [7+4]      *Мэ тывэчын кайэнат / колтэна гын,*  
 [7+3]      *Вич арка коч ончалал / шорктыда.*

В стаде твоём имеется пять мерин, /  
 Через пять заборов смотря, ржут они.  
 Если отсюда мы уйдем,  
 Через пять высоких лесов посмотрев, вы поплачете [3, с. 4, 17].



Почкама (нагрудное украшение) горных мари́йцев [14, с. 78]



Шу́лкеме (нагрудное украшение) верховых чувашей. Начало XIX в. [21, с. 210]

Музыкальное воплощение восточномари́йского многосложника весьма близко к чувашской форме «анатри».

$\text{♩} = 80$

Квак ква\_ кар\_ чан чёп\_ пи\_ не вёс\_ тер\_ нё чух

Ку\_ нён - сё\_ рён тёт\_ рел\_ лё пу\_ лай\_ чё.

Ай\_ йа рай\_ ли рай\_ йай\_ йа.

11 (7+4)

*К[ǎ]вак к[ǎ]вакарчǎн чёппине вёстернё чух*

10 (7+3)

*Кунён-сёрён тётреллё пулайчё.*

*Ай-йа рай-ли рай-йай-йа.*

Когда сизая голубка птенца учила летать,  
 День и ночь туманны были.  
 Ай-йа рай-ли рай-йай-йа [8, с. 157].

Шуэнкак. Не торопясь ♩ = 132

Күк\_ шө\_ гы\_ пай\_ ку\_ ры\_ кып\_ ву\_ йыш\_ ты\_ жо

Чин\_ чы\_ же - лай\_ во\_ зыл\_ ден\_ йү\_ ла\_ леш,

Чин\_ чы\_ же - лай\_ во\_ зыл\_ ден\_ йү\_ ла\_ леш.

- 11 (7+4) *Күкшө гынай курыкын / вуйыштыжо*  
 10 (7+3) *Чинчыже-лай возылден / йүлалеш,*  
 10 (7+3) *Чинчыже-лай возылден / йүлалеш.*

На вершине-то высокой горы  
 Бисер, упавши, блестит,  
 Бисер, упавши, блестит [20, с. 144].

В сфере поэтики музыкально-поэтические системы чувашей и марийцев выделяет особый тип сюжетосложения — краткосюжетный, или афористический. Он оформляется в виде четверостиший, отличающихся философской глубиной содержания, часто имеющих параллелистическую структуру.

Марийцы, более тысячи лет непосредственно контактирующие с татарами и чувашами в Поволжье, восприняли краткосюжетную поэтическую композицию от тюркоязычных соседей. И она заняла заметное место в их музыкально-фольклорных культурах.

«Благодаря тюркскому влиянию у восточных марийцев появились песни философского характера, — говорил К.К. Васин на сессии по этногенезу марийцев. — Песни-раздумья — это четверостишия, изредка шести-стишия. Они в своих последних строках содержат обычно вывод. Песни-раздумья по своему построению и характеру сходны с восточными рубаи» [4, с. 293—294]. Позднее он развил и уточнил свою мысль, указав, что «восточные поэтические элементы, следует думать, проникли через устную поэзию татар, чуваш и башкир» [5, с. 51].

Выделение песен-раздумий в особую категорию марийскими учеными имело фольклористическую природу, поскольку само это понятие пришло не из народной терминологии, а было введено в научную литературу в 1930-х гг.

Сопоставим несколько сюжетов *çавра юрă* и *муро-шоньмаш*. Многие сюжетные мотивы встречаются в разных источниках и нескольких вариантах, что свидетельствует об их укорененности в обеих культурах. В песенных текстах легко находятся параллели целостных сюжетов-четверостиший, например:



*Эй, сирён те каймакёрсем те таваткъл иккен,  
Шуратса хаварма та шухайш пур;  
Ай, сак тавансем панчен те халё кайиччен  
Юрласа хаварма та шухайш пур.*

Эй, ваша да печь квадратная, оказывается,  
Побелив, попрощаться да думаем.  
Ай, от этих родных да пока не ушли,  
Спев, попрощаться да думаем [18, с. 27—28].

*Ош пёртдажын ош конгажым  
Ошемдал-ошемдал илалза.  
Межат каен колтена гын,  
Каласен, вучалын илыза.*

Белую печь вашего белого дома  
Постоянно побеливая, живите.  
Если мы уйдем,  
Живите, вспоминая и ожидая нас [16, с. 460].

*Вьдишй йога ўлыкьйлӓ,  
Вьдишй йога — сиржьй кодеи.  
Ой-ой, тӓнгвлӓ, тумаялда:  
Курымда эртӓ — кечьй кодеи.*

Воды текут лишь вниз,  
Воды текут — берега остаются.  
Ой, друзья, подумайте:  
Век ваш проходит — дни остаются [2, с. 28—29].

*Шӓнкӓр-шӓнкӓр шыв юхать те,  
Шыв юхать те — чул юлать;  
Шухайшлӓр-ха, тавансем те:  
Ёмёр иртет — кун юлать.*

Шынгр-шынгр ручеек течет,  
Ручеек течет, да камешки остаются;  
Подумайте-ка, родные:  
Век проходит — дни остаются [19, с. 91—92].

*Ош калинггор тувыр-шовыр, тупан-онган ончылшовыч —  
Тиде мыйын йӓратыме вургемем да.  
Йотын ялын качыже, йот ўдырын танже —  
Тиде мыйын йӓратыме йолташем.*

Платье и накидка из белого коленкора, фартук со спинкой и грудкой —  
Это моя любимая одежда.  
Парень из другой деревни, жених другой девушки, —  
Это мой любимый друг [17, с. 212].

*Сӑхман тӑхӑнманне — мӑн тӑхӑнас?  
Юратнӑ тумтирӑм те сав кӑна;  
Кунта юрлайманне те — ӑста юрлас?  
Юратнӑ тӑвансем те сакӑнта.*

Кафтан не надеть — что ж надевать?  
Любимая моя одежда да он лишь;  
Тут не спеть да — где ж петь?  
Любимые родные да только здесь [19, с. 33—34].

\* \* \*

В одной из современных публикаций ставится вопрос: «...может ли чувашская народная песенность представлять **тюркскую мелодику** в Поволжье? <...> Можно ли говорить, что марийская или удмуртская культуры, взятые в целом, репрезентируют **финно-угорский мелодический стиль** в Поволжье?» [1, с. 165].

Согласно изложенным выше позициям З. Кодая и В.С. Виноградова, вопрос о некоей финно-угорской мелодике (вообще) или о некоей тюркской мелодике (вообще) методологически неправомерен. Рассматривая традиционные чувашскую и марийскую музыкально-поэтические системы, а также системы других народов Волго-Уральского региона, в каждой мы видим большое количество сходных типологически, а иногда и родственных черт. Таких свойств, прослеживаемых в каждой культуре региона, оказывается столь много и они столь существенны, что это дает основание для переосмысления известного музыковедам понятия о пентатонной зоне Поволжья и Приуралья как об устоявшейся здесь за тысячелетие *наднациональной музыкально-поэтической общности*, в которую входят этнические (национальные) культуры, разные по происхождению, лингвистической и конфессиональной принадлежности. Это исторически сложившееся более чем за тысячелетний срок музыкально-поэтическое пространство, имеющее признаки целостности, можно определить как Волго-Уральскую музыкальную цивилизацию. Как чувашская, так и марийская народно-песенные культуры, каждая по-своему, репрезентируют ее основные типологические черты. При этом они сохраняют индивидуально-самобытные, неповторимые свойства, унаследованные от своих предков.

#### Литература и источники

1. *Альмеева Н.Ю.* Финно-угры, тюрки: Вопросы этнической идентичности фольклорных мелодий в Волго-Камском регионе // Ежегодник финно-угорских исследований. Ижевск: Удм. ун-т, 2017. Т. 11, вып. 2. С. 161—168. URL: <https://cyberleninka.ru/.../finno-ugru-tyurki-voprosy-etnicheskoj-identichnosti-folklo...> (дата обращения: 26.03.2019).

2. Свод марийского фольклора. Песни горных мари / МарНИИ языка, литературы и истории им. В.М. Васильева; [сост. В.А. Акпорин, К.Г. Юадаров]. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2005. 512 с.

3. *Аптреев А.* Сборник черемисских песен, записанных в разных селениях Бирского и Сарапульского уездов в 1905—1907 годах / рус. пер. исполн. В.М. Васильевым. Казань: Типолитограф. Императ. ун-та, 1908. 22 с., 25.

4. *Васин К.К.* [Выступление на сессии] // Происхождение марийского народа. Йошкар-Ола, 1967. С. 292—294.

5. *Васин К.К.* О проблеме творческих взаимосвязей марийского фольклора с фольклором татар и башкир // Вопросы марийского фольклора и искусства. Вып. 3. Йошкар-Ола, 1982. С. 43—55.

6. *Виноградов В.С.* Киргизская народная музыка. Фрунзе: Киргизгосиздат, 1958. 334 с.
7. *Виноградов В.* Вопросы развития национальных музыкальных культур в СССР. М.: Советский композитор, 1961. 303 с.
8. *Воробьев В.П.* Чувашские народные песни / ред.-сост. А.А. Осипов. Чебоксары: ЧГИГН, 2011. 328 с.
9. *Кодай З.* Венгерская народная музыка. Будапешт: Корвина, 1961. 186 с.
10. *Кондратьев М.Г.* О некоторых параллелях между чувашскими и марийскими народными песнями // Финно-угорский музыкальный фольклор и взаимосвязи с соседними культурами: [сб. статей] / сост. И. Рюйтел. Таллин: Ээсти раамат, 1980. С. 276—286.
11. *Кондратьев М.Г.* Проявления квантитативности в ритмике марийских и чувашских народных песен // Традиционное и современное в музыке народов Поволжья и Приуралья. Йошкар-Ола, 1988. С. 69—80.
12. *Кондратьев М.Г.* Чувашская музыка в зеркале параллелей: к проблеме Волго-Уральской музыкальной цивилизации. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2018. 447 с.
13. Марийцы: историко-этнографические очерки. Изд. 2-е, доп. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2013. 482 с.
14. *Меджитова Э.Д.* Марийское народное искусство. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1985. 271 с.
15. НА ЧГИГН. Отд. VIII.
16. Свод марийского фольклора. Песни луговых мари. Ч. 1: Обрядовые песни / сост. Н.В. Мушкина. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2011. 592 с.
17. Свод марийского фольклора. Песни луговых мари. Ч. 2: Необрядовые песни / сост. Н.В. Мушкина. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2013. 500 с.
18. Песни низовых чувашей. Кн. 1 / сост. М.Г. Кондратьев. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1981. 144 с.
19. Песни низовых чувашей. Кн. 2 / сост. М.Г. Кондратьев. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1982. 175 с.
20. *Смирнов К.А.* Песни восточных мари. Йошкар-Ола, 1951. 184 с.
21. Чувашское народное искусство: альбом / сост. Э.Д. Меджитова, А.А. Трофимов. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1981. 248 с.
22. *Яковлев В.И.* Традиционные музыкальные инструменты народов Среднего Поволжья. Казань, 1991. 115 с.

*M.G. Kondratyev*

**Parallels in the Traditional Musical and Poetic Systems of the Chuvash  
And the Mari: to the Methodology of Study**

*Annotation.* Currently, analytical methods for studying Chuvash and Mari musical and poetic systems have been developed in musicology. Among the general typological categories, along with the pentatonic scale, the recently emerged concepts of the quantitative rhythmic system, coexistence of two types of song lines, aphoristic plot structure, and the Volga-Ural musical civilization are used.

*Key words:* musical and poetic systems, methods of their study, typological categories, pentatonic, quantitative rhythm, song line, aphoristics, Volga-Ural musical civilization.

*Р.А. Кудрявцева*

## **Ценностная оппозиция в структуре современного рассказа Поволжья (на материале марийской, чувашской и татарской литератур)\***

*Аннотация.* Основу данного исследования составляет сравнительный анализ двух групп рассказов в литературе народов Поволжья: 1) трех рассказов, объединенных темой взаимоотношений родителей и детей, решаемой в рамках аксиологической художественной парадигмы («Дети мои» марийца Валерия Бердинского, «Двое в старости» чуваша Арсения Тарасова и «Сверчок» татарского автора Рифы Рахман; 2) двух рассказов, основанных на противопоставлении уходящего (традиционного) и нового уклада жизни деревни («Водяная мельница» марийца Геннадия Гордеева и «Время по Якраву» чуваша Дениса Гордеева).

Авторы актуализируют в них важнейшие этнические и вечные нравственные ценности (память о прошлом, жизнь в гармонии с природой, народная этика, семейные традиции, духовность, внимание, соучастие, долг, ответственность и др.), противопоставляя им антиценности (забвение прошлого, игнорирование традиций, эгоизм, духовная нищета и др.).

*Ключевые слова:* современная марийская литература, современная чувашская литература, современная татарская литература, рассказ, художественная аксиология, поэтика, оппозиция.

**Композиционную** основу большинства рассказов современных писателей Поволжья составляет противопоставление, основанное на контрастных образах и понятиях: старый и новый уклад жизни, родители и дети, традиционная и современная мораль, водяная и электрическая мельница, голоса девушек на сенокосе и шум машин и т.д. Антитеза определяется концептуально-смысловой оппозицией и предстает как прием или принцип композиции произведения.

На первый план в рассказе народов Поволжья выходят две оппозиции. Первая оппозиция — это «родители и дети», реализуемая через ценностно значимые и эмоционально окрашенные мотивы брошенных (забытых) или непонятых стариков и их занятых собой, бездушных (неблагодарных) детей. Вторая, более обобщенная, социально значимая оппозиция — традиционная и современная марийская деревня с диаметрально противоположными мировоззренческими и ценностными установками.

В данном контексте легко соотносимы произведения разнонациональных писателей, в которых антитеза представлена как главный прием композиции: марийских (Геннадий Гордеев, Валерий Бердинский, Геннадий Алексеев, Юрий Артамонов и др.), чувашских (Арсений Тарасов, Денис Гордеев, Светлана Азамат, Валентина Тарават и др.), татарских (Рифа Рахман, Зинур Хуснияр и др.).

© Кудрявцева Р.А., 2019.

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-012-00086.

Основу данного исследования составляет сравнительный анализ двух групп рассказов: 1) трех рассказов, объединенных темой «родители и дети», решаемой в рамках аксиологической художественной парадигмы («Дети мои» Валерия Бердинского, «Двое в старости» Арсения Тарасова и «Сверчок» Рифы Рахман); 2) двух рассказов, основанных на противопоставлении уходящего (традиционного) и нового уклада жизни деревни («Водяная мельница» Геннадия Гордеева и «Время по Якраву» Дениса Гордеева).

Концептуально-смысловая антитеза в рассказе Валерия Бердинского обозначена уже в самом названии произведения, которое, в силу его многозначности и метафоричности, почти невозможно адекватно содержательному контексту произведения перевести на русский язык. В переводе с марийского «иге» (литературная форма) — это детеныш (в животном мире), в разговорном языке — это ребенок, дитя, в притяжательной форме «игем» — мое дитя, мой малыш. На первый взгляд, «игем-шамыч» — это обращение главного персонажа Кргория к собакам, которые не только ждут от него заботы, еды, но и разделяют его беды, переживают вместе с ним его боль («очень внимательно смотрят в глаза хозяина», сторожат его больничную дверь). Их преданность и внимание, так нужные герою не столько от собак, сколько от его детей, — это великая сила, способная поднять его, умирающего, с постели. И герой действительно встает на ноги, преодолевая все немочи, подходит к окну, навстречу своим преданным «детям».

Слова «игем-шамыч» применительно к детям Кргория — это выражение глубокой авторской иронии. Их семантика следующая: отпрыски, потомки, детеныши, озабоченные лишь своими эгоистическими, материальными интересами, забывшие о родителях, которые вынуждены одиноко доживать свой век в современной «бесперспективной» деревне, с ее бездорожьем, «осиротевшими» фермами.

Рассказы Рифы Рахман и Арсения Тарасова, как и рассказ Валерия Бердинского, построены таким образом, что читательский взгляд «цепляется», главным образом, не столько за события, фиксирующие само непосредственное общение героев-стариков с их детьми (письма детей, ожидание их, мимолетные встречи), сколько за действия, связанные с общением героев с живыми существами, замещающими их детей и близких. Если в рассказе Валерия Бердинского между героями, представляющими разобщенные в современном мире поколения, оказываются «человечные» друзья-собаки, то в рассказе Рифы Рахман — это мышонок Петя и сверчок Петя, а в рассказе Арсения Тарасова — кошка Мярлик. Кстати, эти персонажи (единственные собеседники стариков), так же как собаки у марийского писателя, имеют имена, причем похожие на человеческие; они действительно более человеческие, чем дети героев-стариков, умеют сопереживать и сострадать, являясь «живой душой рядом» (Рифа Рахман). Введение их в повествование усиливает ценностную антитезу характеров и мотив одинокой старости.

В драматическом по содержанию рассказе Рифы Рахман есть противопоставление безмерного материнского чувства и беспечности сына: «Он вспомнил, что *забыл известить мать* о продлении службы»; «Нет, нет, я никуда не уеду, — сказал он через некоторое время, *лишь чтобы*

*успокоить ее* [6, с. 353] (курсив наш. — Р.К.). Оно усиливается образами мыши и сверчка, которые даются глазами Клавдии Петровны. В образе сверчка, по замечанию героини, после смерти «душа Петина вернулась». Для Клавдии Петровны окружающие живые существа — часть ее жизни. И мышку, и сверчка она называет младшим братом своего сына, мужчиной в своем доме. Она хоронит мышку как члена семьи, в маленькой могилке, с молитвами и поминками, а для «нового жильца» (сверчка), разделившего ее одиночество за поминальным столом, готовит «постельку на печи, возле себя». Размышляя о сыне, воюющем в горах Афганистана, и его затянувшимся возвращении домой, Клавдия Петровна многократно повторяет выражение «Костя наш», включая в понятие «наш» себя и сверчка, которого сравнивает с ребенком, называет своим «товарищем» и «новым хозяином дома»: «Петя подрос, голосок стал звонче, глазки — больше. <...> Клавдия Петровна привыкла к новому хозяину дома: качала его на руках или заставляла прыгать от одной стены к другой, сдувая с ладони» [6, с. 352]. Смерть сверчка, которого во время своего кратковременного пребывания дома «беззлобно, словно играючи» «прихлопнул» и «в печку бросил» сын Клавдии Петровны (своим громким пением он мешал ему спать), предвещая ей полное одиночество, становится причиной ее глубокого отчаяния, физических страданий, а затем и смерти. В концовке рассказа автор возвращается к драматической интонации, с которой начиналось произведение и которое превалировало во всей его начальной части, к портретным описаниям и деталям с трагическим звучанием: «высохшие руки матери»; «выступавшие на похуевшем лице скулы»; «Худые плечи Клавдии Петровны холодели, взгляд становился бессмысленным» [6, с. 353].

В рассказе Арсения Тарасова «Двое в старости», как и у Валерия Бердинского и Рифы Рахман, живущее с одинокой старухой существо (кошка Мрярик) — это единственное, что скрашивает ее унылые будни, а потому очень дорогое и близкое; потеря его сродни смерти.

В рассказах Рифы Рахман и Арсения Тарасова почти буквально повторяются фразы стариков: больной Клавдии Павловны, отчаявшейся после потери своего Пети и прощавшейся с сыном («А с кем останусь я? Скажи, с кем я буду жить?» [6, с. 353]), и Старухи, заботливо воспитывающей и оберегающей от неожиданных напастей свою старую кошку («С кем я тогда останусь?» [7, с. 291]). Для героев всех трех рассказов живое существо (животное) «ровно дитяtko, дитяtko малое» согревает душу [7, с. 291], оттого в той части повествования, где речь идет о словесном или безмолвном общении стариков с такими персонажами, у всех авторов одинаково мажорная интонация.

Название рассказа Арсения Тарасова, по сравнению с названием рассказа Валерия Бердинского, не многозначное, но в полной мере отражает абсурдную (несуразную) ситуацию, положенную в основу его сюжета. Сюжетная пружина держится в нем на спасительном общении двух живых душ в старости (человека и животного).

Абсурд, художественная игра, эксперимент, заложенные, в общем-то, во всех трех рассматриваемых рассказах, наиболее выразительны у чуваш-

ского прозаика; в рассказе «Двое в старости» они явно усилены за счет введения необычной повествовательной перспективы (фокализации) — точки зрения кошки. Собственно, именно через восприятие животного, приравненное человеческому, и представлены в произведении все действия и движения персонажей, в том числе и старухи (заметим, что в рассказе Рифы Рахман преобладает aukториальное повествование, в рассказе Валерия Бердинского оно дополняется несобственно-прямой речью старика Кргория).

Такая форма повествования, основанная на антропоморфизме, в отечественной литературе, конечно, не нова. Понятно, что Арсений Тарасов обращается к уже известным в этом плане традициям Льва Толстого («Холстомер»), Антона Чехова («Каштанка»), Михаила Булгакова («Собачье сердце»), Георгия Владимова («Верный Руслан»), Чингиза Айтматова («Прощай, Гульсары!»), Гавриила Троепольского («Белый Бим Черное Ухо») и др. Но он обогащает эту художественную тенденцию. Если русские авторы использовали такую форму повествования в основном в драматическом (Булгаков — еще и в сатирическом) ключе, то Тарасов — в драматическом и одновременно мажорно-юмористическом.

Продолжая традиции игры своего предшественника Илле Тхти, Арсений Тарасов конструирует абсурдную картину жизни через образ кошки, живущей внутренней жизнью, по человеческим меркам, и абсурдную ситуацию ее сопереживания человеку. Главным принципом композиции при этом становится олицетворение, а Кошка начинает претендовать на роль главного персонажа с повествовательной перспективой, с несобственно-прямой речью, близкой к устно-сказовой манере.

Юмор достигается благодаря комическим ситуациям и необычной их интерпретации животным. Но они каждый раз наполняются драматическим смыслом. Так, рассказ открывается следующей ситуацией: кошка сторожит свою старую хозяйку, моющуюся в бане, стараясь «прислушиваться к каждому звуку в бане, стараясь угадать, что делает Старуха» [7, с. 284]. При этом через внутреннее состояние кошки, по сути, обозначается состояние самой старухи и положение умирающей старой деревни: «Тишина. Вокруг ни шороха, ни звука. Да и откуда им особо взяться... Уж очень неуютно от такой тишины. Скучно на душе, тоскливо» [7, с. 284].

Уже в первой ситуации через несобственно-прямую речь кошки обозначается драматический мотив одинокой и тоскливой старости, который усиливается в последующих ситуациях: «Кажется, Старуха принялась тереться мочалкой. То и дело тяжело вздыхает, что-то бормочет, причитает себе под нос. Как ни напрягала Кошка слух, но слов не разобрала. Впрочем, и без слов понятно, на что она жалуется, — на старость, хвори, одинокую жизнь» [7, с. 286].

О соединении юмора и драматизма в полной мере свидетельствует сопряжение двух однотипных ситуаций (кошка подпевает Старухе), одна из которых (ретроспективная) дана в мажорно-юмористическом ключе, а другая (связанная с основным временем повествования) — исключительно в драматическом. Вторая ситуация завершается отчаянием и почти человеческим плачем животного («Кошка плакала, мелко-мелко вздрагивая

всем телом. Было нестерпимо жаль Старуху, жаль себя, свою, считай, уже прожитую жизнь, жаль опустевшую деревню, дремлющую словно бы в хворобе» [7, с. 287]). Драматизм заложен в подтексте или завершающих «штрихах» всех последующих, внешне светлых картин (с элементами юмористического комментария кошки): встречи старухи со своей соседкой Прасук («Не шибко часто в жизни добро встречалось...» [7, с. 289]), сна кошки (пойманная ею мышка, с морщинистым личиком, впавшими глазами, смотревшими «тоскливо, бездумно», вдруг превратилась в старуху, отжившую свой век, отчего «сердце Кошки наполнилось привычной жалостью, болью» [7, с. 290]), ежедневного сопровождения в больницу, совместного ужина и утреннего ожидания приезда сына Кестенти, который, оказывается, «за весь год раза три только и приезжает» [7, с. 292].

Тарасов представляет абсурдные картины общения человека и животного, размышлений последнего как «результат глубоких социальных разочарований», как выражение своего «отчаяния, безысходности» [3, с. 8] в условиях современного бытия человечества. Отсюда не случайно чувашский писатель, как, собственно, и марийские рассказчики, периодически обращая внимание читателя на социальные изменения с их страшными последствиями, расширяет рамки своего в целом бытового повествования: «почитай, и самой деревни уже не осталось. Избы пустуют едва не через одну» [7, с. 284]; «и сама деревня все подзабыла давно, перестала верить, что времена, полные достатка и шумного многоголосья, могут вернуться...» [7, с. 287].

Так, начав с осмысления разобщенности родителей и детей, несовпадений их жизненных принципов, нравственно-ценностных ориентиров, Арсений Тарасов выходит к противопоставлению старой и новой деревни, к проблеме трагической обреченности прежнего уклада народной жизни.

Противопоставление уходящего и нового уклада жизни деревни наиболее ярко проявилось в рассказе марийского писателя Геннадия Гордеева и чувашского прозаика Дениса Гордеева.

Данная антитеза в рассказе Геннадия Гордеева «Водяная мельница» становится уже принципом композиции. Символом веками формировавшегося опыта народа в нем является водяная мельница, противопоставленная современной, электрической. А главный герой Салтак Павыл, выросший и погибший вместе с ней, предстает как олицетворение прогрессивных народных традиций, народной этики, основанной на гармоничных отношениях между человеком и природой. Душа этого человека крепко связана с прежним миром, со старой деревней: «Да, в другой жизни родился и вырос Павыл, в ином мире. Тот мир ему более дорог, более близок, сросся с ним душой» [4].

В произведении все «работает» на противостоянии старого и нового уклада жизни: и особенности характера главного персонажа, и художественное время, и все композиционно-стилевые средства и приемы, и диалог, и пейзаж. По принципу противопоставления даны в рассказе настоящее и прошедшее время. Многочисленные ретроспекции-воспоминания героя о том, что было раньше, даны в светло-радужной, взволнованно-лирической стилиевой тональности, в то время как настоящее время



обозначено глубоким драматизмом; отсюда все повествовательные моменты, размышления, связанные с основным временем действия, характеризуются драматической, а в конце произведения трагической интонацией.

Аналогичное противостояние старого и нового уклада жизни, хранителя прежних традиций и его «современных» детей мы находим и в рассказе Дениса Гордеева «Время по Якраву». Фабульная часть его сюжета связана с организацией и проведением праздника в честь 80-летия Якрава мучи (старика), на который съехались его дети и внуки. На нее накладывается еще один событийный пласт, связанный с «путешествием» героя с внучкой по дорогим местам, к колоколу («к двум столбам с перекладиной с железным билом», когда-то извещавшим «деревню, что прошел еще один час» [5, с. 133]), оставшемуся от пожарного депо, который гнил «уже больше десятка лет» и теперь разбирался на дрова. Событийная канва дополнена воспоминаниями героя о прошлой жизни.

Если для маленькой внучки ежечасный «поход» к «железке на перекладине» и удары молотком по билу — это нечто вроде новой детской игры, то для деда Якрава — это воспоминание о старой доброй традиции. Ведь отбивая таким способом время, он собирал народ на работу и объединял людей в едином трудовом ритме. Этот колокол, как и образ старой мельницы у марийского писателя Геннадия Гордеева, становится символом прежнего уклада жизни и ключевым образом-лейтмотивом рассказа. Герой готов отстаивать и поддерживать «гнилые» в глазах младшего сына обычаи, как бы ни смеялись над ним его родственники («И Якрав мучи будет бить в колокол до тех пор, пока его звон будет нужен девочке» [5, с. 134]), ибо убежден в том, что в них много позитивного и полезного для будущего.

В столкновении героя с детьми и через его воспоминания постепенно высвечивается смысл противопоставления нового и старого уклада жизни в его трудовом, бытовом, этическом, эстетическом и мировоззренческом плане. Прежнему порядку и ответственности людей за дело автор противопоставляет современную бесхозяйственность, бесконтрольность, безнаказанность и беспечность: «...не стало в колхозе никакого порядка. На работу выходят, кому когда вздумается. А коли кто перепил с вечера, так и вовсе может не выйти, никого он не испужается, перед людьми ему тоже не совестно. Солнце в полную силу печет, а они уже работу заканчивают. Хлеб под снегом оставляем — разве можно было раньше такое представить? В наше время машин столько не было, и жали, и косили вручную, вывозили урожай с поля на быках и лошадях, а иногда и на себе, но не то что сноп — колоска в поле не оставляли» [5, с. 125—126]; «Зарплату выдали, премии раздали. Правление гудит как пчелиный рой, в магазин не пробраться. Это и есть ваш новый обычай?»; «Не старики, молодежь у нас бесхозяйственная, беспечная. По полям идешь, и то спотыкаешься. Где каток валяется, где культиватор ржавеет: поработали и бросили. Якраву мучи и его сверстникам в голову бы не пришло оставить нужную вещь в поле. Бывало, отломятся у бороны зубья, и то не выкидывали: авось в жизни пригодится. <...> Не валялись тогда нигде как попало целые мотки проволоки, кучи железяк» [5, с. 130]; «Во все века молодые стеснялись

стариков. Прежде чем сделать или сказать что-нибудь, думали: а что скажут старики? Не посоветоваться со стариками считалось постыдным. <...> Молодые взяли за правило стыдить стариков» [5, с. 129]. В новом мире, как подмечает Якрава сыну, даже отношение к еде другое, отнюдь не красящее современного человека: «Скоро в дверь не будешь пролезать. Едят, чтобы силы прибавлялись, а сила нужна, чтобы работать — так учили нас сызмальства. Вы вот по-новому живете. Так для чего вы едите? Чтобы толстеть?» [5, с. 133].

В контексте главной антитезы в рассказе противопоставлены колокол и современный транзистор, традиционная гармошка и гитара, на которой «бренчит» один из сыновей Якрава, ватные шаровары и модная «ношенная одежда» (джинсы), которая «не по нутру» старому человеку и которую вместо просимых им шаровар целыми мешками привозят дети. И наконец, противопоставлено отношение к организации самого юбилея: для человека, связанного с прежним укладом жизни и традиционным мировоззрением, праздник в страдную пору — это стыд перед людьми, в то время как для молодых — это очередной и необходимый повод для беспечного веселья.

Широко используемая в марийском и чувашском рассказе антитеза, безусловно, связана с противопоставлением двух моделей мира — прошлого и настоящего. Одна из них во многом романтизируется (и даже местами идеализируется), а другая не столько критикуется, сколько драматизируется. К примеру, Денис Гордеев в рассказе «Время по Якраву» так передает драматизм ситуации и внутреннего состояния старого Якрава, наблюдающего за тем, как ломают пожарное депо: «невыносимо больно смотреть, как разбирают его по дощечке, бревнышку. Остановить не хватит сил — он это знает. <...> С грохотом падают бревна. Пылят подгнившие, трухлявые торцы сруба. Лучше бы не видеть все это, но как теперь уведешь отсюда Анюрку? ...Рухнется что-то очень дорогое и близкое ему в привычном мире, и на сердце у мучи тревожно, неуютно» [5, с. 122]. И старым родителям не хочется критиковать своих детей, отошедших от ценностных ориентиров прошлого, скорее, им больно за ними наблюдать. Все внимание авторов сосредоточено на драматизме жизненной ситуации ключевых (положительных) персонажей прежнего марийского мира, на исследовании психологической составляющей их существования.

Итак, в архитектонике рассказа народов Поволжья главенствует антитеза — противопоставление двух моделей мира. Обнаруживается несомненное аксиологическое родство между произведениями разноязычных авторов, рассмотренных нами. Вопрос о человеке, исследуемый ими в его отношении к этническим и общечеловеческим традициям — трудовым, мировоззренческим, нравственным, семейным, этическим, эстетическим и т.д., напрямую связан с системой ценностных представлений о жизни человека в человеческом обществе.

Авторы актуализируют важнейшие этнические и вечные нравственные ценности (память о прошлом, жизнь в гармонии с природой, народная этика, семейные традиции, духовность, внимание, соучастие, долг, ответственность и др.), противопоставляя им антиценности (забвение

прошлого, игнорирование традиций, эгоизм, духовная нищета и др.). Создаваемые писателями образы стариков и старой деревни «не только фиксируют состояния современной реальности, но и несут в себе идею о совершенствовании мира» [2, с. 328], содержат ностальгию авторов по незыблемым ценностным приоритетам человеческого существования в мире.

#### **Литература и источники**

1. *Артамонов Ю.М.* Корно воктене мардежвакш: ойлымаш-влак. Йошкар-Ола: Мар. кн. савыктыш, 2006. 548 с.
2. *Белая Г.А.* Литература в зеркале критики: современные проблемы: монография. М.: Советский писатель, 1986. 368 с.
3. *Борев Ю.Б.* Эстетика. Теория литературы: энциклопедический словарь терминов. М.: Астрель: АСТ, 2003. 574,(1) с.
4. *Гордеев Г.* Водяная мельница: рассказ / пер. с мар. С. Суркова // Молодой коммунист. 1989. 18 февраля.
5. *Гордеев Д.* Время по Якраву: рассказ // Чувашская литература: учеб. хрестоматия для 10—11 классов школ с многонациональным составом учащихся и русских школ: в 3 ч. Ч. 3 / авт.-сост. В.Н. Пушкин. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2001. С. 120—134.
6. *Рахман Р.* Сверчок / пер. с татар. Т. Шарафиевой // Современная татарская проза / пер. с татар., сост. Л. Газизова, С. Малышев. Казань: Татар. кн. изд-во, 2007. С. 347—353.
7. *Тарасов А.* Двое в старости / пер. с чуваш. И. Митты // Чувашская литература: учеб. хрестоматия для 10—11 классов школ с многонациональным составом учащихся и русских школ: в 3 ч. Ч. 3 / авт.-сост. В.Н. Пушкин. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2001. С. 284—292.

*R.A. Kudryavtseva*

#### **Value Opposition in the Structure of the Contemporary Volga Region Narrative (Based on the Material of Mari, Chuvash and Tatar Literature)**

*Annotation.* The basis of this research is a comparative analysis of the two story groups in the literature of the Volga region peoples: 1) three stories, with common theme of relations between parents and children treated in the framework of axiological artistic paradigm («My Children» by a Mari Valery Berdinsky, «The Two in Old Age» by a Chuvash Arseny Tarasov and «A Cricket» by a Tatar author Rifa Rakhman; 2) two stories based on the opposition of the fading (traditional) and a new way of village life («Water Mill» by a Mari Gennady Gordeev and «Time by Yakrav» by a Chuvash Denis Gordeev).

The authors actualize in them the most important ethnic and eternal moral values (memory of the past, life in harmony with nature, folk ethics, family traditions, spirituality, concern, involvement, duty, responsibility, etc.), contrasting them with disvalues (forgetting the past, ignoring traditions, selfishness, spiritual poverty, etc.).

*Key words:* contemporary Mari literature, contemporary Chuvash literature, contemporary Tatar literature, history, axiological art, poetics, opposition.

СЕКЦИОННЫЕ ЗАСЕДАНИЯ

Секция 1

**ЭТНИЧЕСКИЕ И СОЦИАЛЬНЫЕ  
ПРОЦЕССЫ**

**Доклады и сообщения**

## **Чуваши и финно-угры: о новых попытках интерпретации средневековых источников и данных лингвистики**

*Аннотация.* В статье рассмотрены попытки реконструкции ранних этапов этногенеза тюркских и финно-угорских народов, основанные в первую очередь на лингвистическом анализе их этнонимов. Показано, к каким неоправданным построениям приводит использование одной лишь этой методики вне учета исторического контекста, в котором народы существовали и взаимодействовали в каждую конкретную эпоху. Особое внимание уделено концепции В.В. Напольских.

*Ключевые слова:* кыпчаки, половцы, чувашы, финно-угры, марийцы, Иордан, еврейско-хазарская переписка, концепции этнической истории.

**И**мя народа, жившего в далеком прошлом, можно найти только в письменных источниках. Но исследование письменных источников, абсолютно необходимое для изучения этнической истории, таит в себе немало ловушек. Согласно антиковеду Е.С. Голубцовой, «в каждом конкретном случае аспект изучения зависит от состояния источников, а как раз этого обстоятельства при разговоре о такой дисциплине, как этническая история, этнологи совершенно не учитывают» [7, с. 19].

В свою очередь, этнограф-сибиревед Л.П. Потапов полагал, что подобные затруднения при работе с источниками характерны лишь для «представителей буржуазной науки», тогда как советские ученые разработали специальные «методы и приемы изучения истории и происхождения так называемых “неисторических” народов, а главное — выявили новые виды ценных научных источников для подобных исследований и научились владеть ими» [33, с. 3—4].

Рациональное зерно, безусловно, есть в обоих подходах, но, как будет показано далее, и крайний скепсис Е.С. Голубцовой, и оптимизм Л.П. Потапова могут в то же время приводить к практически одинаковому результату — созданию историографических «фантомов».

В качестве примера приведем целую цепочку взаимосвязанных концепций, породивших каждая своего «фантома».

В конце XIX в. дешифровка орхонских рунических текстов открыла научному миру собственный тюркский исторический нарратив. В надписях VIII в. (о событиях VI—VII вв.) неоднократно встречались слова «толис» и «тардуш», которые первыми исследователями были приняты за этнонимы. Затем «тардуш» вместе со словом «сир» из тех надписей сопоставили с «се-яньто» (согласно китайским источникам, союз племен «се» и «яньто»), будто бы тем самым восстановив исходное тюркское название народа «сир-тардуш» [5, с. 482]. «Этноним» «толис» был сопоставлен с названием предков уйгуров — «теле» [33, с. 163—164]. Так возникли никогда не существовавшие народы,

на несколько десятилетий получившие прописку на страницах востоковедных трудов и попавшие даже в «Большую советскую энциклопедию»<sup>1</sup>.

Вместе с тем уже в 1930-х гг. дальневосточный китаевед И.А. Клюкин доказал, что «толис» и «тардуш» — названия двух главных административных единиц Тюркского каганата (левое и правое крыло), не несущие этнического содержания, устранение из историографии порожденных неверным переводом «фантомов» заняло не менее трех десятилетий [15, с. 153—164]<sup>2</sup>.

Спустя же еще полвека С.Г. Кляшторный, резюмируя окончательную «ликвидацию “сир-тардушского” фантома», выдвинул взамен оригинальную, но ничуть не более обоснованную гипотезу, согласно которой «сиры», упоминаемые в ранних надписях в сочетании с «тюрками» («тюрко-сирский народ» [22, с. 65]), в более поздних заменяются на кыпчаков. И вот эти «кыпчаки» — не что иное, как принявшие новое имя сиры (после разгрома китайскими войсками их совместного с «яньто» каганата). Эта остроумная гипотеза основана на единичном упоминании кыпчаков в надписи на Селегинском камне (другое название «надпись из Могойн Шине-усу»)<sup>3</sup>.

Итак, кыпчаки — лишь этноним-маскировка сиров. Однако С.Г. Кляшторный на этом не остановился и решил на основе данных двух персидских авторов (Марвази и Ауфи) доказать, что и половцы южнорусских степей — не кыпчаки, а союз племен шары («желтые», откуда при переводе на древнерусский и произошло название «половцы»), куны, кай, куман: «В середине XI в. именно команы составили авангард западной миграции степных племен, вероятнее всего политически стимулируемой кыпчаками, но возглавленной команамы-кунами-шары. <...> Такова возможная реконструкция азиатского контекста половецкой истории, и, как мне представляется, этот контекст мало связан с историей сиров-кыпчаков» [16, с. 141—142].

И снова концепция без должной критики была принята коллегами [42, с. 184] и практически немедленно попала в учебную и энциклопедическую литературу [14, с. 746; 30, с. 188—189; 31, с. 730]. И это несмотря на то, что даже относительно одной только семантики, в том числе и цветовой, этнонимов «кыпчак»/«куман»/«половцы» накопилось едва ли не больше десятка версий [32].

Итак, мы видим, как исследователи, имея в распоряжении лишь этнонимы (или то, что за этнонимы воспринято) и не задумываясь о состо-

<sup>1</sup> Согласно второму изданию, в состав Тюркского каганата входили «карлуки, кыргызы, тардуши, толесы, тюрешши» [40, с. 549]. Тюрки как отдельный этнос не упомянуты вовсе!

<sup>2</sup> Сама статья И.А. Клюкина, репрессированного в 1938 г., была введена в широкий научный оборот Л.Н. Гумилёвым. Его доклад 1935 г., в котором изложены доводы И.А. Клюкина и добавлены собственные, был опубликован лишь в 1959 г. [8, с. 23—24]. Тем не менее, иных ссылок на И.А. Клюкина ранее 1959 г. в советской научной литературе мне найти не удалось.

<sup>3</sup> «Господствующую группу племен, которую собственно тюркские памятники именуют “тюрками и сирами”, уйгурский (огузский) памятник из Шине Усу называет “тюрками и кыбчаками”. Напрашивается вывод, что при обозначении одного и того же племенного союза... памятники пользуются этнонимом “сир”, а уйгурский памятник — этнонимом “кыбчак”» [15, с. 155].

янии источника, делали самые смелые выводы, которые оказывались, по меньшей мере, сомнительными или просто ошибочными.

Приведем пример обратного подхода. Челябинский археолог В.П. Костюков решил «закрыть» кыпчакский вопрос, устранив кыпчаков из истории Золотой Орды. Для этого он подошел к исследуемому источнику с максимальной скрупулезностью, изучив самые разные аспекты его создания. В итоге, фраза египетского чиновника XIV в. эль-Омари о растворении монголов среди завоеванных ими кыпчаков в Золотой Орде, по мнению В.П. Костюкова, воспринималась до него всеми исследователями ошибочно: «...в словах ал-Омари нет данных об ассимиляции монголов... для доказательства которой эту цитату обычно привлекают» [20, с. 201]. На самом деле в Золотой Орде жило «множество других, не менее многочисленных племен» [20, с. 234], «в массе которых кипчаки не выделялись ни особой многочисленностью, ни влиятельностью» [20, с. 235].

Парадоксально, что В.П. Костюков даже не заметил, как строгость, с которой он подошел к упоминанию кыпчаков в позднесредневековых источниках, почему-то не распространилась на предполагаемые им другие «не менее многочисленные племена», которых *никакие* источники ни по именам, ни даже суммарно не упоминают. Буквалистский подход к источнику, как оценил эту гипотезу А.Г. Юрченко [42, с. 181, 534], привел автора к еще одному оригинальному выводу. Характерный половецкий обряд погребения (в кургане, с установкой на его вершине «каменной бабы»), оказывается, вовсе не специально половецкий, а общий для всех «алтае-телеских тюрков», которых привели в авангарде своих войск монголы [20, с. 212—213, 230—231].

Так, преодолев миф о «племенах» толисов и толисов-теле, тардушей и сир-тардушей, тюркология взамен «избавилась» от, казалось бы, реальных и даже осязаемых по многочисленным памятникам и погребениям кыпчаков/половцев, заменив их на кунов и шаров или просто на «многочисленные» безымянные племена.

Все приведенные примеры, помимо ряда схожих сюжетов, роднит один и тот же методологический прием: всякий раз концепция автора опирается либо на один-единственный, либо на один ведущий источник, остальные же подбираются лишь в качестве подтверждения уже сформулированного вывода. Любые другие факты остаются или вовсе без внимания, или «девальвируются» ни к чему не обязывающим тривиальным высказыванием. В итоге, при всей внешней строгости подхода, он применяется лишь к избранному источнику. Сколь бы ни был ювелирно тонок анализ одного субъективно избранного источника, автор не имеет права закрывать глаза на возможные противоречия и прямые несоответствия своей концепции в других источниках.

Мы так подробно остановились на примерах из истории кочевников, чтобы продемонстрировать на них процессы формирования историографических «фантомов» и сложный путь их преодоления. Всё это в одинаковой степени характерно и для народов Волго-Уральского региона, для ранней истории которых также зачастую имеются только списки этнонимов из разноязыких источников, сами по себе, безусловно, ценные, но своей

лаконичностью порождающие массу противоречивых, аналогичных только что рассмотренным гипотез.

Наиболее ранние сведения по этнографии Восточной Европы даны готским историком Иорданом (записаны в VI в. о событиях IV в.). Следующий по времени перечень народов (до середины X в.) представлен в переписке хазарского царя Иосифа [30, с. 203]. Для того же времени, но записанный лишь в XII в. мы имеем перечень соседей Руси в «Повести временных лет» [30, с. 317], а для времени непосредственно накануне монгольского нашествия — в «Слове о погибели Русской земли» [30, с. 204]. Имеются также списки народов в сочинениях арабских авторов, но в силу особенностей арабской графики и из-за искажений в результате многократного переписывания они еще более сложны для анализа.

Со всеми перечисленными списками связаны две крупные неразрешенные проблемы: с одной стороны, в них отсутствует всякий намек на чувашей [11, с. 66, 67; 38, с. 36], с другой — неоднократно упоминаемые в списках буртасы по-прежнему надежно не идентифицированы ни археологически, ни лингвистически, ни даже территориально. Последние упоминания буртасов и первые — чувашей в источниках относятся примерно к одному и тому же времени, кроме того, данные топонимики с территории Чувашии содержат наименования с основой «буртас» [38, с. 47—48]. На эти обстоятельства в середине XIX в. обратил внимание казанский этнограф В.А. Сбоев, выдвинувший ста тридцатью годами ранее С.Г. Кляшторного совершенно аналогичную гипотезу о смене буртасами своего этнонима на «чуваш»: «...я гипотезою о тождестве Буртас и Чуваш хотел дойти до решения исторического вопроса: куда вдруг девался с берегов Волги народ многочисленный, торговый и довольно образованный (Буртасы) и откуда спустя несколько столетий потом почти на тех же местах вдруг появился народ невежественный, грубый, но говорящий языком, в котором видно сильное влияние образованных наций (Чуваши)?» [37, с. 188]<sup>4</sup>. Несмотря на «красивость», логичность подобного сопоставления, сейчас никто всерьез не рассматривает происхождение чувашей от буртасов. Последнее, впрочем, не означает полного отрицания какой-либо связи с ними. Во всяком случае, участие коренного, местного субстрата в этногенезе чувашей неоспоримо, но на его роль «претендуют» не одни только буртасы.

Чаще речь идет о финно-уграх в самых общих чертах и более конкретно — о марийцах. Поскольку археологические памятники немы, а дискуссии относительно этнической атрибуции археологических культур лесной полосы Восточной Европы и Приуралья середины I тысячелетия до н.э. — I тысячелетия н.э. не утихают десятилетиями, исследователи вновь и вновь возвращаются к упомянутым спискам этнонимов из средневековых источников.

Так, финский лингвист Й. Миккола предположил, что чувашаи и булгары скрываются за загадочными «васинабронками» из списка Иордана [6, с. 126]. Известный датский лингвист А. Стендер-Петерсен видел прото-болгар в другом названии из того же списка — «атаулах» [6, с. 127].

<sup>4</sup> При этом Сбоев отталкивался от еще более ранних аналогичных сопоставлений чувашей с хазарами и булгарами, которые по разным основаниям отверг [37, с. 178].



Десятки различных версий расшифровки непонятных наименований списка Иордана привели некоторых исследователей к обратному — гиперкритическому отношению ко всему списку. В.Я. Петрухин, например, вычистил из списка все финно-угорские народы (в чем проявилось явное сходство с методом В.П. Костюкова): «чудь» и «весь» — следствие неверного перевода, «меря» и «мордва» — иранские названия, данные соответствующим народам славянами, а значение этих слов у Иордана неизвестно [30, с. 135—136]. Однако настолько нигилистская позиция не была поддержана коллегами — И.В. Зиньковской и В.В. Напольских [12, с. 127—128; 23, с. 24—25]. Напротив, было предложено расширить список упоминаемых Иорданом народов, интерпретируя как готский экзотоним неясное «Rogas Tadsans» в значении «обитатели берегов Ра (Волги)», под которыми могли пониматься племена-носители именьковской археологической культуры [12, с. 130; 23, с. 26—27].

Далее уже В.В. Напольских, прежде видевший в «морденс» Иордана мордву [23, с. 26] или «не только собственно мордву, но и другие этнические группы, населявшие бассейн Оки и ее притоков» [24, с. 114], пришел к заключению: «...под Mordens Иордана скрывается не собственно мордва (мокша и эрзя), а другие этнические группы, населявшие в начале нашей эры междуречье нижней Оки и Суры» [25, с. 65]. Надо полагать, эволюция представлений автора напрямую не связана с появлением новых фактов, а полностью укладывается в намеченную нами парадигму, заключающуюся в стремлении исследователей видеть в вещах (именах, названиях) совсем не то, что они обозначают. Фактически это возвращение к средневековому номинализму, отрицавшему тождество между понятием и сущностью, на которую оно указывает. Только так можно объяснить, почему кыпчаков в Золотой Орде необходимо заменить «другими племенами», а «морденс» Иордана не может обозначать если и не главным образом мордву, то хотя бы «и мордву», а не кого угодно, кроме мордвы.

Развитие данного подхода нашло место в анализе следующего по времени списка этнонимов. В пространной редакции письма царя (или кагана) Иосифа перечислены следующие народы, платившие дань хазарам: Бур-т-с, Бул-г-р, С-вар, Арису, Ц-р-мис, В-н-н-тит, С-в-р, С-л-виюн [19, с. 98—99]. Список более прозрачен по сравнению с иордановским, в нем совершенно надежно идентифицируются бургасы, болгары, черемисы. Для *черемисов* это вообще первая фиксация в письменном источнике. Относительно остальных названий имеются разногласия, но в целом список расшифровывается так: бургасы, болгары, сувары, мордва (арису, то есть эрзя), черемисы, вятичи, северяне, славяне (в значении «другие славяне» или же «словене ильменские») [2, с. 385; 19, с. 100].

---

<sup>5</sup> С черемисами пытались идентифицировать иордановских «имнискаров», причем в качестве аргумента использовалось название г. Йошкар-Ола [6, с. 125; 36, с. 33]. По словам В.В. Напольских, подобное сопоставление «свидетельствует либо о низкой квалификации авторов этих конструкций, либо о слишком далеко зашедшей фантазии» [23, с. 22]. Повидимому, исходя из подобных соображений К.И. Козлова утверждала, что «первое письменное упоминание о черемисах (марийцах) встречается у готского историка Иордана» [17, стб. 82]. Однако позже К.И. Козлова ссылалась исключительно на первое упоминание «цармис» в письме кагана Иосифа и «черемис» в «Повести временных лет» [18, с. 9].

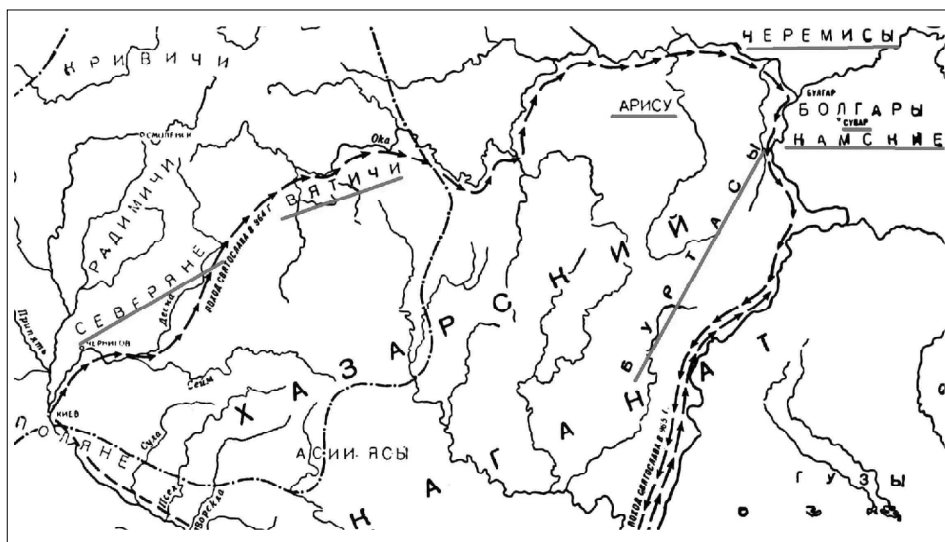
Тем не менее, уже первые исследователи еврейско-хазарской переписки обратили внимание на разночтения между краткой и пространной редакциями письма Иосифа. В пространной редакции Иосифа перечисляются названия народов общим числом восемь, а в краткой редакции названо только число, но «девять». На этом основании польский арабист Т. Левицкий предположил, что в пространной редакции письма говорится не об «арису» в значении «эрзя», а об ошибочном соединении двух названий — «ары» (удмурты) и «ису» («весь» русских летописей) [24, с. 101; 43, с. 97]. Таким образом, и первое упоминание этнонима «мордва» в VI в., и первое упоминание мордвы-эрзя в X в. одинаково поставлены под сомнение.

Гипотезу Т. Левицкого, хотя и без указания авторства, воспроизвел В.В. Напольских, дополнив ее рядом аргументов [24, с. 101—102; 25, с. 67—68]. Мы не в силах оценить филологическую сторону аргумента о букве «йод» в середине слова «арису», делающей будто бы невозможным отождествление с «эрзя», но нельзя не заметить, что пространная редакция письма Иосифа существует в одном-единственном экземпляре, который сам представляет результат многократного переписывания [19, с. XV—XXIII]. Поэтому судить о роли буквы «йод», не имея других списков источника, по меньшей мере, преждевременно.

Силу географического довода проверить проще. В.В. Напольских колеблется, признавать ли в «ису» особый финно-угорский этнос или отождествить их с весью, поэтому его локализация «ису» довольно туманна — «вверх по Волге от устья Камы». При этом аров, как и современных удмуртов, он помещает в Прикамье, а черемисов — в «нижегородско-марийском Поволжье». В последнем случае налицо явное смещение марийцев на запад, поскольку «вверх по Волге от устья Камы» следовало бы помещать именно их, на этой территории они живут и теперь. Кроме того, следом за арису в списке Иосифа идут «в-н-н-тит», отождествляемые с вятичами, что не вызывает никаких возражений. Область расселения вятичей известна из «Повести временных лет» и подтверждена археологическими исследованиями, поэтому закономерно задаться вопросом: чьими соседями были вятичи, жившие по верхнему течению Оки, — аров-удмуртов или веси-«ису», если оба народа располагались в Прикамье и далее по *левому* берегу Волги (Ока впадает в Волгу с правой стороны)? Т. Левицкий, считая «ису» весью, локализует весь традиционно — у Белого Озера и по Шексне, то есть в пределах современной Вологодской области<sup>6</sup>. Ни о каком соседстве с вятичами в таком случае речи быть не может.

Крайне удивительно, что ни того, ни другого автора не смутила не только нелогичность подобного распределения племен, но и отсутствие в перечне муромы и мери, которые, отделяя черемисов от веси и вместе

<sup>6</sup> Впрочем, Т. Левицкий сомневается в возможности подчинения веси хазарам, а ведь каган Иосиф приводит список платящих ему дань народов. Он полагает, что ису могли быть данниками булгар, которые в свою очередь платили дань хазарам [43, с. 100—101]. Искусственность подобного построения очевидна, и, кроме того, абсолютно невероятно проникновение булгар так далеко на северо-запад в начале X в.



Участок карты Хазарского каганата по М.И. Артамонову с отмеченными народами из списка царя Иосифа

с мордвой (арису/эрзя) — вятичей от черемисов, должны были бы попасть в письмо Иосифа. Данные письма, наложенные М.И. Артамоновым на карту, никакого противоречия не вызывают [2, с. 424]. Если черемисы находились там же, где и нынешние марийцы, а арису — где мордва-эрзя, до русского проникновения за Оку, то порядок народов выглядит совершенно логичным, а мера и мурома остаются к северо-западу от условной зоны хазарского доминирования, которую можно очертить по карте. Это и объясняет их отсутствие в списке.

В одном месте своей статьи В.В. Напольских проговаривается, что славянское племя вятичей «фиксируется рядом с мордвой-эрзей (выделено нами. — А.С.) уже в письме кагана Иосифа» [24, с. 103]. Очевидно, части текста писались в разное время и на каком-то этапе В.В. Напольских поменял первоначально разделяемый им традиционный взгляд на арису как на эрзя. Примечательно, что в новом издании статьи фрагмент оставлен без изменений, лишь после слов «кагана Иосифа» в скобках добавлено «см. выше» [25, с. 69], хотя «выше» отождествление арису с эрзей опровергается (в обоих изданиях все помещается на одном книжном развороте [24, с. 102—103; 25, с. 68—69]).

Проблема вятичей, живущих рядом с арису/эрзей, затронута не случайно. По мнению В.В. Напольских, в самом позднем из перечисленных выше списков народов Восточной Европы — в «Слове о погибели Русской земли» — племя «веда» обозначает чувашей. Причем «веда» происходит от мордовского наименования чувашей «vet'ke», которое, в свою очередь, могло быть перенесено эрзей со своих западных соседей (вятичей) на соседей северо-восточных — чувашей [24, с. 103]. Отмечая, что такой перенос этнонима объяснить трудно, В.В. Напольских другого

объяснения не предлагает и лишь констатирует, что чувашаи упомянуты уже в XIII в.<sup>7</sup>

Здесь нельзя не заметить явную избирательность подхода: если словом «морденс» — и по мнению В.Я. Петрухина, и по последнему варианту текста В.В. Напольских — в VI в. обозначалась не мордва, а «арису» в X в. — не эрзя, почему же в племени «веда» начала XIII в. (при условии корректности сопоставления «веда» с «ветьке») обязательно видеть чувашей, а не кого-то другого, с кого потом это название перешло на чувашей?

В качестве примера приведем мнения чувашских ученых. В.Д. Дмитриев город *Veda Suar* в области «Амазония» на средневековой европейской карте идентифицировал с Чебоксарами [10, с. 16]. Он коснулся вопроса о связи первой части названия с «веда» из «Слова о погибели Русской земли», которую отверг, полагая, что «удмуртские ученые В.Е. Владыкин и М.В. Гришкина убедительно доказали, что под “Вяда” и “Ведин” выступали удмурты» [10, с. 16]. По мнению В.Д. Дмитриева, *Veda Suar* означает «средний Сувар» (от чув. *вѣта* «средний»). Впрочем, как «чувашское» название попало на европейские карты и почему отождествление «веда» с удмуртами автоматически снимает возможную связь с *Veda Suar*, В.Д. Дмитриев никак не объяснил, и всё это требует дальнейших исследований.

Таким образом, от выяснения того, что скрывается под названием «веда» в «Слове о погибели Русской земли» и что означает «*Veda*» в возможном наименовании ранних Чебоксар, во многом зависит вопрос о первом упоминании чувашей как отдельного этноса или нынешней чувашской столицы как уже существующего города.

Однако для В.В. Напольских очевиден факт тождества «веда» и чувашей, а значит, и самого существования чувашей на современной территории их проживания уже в XIII в., поэтому он предлагает свое особое видение истории ранних взаимоотношений болгар с чувашами и марийцами: «...силы, которые необходимо было бы затратить <болгарам> для установления прямого контроля и управления над древнемарийским населением, едва ли оправдывали те выгоды, которые от такого установления можно было получить... Правобережье же Волги, современная Чувашия, подвергалось более интенсивной болгаризации... Видимо, в этих различиях... и лежит причина расхождения путей этноязыкового развития предков марийцев и чувашей в болгарскую эпоху. Сложение обоих этих народов на едином в культурном и антропологическом отношении субстрате не подлежит сомнению: об этом однозначно говорят и близость антропологических типов, представленных у чувашей и марийцев, и особенности материальной культуры, начиная от традиционного костюма и пищи и кончая музыкальными инструментами (причем здесь принципиально важна общность не только внешних форм, но и терминологии), наконец, само горномарийское название чувашей *suasla marə* букв. 'тарский мариец'» [24, с. 107; 25, с. 77].

<sup>7</sup> Утверждение мордовского этнографа Н.Ф. Мокшина о связи «веда» и «Вятка» В.В. Напольских отвергает на том основании, что, по его мнению, часть удмуртов получила название «ватка» по реке, а не наоборот и намного позднее упоминания «веда» в «Слове о погибели Русской земли» [24, с. 102—103].

Из цитаты следует, что В.В. Напольских считает чувашей не более чем сильно «булгаризованными» марийцами. Что касается костюма и музыкальных инструментов, то подобного рода доводы не имеют решающей силы, не говоря уже о том, что фиксируемый по археологическим находкам (металлические украшения) средневековый женский марийский костюм совсем не похож на тот, который в XIX — начале XX в. описывали и собирали для музейных коллекций этнографы. Не следует забывать, что между болгарской эпохой и Новым временем, когда чувашей и марийцев стали изучать этнографы, была продолжительная золотоордынская эпоха, и многие этнографические черты следует вести именно отсюда, а не из более древних времен.

Произвольна трактовка В.В. Напольских марийского названия чувашей «суасла мари». На то, что «переводить выражение *суасла мари* словами “черемисы на татарский лад” было бы большою нелепостью», обратил внимание еще более ста лет назад Н.И. Ашмарин [4, с. 56], указав при этом на ряд важных обстоятельств. Во-первых, «суасла мари» — старое наименование чувашей, которое уже при жизни Н.И. Ашмарина не употреблялось и даже было марийцам непонятно (использовалось стандартное «чуваш») [4, с. 56, 126]. Во-вторых, горные марийцы, называя когда-то чувашей «суасла мари», татар называли не «суас», как луговые марийцы, а «тадар», что является очевидным заимствованием из чувашского [4, с. 57]. По мнению Н.И. Ашмарина, «суасла мари» «первоначально означало очувашившихся черемис», поскольку «горные черемисы имели сношения только со своими очувашившимися собратьями», «тогда как с коренными чувашами им приходилось сталкиваться реже». Лишь впоследствии «суасла мари» было перенесено на чувашей вообще [4, с. 56]. Впрочем, и общая логика подсказывает, что «суас» никак не могло с самого начала значить «татары». Это, несомненно, такой же перенос названия с одного соседа на другого (возможно, с с-вар/сувар письма Иосифа), как и предполагаемый В.В. Напольских перенос названия вятичей на чувашей. Таким образом, и здесь мы снова сталкиваемся с избирательным применением исследовательского подхода.

Дальнейший анализ взаимоотношений чувашей и марийцев В.В. Напольских строит исходя из выдвинутой им «оппозиции этнонимов»: *черемис* < тюрк. \**çeg-* «войско» и *чуваши* < тюрк. \**javař* «мирный, тихий». По его мнению, «эта оппозиция довольно точно соответствует роли, которую играли оба народа в более позднее время в противостоянии Москвы и Казани, но судя хотя бы по фиксации первого этнонима в письме кагана Иосифа... может быть транспонирована и в болгарскую эпоху и отражать позицию племенной верхушки обеих групп во взаимоотношениях с булгарами» [24, с. 107; 25, с. 78]. Только на основании трактовки этнонима «черемис» В.В. Напольских выдвинул предположение, что древние марийцы (черемисы) выступали «в роли своего рода федератов-союзников при возможных конфликтах с Русью» [24, с. 107; 25, с. 77].

Здесь, как и в случае с «веда», В.В. Напольских взял за основу лишь один вариант этимологизации этнонимов, свой выбор никак не объясняя. И это притом, что ни о происхождении «чуваш», ни о «черемис» в науке по-прежнему нет конвенционального мнения. Например, чувашский фи-

лолог В.Г. Родионов многие взаимные экзоэтнонимы народов Поволжья объясняет как производные от гидронимов. «Веда» — от мордовского «вода», поэтому так могли называться разные народы в разных частях Волго-Уральского региона. «Черемис» — от названия реки Черемшан [35, с. 131, 134]. Хотя здесь также проявилось стремление искусственно упростить сложные проблемы<sup>8</sup>, но избранные В.В. Напольских этимологии ничуть не более обоснованы, чем «речные» В.Г. Родионова.

Таким образом, В.В. Напольских, исходя из исключительно лингвистического сопоставления этнонимов «чуваш» («тихие») и «черемис» («войско»), покоящегося на довольно зыбком основании, сконструировал конкретную историческую схему взаимоотношений предков чувашей и марийцев с булгарами. Хорошо только, что аналогия с отношениями Рима и германцев не привела к поиску марийских эквивалентов Стилихону, Аэцию или Одоакру.

Попробуем в этом разобраться. Что может свидетельствовать о воинственности какого-либо древнего бесписьменного народа? Во-первых, какие-либо сообщения в иноязычных письменных источниках. Во-вторых, археологические находки. Что из этого имеется для подтверждения «воинственности» марийцев на протяжении VIII—XVI вв.?

На свидетельства письменных источников полагаться не приходится. До середины XVI в., кроме упоминаний в списках этнонимов, о марийцах нет никакой информации. Как правильно заметил В.В. Напольских, первые внятные сведения о черемисах связаны с русскими походами на Казань. Для лесного охотничьего народа определение из русских источников XVI в. марийцев как «гораздых лукострелов» представляется естественным [1, с. 15]. Известно, что в 1546 г. чувашаи и горные черемисы обратились к русскому государю с просьбой принять их подданство [39, с. 102; 41, с. 108], а окончательно Горная сторона была присоединена к Москве только в 1551 г.<sup>9</sup> В 1552 г. во взятии Казани участвовал полк, состоявший из черемисов и чувашей [1, с. 18; 39, с. 105].

Итак, письменные источники не содержат достаточно данных для подтверждения приводимой В.В. Напольских оппозиции этнонимов «черемис» («воин») — «чуваш» («мирный»). Напротив, они свидетельствуют не об отличии, а о сходстве «роли, которую играли оба народа в более позднее время в противостоянии Москвы и Казани».

Возможно, археологические находки подтвердят воинственность черемисов? Если говорить о массовом кузнечном производстве, то на данный

<sup>8</sup> В ходе сессии по проблеме этногенеза марийцев по этому поводу высказался В.Ф. Генинг: «Здесь звучали такие этимологии этнонимов, как “большерукие”, “с реки гуты” или еще что-то в этом роде. Таких вещей в этнографии, если проверить по настоящему, в именах народов, родов или племен нет. Как правило, эти имена в абсолютном большинстве образованы от тотемных имен, а также часто с прибавлением понятия “человек”, “люди” и т.д.» [34, с. 279—280].

<sup>9</sup> В.Д. Димитриев, посвятивший проблеме монографическое исследование, сначала излишне категорично высказался о событии 1546 г.: «Источники свидетельствуют о том, что в 1546, даже в 1547 г. никакого добровольного вхождения Чувашии в состав России не было и не могло быть» [9, с. 67]. Через пятнадцать страниц в той же работе В.Д. Димитриев свою позицию уже значительно смягчил: «Весь ход присоединения Горной стороны к России, начиная с 1546 г. по июнь 1551 г., показывает, что в нем невозможно найти фактов вынужденного характера принуждения» [9, с. 82].

момент известно лишь о двух марийских кузницах, причем обе возникли не ранее XIII в. [27, с. 450], что для болгарского периода уже не релевантно. Из предметов вооружения средневековых марийцев известно о двух боевых топорах<sup>10</sup>, одной сабле (случайная находка, переданная крестьянами в 1891 г. А.А. Спицыну [3, с. 17, 50]), некотором числе наконечников копий и всего об одном мече [28, с. 38] (могильник «Нижняя Стрелка», погребение 15)<sup>11</sup>. Чего действительно много — ножей и наконечников стрел [41, с. 110 (карта памятников), 114, 300 (табл. ЛП)], что, как уже говорилось, подтверждается и письменными источниками.

Значит, если принять этимологию «черемис» — «войско», придется сделать вывод, что войско древних марийцев состояло из вооруженных в основном луками, ножами и хозяйственными топорами. Конечно, следуя гипотезе В.В. Напольских, можно предположить, что черемисы выполняли в хазарском войске те же функции, что и валлийские лучники в средневековом английском, но, к сожалению, для этого нет никаких данных. В действительности слишком уж невыразительны археологические остатки вооружения, чтобы согласиться с В.В. Напольских о возможности «транспонирования» оппозиции «черемис» («воин») — «чуваши» («мирный») в болгарскую эпоху.

Кроме того, археологами отмечается, что ответом предков марийцев на участвовавшие столкновения между Владимиро-Суздальским княжеством и Волжской Булгарией стало переселение на новые, более безопасные места [27, с. 444—445]. Это трудно связать с предполагаемой воинственностью черемисов и выполнением ими роли федератов в «возможных конфликтах» именно с Русью. Сам факт строительства городищ, напротив, ясно указывает на то, что марийцы, находясь между булгарами и Русью, предпочитали обороняться, а не выступать на чьей-либо стороне.

Итак, попытка В.В. Напольских исключительно лингвистическими методами разрешить проблему положения тюркоязычных чувашей среди сплошного финно-угорского населения Волго-Уральского региона не подтверждается ни историческими, ни археологическими данными. Наверное, неправильно судить о содержании этнических процессов в далеком прошлом исходя только из возможных (но не обязательно достоверных!) этимологий этнонимов.

Все рассмотренные нами сюжетные линии связаны не только типологически (подходом к исследованию источника), но и напрямую. Не только очерк В.В. Напольских, но и концепции С.Г. Кляшторного [13] и В.П. Костюкова [21, с. 241] помимо самостоятельных публикаций нашли свое место в первых трех томах семитомной «Истории татар». Призванное показать на широком фоне этногенез и историю татар и соседей издание в действительности во многих случаях продемонстрировало иное — нерешенность узловых проблем этногенеза не только тюркских и монгольских, но и финно-угорских народов. Признание наличия проблемы, к чему при-

---

<sup>10</sup> Согласно определению Г.А. Архипова. По его же замечанию, «топоры любого типа в минуту опасности могли применяться как боевые» [3, с. 41]. В целом, топоры присутствуют в большинстве марийских погребений IX—XII вв., в том числе и женских [29, с. 154].

<sup>11</sup> Найденные в Младшем Ахмыловском могильнике VI—VII вв. мечи не относятся к болгарскому периоду, а сам могильник все же характеризует не средневековых марийцев, а более ранний этап истории их предков [26, с. 132].

зывала коллег в приведенной выше цитате Е.С. Голубцова, во всех рассмотренных случаях подменено выдвиганием остроумных, но малообоснованных гипотез, которым, конечно же, не место в капитальном обобщающем труде. По этому поводу уместно снова процитировать Л.П. Потапова, столкнувшегося в свое время со сходной проблемой в аналогичном «Истории татар» сводном издании: «Можно только удивляться тому, что большая научная литература о северных алтайцах, об их расселении и самоназвании, о географии Алтая смогла остаться неизвестной автору и его ничем не подкрепленная гипотеза получила доступ в такое серьезное издание, как “История Киргизии”» [33, с. 57].

Выяснение состава финно-угорского, тюркоязычного и иного (буртасы) населения Поволжья в I — начале II тысячелетия н.э. важно для разрешения вопросов происхождения современных народов этого региона. Здесь не обойтись без данных лингвистики. Однако только обращение ко всей совокупности сведений истории, археологии, антропологии, на чем настаивал Л.П. Потапов, при внимательном подходе к источнику (но не только к одному избранному!) может привести к плодотворному результату и позволит избежать односторонних выводов, искажающих историческую действительность.

#### Литература

1. *Айплатов Г.Н.* Марийский край в составе Российского государства второй половины XVI — начала XVIII в.: проблемы социально-экономической и политической истории: дис. ... д-ра ист. наук в форме научного доклада: 07.00.02. Чебоксары, 2002. 72 с.
2. *Артамонов М.И.* История хазар. Л.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 1962. 523 с.
3. *Архипов Г.А.* Марийцы IX—XI вв.: к вопросу о происхождении народа. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1973. 196 с.
4. *Ашмарин Н.И.* Болгары и чувашы. 2-е изд., репринт. Чебоксары: ЧГИГН, 2000. 144 с.
5. *Бартольд В.В.* Сочинения. Т. 2, ч. 1. Общие работы по истории Средней Азии. Работы по истории Кавказа и Восточной Европы. М.: Изд-во вост. лит., 1963. 1020 с.
6. *Буданова В.П.* Готы в эпоху Великого переселения народов. М.: Наука, 1990. 231 с.
7. *Голубцова Е.С.* Община, племя, народность в античную эпоху. М.: Наука, 1998. 251 с.
8. *Гумилёв Л.Н.* Удельно-лествичная система у тюрков в VI—VIII веках // Советская этнография. 1959. № 3. С. 11—25.
9. *Димитриев В.Д.* Мирное присоединение Чувашии к Российскому государству. Чебоксары: НАНИ ЧР, 2001. 120 с.
10. *Димитриев В.Д.* Чебоксары: очерки истории города конца XIII—XVII веков. Чебоксары: ЧГИГН, 2003. 178 с.
11. *Егоров В.Г.* К вопросу о происхождении чуваш и их языка // Ученые записки / ЧНИИ. Вып. 7. Чебоксары, 1953. С. 64—91.
12. *Зиньковская И.В.* О новых подходах к интерпретации списка «северных народов» в «Гетике» Иордана // Этнографическое обозрение. 2011. № 4. С. 123—133.
13. *Кляшторный С.Г.* Кимаки, кипчаки, половцы // История татар с древнейших времен: в 7 т. Т. 1. Казань: Рухият, 2002. С. 328—346.
14. *Кляшторный С.Г.* Кипчаки // Большая российская энциклопедия. Т. 13. М.: БРЭ, 2009. С. 746.
15. *Кляшторный С.Г.* Кипчаки в рунических памятниках // Turcologica-1986. Л.: Наука, 1986. С. 153—164.
16. *Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г.* Степные империи древней Евразии. СПб.: Филол. фак. СПбГУ, 2005. 346 с.
17. *Козлова К.И.* Марийцы // Советская историческая энциклопедия. Т. 9. Мальта — Нахимов. М.: Советская энциклопедия, 1966. Стб. 82.
18. *Козлова К.И.* Очерки исторической этнографии марийского народа: автореф. дис. ... д-ра ист. наук. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1969. 30 с.
19. *Кокорцов П.К.* Еврейско-хазарская переписка в X в. Л.: Изд-во АН СССР, 1932. XXXVIII + 134 с.



20. *Костюков В.П.* Была ли Золотая Орда «Кипчакским ханством»? // Тюркологический сборник — 2005: Тюркские народы России и Великой степи. М.: Вост. лит., 2006. С. 199—237.
21. *Костюков В.П.* Улус Шибана // История татар с древнейших времен: в 7 т. Т. 3. Казань: Ин-т истории АН РТ, 2009. С. 240—244.
22. *Малов С.Е.* Памятники древнетюркской письменности. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1951. 452 с.
23. *Напольских В.В.* «Список народов Германариха» — готский путь от Ладоги до Кубани // Уральский исторический вестник. 2012. № 2. С. 21—31.
24. *Напольских В.В.* Булгарская эпоха в истории финно-угорских народов Поволжья и Предуралья // История татар с древнейших времен: в 7 т. Т. 2. Казань: РухИЛ, 2006. С. 100—115.
25. *Напольских В.В.* Булгарская эпоха в истории финно-угорских народов Поволжья и Предуралья // Напольских В.В. Очерки по этнической истории. Казань: ИД «Казанская недвижимость», 2015. С. 64—86.
26. *Никитина Т.Б.* Марийцы в эпоху Средневековья (по археологическим данным). Йошкар-Ола: МарНИИ, 2002. 430 с.
27. *Никитина Т.Б.* Население Марийского Поволжья в булгарское время // История татар с древнейших времен в семи томах. Т. 2. Казань: РухИЛ, 2006. С. 433—450.
28. *Никитина Т.Б.* Погребальные памятники IX—XI вв. Ветлужско-Вятского междуречья. Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани, МарНИИЯЛИ, 2012. 408 с. (Археология евразийских степей; вып. 14).
29. *Никитина Т.Б., Ефремова Д.Ю.* Погребальный обряд комплексов с литейными принадлежностями из средневековых могильников IX—XII вв. Ветлужско-Вятского междуречья // Поволжская археология. 2012. № 2. С. 146—165.
30. *Петрухин В.Я., Раевский Д.С.* Очерки истории народов России в древности и раннем Средневековье. М.: Языки русской культуры, 1998. 384 с.
31. Половцы // Большая российская энциклопедия. Т. 26. М.: БРЭ, 2014. С. 730.
32. *Пономарев А.* Куман-половцы // Вестник древней истории. 1940. № 3—4 (12—13). С. 366—370.
33. *Потанов Л.П.* Этнический состав и происхождение алтайцев. Л.: Наука, 1969. 196 с.
34. Происхождение марийского народа / МарНИИЯЛИ. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1967. 308 с.
35. *Родионов В.Г.* Чувашский этнос: исследования по этнологии и мифопоэтике. Чебоксары: ЧГИГН, 2017. 322 с.
36. *Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси. М.: Наука, 1987. 782 с.
37. *Сбоев В.А.* Исследования об инородцах Казанской губернии [Заметки о чувашах]. Казань: изд. книготорговца Дубровина, 1856. 188 с.
38. *Смирнов А.П.* Древнейшее население на территории Чувашии // Материалы по истории Чувашской АССР. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1958. С. 5—49.
39. *Тихомиров М.Н.* Присоединение Чувашии к Русскому государству // Советская этнография. 1950. № 3. С. 93—106.
40. Тюркский каганат // Большая советская энциклопедия. 2-е изд. Т. 43. Топсель — Уженье. М.: Большая советская энциклопедия, 1956. С. 549.
41. Финно-угры и балты в эпоху Средневековья. М.: Наука, 1987. 509 с.
42. *Юрченко А.Г.* Историческая география политического мифа. Образ Чингис-хана в мировой литературе XIII—XV вв. СПб.: Евразия, 2006. 640 с.
43. *Lewicki T.* 'Arisu, un nom de tribu énigmatique cité dans la lettre du roi khazar Joseph (X siècle) // Cahiers du Monde Russe. Année 1962. Volume 3. № 1. P. 90—101.

*A.S. Saraev*

### **The Chuvash and Finno-Ugrians: About New Attempts in Interpretation of Medieval Sources and Linguistic Data**

*Annotation.* The article discusses attempts to reconstruct the early stages of ethnogenesis of the Turkic and Finno-Ugric peoples, based primarily on a linguistic analysis of their ethnonyms. It is shown what unjustified constructions the use of only this methodology results in without taking into account the historical context in which the peoples existed and interacted during each particular epoch. Particular attention is given to the concept of V.V. Napolskikh.

*Key words:* the Kipchaks, Cumans, Chuvash and Finno-Ugric peoples, the Maris, the Jordan, the Jewish-Khazar correspondence, the concept of ethnic history.

## Методологические ориентиры анализа чувашско-марийского дискурса

*Аннотация.* Статья посвящена методологическим проблемам изучения традиционных культур предков марийцев и чувашей в сравнительном аспекте. Комплексный подход к изучению исследуемого материала позволяет воссоздать не только диахронию контактных связей, но и их направленность и интенсивность, определить сферы культурного взаимодействия. Другими основополагающими принципами являются историчность и диалогичность культур. С помощью ареального подхода исследователь получает возможность более глубокого анализа истории возникновения и развития отдельных элементов культуры.

*Ключевые слова:* комплексный метод, историзм, диалог культур, народы Поволжья, «культурные» термины.

Заявленная в названии статьи проблема затрагивает историю взаимоотношений предков современных марийцев и чувашей в течение всего прошлого тысячелетия (начиная со времени массовой миграции булгаро-суварских племен на Среднюю Волгу). Ученые еще с XVIII в. легко выявляли этнокультурные параллели между вышеназванными народами, но их интерпретации зачастую не были ориентированы на восстановление реальной действительности разных эпох и периодов, на историческую и хронологическую стратификацию булгаро-чувашских «культурных» терминов в современном марийском языке. Более того, многие современные исследователи традиционной культуры нередко пренебрегают достижениями исторической лексикологии, фонетики и морфологии языков народов Поволжья, в итоге такой узкий (некомплексный) подход к материалу отрицательно сказывается на их выводах и умозаключениях, создается искаженная картина исторических контактов в регионе. В научном мире давно известно, что в любом языке можно найти «опечатки» стародавних времен, в нем сохранена история взаимоотношений соседних племен и народностей, их быт, тип культуры и т.д. Еще основатель чувашского языкознания Н.И. Ашмарин утверждал, что самым обильным источником, из которого мы можем почерпнуть историю чувашского народа, является разговорный язык. Он, «передаваясь из поколения в поколение и подвергаясь непрерывным изменениям соответственно переменам как в жизни личности, так и в жизни всего народа, сохраняет в своем составе отрывки древней истории и обломки древних воззрений» [1, с. 340].

Конкретной целью данной работы является выявление ряда научных принципов (методов, подходов), на которые необходимо ориентироваться исследователю-компаративисту в ходе сравнения традиционных культур народов Поволжья.

Один из основных исследовательских принципов — комплексный метод. Ученый-универсал Н.И. Ашмарин считал, что язык сам по себе есть

творчество, а изучение народного творчества тесно связано с изучением языка: успехи исследования последнего ведут за собою новые приобретения в области истолкования народной словесности [1, с. 218]. В языке отражены не только многовековые творческие возможности народа, но и, как уже отмечалось выше, история взаимоотношений его предков с соседними этносами на протяжении ряда тысячелетий. Современное языкознание способно проникать в глубокое прошлое болгаро-чувашского языка, в том числе и в историю контактных взаимоотношений с носителями других языков Евразии, вплоть до середины I тысячелетия до н.э. Зародившийся в недрах Центральной Азии, с первых веков своего существования, он «стал языком сильным и престижным в глазах окружающих народов и начал одаривать своих соседей десятками и сотнями «культурных» слов» [3, с. 64—65].

Комплексный подход к изучению традиционной культуры (с успешным использованием достижений других наук: лингвистики, археологии и т.д.) позволяет воссоздать не только диахронию контактных связей, но и их направленность и интенсивность, определить сферы культурного взаимодействия. Например, на основе огуро-болгарских заимствований в венгерском языке, на что обратил свое внимание и Н.И. Ашмарин, тюркские предки чувашей еще до VIII в. «были народом, знакомым с началами земледелия» [1, с. 325]. Соответственно, на Средней Волге их значительно продвинутая культура земледелия была востребована, в том числе и наследниками так называемой позднегородецкой археологической культуры (к ним ученые относят не только предков горных марийцев, но и субстратный компонент верховых чувашей [5, с. 50, 57]).

Комплексный подход к изучению традиционной культуры позволяет ученому успешно использовать другие основополагающие принципы: историчности и диалогичности культур. Первый опирается главным образом на вертикальный хронотоп, а второй — на горизонтальный. Но при этом важно помнить, что имеется еще историческая горизонталь, то есть история диалога определенных эпох и периодов. В истории диалога христианских народов Поволжья следует выделить такой хронологический порядок (до XX в.): болгарский (дозолотоордынский) период (конец I тысячелетия — первая треть XIII в.); золотоордынский период (вторая треть XIII в. — 40-е гг. XV в.); казанский период (40-е гг. XV в. — первая половина XVI в.); языческий период (вторая половина XV в. — первая треть XVIII в.); христианский период (вторая треть XVIII в. — конец XIX в.). (Раньше мы придерживались несколько иной периодизации [7, с. 8—13; 8, с. 11—18]. Названия последних двух периодов предложены здесь в рабочем порядке и требуют последующего исследовательского углубления в проблему.) В эти периоды, как известно, регион постепенно превратился в периферию феодального и просвещенного Российского государства, а затем и капиталистической Европы.

Болгаро-чувашско-марийский диалог осуществлялся и в болгарский период (на это указывают некоторые слова, связанные с земледелием: чув. *сурла* > марЛ. *сорла*, марГ. *сарла* «серп»; чув. *пърса* > марЛ. *пурса*, марГ. *пырса* «горох»; чув. *пърй* > мар. *пыри* «полба» и др.) [11, с. 296—322].

По утверждению Д.Е. Казанцева, чувашские слова в марийском языке, относящиеся к пашенному земледелию и стойловому содержанию скота, свидетельствуют о переходе марийцев к новым отраслям хозяйства под влиянием болгар, такой процесс начался в XI в. [5, с. 87—89]. Диалог обрел интенсивный характер начиная с XIII в., когда в районы проживания горных марийцев стали проникать болгары, вынужденные покинуть освоенные земли из-за нашествия монголов. В конце XIV в. их земли превратились в «дикое поле». Оказавшись в лесных зонах, болгары-чуваши приспособлялись к ним благодаря многовековой практике предков марийцев. Именно по этой причине в современном чувашском языке оказались десятки лексем, связанных с лесной средой обитания и образа жизни, а также некоторые термины охоты и рыболовства. Многие мариизмы, встречающиеся лишь в северо-западных районах современной Чувашской Республики, являются не заимствованиями, а, как доказывает Н.И. Егоров, субстратной лексикой [3, с. 394]. В казанский период завершилась ассимиляция автохтонного марийского населения на территории Чувашской Республики и сформировались современные говоры верхового диалекта [3, с. 63]. Попутно следует заметить, что термин *вирьял* не полностью совпадает с ареалом расселения верховых чувашей (*тури*), поэтому обращение к данному многозначному и подвижному слову в научных трудах не совсем корректно. Как известно, *вирьял* (*вир* «верх», «горная сторона» + *ял* «селение», «община») раньше соответствовало семантике «горное население», а им первоначально пользовались чуваши, проживающие на левом берегу Волги [9, с. 173—185].

В работах, посвященных проблеме изучения традиционных культур, не совсем по-научному звучат высказывания типа «у марийцев / у чувашей было так...». Дело в том, что ареал распространения этнографического объекта (обряда, праздника, деталей костюма и т.д.) не всегда покрывает территорию расселения этноса. С помощью ареального подхода (метода) к исследуемому материалу этнокультуролог или этнолингвист получает возможность более конкретного изучения истории образования того или иного ареала. Ареалы же могут быть рассмотрены только в целостной системе историко-этнографической области (ИЭО), в нашем случае — Волго-Уральской ИЭО [7, с. 18—19].

Для наглядного подтверждения вышеизложенного тезиса опишем ареал распространения названий женской головной повязки. Она в регионе встречается в двух вариантах: *тастар* [2, с. 233] и *сурпан* [2, с. 197; 3, с. 237, 393; 5, с. 114—115; 9, с. 227]. Оба термина относятся к фарсизмам, первое слово утвердилось в татарском (казанско-татарском и мишарском), башкирском и удмуртском языках, а второе — в чувашском (во всех диалектах) и марийском (в горном наречии и в районах, соседних с чувашами, в форме *шарпан*). На основе ареала распространения этих двух видов головного убора в виде полотенца и хронологической стратификации фонетических образований чувашского языка (с помощью чувашской исторической фонетики) мы можем утвердить следующие положения: 1) персидское слово *тастар* перешло в лексикон татар и башкир от древних кыпчаков, потом было заимствовано предками современных мордвы, уд-

муртов и частью пограничных чувашей; 2) персидское *sōrbōnd* «головная повязка» проникло к предкам чувашей опосредованно, через какой-то золотоордынско-кыпчакский язык (только не татарский) в форме *сарпан* в золотоордынский период (в более поздние периоды гласный звук *a* первого слога в заимствованиях сохраняется), потом в результате сужения анлаутного гласного ( $a > o > y$ ) слово обрело современный вид (*сурпан*); 3) в период заимствования горными марийцами чувашское слово (оно проникло в золотоордынский период) имело окающую форму: *сорпан* (при заимствовании чувашских слов гласные первого слога в марийских диалектах, как правило, расширяются на один ряд:  $o > a$ ,  $y > o$ ); 4) на территорию луговых марийцев (сначала в Волжский и Звениговский районы, а затем и в Моркинский [4, с. 115]) традиция ношения *сурпан* проникла через горных марийцев или же через средненизовых чувашей (*сорпан > шарпан*). В случае распространения данного слова со стороны Казани оно имело бы окающий вариант, как, например, название города: марЛ. *Озан* < лугово-чувашское (данный диалект исчез в результате отатаривания заказанских чувашей) *Хусан* > удм. *Кузон* «Казань».

Подобную хронологическую стратификацию можно осуществить на основе многих кочующих в языках региона «культурных» терминов. Данный метод успешно используется и при реконструкции традиционной материальной культуры. Для примера можно привести реконструкцию внутреннего жилища чувашей и их предков.

Пратюркское стационарное жилище по своей форме, как и переносное, первоначально было круглым. В нем имелась печь продолговатой формы (*kāteke*; ср.: чув. *кăмака*) со сводом и небольшой трубой, при наличии дымового отверстия (*tünlük*; ср.: чув. *тёнё*). Очевидно, в более древнем переносном жилище функционировал лишь *öçak* (в современном чувашском языке имеются оба названия). А.В. Дыбо полагает, что в пратюркскую эпоху «технология юрты в ее нынешнем (и общетюркском) виде еще не была известна этносу-носителю пратюркского языка и их переносное жилище представляло собой род чума» [10, с. 472]. Но вполне допустимо, что часть терминологии деталей каркасного жилища в языке предков чувашей просто исчезла (из четырех подобных терминов в смещенной семантике сохранились два названия: *сунат* «отдельное звено решетки юрты» и *кёреке* «низ деревянного остова юрты, ее решетчатые стены»). Отсутствие этих терминов в якутском языке тоже объяснимо с их ранней переменой среды былого обитания (предки якутов и чувашей не позднее конца I тысячелетия н.э. переселились в более холодные районы Сибири и Поволжья). Не случайно в их языках срубные дома имеют нетюркские названия (чув. *нурт*, як. *балага*). Часть лингвистов считает первое слово заимствованием из марийского языка. Н.И. Егоров в частной беседе с автором высказал мнение о более раннем проникновении данного термина балто-славянского происхождения [12, с. 462].

Появление в хозяйстве предков чувашей срубной избы можно объяснить влиянием на них носителей местной именковской культуры (VII—VIII вв.). Быть может, у предков чувашей бревенчатое жилище существовало еще до их массовой миграции в восточные части Европы. (Если так,

то оно могло быть похоже на зимнее жилище якутов: бревенчатая юрта трапециевидной формы с плоской крышей и земляным полом.) Его вход находился с восточной стороны, перед входом устраивали навес [средне-низовые чуваша словом *нуртумё* (*ум* < др.-тюрк. *öŋ* «перед», «восток») называли сени, навес перед входом, что указывает на былую восточную ориентацию входа чувашского жилища], справа от двери (северо-восточный угол) ставили *камелек* — примитивный очаг из жердей и бревен, обмазанных толстым слоем глины. Почетный угол находился с юго-западной стороны. Представление о внутреннем угле жилища у тюркских народов сложилось, как известно, значительно поздно. В Поволжье оно формировалось под влиянием «соседних языков, русского и волжских финно-угорских, вместе с их реалиями» [10, с. 471].

По наблюдениям Е.Е. Ерагина, мифоним в фонетическом облике *Йёрёх* чаще всего встречается в ареале проживания верховых чувашей, а *Турё* с ее вариантами — в среде низовых [4, с. 138]. В этом плане весьма информативны следующие замечания К. Мильковича: «О творце разумеют они, что он подает им хлебородие, одождает их поля и всякое счастье ниспосылает. Ему приписывают отца и мать, но понятия о них не имеют. А сказывают, будто навывкли они сперва Творцу приписывать отца и мать, слыша от россиян, а потом, в последующие времена и прочим, так как и Ирихи введены к ним от чуваш, происшедших от породы черемисской» [6].

Как известно, христианство распространилось и утвердилось прежде всего среди верховых чувашей, поэтому в их среде традиционная мифологическая система начала разрушаться раньше, чем у других этнографических групп чувашей. Очевидно, именно они, имея в своем лексическом составе немалый финно-угорский субстрат, фонетически изменили исконно болгаро-чувашское *Йирёх*. В дальнейшем, в процессе продвижения христианства в восточные районы Чувашского края (с помощью переселенцев из верховых чувашей) данный палатальный вариант (*Йёрёх*) обрел противоположную семантику — «злой дух».

В конце следует резюмировать ряд основных положений. Во-первых, традиционную культуру нужно изучать комплексно, используя достижения всех смежных наук. В данном деле свою активность показывают в основном филологи. Во-вторых, следует помнить, что культуры этносов являются открытыми и развивающимися системами, поэтому их необходимо исследовать в диахронии и диалоге с другими культурами. Интерпретационные возможности ареального подхода не исчерпаны, у данного метода имеется большая перспектива.

#### Литература

1. Ашмарин Н.И. Чувашская народная словесность: исследования. Автобиография, воспоминания, письма / сост. и примеч. В.Г. Родионова. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2003. 430 с.
2. Егоров В.Г. Этимологический словарь чувашского языка. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1964. 356 с.
3. Егоров Н.И. Избранные труды по этногенезу и этнической истории чувашского народа. Чебоксары: Новое время, 2017. Кн. 1. 428 с.
4. Ерагин Е.Е. Йёрёх. Шупашкар: Сёне вăхăт, 2017. 188 с.

5. *Казанцев Д.Е.* Формирование диалектов марийского языка (в связи с происхождением марийцев). Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1985. 160 с.
6. *Масленицкий Т.Г.* Топографическое описание Симбирского наместничества. 1785 г. URL: [http://ulrqo.ru>region/elibrary/books/Maslenitskiy\\_T.Q](http://ulrqo.ru>region/elibrary/books/Maslenitskiy_T.Q). (дата обращения: 28.11.2018).
7. *Родионов В.Г.* Чувашский стих: проблемы становления и развития. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1992. 224 с.
8. *Родионов В.Г.* Чувашское сравнительное литературоведение: теория и практика. Чебоксары: Новое время, 2017. 92 с.
9. *Родионов В.Г.* Чувашский этнос: исследования по этнологии и мифопоэтике. Чебоксары: Чуваш. гос. ин-т гуманитар. наук, 2017. 324 с.
10. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков: пратюркский язык-основа, картина мира пратюркского этноса по данным языка / под ред. Э.Р. Тенишева и А.В. Дыбо. М.: Наука, 2006. 912 с.
11. *Федотов М.Р.* Чувашско-марийские языковые взаимосвязи. Саранск: Изд-во Сарат. ун-та, Саран. филиал, 1990. 336 с.
12. *Федотов М.Р.* Этимологический словарь чувашского языка: в 2 т. Т. 1. Чебоксары: ЧГИГН, 1996. 471 с.

*V.G. Rodionov*

#### **Methodological Guidelines for the Analysis of the Chuvash-Mari Discourse**

*Annotation.* The article is devoted to methodological problems of studying traditional cultures of Mari and Chuvash ancestors in a comparative aspect. An integrated approach to the study of the examined material allows to reconstruct not only diachrony of contact relations, but their orientation and intensity, to determine the sphere of cultural exchange. Other fundamental principles are historicity and dialogism of cultures. With areal approach the researcher gains the ability to deeper analyze the history of origin and development of individual culture elements.

*Key words:* complex method, historicism, dialogue of cultures, peoples of the Volga region, «cultural» terms.

*Д.Ю. Ефремова, В.Г. Харитонов, Н.С. Березина*

### **Древние чувашские и марийские святилища: опыт сравнительного анализа**

*Аннотация.* В статье рассмотрены марийские и чувашские крупные общеродовые святилища, изученные археологическими методами, их расположение, планиграфия, особенности отдельных объектов и предметов, найденных на них. Выделены схожие и отличительные черты общего порядка и отдельных элементов.

*Ключевые слова:* чувашские и марийские культовые объекты, общеродовые святилища, археологические памятники.

**В** данной работе будут рассмотрены крупные марийские и чувашские культовые объекты — святилища, исследованные археологическими методами. Под «святилищем» понимается комплекс почитаемых объектов с едиными территориальными границами, где совершались ритуальные действия в честь Бога или богов, духов местности, умерших предков (на могильнике), покровителей семейно-родовой общины (в жилище и на поселении). Как правило, это долговременно действовавший комплекс, вобравший объекты культового характера различных эпох и в силу своей древности получивший общеплеменное (или общеродовое) значение.

Как любой культовый объект, святилища — одни из самых сложных для изучения и интерпретации объектов археологии. Недостаточная изученность данного типа памятников и неразработанность общепринятого понятийного аппарата приводят к объективным трудностям при их толковании. В археологических исследованиях этот тип памятников оставался плохо изученным по нескольким причинам. Это, во-первых, трудность выявления, во-вторых — сложность выделения культовых объектов среди всего поселенческого материала (отсутствие единых критериев, обосновывающих культовый характер памятников), в-третьих — морально-этические нормы, основанные на негласном запрете на изучение мест, связанных с культовыми традициями и обрядами [13].

На территории Чувашско-Марийского Поволжья археологами выявлено и описано 59 культовых памятников вне поселений. Из них в Марий Эл на 17 проведены раскопки. Большинство средневековых святилищ (10) обнаружено в правобережной части Марийского Поволжья. Из них 3 памятника раскопаны полностью (Сиухинский, Важнангерский, Сауткинский жертвенники), 3 — исследованы частично (Юльяльский, Пикузинский, Юнга-Пернянгашский), 4 жертвенника относятся к вновь открытым (Красногорский, Писеральский, Новосельский, Важнангерский II). На левобережной «луговой стороне» изучено 7 памятников, 5 из них исследованы полностью (Сарапульский, Ирмарский, Звениговский, Удельно-Шумецкое мольбище, Кокшамарское II жертвенное



место); 2 разрушены водами Чебоксарского водохранилища (Майданское, Сутырское).

В Чувашии археологические раскопки проведены на 5 святилищах позднего Средневековья — Нового времени (Тигашевское, Шинерпосинское, Девлетгильдинское, Сендимиркинское, Тувсинское). Кроме этого, материалы, связанные со святилищами, найдены во время раскопок Больше-таябинского городища, Чурачикского кургана, а также известны по археологическим описаниям — Табанарское святилище «Красная Горка», Амоксарское святилище (действует до сих пор). Из них, по имеющимся на сегодняшний момент данным, к крупным (общеплеменным, общеродовым) святилищам можно отнести Шинерпосинское, Табанарское, Тувсинское и Тигашевское. Последнее выделяется тем, что существовало относительно короткое время, возникнув на рубеже IX—X вв., и было уничтожено в конце XI в., и этому имеются археологические подтверждения [26].

К изучению и описанию святилищ существуют два подхода: этнологический (основанный на функционировании объекта в живой культурной среде) и археологический (основанный на топографических, планиграфических, функциональных и других особенностях). Внутри каждого из них существуют свои классификации и типологии. Также есть комплексный анализ культовых памятников. В его основе лежит синтез археологических, этнографических и фольклорных материалов.

В археологической литературе существуют понятия «культовое место», «святилище», «священное место», «жертвоприношение», «жертвенник», разработанные при исследовании памятников Карелии, Удмуртии, Марий Эл [13; 17; 25, с. 5—6; 30]. В этой типологии ключевую позицию играют местоположение объекта относительно поселения (на поселении или вне его), его размер, насыщенность культурного слоя и т.д.

В нашей работе мы рассмотрим жертвенники (святилища) — культовые объекты, устроенные вне поселения в ритуально-жертвенных целях для большой группы людей (рода, племени). Как правило, такие памятники отличаются значительным количеством атрибутов поклонения (культовых мест, среди которых выделяются: жертвенные ямы, кострища, священные деревья и т.д.), а также сложностью культовых объектов, которые могут быть представлены в виде столбовых ям, деревянных и каменных конструкций и т.д. Культурный слой на таких памятниках отличается мощностью и насыщенностью.

Среди памятников, относимых к марийским, археологическими раскопками исследованы четыре крупных святилища.

*Сарапульский* (Юмский) жертвенник (Ивкинское костыще) IX—X—XIV вв. (раскопки А.А. Спицына 1891 г., В.Ф. Генинга и А.Х. Халикова 1957 г.) [23; 26] находится на р. Юма, левом притоке р. Пижма, правом притоке Вятки (Кировская область), на мысу террасы высотой до 5—6 м. Площадь памятника 216 кв. м. Он имеет две части — площадку для моления и жертвенник. Последний состоит из ямы с костями и двух кострищ со столбовыми ямами диаметром 1,2 и 0,3 м, находящимися рядом. Большинство вещей найдено в углубленной части вокруг кострища побольше: железный черешковый плоскоромбический наконечник стрелы, точиль-

ные бруски из песчаника и сланца, плита песчаника размером 16 × 9 см с сильно сточенной поверхностью. Площадка для моления маркируется хозяйственными ямами без жертвенных костей. В.Ф. Генингом описано 11 линз скоплений костей, среди которых 8 — с «сырыми» фрагментами костей и 3 — с небольшим количеством обожженных костей. Необожженные кости отмечаются практически по всей поверхности в большом количестве. Кости животных представлены трубчатыми костями со следами раскола, челюстями, зубами, копытами. Часть исследователей относит святилище к удмуртским памятникам [32, с. 132], а часть — к марийским [2, с. 108; 13]. Сопоставление топографических и структурных особенностей, по мнению последних, указывает на его марийскую принадлежность, с общими прикамскими чертами. Смешение различных культурных традиций — характерная черта пограничных памятников бассейна р. Вятка [3, с. 17; 21, с. 195—198]. Судя по структуре и мощности жертвенного слоя святилище использовалось на протяжении долгого времени.

*Важнангерский* жертвенник расположен в 2 км к юго-западу от д. Важнангер Республики Марий Эл (правобережье Волги) (раскопки О.В. Данилова 1984 г.) [10] на мысу высотой 14 м. Площадь святилища — около 450 кв. м. Это одно из крупных святилищ на территории Марий Эл эпохи Средневековья (450 кв. м). Его значимость определяется видовым составом культовых мест — 4 вида: кострища, линза «сырой» кости, столбовые конструкции (возможно, от идола — в кострище № 3) и заглубленный в землю объект. Максимальная мощность слоя достигает 24 см. Раскопки выявили двухэтапное функционирование. На первом этапе в западной части существовали четыре кострища, диаметр которых составляет до 5 м, до 1,7 м, до 2,4 м, до 1,96 м. В заполнении имелись зола, угольки, мелкие пережженные кости. Рядом выявлены столбовые пятна, вероятно ограждения. Рядом с кострищем № 3 были обнаружены «фрагменты плоскодонных горшковидных сосудов». В южной части святилища выявлена площадка для «захоронения» черепов лошадей. На заключительном этапе существования жертвенника происходит упрощение структуры памятника до использования одного кострища — центрального, его диаметр уменьшается до 2,24 м. О.В. Даниловым отнесен ко времени не позднее XVI в. [11, с. 175]. Расположение рядом с жертвенником ряда селищ: Важнангерского (XIII—XIV вв.), Шартнейского (первая половина II тысячелетия н.э.), Артюшинского (XIII—XV вв.), Яндушевского (первая половина II тысячелетия н.э.), а также Важнангерского (Малосундырского) городища (XIII—XV вв.) — позволяет предположить, что Важнангерский жертвенник является культовым центром населения, оставившего эти селища. В таком случае его нижнюю хронологическую границу можно обозначить в пределах XIII—XV вв., полагая, что вплоть до XVIII в. население могло использовать его в ритуальных целях, но с изменением обряда.

*Юнга-Пернянгашский* («Важото») жертвенник XIII—XV вв. расположен на высоком мысу (16 м) притока р. Юнга (правобережье Волги) (раскопки Д.Ю. Ефремовой 2003 г.) [12]. Памятник представлен одним видом культовых мест — очагами и кострищами. Очаг № 1 (основной) устроен в яме, мощность слоя достигает 40 см. Имелись два наземных кострища

диаметрами 1,2 м и 3,3 м. Заполнение очагов и кострищ одинаковое — углисто-золистое, с пережженными костями животных. Все предметы, обнаруженные на памятнике, железные (кованые гвозди, фрагменты подковы, железного котла и дужки), со следами слома. Выявлены они преимущественно с северной и восточной стороны от центрального кострища.

*Ирмарский* жертвенник XVI—XIX вв. находится на мысу высотой 12,8 м, образованном двумя оврагами правого притока р. Илеть (левобережье Волги). Площадь памятника 500 кв. м. Структурные особенности и ритуально-обрядовая сторона жертвенника описаны и опубликованы исследователем святилища О.В. Даниловым [11, с. 179—180]. На протяжении всего периода существования структура изменялась: можно выделить три этапа. Первый представлен 6 кострищами размерами от 0,56 до 0,96 м и 4 объектами: а) глиняная вымостка (3-я часть раскопа) размером 948 × 360 см; б) каменная (известняковая) вымостка; в) постройка (в южной части площадки жертвенника) с земляной перемычкой, которой она разделена на две части (западную и восточную). В западной части в гумированном заполнении обнаружены фрагменты тёрочника, шлака, костей, кремневый скол. В центре восточной части располагалось кострище (до 1,6 м). Здесь найдены фрагменты поздней керамики, кости, металлическая пластинка. По мнению Д.Ю. Ефремовой, данная постройка сопоставима с марийским «кудо». Второй период представлен 8 кострищами Кострища большого диаметра сконцентрированы в южной части мыса. В средней (центральной) части святилища прослежены 4 ямы, заполненные «сырыми» костями. В северо-восточной части святилища в слое зафиксирован объект. Вещевой материал сконцентрирован в основном в центральной части святилища и представлен: железными предметами (металлическая пластина, наконечник, 2 необработанных, сильно прокаленных фрагмента металла); 6 фрагментами шлака, 1 кубом из известняка, кремнем, фрагментами средневековой керамики XVI в. и «сырыми» костями животных. Третий период представлен 10 кострищами диаметром от 40 до 164 см. Наибольшее число кострищ в этом слое сконцентрировано в юго-западной части. Вещевой материал слоя представлен ножевидной кремневой пластиной, фрагментами металла, фрагментом средневековой керамики. С течением времени происходит усложнение структуры памятника.

На территории Чувашского Поволжья археологами также изучены средневековые и поздние святилища, которые можно отнести к крупным общеродовым.

*Тигашевское* святилище было выявлено при раскопках Тигашевского городища Г.А. Фёдоровым-Давыдовым в 1956, 1958, 1959 гг., были описаны два хронологически преемственных святилища конца IX—XI в. [26; 27]. Главная площадка раннего святилища была укреплена оградой и двумя рвами и была устроена до возведения оборонительных валов городища. В центре располагался главный объект — «храм»-полуземлянка — и жертвенные ямы, в которых были найдены черепа лошади и коровы. На полу землянки найдены кости нижней части ног лошади в анатомической последовательности. На площадке городища обнаружены ямы с останками жертвенных животных. С обрядами связаны находки на святилище глиня-

ных фигурок лошади, медведя, овцы и птиц. Позднее на месте землянки было сооружено большое кострище, оставившее пятно прокала на глиняной подсыпке. На рубеже X—XI вв. одновременно с городищем здесь было возведено второе святилище, окружённое прямоугольным деревянным забором с одним входом с южной стороны. В центре святилища было обнаружено сооружение — прямоугольная яма размером  $1,6 \times 0,75$  м, ориентированная с севера на юг. В северной части были устроены три ступени, ведущие вниз, к основанию большого деревянного столба (идола — по Г.А. Фёдорову-Давыдову). Столб был врыт на глубину 2,25 м от древней дневной поверхности и имел основание 65 см. В верхней части столба был клиновидный вырез, служивший, видимо, для соединения с другой составной частью. Рядом со святилищем в одной из жертвенных ям найдены череп с костями четырех ног лошади. Г.А. Фёдоров-Давыдов предполагал, что первое святилище связано с племенными культурами болгарского населения, а второе — с персонифицированным богом, покровителем княжеской власти. Позднее, в XVIII—XIX вв., городище почиталось как кереметь, в валу были устроены земляные ворота, через которые прогоняли скот. Г.А. Фёдоров-Давыдов отмечает сходство особенностей формы и деталей обряда Тигашевских первого и второго святилищ с чувашскими и видит преемственность культа кереметей у чувашей с доисламским религиозным культом болгар [26, с. 85].

*Шинерпосинское* святилище — это крупный (один из самых крупных известных) сложный культовый комплекс площадью приблизительно 10 816 кв. м (в пределах подквадратной площадки  $104 \times 104$  м), по совокупным данным датируемый XII—XIX вв. и относящийся к болгаро-чувашскому наследию (раскопки В.Г. Харитоновой 2011 г., Н.С. Березиной 2012 г.) [3; 7; 8; 28]. Судя по сложным конструктивным элементам памятника оно является нерядовым сакральным объектом и, скорее всего, было духовным территориальным центром округа. Памятник располагается на мысу, ограниченном с восточной и западной стороны глубокими оврагами. Ровная подпрямоугольная площадка святилища ориентирована по центральной оси «север — юг» и постепенно снижается в юго-восточную сторону к р. Шинер. На поверхности визуально наблюдаются отдельные рельефные элементы святилища. В верхней, северо-восточной части, на краю ровной площадки, ближе к склону мыса, расположены три курганообразные насыпи, состоящие из жженных костей жертвенных животных. К юго-востоку от насыпей, практически в центре верхней части ровной подпрямоугольной площадки, располагаются три большие округлые западины диаметром от 3 до 5 м, глубиной 0,3—0,4 м. Очевидно, это кострища, где происходило сжигание костей жертвенных животных, которые впоследствии выгребались, что и привело к образованию западин. В центральной и южной частях площадки святилища отмечено еще несколько западин. Обращает на себя внимание сооружение подквадратной формы размером примерно  $10 \times 10$  м, с прямоугольным возвышением в центре. На поверхности площадки святилища отмечены четыре камня — это принесенные плиты песчаника. На поверхности одного из камней, обнаруженного на западном склоне мыса, отмечены искусственные следы, нане-

сенные поверх друг друга, и пропилил шириной около 1 см, возможно, служивший для крепления какого-то дополнительного предмета. В результате археологических раскопок выявлены следы подземного сооружения с вертикальными стенками высотой 1,6 м, с остатками деревянного перекрытия, скрепленного железными подковными гвоздями. Перекрытие лежало на земляных плечиках. В это сооружение с западной стороны вели ступени, на которые положены две половинки от разных каменных жерновов, и металлический стержень. На ступенях была обнаружена каменная плита — самый большой камень, зафиксированный на святилище. Вся камера сооружения была заполнена жжеными кальцинированными костями жертвенных животных, золой и угольками. В этом заполнении были найдены монеты конца XVIII — начала XIX в. Судя по всему данное сооружение — это закрытый археологический объект, возникший на рубеже XVIII—XIX вв., имевший ритуальное значение. Кроме того, на площадке святилища в грабительских перекопах найдены медные монеты, датированные XIII—XIV вв.

Шинерпосинское святилище — пока единственный культовый памятник, на котором обнаружены находки, позволяющие его датировать от XII до XIX в., и где мы фиксируем преемственность традиций болгарских и чувашских святилищ. Отдельные элементы, а именно наличие костяных скоплений костей жертвенных животных в отдельных насыпях, каменных плит со знаками как отдельных культовых мест, связаны с этническими особенностями памятника. Широкий диапазон датирования памятника не вызывает сомнения, потому как использование святилищ на протяжении длительного времени доказывается на материалах святилищ Марийского Поволжья (Сиухинское — XIII—XIX вв., Юмский жертвенник — IX—XIV вв., Писеральский — XIV—XVII вв. и т.д.).

Памятник под названием «Шинер-Кереметь» был известен по этнографическим данным начала XX в., собранным Н.В. Никольским. По сохранившимся сведениям, до начала XX в. «Шинер-Кереметь» являлся крупным святилищем большой округи, объединявшей несколько селений. Легенда о памятнике записана в 1905 г. на чувашском языке. Этнографические материалы, свидетельствующие об этом святилище, имеются у В.К. Магницкого [16]. Информатор пишет: «Еще известно место вблизи села Абашева по реке Шинер под названием “Шинер-Киреметь”. Это место считается местом сына Божия; собирается к этому месту народ из разных обществ, и на этом месте режут 3-годовалого жеребца, варят его и едят во имя киремети, что производится в лесу в овраге ночью; здесь также приносятся разные жертвы и бросаются вещи, также как и киремети Сорым» [16]. «Недалеко от села Абашева, в версте, в лесу на горе находятся большие камни — рода горна. Здесь и находится Шинер-Киреметь. В честь сына Божия. Около этих камней находится зола, монеты и др. признаки жертвоприношений» [15, с. 11].

Археологам известно *Табанарское* святилище — еще один крупный культовый памятник эпохи Средневековья (пока не исследованный археологическими раскопками). Памятник расположен недалеко от Шинерпосинского святилища (в 13 км к юго-востоку). В.Ф. Каховский провел небольшие

исследования [1]. Святилище расположено на высоком мысу, на поверхности отмечены костища — курганообразные насыпи из пережженных костей жертвенных животных. Если провести линию по насыпям, то ровно в 16 км к северо-востоку окажется г. Чебоксары, точнее Западный косогор — древняя часть города, где, по преданию, располагалось крупное чувашское святилище (на его месте сейчас Введенский собор). Возможно, эти святилища представляли собой единый культовый комплекс.

*Тувсинское* святилище второй половины XVII — начала XVIII в. расположено на высоком мысу коренного берега р. Большой Цивиль (раскопки А.Ю. Березина 2008 г.) [4; 5]. В центре большой площадки выявлены пятна прокала и угольки от крупного кострища со слоем из плотного скопления обожженных костей. В пожарной траншее, проложенной вдоль склона площадки, были обнаружены кремневые отщепы, кости, зубы и фрагменты трех черепов лошадей, а также подвеска из клыка самца лошади с поперечными прорезями в корневой части зуба. Исследование костей лошади показало, что это были небольшие, малорослые и, вероятно, грацильные (степного типа) животные, сходные с лошадьми, изученными на селищах Волжской Болгарии домонгольского периода.

Приведем краткое описание еще двух святилищ, изученных археологическими методами. Они позволяют увидеть некоторые существенные детали — огороженные прямоугольные площадки и следы культа лошади на них.

*Девлетгильдинское* святилище XVIII—XIX вв. расположено в Мариинско-Посадском районе (раскопки Н.С. Мясникова 2011 г.) [16; 20]. На мысовидном окончании коренного берега р. Чулкась, левого притока р. Большой Аниш, обнаружены следы площадки, огороженной забором (частоколом?), и ямы (сооружения?). На площадке обнаружены черепа и кости жертвенных лошадей, находившиеся, вероятно, на дереве или заборе, а впоследствии упавшие на землю.

*Сендимиркинское* святилище XVII—XIX вв. расположено в Вурнарском районе (раскопки Н.С. Мясникова 2014—2016 г.) [9]. При раскопках грунтового могильника II—III вв. н.э. в верхних слоях обнаружены следы ограды, столбовых и жертвенных (?) ям. Удалось выявить тонкую прослойку из кальцинированных костей, а также зафиксировать зубы и фрагменты черепа лошади, монеты.

Проводя описания марийских и чувашских святилищ, можно выделить ряд общих черт и особенностей. Как для марийских, так и для чувашских крупных культовых памятников характерны:

- принцип географической изолированности, локализации и выделения на местности;
- наличие рядом со святилищем источника воды (родник, ручей, река, озеро);
- сложная внутренняя структура святилища, где выделяются отдельные площадки разного назначения, сооружения и объекты;
- наличие следов культа огня и сжигания частей жертвенных даров в кострищах; присутствие огня (костра) и наличие пережженных костей (иногда образующих большие кучи). (По мнению А.К. Салмина, сжигание

костей жертвенных животных «это более ранняя форма завершения [обряд], ибо в некоторых случаях кости не сжигались» [23, с. 32].);

- наличие построек на святилищах;
- наличие жертвенных ям с продуктами жертвоприношений;
- длительная преемственность во времени мест культовых объектов (до 700—800 лет).

Нельзя не увидеть и различий между марийскими и чувашскими средневековыми и более поздними святилищами.

На чувашских памятниках зафиксированы более крупные жертвенные ямы с остатками жертвоприношений. Жертвенные ямы выявлены и на ряде марийских святилищ эпохи Средневековья, но меньших размеров и глубины. На святилище на склоне Важнангерского (Малосундырского) городища жертвенная яма имеет схожие элементы с Шинерпосинским и Тигашевским святилищами — засыпку пережженными жертвенными костями, камень, череп лошади в засыпи ямы и фрагменты черепа на ее поверхности. Ритуалы, связанные с черепами коней, как правило, подчёркивают особый статус средневековых марийских святилищ (святилище на склоне Важнангерского (Малосундырского) городища, Важнангерский жертвенник и др.).

На чувашских святилищах лошадь часто играла центральную роль: эта роль не просто жертвенного животного — с ней связывали духов. Д. Месарош отмечал, что лошадь — это любимое животное чувашей. На больших «полевых жертвах» (*учу́к*), приносимых в старину Богу, жертвенным животным чаще всего являлась кобыла [18]. На всех исследованных святилищах были зафиксированы целые черепа (часто несколько) лошадей, вероятно вывешивавшиеся в шкуре или отдельно, а также кости ног и других частей.

Как яркая, выразительная черта крупных чувашских святилищ могут выступать большие скопления пережженных костей, иногда образующих большие курганообразные кучи (Шинерпосинское, Табанарское святилища). Такие костяки могут достигать более метра в высоту и нескольких метров в диаметре.

Обнаруженный на Шинерпосинском святилище подземный объект находит аналогии в сооружении рубежа X—XI вв. на Тигашевском святилище. В обоих случаях это яма, в которую вели 3 ступени, на дне располагался священный объект. Возможно, здесь мы также видим преемственность духовного мира болгар и чувашей. На марийских святилищах не отмечалось подобных объектов.

Использование камней как священных объектов, отмеченное на Шинерпосинском святилище, имеет параллели как в религиозных системах Камско-Вятского края, так и в болгарских традициях Среднего Поволжья. Большая каменная плита (200 × 52 × 61 см) с высеченным знаком, или тамгой, в виде буквы «А», известная как Елховское изваяние, с 6 крупными камнями вокруг (Альметьевский район РТ) датируются второй половиной I тысячелетия н.э. — первой половиной II тысячелетия н.э. Они расположены на краю пологой надлуговой террасы. Местные жители до сих пор почитают это место и оставляют около него монеты. С происхож-

дением этого камня связаны многочисленные легенды [22, с. 64—65]. Возможно, эта традиция проявилась и в появлении каменных надгробий с XIII в. На святилищах Камско-Вятского края камни использовались для оформления основания культового сооружения или культового места. Крупные камни (обломки жерновов, плиты песчаника и др.) выполняли функции своеобразного алтаря или стола [Юмское святилище (Н.И. Шутова относит его к удмуртским святилищам)]. На ряде памятников отмечено размещение крупных камней, жерновов и их обломков на поверхности святилища или же в жертвенных ямах. Такие предметы, по мнению Н.И. Шутовой, могли символизировать сакральный центр или же почитаемое божество. Иногда такие камни, как отмечает исследователь, служили «заместителем обожествляемого предка-родоначальника». Небольшие камни, гальки, обломки точильных камней, грузила, петы и др., по ее мнению, могли играть роль «обетных или жертвенных приношений богествам» при совершении обрядов. В позднее время отмечается связь камня с Богородицей и христианскими святынями [32, с. 119]. На Шинерпосинском святилище на одном из камней, расположенных на поверхности, имеются граффити в виде буквенных или рунических знаков, поверх которых нанесены и читаются буквы «..жЫ» (возможно слово «божьи» или «боже»). Вероятно, это результат позднего влияния христианизации и наложения религиозных представлений.

На марийских святилищах эпохи Средневековья связанных с камнями ритуалов не выявлено. Места поклонения камням зафиксированы только в позднее время, в так называемый этнографический период, преимущественно на правом берегу р. Волга — месте проживания горных марийцев (священные места «Ишӓныр» и «Омык лидӓ»), камень на Барковском городище и т.д.). Использование святилищ на контактных территориях представителями различных этносов отмечается практически всеми исследователями, что выражено в смешении различных культурных традиций. Показательными в этом плане являются Юмский жертвенник IX—XIV вв., Чумбылатское мольбище, Чумойтлинское жертвенное место и ряд этнографических священных роц, расположенных в Нижегородской области [14, с. 35—51; 19; 30].

В заключение отметим, что в результате работы нами выделены опорные объекты крупных общеродовых святилищ марийцев и чувашей Средневековья и Нового времени, изученные археологическими методами. Проведенный анализ планиграфии и отдельных деталей религиозных культов, прослеженных на этих объектах, позволил нам наметить и выделить общие и отличительные их черты. Это дало возможность приблизиться к пониманию внутреннего развития и взаимовлияния духовно-религиозного мира чувашей и марийцев, отразившегося в культовых памятниках. В рамках одной статьи невозможно решить и даже наметить все вопросы, связанные с этой проблематикой. Мы видим перспективность исследований древних культовых памятников — святилищ — и понимаем важность изучения этих сложных и интересных объектов для выявления изменений их во времени и пространстве, истоков формирования религиозных и мифологических представлений народов. Проведенные археологами исследова-



ния говорят и о необходимости организации совместной работы с этнологами, формирования совместных межрегиональных и междисциплинарных исследовательских групп.

#### Литература и источники

1. Археологическая карта Чувашской Республики. Т. 2. Чебоксары, 2014. 312 с.
2. *Архипов Г.А.* Материалы к археологической карте Марийской АССР (по данным Марийской археологической экспедиции 1956—1959 гг.). Йошкар-Ола, 1960. 132 с.
3. *Архипов Г.А.* Древние марийцы (этногенез и ранняя этнокультурная история): доклад на соискание ученой степени д-ра ист. наук. М., 1991. 40 с.
4. *Березин А.Ю.* Отчет о результатах археологической разведки на территории Чебоксарского и Цивильского районов Чувашской Республики в 2008 г. // Архив ИА РАН.
5. *Березин А.Ю.* Новые археологические памятники в Чебоксарском и Цивильском районах (по материалам разведок 2008 года) // Чувашская археология. Вып. 1. Чебоксары: ЧГИГН, 2012. С. 294—302.
6. *Березина Н.С.* Отчет об археологических раскопках на Шинерпосинском святилище в Чебоксарском районе Чувашской Республики в 2014 г. // Архив ИА РАН. Р-1.
7. *Березина Н.С., Михайлов Е.П., Харитонова В.Г.* К вопросу о болгарских — древне-чувашских святилищах // Мифология чувашей: истоки, эволюция и культурные взаимосвязи: материалы Межрегиональной научно-практической конференции. Чебоксары: ЧГИГН, 2016. 285 с.
8. *Березина Н.С., Харитонова В.Г., Ефремова Д.Ю.* Предварительные итоги изучения болгаро-чувашского Шинерпосинского святилища в округе г. Чебоксары (по материалам этнографии и археологической разведки) // Город Чебоксары и его округа в эпоху Средневековья. Чебоксары: ЧГИГН, 2013. С. 56—65.
9. *Березина Н.С., Мясников Н.С.* Отчет об археологических раскопках Сендимиркинско-го могильника в Вурнарском районе Чувашской Республики в 2014 г. // Архив ИА РАН.
10. *Данилов О.В.* Отчет о раскопках Важнангерского жертвенника в Горномарийском районе в 1984 году // Архив ИА РАН. Р-1. № 10438.
11. *Данилов О.В.* Языческие культы мари в XVI—XIX вв. // Новые источники по этнической и социальной истории финно-угров Поволжья I тыс. до н.э. — I тыс. н.э. Йошкар-Ола, 1990. С. 166—183.
12. *Ефремова Д.Ю.* Разведочные работы в Горномарийском районе Республики Марий Эл летом 2004 года // Археологические открытия 2004 года. М.: Наука, 2005. С. 344.
13. *Ефремова Д.Ю.* Культурные памятники марийцев VI—IX вв.: по археологическим материалам: дис. ... канд. ист. наук. Йошкар-Ола, 2005. 254 с.
14. *Ефремова Д.Ю.* Типология культовых памятников марийцев в эпоху Средневековья // Финно-угроведение. 2006. № 1. С. 35—51.
15. *Магницкий В.К.* Материалы к объяснению старой чувашской веры: собраны в некоторых местностях Каз. губ. В. Магницким, чл.-сотрудником Каз. О-ва археологии, истории и этнографии. Казань: Тип. Императ. ун-та, 1881. VI, 268 с.
16. Материалы археологических разведок ЧАЭ ЧГИГН 2011—2014 годов / А.Ю. Березин, Н.С. Березина, Е.П. Михайлов, Н.С. Мясников // Чувашская археология. Вып. 3. Чебоксары: ЧГИГН, 2018. С. 288—263.
17. *Мельников И.В.* Святилища древней Карелии (палеоэтнографические очерки о культовых памятниках). Петрозаводск: Изд-во Петрозавод. ун-та, 1998. 133 с.
18. *Месарош Д.* Памятники старой чувашской веры: пер. с венг. Чебоксары: ЧГИГН, 2000. 360 с.
19. *Морохин Н.В.* Нижегородские марийцы: Сборник материалов для изучения этнической культуры марийцев. Йошкар-Ола, 1994. 250 с.
20. *Мясников Н.С.* Отчет о разведках в Марпосадском районе в 2015 г. // Архив ИА РАН. Р-1.
21. *Никитина Т.Б.* Марийцы в эпоху Средневековья (по археологическим материалам): монография. Йошкар-Ола: МарНИИ, 2002. 432 с.
22. *Руденко К.А.* Булгарские святилища XI—XIV вв. (по археологическим материалам) // Культурные памятники Камско-Вятского региона: материалы и исследования / отв. ред., авт. предисл. Н.И. Шутова. Ижевск, 2004. С. 36—66.
23. *Салмин А.К.* Система религии чувашей. СПб., 2007. 654 с.
24. *Спицын А.А.* Археологические разыскания о древних обитателях Вятской губернии // Материалы по истории восточных губерний России. Т. 1. СПб., 1893.

25. Тиваненко А.В. Древние святилища Восточной Сибири в эпоху камня и бронзы. Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1989. 202 с.
26. Федоров-Давыдов Г.А. Тигашевское городище (Археологические раскопки 1956, 1958 и 1959 гг.) // Труды Куйбышевской археологической экспедиции. Т. 4. М., 1962. С. 49—89. (МИА; № 111).
27. Федоров-Давыдов Г.А. Булгарский феодальный замок X—XII вв. // Ученые записки / ЧНИИ. Вып. 16. Чебоксары, 1958. С. 202—226.
28. Халиков А.Х. Материалы к древней истории Поветлужья (Археологические исследования в Ветлужском районе Горьковской области в 1957 году). Горький: Тип. изд-ва «Горьковская правда», 1960. 60 с.
29. Харитонова В.Г. Отчет об археологических разведках в Чебоксарском районе Чувашской Республики в 2012 г. // Архив ИА РАН. Р-1.
30. Шутова Н.И. Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: опыт комплексного исследования: автореф. дис. ... д-ра ист. наук: 07.00.06. М., 2000. 37 с.
31. Шутова Н.И. Средневековые святилища Камско-Вятского региона // Культовые памятники Камско-Вятского региона: материалы и исследования: сб. статей / отв. ред., авт. предисл. Н.И. Шутова. Ижевск, 2004. С. 5—35.
32. Шутова Н.И. Средневековые святилища Камско-Вятского региона: опыт идентификации // Восточная Европа в Средневековье: к 80-летию В.В. Седова. М.: Наука, 2004. С. 129—137.
33. Шутова Н.И. Камень на средневековых святилищах Камско-Вятского региона // Вестник Удмуртского университета. Серия: История и филология. 2017. №1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/kamen-na-srednevekovyh-svyatilischah-kamsko-vyatskogo-regiona> (дата обращения: 25.08.2019).

*D.Y. Efremova, V.G. Kharitonova, N.S. Berezina*

#### **Ancient Chuvash and Mari Sanctuaries: An Experience of Comparative Analysis**

*Annotation.* The article deals with Mari and Chuvash large common ancestral shrines studied by means of archaeological methods, their location, planigraphy, peculiar features of single objects and items found on them. Similar and differentiating features of general order and individual elements have been identified.

*Key words:* Chuvash and Mari religious sites, generic sanctuaries, archaeological sites.

## **Бусы в costume средневекового населения Марийского края (по материалам Руткинского могильника)**

*Аннотация.* В статье рассматриваются особенности использования бус в погребальном costume средневековым населением Марийского края по материалам Руткинского могильника (XII—XIII вв.). Автором изучено 896 экземпляров бус из 10 погребений, произведена их классификация.

*Ключевые слова:* Марийский край, Руткинский могильник, Средние века, бусы.

**Народный costume** — одно из самых ярких проявлений культуры этноса, где отражаются его представления о красоте и целесообразности, его мировоззрение. Неотъемлемой частью costume являются разные категории украшений — головные, шейно-нагрудные, поясные и т.д. Служа по прямому своему назначению, они несут также определенную смысловую нагрузку. Большинство украшений играло роль амулетов и оберегов, защищающих человека от предполагаемого воздействия нечистой силы, от порчи, которую могли наслать колдуны и злые люди. В качестве украшений использовались изделия из металла (цепочки, бубенчики, браслеты, кольца и т.п.), вышивка, бусы.

Бусы Руткинского могильника ранее не становились предметом специального анализа. В настоящее время мы не имеем исследований, в которых изучались бы их морфологические характеристики, роль и место в оставившем данный памятник costume. Это обстоятельство делает актуальной настоящую работу.

Руткинский могильник находится на юго-западной окраине бывшего поселка Руткинского леспромхоза Горномарийского района Республики Марий Эл на дюнном всхолмлении боровой террасы левого берега р. Волга. Памятник обнаружен в 1958 г. при раскопках поселения волосовской культуры А.Х. Халиковым, когда были вскрыты три погребения. Дальнейшие исследования могильника осуществлялись под руководством Г.А. Архипова в 1969 и 1970 гг. — им вскрыто еще 46 погребений. Итого изучено 49 погребений [1, с. 8].

В коллекцию Руткинского могильника вошло 896 экземпляров бусин из 10 погребений, в том или ином погребении их количество колеблется от одного (п. 2) до 328 экз. (п. 36). В остальных случаях бусин в погребениях было от 6 до 65 экз. (п. 2, 9, 12, 16, 33, 35) либо от 131 экз. до 143 экз. (п. 1, 5, 46).

Среди бусин Руткинского могильника есть стеклянные (877 экз.), из янтаря (1 экз.), горного хрусталя (2 экз.), металла (1 экз.), ореха (1 экз.), керамики (14 экз.). В этом отношении памятник не отличается от одновременного ему Выжумского могильника, в котором также преобладают стеклянные бусы.

Большая часть стеклянных бусин (813 экз.) без декора. Они нами отнесены к I группе. Преобладающие цвета — зеленый (212 экз.), черный (204 экз.), намного меньше бусин из фиолетового (91 экз.), желтого (88 экз.), голубого (45 экз.), синего (90 экз.), красного (24 экз.) стекла. В небольшом количестве имеются бусины коричневого (11 экз.), бирюзового (2 экз.), песочного (2 экз.) цвета, а также прозрачные (4 экз.). У небольшой части бусин (40 экз.) цвет определить затруднительно ввиду их плохой сохранности.

Бусины с декором являют II группу. Они представлены изделиями с металлической прокладкой (21 экз.), глазчатыми (40 экз.), а также бусинами, декорированными накладными нитями стекла (2 экз.). По сравнению с I группой, бусины с декором (II группа) представляют незначительную часть стеклянных бус — 63 экз.

Для определения размера бусин нами использована шкала, предложенная Ю. Каллмером, в которой величины диаметров разбиты на группы через каждые 2 мм [4, р. 35] (у небольшой части бусин — 107 экз. — нельзя определить диаметр в силу их фрагментарности). В коллекции заметно преобладание бусин диаметром от 3 до 5 мм (513 экз.), которые в литературе называют бисером, и бусин размерами от 6 до 8 мм (189 экз.). Бусин среднего размера (9—11 мм) — 69 экз., диаметром менее 0,3 мм — 7 экз., более 1,2 мм — 10 экз. Одна бусина имеет диаметр 1,5 мм.

Бусы, найденные в Руткинском могильнике, округлой, граненой и овальной формы. Стеклянные бусы имеют кольцевидную (49 экз.), цилиндрическую (13 экз.), шаровидную (1 экз.), бочонковидную (7 экз.), зонную (685 экз.), битрапециодную (4 экз.), лимоновидную (4 экз.), призматическую (8 экз.), эллипсоидную (1 экз.) форму. Определение типа части бусин (108 экз.) затруднено вследствие их фрагментарности. Форма бусин из других материалов (янтарь, хрусталь, металл, керамика) — битрапециодная (1 экз.), шаровидная (6 экз.), зонная (4 экз.), бочонковидная (1 экз.). Четыре керамические бусины из-за их плохой сохранности не поддаются классификации.

Бусы были обнаружены в захоронениях чаще всего под нижней челюстью (п. 9, 16) и в области груди (п. 2, 5, 36, 46), реже — в области головы (п. 12, 33, 35) или ног (п. 33). Следует отметить, что только два погребения — 2, 35 — отнесены к мужским, остальные — женские [1, с. 104—111].

Только из бус ожерелья были в погребениях 5 и 9, бусы в сочетании с металлическими привесками в составе ожерелья находились в погребениях 1, 12, 16, 36 [1, с. 29]. В частности, в погребении 16 помимо бус находились кольчатые пронизки, колоколовидные и конические привески и умбовидная подвеска с лапчатыми привесками. В погребении 36 ожерелье состояло из пяти рядов бус и бисера, которые были нанизаны на шерстяную нить. В составе ожерелья были также представлены цепочка и раковина каури.

В погребении 33 вокруг черепа находились остатки головного украшения, состоящего из бляшек различной формы, которые располагались на лбу и темени. По вискам и лбу от них спускались пронизки и бусы.

Это головное украшение похоже на налобные венчики, бытовавшие в материалах могильников Ветлужско-Вятского междуречья и в предшествующий период. Они были зафиксированы в Веселовском могильнике (п. 3, 4, 12), могильниках «Черемисское кладбище» (п. 1) и Нижняя Стрелка (п. 10, 17) [2]. Но в отличие от них, в погребении 33 Руткинского могильника отсутствует цепочка, которая оборачивалась вокруг головы в несколько оборотов.

По мнению Т.Б. Никитиной, данный элемент женского гардероба имеет сходство с налобным украшением *нашмак*, который является частью полотенчатого головного убора марийских женщин *шарпан-нашмак* [3, с. 23].

Таким образом, бусы входили в состав украшений головы, груди, они также находились в комплексе вещей в изголовье, в ногах. В отличие от могильников предыдущего периода (Дубовский, Нижняя Стрелка) мы можем говорить о популярности бус для населения, оставившего Руткинский могильник.

Несмотря на изменения костюма марийского народа с XII в. до настоящего времени, мы можем найти параллели в традиционном марийском костюме.

#### Литература

1. *Архипов Г.А.* Марийцы XII—XIII вв. (к этнокультурной истории Поволжья). Йошкар-Ола, 1986. 140 с.
2. *Никитина Т.Б.* Погребальные памятники IX—XI вв. Ветлужско-Вятского междуречья. Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани, МарНИИЯЛИ, 2012. 408 с. (Археология евразийских степей; вып. 14).
3. *Никитина Т.Б.* Костюм средневекового марийского населения как маркер этнической культуры // Труды Карельского научного центра РАН. 2014. № 3. С. 21—32.
4. *Callmer J.* Trade beads and bead trade in Scandinavia ca 800—1000 A. D. Lund: Malmö, 1977. 230 p. (Ser. 4; Acta archaeological Lundensia; № 11).

*D.O. Kutuzova*

#### **Beads in a Costume of the Mari Region Medieval Populatin (Based on the Materials of the Rutkinsky Burial Ground)**

*Annotation.* The article discusses the features of the use of beads in a funerary costume by the medieval population of the Mari Region based on the materials of the Rutkinsky burial ground (XII—XIII centuries). The author studied 896 specimens of beads of 10 burials, their classification was carried out.

*Key words:* The Mari region, a Rutkinsky burial ground, the Middle ages, beads.

## Чувашские и марийские средневековые могильники в зеркале этнокультурной истории

*Аннотация.* Территориальная близость, многовековой взаимообмен элементами культуры двух средневожских народов привели к формированию особого региона, часто называемого Чувашско-Марийским Поволжьем. Данный тезис находит подтверждение лингвистическими, этнографическими и историческими данными, а также материалами археологических раскопок. В статье рассматриваются отдельные элементы погребального обряда двух народов на примере могильников горных марийцев и верховых чувашей.

*Ключевые слова:* чуваша, марийцы, средневековые могильники, погребальный инвентарь и украшения, культурные параллели.

В начале XX в. о погребальном обряде чувашского народа имелись отрывистые этнографические данные. Достоверно известно только о раскопках М.М. Хомякова на могильнике у д. Кыршлых. Работы археологического отряда Средневожской экспедиции Государственной академии истории материальной культуры стали первыми в систематическом исследовании могильников XVI—XVII вв. Несмотря на то что целью этой экспедиции было комплексное изучение археологических памятников Чувашии, руководитель П.П. Ефименко отдавал приоритет изучению дохристианских могильников. За два полевых сезона 1926—1927 гг. экспедицией было обследовано пять кладбищ, расположенных на территории проживания этнографических групп верховых и низовых чувашей, и вскрыто 80 погребений.

П.П. Ефименко впервые высказался о разных компонентах, составляющих погребальную традицию чувашского народа: «В раскопчном материале отчетливее, чем в современном быту, выступает проблема древних связей чуваш с финским населением Поволжья. Например: в женских погребениях киве-сава (*кивё сáва* «старое кладбище». — М.Ф., А.В.) нагрудное украшение всегда имеет вид застежки в форме кольца с подвижной полкой, скреплявшей разрез рубахи на груди. Об этих пряжках, которыми украшают себя женщины-чувашки, говорят также путешественники XVIII века, в частности знаменитый Паллас. Ныне эти нагрудные застежки повсеместно исчезли, хотя удерживаются в быту у черемис и мордвы. Можно было бы привести и другие факты того же порядка, которые вряд ли могут быть истолкованы иначе как указание на культурную преемственность, связующую чуваш с древним населением Поволжья...» [3, л. 4].

С начала XX в. накопилось большое количество сведений о захоронениях и определены основные черты обрядности. Большинство археологов признает, что группа горномарийских могильников по совокупности показателей практически не отличается от чувашских, однако обладает и

этномаркирующими признаками, не характерными для соседнего народа или представленными единичными экземплярами. Тема этнокультурных параллелей чувашей и марийцев по археологическим данным неоднократно исследовалась. Сравнение обрядности проводилось в трудах Т.Б. Никитиной [6], А.В. Михеева [5], Г.И. Дроздовой [2], А.А. Степановой [7] и других исследователей. Все они отмечали наличие общих дохристианских черт (неглубокие захоронения, наличие вещей, деревянные гробовища, вытянутое положение костяка, северо-западная и западная ориентация умерших и т.д.), но все же разделяли могильники по ряду признаков.

Финно-угорская теория происхождения чувашского народа, возникшая в дореволюционную эпоху, не нашла аргументированного подтверждения и постепенно ушла на второй план. Однако вопрос о влиянии финно-угорских народов на процесс складывания чувашей остается предметом дискуссий. В большей степени это относится к марийцам, с которыми чувашаи много столетий соседствовали на территории Сурско-Волжско-Цивильского междуречья. Даже термин «горные черемисы», использовавшийся в исторических источниках, зачастую подразумевал представителей этих двух народов. Что касается могильников, то они являются одним из самых ценных информационных источников и отражают древнейшие пласты истории и культуры. Погребальный обряд консервативен и сохраняет древнейшие идеолого-мифологические воззрения народов, но и он был подвержен изменениям под влиянием разных факторов.

Отдельные аспекты погребальной обрядности мы предлагаем рассмотреть на основе двух могильников, исследованных П.П. Ефименко в 1926 г. Их материалы так и не были опубликованы, вещевой материал раскопок хранится в Чувашском национальном музее [1], отчет — в Институте истории материальной культуры [4].

Кукшылидский<sup>1</sup> могильник расположен в окрестностях д. Кукшылиды Горномарийского района Республики Марий Эл. Каршлыхский могильник находится в Моргаушском районе Чувашской Республики. П.П. Ефименко, с учетом их территориальной расположенности, считал их чувашскими<sup>2</sup>. Расстояние между ними не превышает десяти километров, и учитывать их расположение относительно современной границы двух республик будет не совсем правильно. Границы проживания — или вернее будет считать границы общин — в Средневековье могли сильно отличаться от современных.

Кукшылидский могильник впервые обследован П.П. Ефименко в 1926 г. В результате раскопок было вскрыто 18 погребений. Коллекция предметов с могильника составляет 114 пунктов, среди них: нож (14 экз.), железный наконечник стрелы (4 экз.), огниво (5 экз.), кремь для огнива (4 экз.), медный браслет (4 экз.), подкова сапожная (4 экз.), монеты и их

---

<sup>1</sup> В разных источниках деревня именуется по-разному: *Кушелиды*, *Кушлиды*, *Кукшилиды* и др. У П.П. Ефименко названа *Кушалиды*.

<sup>2</sup> О принадлежности Кушилидского могильника и его вещевой коллекции была написана отдельная статья [8].

имитации, в том числе в составе украшений (71 экз.), обломок железной косы, наконечник (5 экз.), ножницы, булавка (2 экз.), кольцо железное (3 экз.), топор (4 экз.), перстень (1 экз.), бронзовая пуговица (2 экз.), котелок медный, серьги в виде знака вопроса (4 экз.), железная и бронзовая пряжка (2 экз.), сьюлгам (у П.П. Ефименко застежка) (6 экз.), а также стеклянные и глиняные бусины, бисер, различные подвески и т.д.

Захоронения совершены в ямах без гробовищ, за исключением двух. Глубина могильных ям до 60 см составляла 26,7 %, от 60 до 100 см — 73,3 %. Костяки лежали вытянутыми на спине. Преобладала ориентировка головой на северо-запад и север (С — 31,3 %, СЗ — 31,2 %, ЮЗ — 12,5 %, З — 25 %). В засыпи встречались угольки, а на дне ям — остатки жертвенной пищи (кости) [6, с. 21, 23, 25, 28, 100, 102].

На Каршлыхском могильнике в 1926 г. П.П. Ефименко раскопал 25 погребений. В Чувашском национальном музее хранится комплекс предметов, включающий в себя 86 экземпляров: нож (19 экз.), кресало (1 экз.), монеты (8 экз.), наконечник стрелы (4 экз.), бронзовая бляшка (1 экз.), бусы (23 экз.), огниво (3 экз.), отщеп кремня (1 экз.), топор (2 экз.), перстни (2 экз.), пряжки железные, серебряные, бронзовые (5 экз.), застежки (2 экз.), обломок булавки (1 экз.), пуговицы фарфоровые, бронзовые (5 экз.), обрывок позумента (1 экз.), браслеты (2 экз.), обломки серебряного шарика на железном стержне (1 экз.), кусочек шелковой тесьмы (1 экз.), наконечник (1 экз.), конец пояса, остатки ткани (1 экз.), железное кольцо (1 экз.).

По предположению П.П. Ефименко, могильник служил местом захоронений ряда соседних деревень, входивших в одну общину. Поэтому могильник может насчитывать до 10—15 тыс. захоронений. Захоронения на могильнике совершены в неглубоких ямах. Они ориентированы на запад, северо-запад, а также встречено несколько захоронений с северной ориентировкой.

Анализ погребального инвентаря обоих могильников указывает на бытование однотипного хозяйственно-бытового инвентаря и украшений. Монеты широко использовались для украшения одежды (они имеют отверстия для подвешивания) или в качестве посмертных подношений (платы для прохода в загробный мир).

Самой массовой находкой как среди марийских, так и чувашских могильников являются ножи. Более половины погребений снабжались этим инвентарем, при этом пол и возраст погребенных не имел значения. По форме лезвия и рукояти все ножи имеют сходство, однако степень сохранности металла в ряде случаев не позволяет провести полное сравнение (рис. 3). Расположение ножей относительно погребенного идентично.

И на Кукшылидском, и на Каршлыхском могильниках встречены однотипные железные наконечники стрел. Подобные плоские, черешковые наконечники встречаются во всех могильниках, расположенных на территории верховой группы чувашей. В Новоядринском могильнике подобных найдено 19 экз., в Толиковском — 8, в Верхнеачакском — 2 (рис. 3).



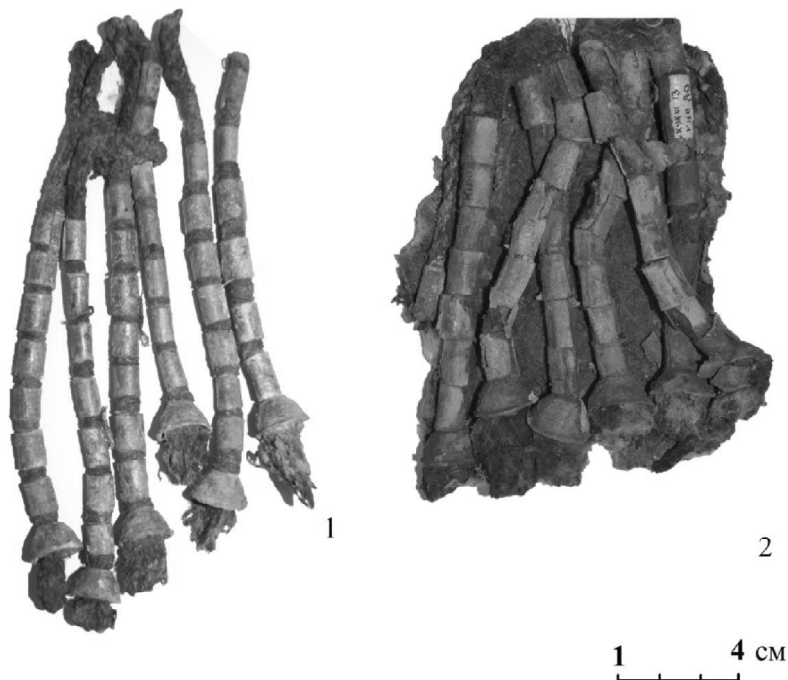


Рис. 1. Женские украшения из медных пронизок на шнурах: 1 — из Каршлыхского могильника, 2 — из Кукшылидского могильника

Топоры являются достаточно редкой находкой для чувашских погребений. На Каршлыхском могильнике они представлены двумя экземплярами (погр. 9, 15), в Кукшылидском могильнике — четырьмя. По одному экземпляру топоры найдены в Новоядринском (район проживания группы верховых чувашей) и Полевокозыльярском могильниках (группы низовых). Следует отметить, что топор из Каршлыха отличается по форме лезвийной части от топоров Кукшылидов.

Бронзовый котел для погребений чувашей не характерен. Отдельные железные дужки, вероятно от деревянной посуды, представлены единичными экземплярами.

Среди застежек-сюльгам и железных пряжек встречаются идентичные экземпляры. Серебряный сюльгам из круглой в сечении проволоки и с закругленными в кольцо концами из погребения 2 Кукшылидского могильника аналогичен трем сюльгамам из Каршлыхского (рис. 2).

Среди украшений особо выделяются накосники (*юпине, хуре*). Длинные веревочки, украшенные медными пронизками, являлись частью традиционного женского костюма до XVIII—XIX вв. Большинство исследователей склонно считать, что эта часть костюма перешла к чувашам от мари́йцев (рис. 1).

Можно выделить несколько общих типов металлических украшений, отражающих этнокультурные контакты чувашей. Среди мари́йцев и чувашей бытовали схожие типы браслетов (витые, плетенные в виде медного

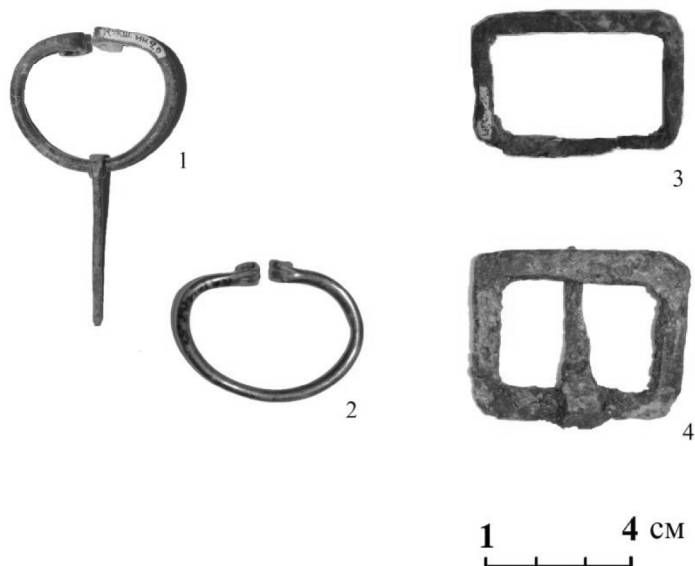


Рис. 2. Серебряные и железные пряжки: 2, 4 — из Каршлыхского могильника, 1, 3 — из Кукшылидского могильника

обруча, обернутого серебряной проволочкой). Пластинчатые браслеты из серебра или меди довольно широко были распространены в Среднем Поволжье и Прикамье. Композиционные мотивы, линейный и геометрический орнамент, насечки являются общими для чувашско-марийского населения чертами.

Чуваши заимствовали щитковые перстни и перстни-печатки у марийцев, однако орнамент их был более разнообразен. Марийцы же заимствовали стеловидный мотив и мотив трилистника в декоре щитков [7].

Необходимо отметить наличие однотипных серебряных или медных височных колец. На Каршлыхском могильнике височные кольца не найдены, что вполне объясняется небольшим количеством вскрытых погребений, но подобные широко представлены в материалах Новоядринского (XIV—XVII вв.) и Верхнеачакского могильников (XVI—XVIII вв.) в Чувашском Присурье.

Таким образом, на основе погребального инвентаря Каршлыхского и Кукшылидского могильников можно говорить о тесном культурном взаимодействии чувашского и марийского народов, что было отмечено П.П. Ефименко. В могильниках присутствует большой процент заимствованных украшений и предметов обихода. Ориентация погребенных головой на северо-запад или север также является показателем тесного этнокультурного контакта горных марийцев и верховых чувашей. Однако схожесть предметов и украшений не может свидетельствовать о слиянии двух народов. Средневековая марийская и чувашская культуры оставались самобытными и обладали рядом отличительных признаков.

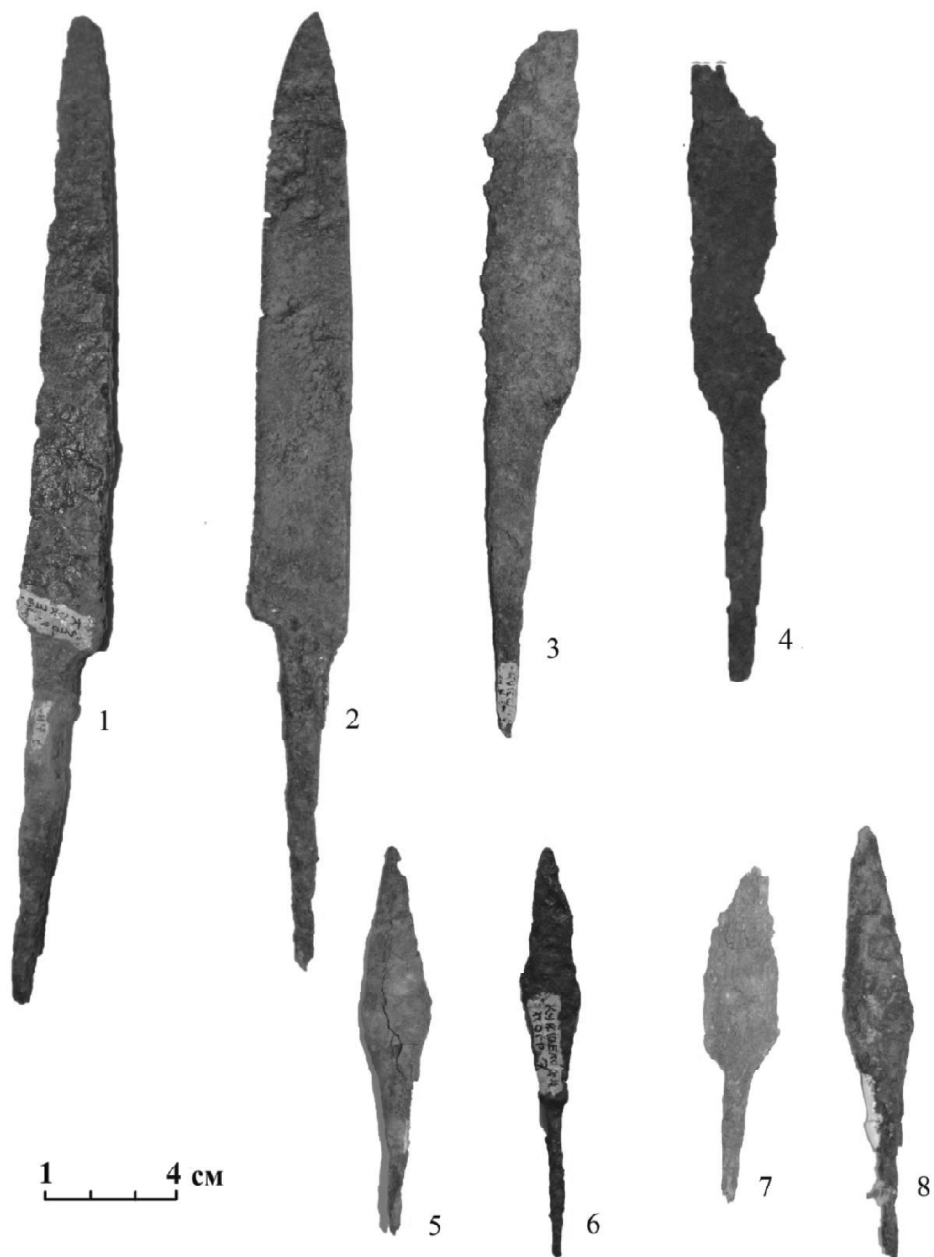


Рис. 3. Железные ножи и наконечники стрел: 2, 4, 7, 8 — из Каршлыхского могильника, 1, 3, 5, 6 — из Кукшылидского могильника

Источники и литература

1. Волков А.В. Материалы раскопок Средневожской экспедиции 1926—1927 гг. в фондах музея // Чувашский национальный музей: люди, события, факты (2013): сб. статей. Вып. 9. Чебоксары: ЧНМ, 2014. С. 42—44.
2. Дроздова Г.И. Этнокультурные параллели в погребальном обряде марийцев и чуваш (на материалах позднесредневековых могильников XVI—XVIII вв.) // Древние этнокультурные связи финно-угров. Йошкар-Ола: МарГУ, 2002. С. 176—178.
3. Ефименко П.П. Археологические работы среди чуваш // НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 542. Инв. № 6032.
4. Ефименко П.П. Материалы Средневожской экспедиции 1926 г. Каршлых // Архив Института истории материальной культуры. Рукописный отдел. Ф. 2. Оп. 1. № 241.
5. Михеев А.В. Эволюция погребального обряда марийцев в Средние века (VI — начало XVIII в. н.э.): дис. ... канд. ист. наук. Ижевск, 2000. 202 с.
6. Никитина Т.Б. Марийцы (конец XVI — начало XVIII в.) по материалам могильников. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 1992. 159 с.
7. Степанова А.А. Чувашско-марийские этнокультурные параллели в период позднего Средневековья (по археологическим и этнографическим данным об украшениях) // Вопросы археологии и этнографии Чувашии: Материалы чтений, посвященных памяти В.Ф. Каховского. Чебоксары: ЧГИГН, 2000. С. 51—64.
8. Федулов М.И., Волков А.В. Предметная коллекция могильника «Кукшылиды» в фондах Чувашского национального музея (по материалам раскопок П.П. Ефименко 1926 г.) // Поволжская археология. 2013. № 2. С. 272—278.
9. Шикаева Т.Б. Памятники XVI—XVII вв. Марийско-Чувашского Поволжья (к вопросу о культурно-этническом единстве) // Древние этнические процессы Волго-Камья. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 1985. С. 100—117. (Археология и этнография Марийского края; вып. 9).

*M.I. Fedulov, A.V. Volkov*

**Chuvash and Mari Medieval Burial Grounds in the Mirror of Ethnocultural History**

*Annotation.* The proximity, centuries-old interchange of cultural elements of the two Middle Volga peoples led to the formation of a special region, often called as Chuvash-Mari Volga region. This thesis is confirmed by linguistic, ethnographic and historical data, as well as materials of archaeological excavations. The article regards individual elements of the obsequies of the two peoples on the example of burial grounds of hill Mari and Upper Chuvash.

*Key words:* Chuvash, Mari, medieval burial grounds, burial equipment and decorations, cultural Parallels.

Н.С. Мясников, А.В. Яковлева

**Кирегаський (Янмурзинский)  
грунтовый могильник «Пялаху»  
(к вопросу об этнокультурной ситуации  
в Чувашском Поволжье  
во второй половине XIV — начале XV в.)**

*Аннотация.* В статье на основе всех доступных архивных данных и публикаций рассматриваются материалы Кирегаського (Янмурзинского) могильника «Пялаху» — единственного широко раскопанного в Сурско-Свияжском междуречье некрополя ордынского времени (раскопки В.Ф. Каховского 1966, 1970, 1971, 1973 гг.). Уточняются время функционирования памятника и особенности его погребального обряда.

*Ключевые слова:* позднее Средневековье, могильник, Чувашское Поволжье, погребальный обряд, православие, ислам, русские, марийцы, болгары.

Кирегаський (Янмурзинский<sup>1</sup>) грунтовый могильник «Пялаху» расположен в северной части Приволжской возвышенности, в зоне широколиственных лесов центра Сурско-Свияжского междуречья в Красноармейском районе Чувашской Республики. Памятник находится в 500 м к северу от д. Кирегаси и в 1,5 км к юго-юго-западу от д. Янмурзино, на правом берегу р. Большой Цивиль (бассейн Волги), при впадении в нее реки Усландыр, на холме овальной формы, известном местным жителям под названием «Пялаху» или «Пялаху тёми», вытянутом в направлении «север — юг», размерами примерно 315 × 280 м. Могильник располагается на восточном склоне холма (раскопы I, V, VI, IX), непосредственно примыкая к одноименному средневековому поселению с востока (рис. 1—2).

Памятник был открыт отрядом Чувашской археологической экспедиции (ЧАЭ) в 1956 г. (раск. I) (Н.В. Трубникова), исследовался в 1966 г. Чувашским отрядом Поволжской АЭ (раск. III) (В.Ф. Каховский), в 1970 (раск. V) и 1971 (раск. VI) гг. — Чувашским отрядом Чебоксарской экспедиции ИА АН СССР (В.Ф. Каховский), в 1973 г. — ЧАЭ (раск. IX) (В.Ф. Каховский). В 1981 г. небольшие разведочные работы на памятнике проводили В.Ф. Каховский и Е.П. Михайлов [5, № 908, с. 243—244]. По подсчетам Е.П. Михайлова и Н.С. Мясникова, всего изучено более 430 кв. м площади могильника и 123 погребения. (На Кирегаськом селище раскопано более 730 кв. м.) Палеоантропологический материал из могильника специально исследован Г.А. Алексеевым.

Памятник представляет исключительный интерес, так как является единственным широко раскопанным в Сурско-Свияжском междуречье могильником золотоордынского времени. По мнению В.Ф. Каховского, по-

© Мясников Н.С., Яковлева А.В., 2019.

<sup>1</sup> В литературе памятник известен под двумя названиями — Кирегаський и Янмурзинский. Территориально холм «Пялаху» находится ближе к д. Кирегаси, поэтому мы будем использовать наименование «Кирегаський могильник».

гребальный обряд этого могильника напоминает характерные черты обряда захоронения волжских болгар и может быть датирован одновременно с селищем в пределах XII—XV вв. [21, с. 108, 201]. По нашему мнению, как датировка, так и интерпретация могильника нуждаются в уточнении.

Данная работа основана на архивных источниках — полевых отчетах и планах, материал дополняется также публикациями [1; 18-22; 40; 42; 43] о раскопках могильника. Полевая документация в архиве ЧГИГН и ИА РАН сохранилась лишь за 1956 г. (1 погребение), 1966 г. (11 погребений) и 1973 г. (41 погребение). За 1971 г. (39 погребений) и 1981 г. (2 погребения) полевой документации нет. В материалах за 1956, 1966 гг. отсутствуют фотографии и планы погребений, по раскопкам 1970 г. (29 погребений) в архиве сохранились лишь фотографии и планы отдельных погребений, дополняемые описанием по публикации. В итоге на основе анализа архивных материалов и по публикациям удалось собрать неполную информацию о 82 погребениях (90 костяков) из 123.

Остановимся на общей характеристике погребального обряда. Могильник занимает восточный склон холма к востоку от поселения, непосредственно примыкая к нему. В расположении могил строгой планировки не выявлено. Скорее всего, можно говорить о неправильных рядах могильных ям, вытянутых по линии «север — юг». Захоронения расположены достаточно плотно, среднее расстояние между ними, судя по плану раскопа IX (рис. 3), около 1 м, хотя есть и пустые участки. Неглубокие погребения были совершены в почвенном слое, поэтому очертания могильных ям в данном случае не прослеживались (таких погребений 28, что составляет 34 % от общей численности. Могилы были в основном ориентированы по линии «запад — восток». Выделяется 13 погребений (16 %), вытянутых по линии ЮЗ-СВ. Существует мнение, что такое отклонение может быть связано с совершением погребения в летнее время [37, с. 55; 53]. Могилы с юго-западной ориентировкой распределены достаточно равномерно на изученной площади могильника, каких-либо особенностей в их погребальном обряде или в поло-демографических характеристиках покойников проследить не удастся. В раскопе IX выявлено 6 случаев (7,3 %) перекрытия одного погребения другим<sup>2</sup>. Это говорит о достаточно длительном использовании кладбища, когда при совершении погребений следы некоторых, более ранних захоронений уже не наблюдались.

Глубина погребений составляет 20—100 см от современной поверхности. Захоронения с костяками взрослых имеют большую глубину (в среднем 40—60 см), чем детские (30—40 см). Размер ям колеблется от 60 до 214 см в длину и от 30 до 77 см в ширину, ямы выкапывались по размерам человеческого тела, без специально оставленного места в ногах или в изголовье. Ямы имели прямоугольную форму и закругленные углы (рис. 4—7), в ряде случаев наблюдается некоторое сужение ямы к ногам погребенного (погр. 8, 17, 28, 32, раск. IX). Стенки обычно отвесные, дно ровное. В одном случае наблюдается наклон к ногам (погр. 16, раск. V), в другом — к голове погребенного (погр. 11, раск. III).

<sup>2</sup> Возможно, их больше, но планы раскопа V 1970 г. (29 погребений) не сохранились, а в описании данный факт не отмечался.

В двух могильных ямах зафиксирован древесный тлен — вероятно, остатки гробов и/или подстилок (1 случай под костяком (погр. 11, раск. III), 1 вдоль костяка (погр. 35, раск. IX)). В двух погребениях были прослежены заплечики и остатки поверх них деревянного настила (погр. 16, 22, раск. V). В одном случае (погр. 22, раск. V) стенки ямы были покрыты обожженной глиной (?) толщиной 15—17 см. В засыпи и под костяками двух погребений (погр. 4, раск. III; погр. 22, раск. V) обнаружены угольки.

В могильнике преобладают единичные погребения. Групповые захоронения очень малочисленны: в 2 случаях это женщина с младенцами (погр. 9, раск. V; погр. 8, раск. IX); в 3 случаях — групповые захоронения (по 3 погребенных) (погр. 3, 10, раск. III; погр. 15, раск. IX). В погребении 8 (раск. IX) ребенок был захоронен в могилу женщины позднее. Вероятно, в случае с групповыми захоронениями мы имеем дело с семейными погребениями. В частности, в погребении 10 были захоронены мужчина, женщина и ребенок. В двух других случаях все три костяка, вероятно, принадлежат взрослым индивидам.

Положение погребенных (с учетом коллективных захоронений — 90 костяков) на дне ямы обычно вытянутое на спине, головой на запад, с небольшими отклонениями к югу и северу (рис. 4—7) (вероятно, это сезонные отклонения)<sup>3</sup>. Положение головы покойного устанавливается в 50 (56 %) случаях. Чаще всего костяки располагались лицом вверх — 25 (28 %) случаев. Случаи отклонения, вероятно, связаны с тафономическими особенностями — с осыпанием грунта в могилу, заваливанием головы в сторону (в 7 (8 %) случаях — лицом на север и в 18 (20 %) случаях — лицом на юг). Положение рук определяется в 51 (57 %) случае. Нельзя сказать, что положение рук отличается стабильностью, однако в целом явно отмечается сгибание руки в локтях и скрещение их на туловище — 35 (39 %) случаев. Из них в 27 (30 %) случаях кисти рук расположены на груди или животе и не смещены. Если исключить из выборки погребения, в которых первичное положение рук не восстанавливается, то количество данных захоронений увеличивается до 53 %. Единичными являются случаи, когда кисти рук находятся в области таза (4 погребения), или вдоль туловища (2 погребения), или одна рука вдоль туловища/на тазу, а другая согнута (8 погребений) (рис. 8).

Самым спорным является вопрос о наличии в могильнике погребального инвентаря. В.Ф. Каховский отмечал его в 23 погребениях (28 %): это несколько целых керамических сосудов, фрагменты гончарной и лепной керамики, глиняные грузила, пряслица, медная подвеска, птичьи кости, зубы лошади и клык кабана. Рассмотрим материал данных погребений.

Сразу же следует поставить под сомнение обнаружение в засыпи могилы фрагментов лепной и гончарной керамической посуды (9 погребений), так как могильник находится на площади поселения со слоями бронзового, раннего железного веков и Средневековья. То же следует сказать и о погребениях с разрозненными костями животных (1 погребение), грузилами ткацкого станка и пряслицами раннего железного века (7 погребений).

<sup>3</sup> В 13 случаях, когда могилы ориентированы по линии ЮЗ-СВ, костяки были соответственно с ориентировкой головы к юго-западу.

Все эти предметы явно попали в заполнение могильных ям из нарушенного слоя поселения. Возможно, и уголь в двух погребениях связан именно с этим.

Таким образом, остается шесть погребений с предположительно погребальным инвентарем. В пяти из них В.Ф. Каховский отмечал целые и раздавленные керамические сосуды, в одном из которых (погр. 7, раск. V) также отмечалась медная височная подвеска [1, с. 222]. Еще в одном погребении (погр. 26, раск. IX) был зафиксирован клык кабана, который В.Ф. Каховский считал амулетом [21, с. 195].

Пересмотр данных материалов сильно осложняется состоянием коллекции: ни одной из указанных находок нет в Археолого-этнографическом музее ЧГПУ им. И.Я. Яковлева, где хранятся находки с раскопок селища «Пáлаху». В связи с этим пришлось максимально полно использовать полевую документацию. Фотографии и планы вышеуказанных погребений не содержат целых сосудов (рис. 5—7). Есть только скопления отдельных фрагментов керамики. В коллекционной описи<sup>4</sup> раскопок могильника за 1970 г. в погребениях 6—8 отмечается, что есть фрагменты стенок, дна и венчика сосудов одного типа, но не одного сосуда (!) (в погребении 7 их всего 3 фрагмента), в отчете отсутствует описание и изображение данных сосудов в склеенном виде. Нет там и медной височной подвески. «Сосуды» из погребений 12 и 15 вообще отсутствуют в описи. Плана и фотографии погребения 15 (1970 г.) нет в отчете и публикации. В коллекционной описи 1973 г. не отмечено ни одной находки (в частности, клыка) из заполнения погребений. В публикации, кстати, не отмечалось, чтобы клык был просверлен, как полагается амулету. На полевом плане, как и на плане в публикации, этот клык также не обозначен. Таким образом, ни одного (!) достоверного случая помещения погребального инвентаря на могильнике «Пáлаху» нет.

Относительно датировки могильника ключевым моментом является соотношение слоя поселения и могильных ям. Из описания и планов раскопок ясно, что могильные ямы выкапывались в слое поселения. Причем наличие материала средневекового времени в засыпи погребений говорит о том, что жизнь на территории поселения возникла несколько раньше, чем началось совершение погребений. Вместе с тем на профиле раскопа IX заметно, что после совершения захоронений № 3, 4 и 5 над могилами происходило дальнейшее накопление культурного слоя, следовательно поселение продолжало свое существование какой-то период (рис. 9). Таким образом, можно сделать вывод, что могильник «Пáлаху» некоторое время функционировал вместе со средневековым поселением и, очевидно, был оставлен его жителями. Значит, необходимо уточнить датировку самого селища.

В.Ф. Каховский первоначально датировал памятник X—XIII вв. [22, с. 134], затем XII—XV вв. [21, с. 174]. Ранняя дата обосновывалась находками болгарской керамики, однако еще Р.Г. Фахрутдинов и Т.А. Хлебникова убедительно отнесли керамический комплекс Кирегаського селища к ордынскому времени [44, с. 188; 49, с. 90—91]. Здесь встречена лепная посуда с примесью шамота (рис. 10: 1—11), примитивно-круговая посуда с примесью

<sup>4</sup> НА ЧГИГН. Отд. II. Ед. хр. 2037. Инв. 8052-а.



шамота (рис. 10: 12—19), так называемая «славяноидная» посуда с примесями шамота и раковины (рис. 11) (XVI гр. по Т.А. Хлебниковой), древнерусская песочно-древянная посуда (рис. 12: 1—11) (XIV гр.) и болгарская общеремесленная посуда (рис. 12: 12—22) (I гр.) ордынского времени. Булгарской керамики на Кирегасьском селище, по подсчетам Т.А. Хлебниковой, около 13,5 %, а преобладает лепная и примитивно-круговая «шамотная» керамика. Это подтверждает и анализ коллекции в АЭМ ЧГПИУ<sup>5</sup>. К сожалению, подсчитать процентное соотношение по сохранившейся коллекции невозможно, так как она не полная. В целом данный комплекс характерен для XIV — первой половины XV в.<sup>6</sup> Уточнить датировку селища могут другие находки. Ключи и замки типов В, VI—VII (рис. 13: 1—4) и ключи типа Ж (рис. 13: 5—6) могли сосуществовать только во второй половине XIV — начале XV в. [23, рис. 70; 25, с. 124]. Очевидно, этим временем и может быть датировано селище, а существование могильника относится лишь к части этого хронологического отрезка.

Важнейшим вопросом является вопрос о культурной или, скорее, **конфессиональной принадлежности могильника**. Для какого населения во второй половине XIV — начале XV в. был характерен рассматриваемый обряд погребения? Вопрос осложняется тем, что в регионе в этот период близко соседствуют мусульмане, христиане и язычники. Посурье традиционно считается границей между русскими и ордынскими землями. Причем на территории Чувашского Поволжья ориентировка покойников головой на запад характерна как для православной, так и для мусульманской, а с XVI в. и для чувашской погребальной традиции. Как православные, так и мусульманские (также значительная часть чувашских) погребения малоинвентарны, однако в указанных традициях нередки отклонения от канона, что еще более затрудняет определение. Кроме того, XV в. является тем переходным периодом, когда некрополи ордынского времени уже не использовались, а более поздние мордовские, марийские, чувашские, удмуртские еще не начали функционировать (их нижняя хронологическая дата обычно относится уже к XVI в., ближе к середине) [12; 17; 31; 56]. Вышеуказанное создает благодатную почву для всякого рода спекуляций, что, в принципе, любой малоинвентарный могильник с западной ориентировкой при желании может быть объявлен мусульманским, православным или болгаро-чувашским.

Сам автор раскопок В.Ф. Каховский усматривал аналогии погребальному обряду Кирегасьского могильника как в раннебулгарских погребениях Большетарханского могильника, так и на некрополе XII—XIV вв. на Бабьем Бугре в Болгаре [21, с. 201]. Большетарханский могильник имеет гораздо более раннее время существования (середина VIII—IX/X вв.), большое количество погребального инвентаря, отличную форму и размеры могильных ям [9, с. 8—31; 16, с. 272, 298]. Могильник Бабий Бугор нуждается в специальном рассмотрении, и мы вернемся к нему ниже.

<sup>5</sup> Авторы выражают благодарность Н.Н. Грибову (г. Нижний Новгород), который оказал неоценимую помощь в определении керамической коллекции.

<sup>6</sup> На научно-практической конференции «Славяноидная керамика как археологический феномен памятников развитого Средневековья Среднего Поволжья» (18—21 апреля 2018 г.) отмечалась тенденция к сужению времени бытования данной посуды второй половиной XIV — началом XV в.

В целом для большинства могильников, интерпретируемых как болгарские, а затем и татарские XIV—XVI вв., как и в домонгольское время, характерен мусульманский обряд, признаки которого выделила Е.А. Халикова [47, с. 207; 48, с. 46-48]. К ним относится обязательное положение покойника головой на запад (с легким отклонением к северу), лицом в сторону киблы (Мекки) (на юг) с поворотом туловища на правый бок. Правая рука при таком положении обычно вытянута, левая согнута и расположена на правой стороне таза. Характерной чертой является полное отсутствие сопровождающих вещей, кроме савана. Тело усопшего должно быть изолировано от земли (подбой-ляхд, гроб, перекрытие) (Именьковский могильник, Читинский могильник, Тангачский могильник, Ташкирменский могильник, Тетюшский могильник, большая часть некрополей Булгара и др.) [8; 38, с. 130; 41; 57, с. 125—131]. Данный обряд погребения нельзя признать характерным для Кирегаського могильника. Специальный поворот головы и туловища на юг не зафиксирован, характерное положение рук отмечено лишь в одном случае и, вероятно, носит случайный характер. Отсутствие погребального инвентаря, как считаем, не является достаточным признаком для отнесения захоронений к мусульманским.

Территория Чувашско-Марийского Поволжья еще с раннего Средневековья была заселена населением финно-угорского круга, в частности древней мордвой и марийцами. Именно к поволжским финнам археологи традиционно относят местную лепную и примитивно-круговую плоскодонную горшковидную керамику с примесью шамота («позднегородецкая», по В.Ф. Каховскому), как и посуду XVI группы на средневековых памятниках. Как отмечалось выше, и на поселении «Палаху» такая посуда составляет большую часть коллекции. Однако погребальный обряд рассматриваемого могильника заметно отличается от языческих захоронений мордвы и марийцев.

Ближайшие мордовские могильники золотоордынского периода (XIII—XIV вв.) расположены недалеко — в районе устья р. Меша в Казанском Поволжье (могильники Карташихинские I—II), по р. Пьяна (Большеигнатовский, Гагинский), по нижнему течению р. Алатырь в Нижегородском Посурье (Папулевский, Киржеманский, Манадышский) [54, рис. 4, табл.]. Однако мордовский традиционный погребальный обряд рассматриваемого времени характеризуется обилием погребального инвентаря (в том числе специфических этнических украшений) и меридиональной ориентировкой (у мокши — на юг, у эрзи — на север). Для мокшанских женских захоронений характерно скорченное положение костяка на боку [2—4].

Марийские средневековые археологические памятники отмечаются исследователями на территории современного Горномарийского района Марий Эл, а также в Вятско-Ветлужском междуречье [29; 33]. Однако до сих пор не найдено достоверных марийских могильников XIV—XV вв. Вопрос о погребальном обряде и этнокультурной/конфессиональной принадлежности памятников указанного периода (Горношумецкий, Нижнешелаболкинский, Юльяльский, Мари-Луговской могильники) остается дискуссионным [35, с. 129]. Собственно, для марийских некрополей как в предшествующий (IX—XIII вв.), так и в последующий (XVI—XVII вв.)

периоды характерен обряд погребения с большим количеством инвентаря. В IX—XI вв. хоронили с ориентировкой погребенных головой в северном направлении с отклонениями к западу или востоку (в порядке исключения некоторые погребения были ориентированы на юг) [34, с. 75]. В XII—XIII вв., при господстве северной, увеличивается количество погребений с северо-западной ориентировкой (преобладает в Починковском могильнике), а в Руткинском могильнике заметное количество погребенных положено головой на запад [6, с. 8—14; 32, с. 176]. В XVI—XVIII вв. наблюдается различная ориентировка: северная, северо-западная, западная и даже южная. Преобладающей является северо-западная. Руки укладывались вдоль туловища или на область тазовых костей [31, с. 26, табл. 7].

Таким образом, Кирегасьский могильник «Пялаху» не находит аналогий среди как ближайших мусульманских кладбищ, так и языческих некрополей поволжских финнов. Однако никто не рассматривал материалы могильника «Пялаху» в контексте традиций позднесредневековой русской православной погребальной обрядности, так как территория Чувашского Поволжья (Посурья) традиционно рассматривалась исследователями как часть территории Волжской Булгарии и Золотой Орды [11, с. 79].

Русский погребальный обряд XIV—XVI вв. может быть достаточно подробно реконструирован на основании письменных и археологических источников. Наиболее полно городской обряд погребения отражен в работах Т.Д. Пановой [37] и С.Ю. Шокарева [55]. Указанные авторы отмечают, что в отличие от домонгольского времени, когда пережиточные черты языческого ритуала погребения были еще заметны как в инвентаре захоронений, так и в использовании разных типов погребальных сооружений (большинство могильников курганные) и вместилищ (колоды, дощатые гробы, береста), в XIV—XV вв. отмечается упрочение позиций Русской православной церкви и усиление единообразия в погребальной обрядности.

Городские грунтовые кладбища XIV—XVI вв. располагались возле христианских храмов, погребения совершались в могильных ямах, головой на запад, в характерной позе со скрещенными на груди/животе руками, в одежде или в саване, преимущественно в деревянных гробах (колодах, ящиках), хотя нередко и без дополнительного погребального сооружения. В XIV в. появляется перекрытие могильными плитами, а с конца XV в. — эпитафии. В храмах-усыпальницах использовались каменные саркофаги антропоморфной и ладьевидной формы. Наличие нательных крестиков не являлось обязательным для погребений этого периода. Традиция класть их с погребенным повсеместно распространяется только со второй половины XVI—XVII в., да и то их находят не в каждом погребении [37, с. 176—182; 55, с. 153].

Сельские православные кладбища XII—XV вв. изучены несравненно хуже. В частности, до сих пор не найден ни один русский грунтовый могильник на территории Нижегородского края [11]. Поэтому ближайшими к нам православными некрополями в русских землях являются некрополи Подмосковья (Дунино) и Суздальского Ополья (Кибол-3, Шекшово-2, Михали-3 (Мининское-1). Любопытной деталью их топографии являлось то, что они располагались на восточной окраине поселений

[45, с. 1066—1067; 51, с. 97], как и Кирегаський моги́льник. С.З. Чернов объясняет это стремлением к тому, чтобы физические преграды не мешали видеть Спасителя во время его второго пришествия, которое в XIV—XV вв. ожидалось в ближайшем будущем [52, с. 74].

Характерным обрядом погребения представляется кладбище у д. Власьевская (Дунино), датированное около 1350—1475 гг., расположенное не у храма, а на восточной окраине средневековой деревни. Могилы имели рядность, но не были обозначены на земле валунами-гольгофами или плиточными надгробиями. Характерными чертами являются западная ориентировка, скрещенное положение рук на груди или на животе. Погребальные конструкции представляли собой простые ґрунтовые ямы без гробов или колод. Глубина могил колеблется от 0,3 до 1,2 м (в основном 0,5—0,7 м). Погребения не содержали нательных крестов, а единственным предметом, положенным в могилу, был небольшой сосуд-слезница [52, с. 77—81].

Таким образом, для русского православного обряда XIV—XV вв., особенно сельского, совершенно необязательными представляются значительная глубина погребений (она увеличивается только с XVIII в., после специальных законодательных актов), наличие гробов/колод, надгробных памятных знаков и нательных крестов. Безусловно, при идентификации православного ритуала погребения необходимо учитывать весь комплекс факторов, однако получается, что одним из наиболее значимых признаков православного погребения в позднее Средневековье является характерное положение рук покойного — на животе или на груди. Именно такое положение рук является наиболее распространенным в погребениях моги́льника «Пйлаху».

Обычай крестообразно складывать руки покойникам существует на Руси с XI в. — это доказывается как археологическими раскопками, так и данными письменных и изобразительных источников [26, с. 291—294]. Об обязательном крестообразном положении рук у покойников, при жизни исповедовавших православие, существует целый ряд свидетельств: «Повесть временных лет» (описание кончины Феодосия Печерского, 1074 г.), «Послание митрополита Никифора ко князю Ярославу Святополковичу» (1103—1121 гг.), статья «О фрязях и проячих латынех» (XI в.), вошедшая в многочисленные списки русских кормчих XIII—XVII вв., «Слово, како держат веру немцы» митрополита Григория Цамблака (XV в.). Это же положение рук иллюстрируют миниатюры Радзивилловской (Кенигсбергской) летописи конца XV в. [26]. Положение рук, сложенных на груди или в области живота, характерно для захоронений XIV—XV вв. в самых разных частях Русского государства: Дунино [52, рис. 8] (Подмосковье), Михали-3 (Мининское-1) [14] (Суздальское Ополье), Варзуга [53] (Кольский полуостров). Примечательно, что такое положение рук преобладает и на русском православном кладбище золотоордынского времени — в Водянском городище [7, с. 267] (Волгоградская обл.).

Здесь уместно вернуться к сравнению обряда Кирегаського моги́льника и моги́льника Бабий Бугор XII—XIV вв. в Болгаре. Е.А. Халикова в погребальном обряде данного некрополя отмечала ряд специфических черт, которые на позволяют считать его мусульманским. Это расположение

могил в 2—4 яруса, нарушение одних могил другими, в том числе вводными захоронениями, редкое положение лица с ориентировкой на юг, преобладание положения рук на груди или в верхней части живота, наличие в некоторых погребениях каменных обкладок. Антропологический материал могильника характеризуется преобладанием долихо-мезокранных европеоидных типов, в отличие от остальных некрополей Болгара. Указанные факты позволили Е.А. Халиковой выдвинуть гипотезу о том, что кладбище Бабий Бугор связано с христианским аланским населением — выходцами из Подонья или с Северного Кавказа [47, с. 207—211]. Наличие разноэтничных и разноконфессиональных общин в городах Золотой Орды является известным фактом. Топография кладбища на Бабьем Бугре, располагавшегося в домонгольское время далеко за чертой городских укреплений, а в XIV в. на окраине посада, также не противоречит данной гипотезе. В данном контексте становится понятной аналогия Кирегаського могильника «Пялаху» и могильника Бабий Бугор в Болгаре, которую проводил В.Ф. Каховский. Впрочем, подобная интерпретация могильника Бабий Бугор еще находит своих оппонентов. По мнению И.Р. Газимзянова, отмеченные особенности могильника отражают начальную стадию мусульманизации каких-то групп населения [9].

Вышерассмотренный случай показывает всю сложность в идентификации православных кладбищ и отдельных захоронений в контактных зонах взаимодействия средневекового населения. Отклонение от православной обрядности особенно сильным было в областях русской колонизации, на территории проживания финно-угорских народов, в частности в Волго-Камье. Так в могильниках Вятской земли конца XII — середины XVI в. наблюдаются неустойчивое расположение рук, битая посуда в межмогильном пространстве (следы тризны), небольшое количество погребального инвентаря, использование меха, коры и бересты в конструкции могил, наличие угольков в могильных ямах и даже отдельные случаи захоронения скорченных, кремированных, расчлененных тел (Шабалинский, Никульчинский I, Усть-Чипецкий могильники). Л.Д. Макаров и Л.А. Сенникова связывают это с переходом характера обрядности от язычества к православию и предполагают смешанный русско-удмуртский состав умерших [28, с. 17—18; 39, с. 30—31].

В этой связи представляет интерес материал Юльяльского могильника на территории Горномарийского района Марий Эл, в котором найдены христианские нательные крестики XIV—XV вв., при этом положение рук костяков и другие детали обряда не отличаются каноничностью [30]. В северной части Сурско-Свияжского междуречья в последнее время обнаружены и начинают изучаться еще два безынвентарных могильника с преимущественным положением рук на животе/груди и ориентировкой головы в западном направлении, близкие к Кирегаському: Сюрбей-Токаевский могильник (раскопки Н.С. Березиной и др. 2016 г.), могильник на Козловском городище (раскопки М.И. Федулова 2018 г.). Пока это первое впечатление, и необходимо дождаться публикации материала. Их исследование может уточнить предложенную интерпретацию могильника на холме «Пялаху».

Таким образом, на наш взгляд, Кирегаський могильник «Пӓлаху» наиболее близок к русскому сельскому православному погребальному обряду. Некоторая неустойчивость ритуала может быть объяснена смешанным русско-финским (марийским и/или мордовским) составом населения Кирегаського поселения. Причем судя по керамическому материалу финно-угорское население преобладало. Остается вопрос, был ли у аборигенного финно-угорского населения свой языческий могильник или хоронили вместе с русскими?

Чем объяснить православное вероисповедание (как минимум захоронение по православному обряду) части населения Чувашско-Марийского Поволжья во второй половине XIV — начале XV в. — в период, далекий от включения региона в состав Московского государства? Исторические источники фиксируют, что с середины XIV в. активизируется русская колонизация Посурья. Расширяется в восточном направлении территория Нижегородско-Суздальского княжества (рис. 14) [27, с. 224, 226—229]. Во второй половине XIV — начале XV в. письменные источники указывают на пять заселенных в Посурье областей, входивших во владения нижегородских князей. Местоположение трех из них (Курмыш, Кишь и Сара) благодаря проведенным археологическим изысканиям определяется достаточно надежно [12, с. 80; 15]: все они расположены на левобережье Суры. Две другие — находящиеся на правом берегу — в настоящее время могут быть локализованы весьма гипотетически, с опорой только на топонимику — Засурье (д. Засурье, Ядринский р-н) и Алгаш (куст деревень Большие Алгаши, Русские Алгаши, Чувашские Алгаши, Шумерлинский р-н) [11; 46]. Поселения и находки (кресты-тельники, энколпионы, русская и «славяноидная» посуда), обнаруженные в последние годы на территориях современной Чувашии (Утюж, Сюрбей-Токаево, Козловка) и Горномарийского района Марий Эл (Барковка, Красное селище I—II, Аламнер, Юльялы), датирующиеся концом XIV — первой половиной XV в., и пересмотр старых материалов (Таутово, Челкасы, Большое Янгильдино) позволяют все более уверенно говорить о существовании здесь в указанный период целой области, в которой русские традиции в материальной культуре имели значительный вес. Безусловно преобладание здесь местного финно-угорского (марийского и мордовского) населения, однако присутствие здесь русских и их активная роль в этот период весьма заметны. Характер и масштабы этого присутствия еще предстоит понять. Возможно, здесь шли процессы смешения русского и марийского населения, христианизации марийцев, близкие к тому, что наблюдается на Вятской земле, однако вследствие их непродолжительности, вызванной политическими изменениями во второй четверти XV в. (образование Казанского ханства), они не получили развития.

XIV—XV вв. в истории русской церкви и культуры называются периодом Православного возрождения. Это эпоха развития исихазма и вызванного им широкого монашеского движения (деятельность таких выдающихся иноков, как Сергей Радонежский, Феофан Грек, Андрей Рублёв, Нил Сорский) [50]. По словам В.О. Ключевского, за 1340—1440 гг. поколение времен Куликовской битвы и его ближайшие потомки дали миру

основателей до 150 новых монастырей (в 5 раз больше, чем за предыдущее столетие). Причем меняется география их появления: если раньше они основывались у городов в междуречье Оки и Верхней Волги, то сейчас в своём большинстве они возникали за Волгой, среди костромских, ярославских и вологодских лесов. Русское монашество мирным путем завоевало для христианской Церкви и русского народа финское языческое Заволжье. Опорными пунктами крестьянской колонизации становились многочисленные лесные монастыри [23, с. 25—27]. Звеньями этой цепи являются миссионерская деятельность Стефана Пермского среди коми, а также археологическая фиксация погребений монахов на могильнике селища Малорязанское 2 и, вероятно, сам факт существования на Самарской Луке православного монастыря конца XIII—XIV в. [24, с. 321]. В этом контексте уместно вспомнить о так называемых «засурских преподобных» конца XIV — начала XV в., которые упоминаются в надписях на двух княжеских мошевиках, принадлежавших жене и сыну нижегородско-суздальского князя Данила Борисовича [13; 36, с. 13—14, 32—34 (кат. № 1, 4)]. Речь в надписи идет о трех неизвестных монахах, прославившихся праведной жизнью в неустановленном монастыре или пустыни во владениях нижегородско-суздальских князей на правом берегу р. Сура в нижнем ее течении. Их деятельность могла носить и миссионерский характер.

#### **Источники и литература**

1. *Алексеев Г.А., Каховский В.Ф.* Опыт изучения болезней людей по остеологическому материалу могильника Пялаху // Городище Хулаш и памятники Средневековья Чувашского Поволжья. Чебоксары: ЧНИИ, 1972. С. 218—239.
2. *Алихова А.Е.* Старосотенский могильник // Археологический сборник. Вып. 1. Саранск, 1948. С. 212—258.
3. *Алихова А.Е.* Муранский могильник и селище // МИА. № 42. М., 1954. С. 259—301.
4. *Алихова А.Е.* Эрзянский могильник XIV в. у с. Гагино // Из древней и средневековой истории мордовского народа. Саранск, 1959. С. 169—194.
5. Археологическая карта Чувашской Республики: научно-справочное издание / под общ. ред. Е.П. Михайлова и Н.С. Березиной. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2013. 304 с.
6. *Архипов Г.А.* Марийцы XII—XIII веков (К этнокультурной истории Поветлужья). Йошкар-Ола, 1986. 140 с.
7. *Васильев Д.В.* Христианские захоронения золотоордынского времени на Нижней Волге // Проблемы истории, филологии, культуры; 2015. № 3. С. 264—274.
8. *Газимзянов И.Р.* Еще раз о могильнике Бабий Бугор // Вопросы древней истории Волго-Камья. Казань, 2001. С. 132—137.
9. *Генинг В.Ф., Халиков А.Х.* Ранние болгары на Волге (Большетарханский могильник). М.: Наука, 1964. 201 с.
10. *Грибов Н.Н.* История славяно-русского расселения в Нижегородском Поволжье в период XII—XIV вв.: дис. ... канд ист. наук. Н. Новгород, 2000. 298 с.
11. *Грибов Н.Н., Ахметгалин Ф.А.* Западное порубежье Болгарского улуса Золотой Орды (по материалам левобережных памятников Нижнего Посурья) // Поволжская археология. № 4. 2013. С. 79—95.
12. *Дроздова Г.И.* О некоторых особенностях погребального обряда местного населения Поволжья и Прикамья // Из истории материальной культуры татарского народа. Казань: Таткнигоиздат, 1981. С. 52—63.
13. Засурские преподобные // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 19. С. 661.
14. Институт археологии РАН. Лаборатория археологической медиэвистики: от полевых работ к научной реконструкции прошлого по материалам памятников Суздальского Ополья. URL:[http://www.archaeolog.ru/index.php?id=2&id\\_nws=522&zid=1](http://www.archaeolog.ru/index.php?id=2&id_nws=522&zid=1) (дата обращения: 01.06.2019).
15. Исследования археологических памятников Среднего Посурья эпохи римских влияний и Великого переселения народов (работы 2018 года) / Л.А. Вязов, Н.С. Мяс-

ников, Д.А. Петрова, Е.П. Михайлов, А.Б. Мясникова, Е.М. Макарова, Ю.А. Салова, Р.А. Силанов // Вестник Чувашского университета. 2018. № 4. С. 46—55.

16. *Казаков Е.П.* Культура ранней Волжской Болгарии. М.: Наука, 1992. 335 с.

17. *Каховский Б.В.* Погребальный обряд чувашского языческого населения // Современные социальные и этнические процессы в Чувашской АССР. Чебоксары: ЧНИИ, 1978. С. 118—146.

18. *Каховский В.Ф.* Материалы археологической экспедиции за 1966 год (отчет, полевая опись, коллекционная опись находок, дневник, полевые чертежи // НА ЧГИГН. Отд. II. Ед. хр. 731. Инв. № 2106—2112.

19. *Каховский В.Ф.* Археологические работы в Чувашии в 1966 и 1967 годах // Ученые записки. История, этнография, социология. Вып. 40 / ЧНИИ. Чебоксары: ЧНИИ, 1968. С. 188—233.

20. *Каховский В.Ф.* Отчет об исследованиях Чувашской археологической экспедиции 1973 г. // НА ИА РАН. № 5182. Альбом к отчету. № 5182а.

21. *Каховский В.Ф.* Исследование средневекового селища и могильника «Пйлаху» // История, археология и этнография Чувашской АССР. Чебоксары: ЧНИИ, 1975. С. 166—203. (Груды / ЧНИИ; вып. 60).

22. *Каховский В.Ф., Смирнов А.П.* Памятники Средневековья Чувашского Поволжья // Городище Хулаш и памятники Средневековья Чувашского Поволжья / НИИ при Совете министров Чувашской АССР. Чебоксары: ЧНИИ, 1972. С. 115—166.

23. *Клячевский В.О.* Благодатный воспитатель русского народного духа: Речь профессора, академика В.О. Ключевского, произнесенная на торжественном собрании Московской духовной академии 26 сентября 1892 г. в память преподобного Сергия // Троицкий цветок. № 9. Изд. 3. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1908. 32 с.

23. *Колчин Б.А.* Железодельное ремесло Новгорода Великого // МИА. № 65. М., 1959. С. 7—120.

24. *Кочкина А.Ф., Левыкина Т.А.* Погребальные калиты из Малорязанского могильника золотоордынского времени на Самарской Луке: проблемы реставрации и атрибуции // Поволжская археология. 2015. № 4 (14). С. 311—323.

25. *Кудрявцев А.А.* Хронология замков и ключей средневекового Новгорода (по материалам Неревского раскопа) // Российская археология. 2012. № 4. С. 119—124.

26. *Кучкин В.А.* Захоронение Ивана Грозного и русский средневековый погребальный обряд // Советская археология. № 1. 1967. С. 289—295.

27. *Кучкин В.А.* Формирование государственной территории Северо-Восточной Руси в XI—XIV вв. М.: Наука, 1984. 383 с.

28. *Макаров Л.Д.* Древнерусское население Прикамья в X—XV вв.: учеб. пособие. Ижевск: УдГУ, 2001. 141 с.

29. *Михеева А.И.* Поселения Марийского Поволжья в эпоху Средневековья, XIII—XV вв.: дис. ... канд. ист. наук. Ижевск, 2000. 234 с.

30. *Никитин В.В.* Юдьяльский могильник XIV — начала XV века // Средневековые древности Волго-Камья. Йошкар-Ола, 1992. С. 156—164. (АЭМК; вып. 21).

31. *Никитина Т.Б.* Марийцы (конец XVI — начало XVIII в.): по материалам могильников. Йошкар-Ола: МарНИИ, 1992. 159 с.

32. *Никитина Т.Б.* Мари // Финно-угры Поволжья и Приуралья в Средние века. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1999. С. 161—206.

33. *Никитина Т.Б.* Марийцы в эпоху Средневековья: по археологическим материалам. Йошкар-Ола: Мар. полигр.-изд. комбинат, 2002. 430 с.

34. *Никитина Т.Б.* Погребальные памятники IX—XI вв. Ветлужско-Вятского междуречья. Казань, 2012. 408 с. (АЕС; вып. 14).

35. *Никитина Т.Б., Воробьева Е.Е.* К исторической топографии средневековых могильников Чувашско-Марийского Поволжья // Диалог городской и степной культур на евразийском пространстве. Историческая география Золотой Орды: Материалы Седьмой Международной конференции, посвященной памяти Г.А. Федорова-Давыдова. Казань; Ялта; Кишинев, 2016. С. 127—130.

36. *Николаева Т.В.* Прозведения русского прикладного искусства с надписями XV — первой четверти XVI в. М.: Наука, 1971. 194 с. (Археология СССР. САИ; вып. Е1-49).

37. *Панова Т.Д.* Царство смерти. Погребальный обряд средневековой Руси XI—XVI веков. М.: Радуница, 2004. 184 с.

38. *Руденко К.А., Нечвалода А.И.* Могильник на Тетюшском II городище в Татарстане: портретная антропологическая реконструкция по черепу и краниология одного погребения // Теория и практика археологических исследований. 2016. № 3 (15). С. 126—149.



39. *Сенникова Л.А.* Характеристика погребального обряда Усть-Чепецкого могильника эпохи позднего Средневековья // Атлас археологических памятников Кирово-Чепецкого района Кировской области. Кирово-Чепецк, 1995. С. 29—36.
40. *Смирнов А.П., Федоров-Давыдов Г.А., Трубишкова Н.В.* Отчет Чувашской археологической экспедиции 1956 г. // НА ИА РАН. № 1259. Альбом иллюстраций к отчету. № 1259а.
41. *Стоянов А.Н.* Отчет о раскопках древних могил и курганов в Лаишевском и Спасском уездах Казанской губернии // Протоколы заседаний Общества естествоиспытателей за 1870—71 гг. Казань, 1871. 20 с.
42. *Трубишкова Н.В.* Материалы по раскопкам 2-го отряда Чувашской археологической экспедиции за 1956 г. (чертежи, коллекционная опись находок) // НА ЧГИГН. Отд. II. Ед. хр. 556. Инв. № 1567—1570.
43. *Трубишкова Н.В.* О работах 2-го отряда Чувашской археологической экспедиции 1956 года // Ученые записки / ЧНИИ. Вып. 16. Чебоксары: ЧНИИ, 1958. С. 227—262.
44. *Фахрутдинов Р.Г.* О степени заселенности булгарами территории современной Чувашской АССР // Вопросы этногенеза тюркоязычных народов Среднего Поволжья. Казань: ИЯЛИ КФАН СССР, 1971. С. 175—201. (Археология и этнография Татарии; вып. 1).
45. *Федорина А.Н., Красникова А.М.* Средневековые сельские кладбища в округе Суздаль: новые материалы // V (XXI) Всероссийский археологический съезд. Барнаул, 2017. С. 1066—1067.
46. *Федулов М.И.* Чувашское Присурье в X—XV веках (к постановке вопроса) // Вестник Чувашского университета. Гуманитарные науки. Чебоксары, 2006. № 6. С. 123—130.
47. *Халикова Е.А.* О могильнике «Бабий бугор» в Болгарах // Вопросы древней и средневековой археологии Восточной Европы. М., 1978. С. 205—211.
48. *Халикова Е.А.* Мусульманские некрополи Волжской Булгарии X — начала XIII в. Казань: КГУ, 1986. 160 с.
49. *Хлебникова Т.А.* Археологические памятники XIII—XV вв. в Горномарийском районе Марийской АССР // Происхождение марийского народа: Материалы научной сессии, проведенной Марийским научно-исследовательским институтом языка, литературы и истории (23—25 декабря 1965 г.). Йошкар-Ола, 1967. С. 85—92.
50. *Хоружий С.С.* Исихазм // Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2010. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH01a2e37ab7712af6cbb65a2> (дата обращения: 01.06.2019).
51. *Чернов С.З.* Сельские некрополи XIV—XVI вв. на северо-востоке Московского княжества // Московский некрополь: история, археология, искусство, охрана: материалы научно-практической конференции. М.: НИИ культуры, 1991. С. 73—97.
52. *Чернов С.З.* Кладбище деревни Власьевской XIV—XV вв. и воцерковление сельского населения Московского края // Российская археология. 2016. № 1. С. 70—84.
53. *Шахнович М.М., Широбоков И.Г.* Позднесредневековый православный могильник с. Варзуга: итоги работ 2011—2012 гг. // Некрополи Кольского Севера: изучение, сохранение, коммуникация. Мурманск, 2013. С. 27—48.
54. *Шитов В.Н.* Расселение древней мордвы (по материалам погребальных памятников) // Финно-угорский мир: история и современность: Материалы II Всероссийской научной конференции финно-угроведов. Саранск, 2000. С. 52—60.
55. *Шокарев С.Ю.* Русский средневековый некрополь: обряды, представления, повседневность (на материалах Москвы XIV—XVII вв.) // Культура памяти. М.: Древле-хранилище, 2003. С. 141—187.
56. *Шутова Н.И.* Удмурты XVI — первой половины XIX в.: по данным могильников. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1992. 263 с.
57. *Яблонский Л.Т.* Некрополи Болгара // Город Болгар: очерки истории и культуры. М.: Наука, 1987. С. 124—142.

*N.S. Myasnikov, A.V. Yakovleva*

***Palahu, the Kiregassky (Yanmurzinsky) Subsoil Burial Ground  
(To the Matter of the Ethnocultural Situation in the Chuvash Volga Region  
in the Second Half of the XIV — Early XV Centuries)***

*Annotation.* On the basis of all available archival data and publications the article considers materials of *Palahu* (*Пӓлаху* in Chuvash language), the Kiregassky (Yanmurzinsky) burial ground — the only extensively excavated Horde period necropolis in Sura-Sviyazhsk inter-stream area (excavations by V.F. Kahovsky in 1966, 1970, 1971, 1973). The time of functioning of a monument and features of its funeral rite are specified.

*Key words:* later middle Ages, burial ground, Chuvash Volga region, funeral rite, Orthodoxy, Islam, Russians, Mari, Bulgars.

## Кирегаський (Янмурзинский) грунтовый могильник «Палаху»

### Условные обозначения:

- ГРАНИЦЫ ВОДООХРАННЫХ ЗОН
- ==== ГРАНИЦЫ НАСЕЛЕННЫХ ПУНКТОВ
- ЗОНА БЕРЕГОВОЙ ЛИНИИ
- ЖИЛАЯ ЗАСТРОЙКА
- Пашня
- КОРМОВЫЕ УГОДЬЯ (ПАСТБИЩА, СЕНОКОСЫ)
- ПРОИЗВОДСТВЕННЫЕ ЗОНЫ
- МЕСТНЫЕ АВТОДОРОГИ С ТВЕРДЫМ ПОКРЫТИЕМ
- МЕСТНЫЕ АВТОДОРОГИ С ГРУНТОВЫМ ПОКРЫТИЕМ
- ПРОСЕЛОЧНЫЕ И ЛЕСНЫЕ ДОРОГИ
- ⊙ ТРАНСФОРМАТОРЫ
- ГПП
- ДОП. «0»-ой САНИТАРНО-ОХРАНИТЕЛЬНАЯ ЗОНА 10 м
- МЕЖПОСЕЛКОВЫЙ ГАЗОПРОВОД
- ① ФЕДЕРАЛЬНАЯ СОБСТВЕННОСТЬ
- ② РЕСПУБЛИКАНСКАЯ СОБСТВЕННОСТЬ
- ③ ЧАСТНАЯ СОБСТВЕННОСТЬ, КОЛЛЕКТИВНО-ДОЛЕВАЯ
- ④ МУНИЦИПАЛЬНАЯ СОБСТВЕННОСТЬ

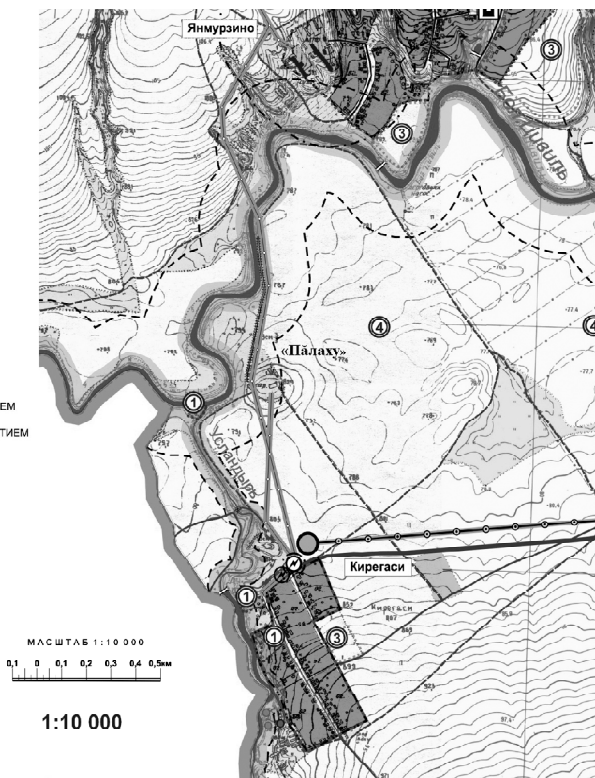


Рис. 1. Место расположения памятника на генеральном плане Убеевского сельского поселения

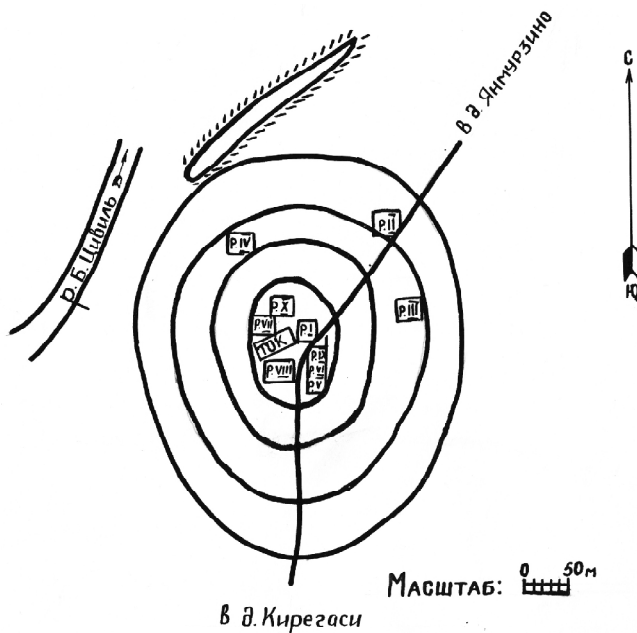


Рис. 2. Топографический план памятника со сводным планом раскопов (по В.Ф. Каховскому)

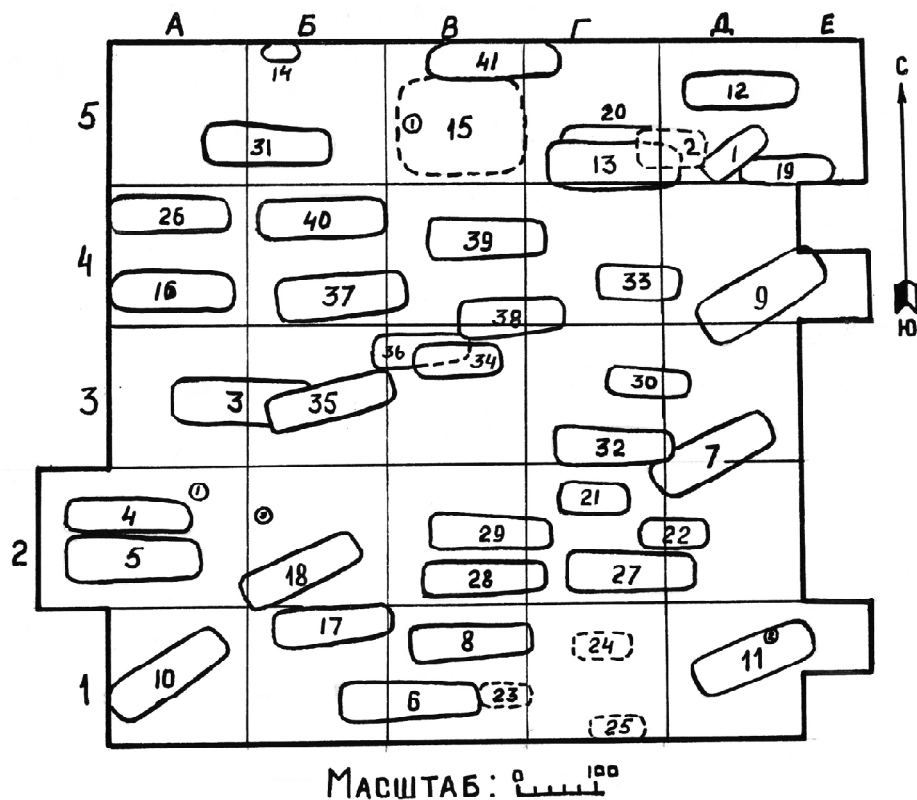


Рис. 3. План раскопа IX 1973 г. (по В.Ф. Каховскому)

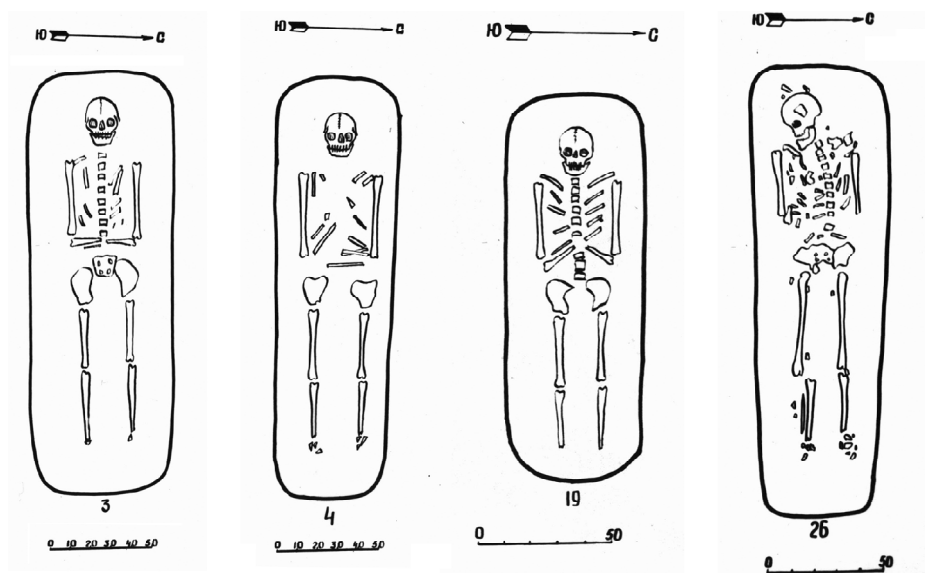


Рис. 4. Планы погребений 3, 4, 19, 26 (раскоп IX, 1973 г.) (по В.Ф. Каховскому)

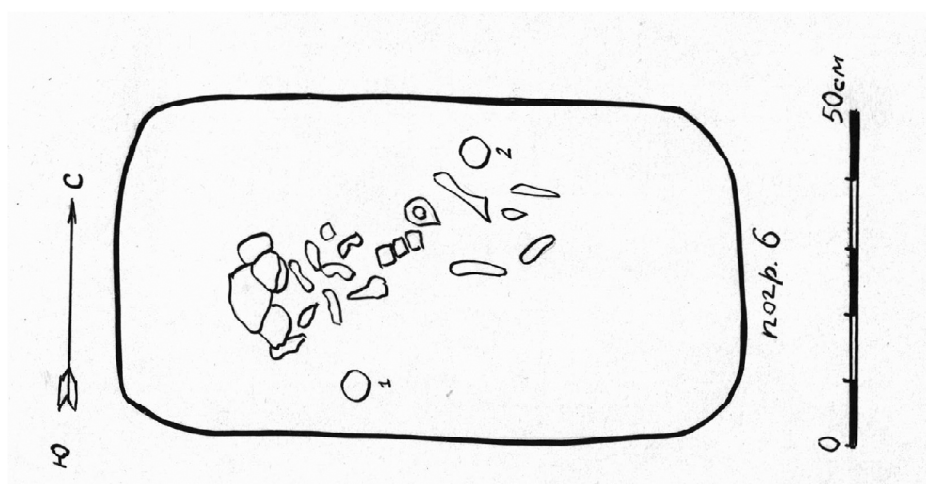


Рис. 5. План и фотография погребения 6 (раскоп V, 1970 г.) (по В.Ф. Каховскому)

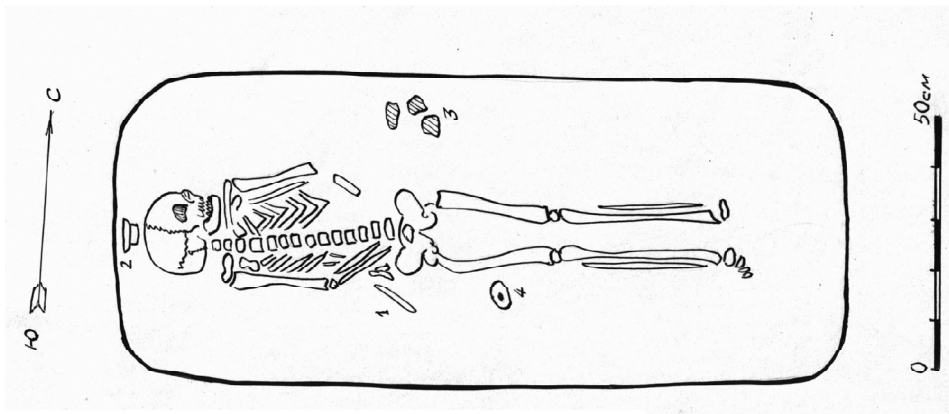


Рис. 6. План и фотография погребения 7 (раскоп V, 1970 г.) (по В.Ф. Каховскому)

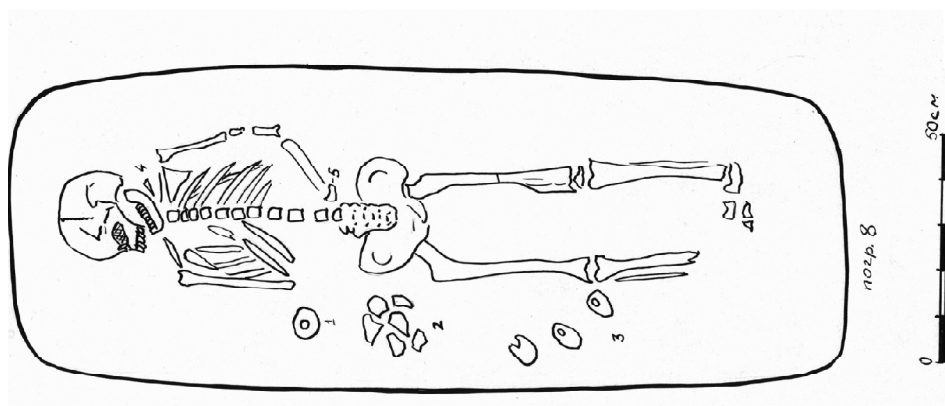


Рис. 7. План и фотография погребения 8  
(раскоп V, 1970 г.) (по В.Ф. Каховскому)












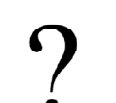
			
23 - 25, 5 %	4 - 4,4 %	3 - 3,3 %	5 - 5,5 %
			
3 - 3,3 %	4 - 4,4 %	1 - 1,1 %	4 - 4,4 %
			
2 - 2,2 %	1 - 1,1 %	1 - 1,1 %	39 - 43, 3 %

Рис. 8. Варианты положения рук погребенных

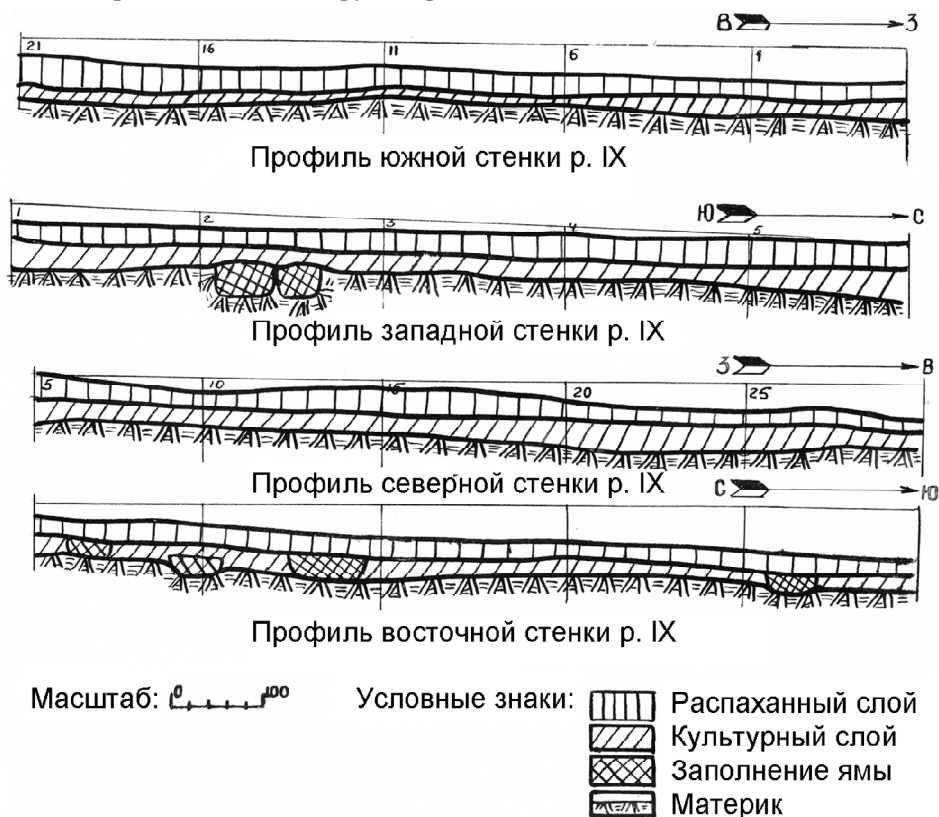


Рис. 9. Профили стенок раскопа IX (1973 г.) (по В.Ф. Каховскому)

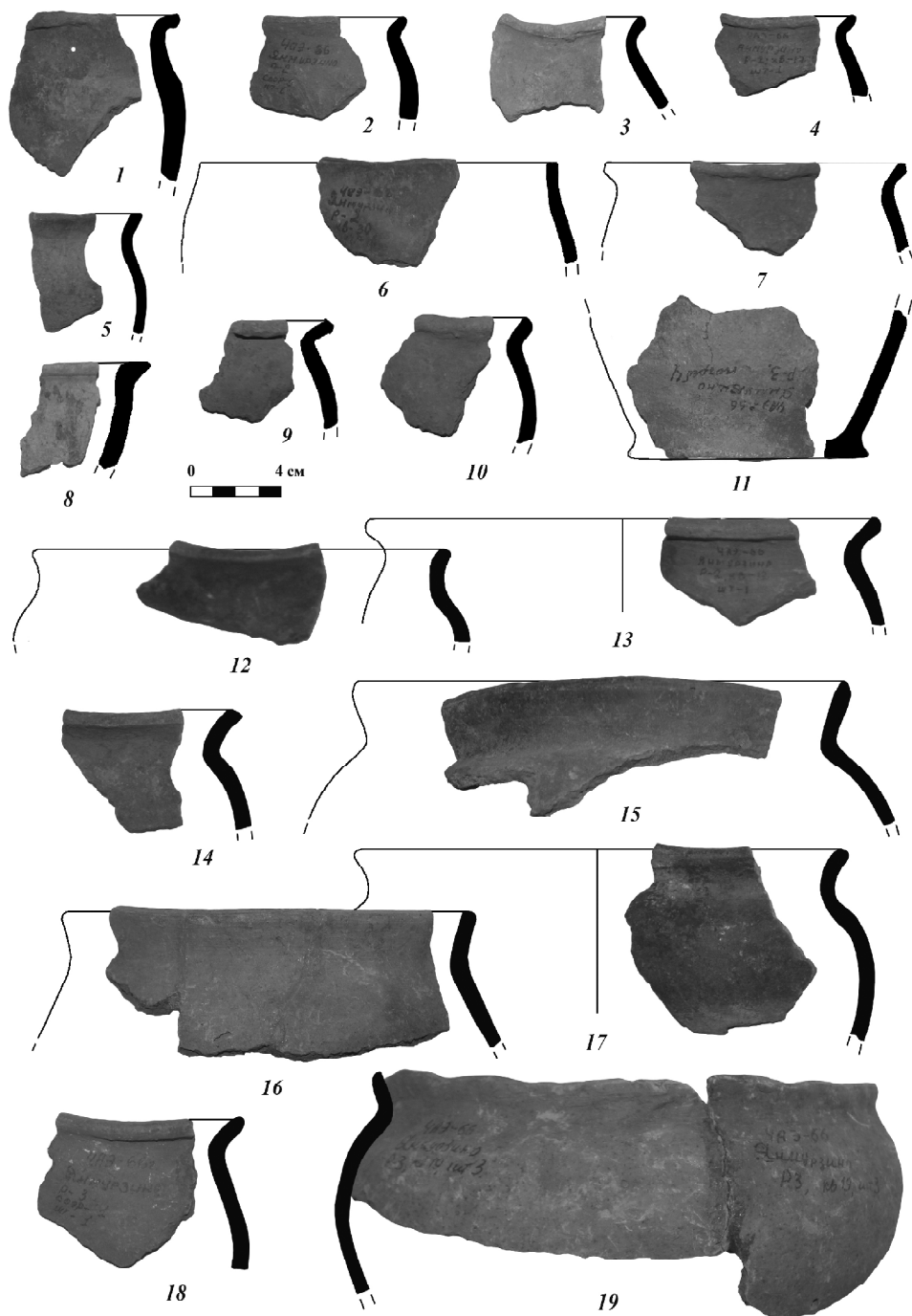


Рис. 10. Фрагменты керамической посуды с раскопок селища:  
1—11 — лепная, 12—19 — примитивно-круговая



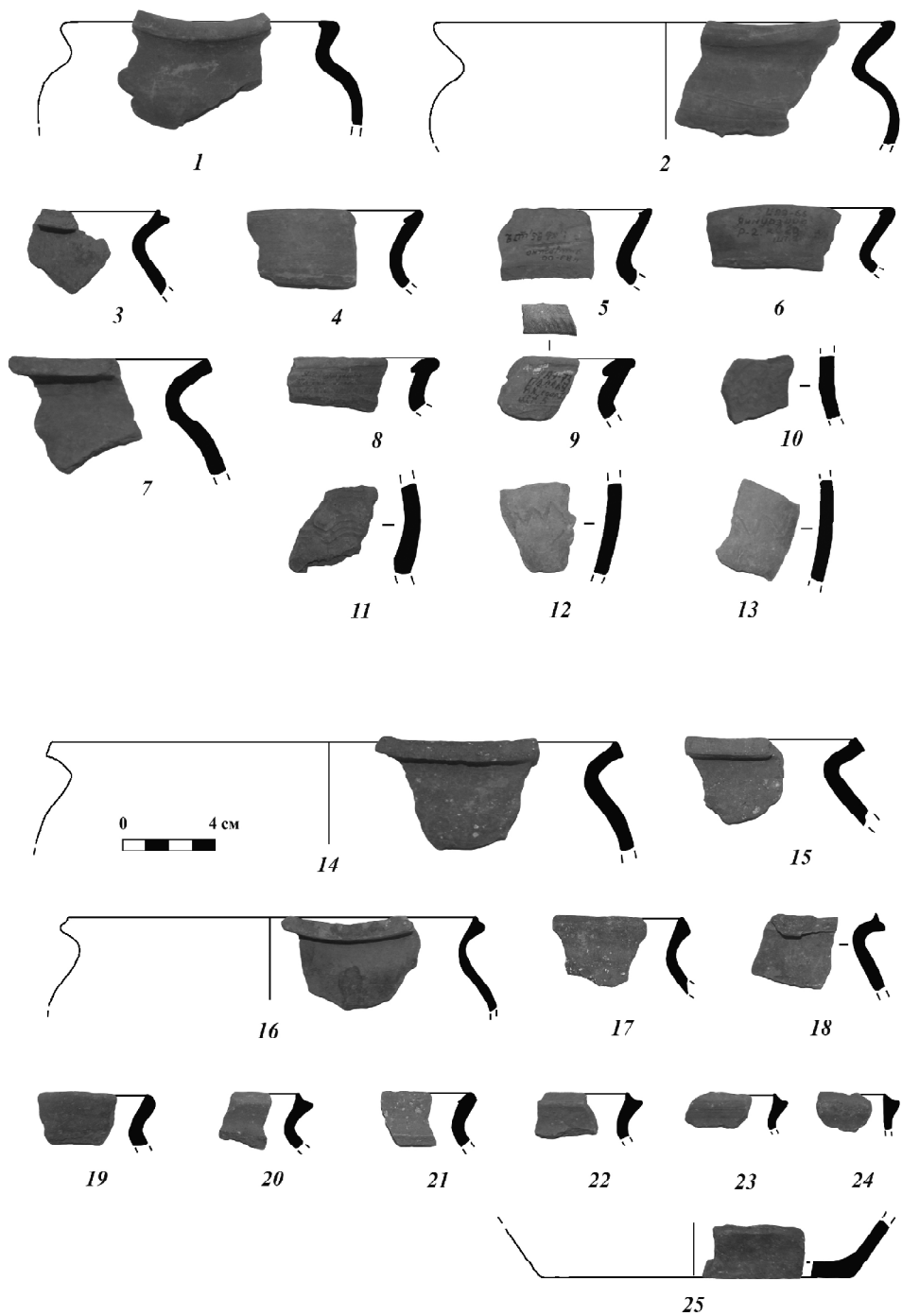


Рис. 11. Фрагменты «славяноидной» керамической посуды с раскопок селища: 1–13 — с примесью шамота, 14–25 — с примесью раковины

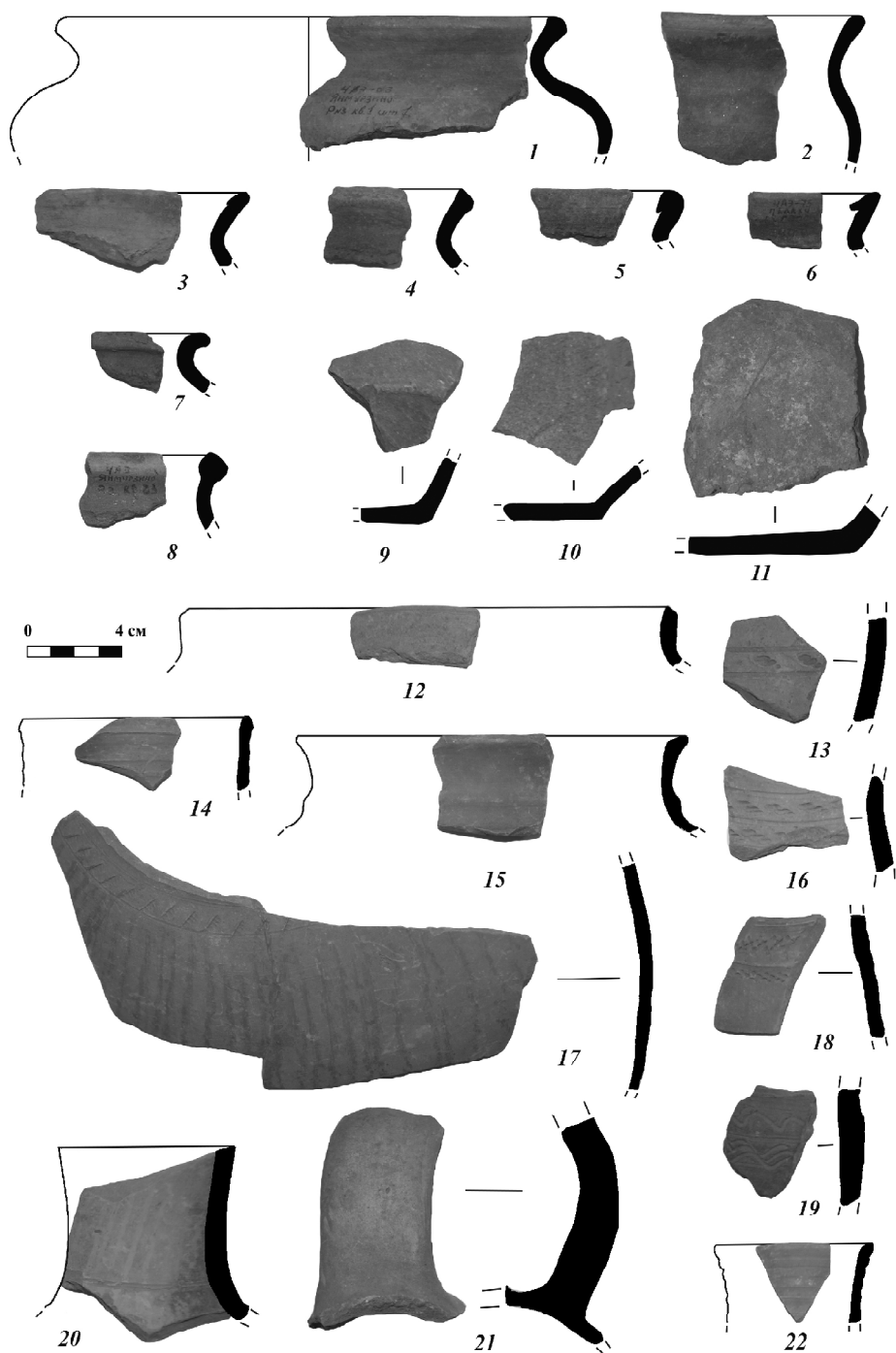


Рис. 12. Фрагменты керамической посуды с раскопок селища:  
1—11 — древнерусской, с примесью песка и дресвы, 12—22 — общебългарской



Рис. 13. Замки и ключи с раскопок селища (по В.Ф. Каховскому)

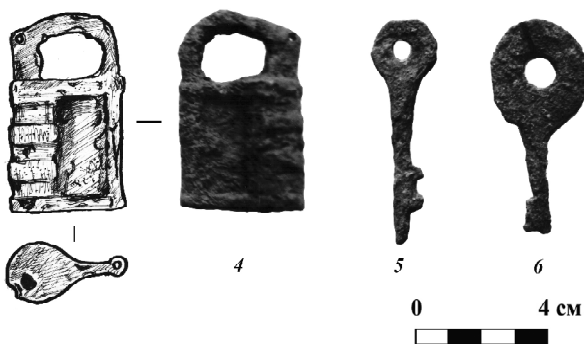
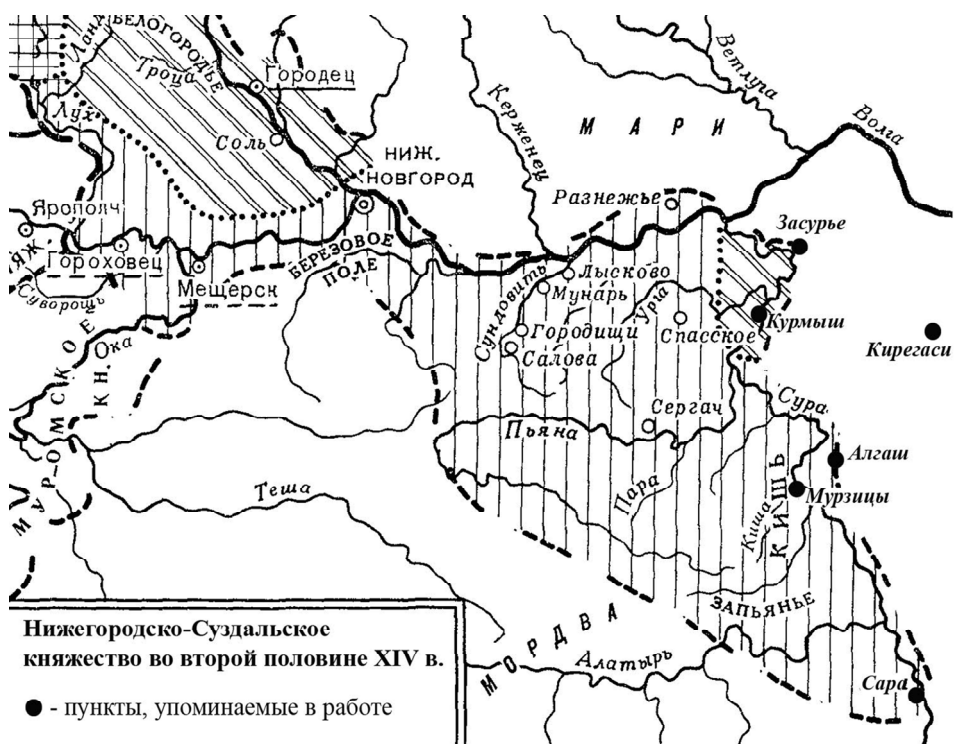


Рис. 14. Карта восточной части Нижегородско-Суздальского княжества (по В.А. Кучкину) с указанием Кирегасьского могильника



## **Вмещающий ландшафт жизнедеятельности горных мари и чувашей *вирьял* в исторической ретроспективе**

*Аннотация.* В статье рассмотрены традиционные устои жизнедеятельности горных мари и чувашей *вирьял*, неразрывно связанные с вмещающим ландшафтом. Обоснована необходимость комплексного подхода к изучению этнической истории и целостного взгляда на сложные этнодемографические процессы в Сурско-Свияжском регионе.

*Ключевые слова:* вмещающий ландшафт, горные мари, чувашаи *вирьял*, расселение, жизнедеятельность, взаимосвязи, специфика.

Заявленная тема научной конференции «Чуваши и мари́йцы — соседи по “общему дому”» — эту тему можно определить и как «Мари́йцы и чувашаи — соседи по “общему дому”» — мне представляется актуальной. И с точки зрения научной, и с точки зрения современных процессов, как этнических, так и межэтнических, образно говоря, в «общем доме», но в разных «комнатах» веками бок о бок жили и живут не только соседи, но и доброжелательные и приветливые друзья, с которыми всегда приятно видеться, обсуждать жизненно важные проблемы, получить добрые советы и пожелания.

В данной статье «Вмещающий ландшафт жизнедеятельности горных мари и чувашей *вирьял* в исторической ретроспективе», как мне представляется, важно обратить внимание на следующие моменты.

**Первый момент.** Информационный потенциал различных типов и видов исторических источников — а это археологические артефакты, фольклорный материал, данные языка, письменные источники, описания и свидетельства современников, периодика, аудио- и визуальные материалы — позволяет утверждать, что мари́йско-чувашское добрососедство насчитывает несколько столетий. По крайней мере, с середины XVI в., когда мари́йцы и чувашаи навеки связали свою судьбу с многонациональной Россией.

Не случайно близкие во многих отношениях ясачные горные мари́йцы и чувашаи Горной стороны по новому московскому административно-территориальному делению оказались в новоучрежденных уездах с учетом преемственности и взятием Казанского ханства. С 1583 г. в Козьмодемьянском уезде вплоть до губернской реформы 1781 г. существовали традиционные, исторически сложившиеся сотни, пятидесятни и «деревни» (а это — простые и сложные крестьянские общины) горных мари́йцев и чувашей *вирьял*.

По данным ландратской книги Козьмодемьянского уезда 1717 г. [7], на земле горных мари́йцев *Акпарсовой сотни* размещались деревни-общины. На Горной стороне в ее состав входили ясачные деревни-общины Цонибе-

кова (Цоникеева), Чермышева, Пинель-Пернянгат, Чортакова, Кадышева, Коптякова (Шапкила), Большая Юль-Шудермара, Другая Юль-Шудермара, Юль-Шудермара, Юль-Кушерга, Юнга-Кушерга, Большая Юнга, Юнга-Пернянгат, Шудермара, Кого-Шудермара, Другая Шудермара, Большая Шурмара, Другая Шурмара, Сиухина, Ямолина, Алмандаева, Салмандаева, Карамышева, Караева, Шалтыкова, Первая Шошмара (Емангат), Третья Шошмара (Крайняя Шошмара), Другая Шошмара (Средняя Шошмара), а на Луговой стороне — деревни Большая Арда и Малая Арда.

В *Аказиной сотне* на Горной стороне числились деревни Аказина, Большая Яктерля (Аказина), Вторая Яктерля (Аказина), Третья Яктерля, Вилловатый Враг, Большая Паратмара, Средняя Паратмара, Малая Паратмара, Кожланангер, Другая Кожланангерская, Апшат-Пеляк, Другая Кузнецовская, Кузнецова (Апшат-Пеляк), а на Луговой стороне — деревни Ермучаш и Кильдеяры.

Марийско-чувашская *Кобяшева сотня* полностью располагалась на правобережье и включала марийские деревни Большие Кожваши, Средние Кожваши, Малые Кожваши, Кожваш-Юльялы, Большие и Малые Юльялы, а также чувашские деревни — Оринина, Другая Оринина, Хачкасы.

*Токсубаева сотня* размещалась на левобережье и состояла из деревень Тоганашева, Кукшары, Еникеева, Шудуганы, Кромка, Икша, Юркина.

Восточнее Токсубаевой сотни находилась *Токпаева пятидесятня* и включала деревни Первая и Старая Рутка, Кумья, Ошараша, Вторая и Третья Ошараша. Некоторые из селений этой пятидесятни отстояли от устья Ветлуги вверх по ее течению на 120 км.

*Яныгитова пятидесятня* располагалась на Горной и Луговой сторонах: деревни Горная Кушерга и Другая (Горная) Куплонга, Ахтаева, Карачюрина, Келемары, Мадары, Большая Куплонга, Луговая Кушерга.

Границы расселения горных марийцев на Горной стороне охватывали междуречье рек Сура и Большая Сундырка, а на Луговой стороне их поселения размещались в бассейнах рек Ветлуга, Рутка, Арда, Парат, других речек и озер.

С основанием в 1583 г. г. Козьмодемьянск все горномарийское население оказалось в составе обширного Козьмодемьянского уезда, что свидетельствовало об учете властями этнических особенностей горных марийцев (русские источники в середине XVI в. впервые их назвали «горной черемисой»), связанных единством происхождения, языка, культуры, местом проживания, взаимным тяготением различных сотен и пятидесятен [4, с. 119—120, 231—257].

В конце XVI—XVIII в. соседями горных марийцев Акпарсовой, Аказиной, Кобяшевой, Токсубаевой сотен, а также Токпаевой и Яныгитовой пятидесятен были чуваша и русские. По соседству традиционно располагались чувашские поселения *Алдышевой сотни* — деревни Корчакова, Ачкарянская, Другая Ачкарянская, Третья Ачкарянская, Сяндюрка, Ендеярова, Енапталова, Шашкарка, Другая Шашкарка, Третья Шашкарка, Четвертая Шашкарка, Сяндюрская и Сяндюрская Другая, приписанная из Ядринского уезда; *Теняковой сотни* — деревни Тептяева, Тенякова, Кит-

рялина, Тораева, Карачкина, Тюмерлинская, Другая Тюмерлинская, Юванова, Другая Карачкина; *Чигиреевой пятидесятни* — деревни Чекурская Ичолкасы, Ишаки, Мамки, Другая Мамки, Ишлеевская, Другая Ишлеевская, Третья Ишлеевская и Сьундюрка, приписанная из Ядринского уезда.

**Второй момент.** Относительно вмещающего ландшафта жизнедеятельности марийцев и чувашей. Здесь под «вмещающим ландшафтом» подразумевается окружающая природная среда, где трудом многих поколений, в данном случае марийских и чувашских крестьян, производилось самое необходимое для жизнеобеспечения каждой крестьянской семьи, сельской общины, субэтнической и этнической общности. При этом вмещающий ландшафт для отдельно взятой крестьянской семьи, крестьянского двора включал такие устойчивые компоненты, как надельная пашня, сенокосный участок и доступная природная среда.

На уровне сложных и простых общин марийских и чувашских крестьян вмещающий ландшафт охватывал общинные земельные владения. А они, как правило, принадлежали моноэтническому крестьянскому населению, включая земельные угодья под жилыми и хозяйственными строениями деревенских дворов, а также находившиеся в общинном владении пахотные, сенокосные, лесные угодья, пастбища и водоемы.

Общинные владения традиционного крестьянского социума в совокупности формировали более обширный вмещающий ландшафт.

Традиционное земледелие, домашнее животноводство, различные промыслы во многом определяли развитие как марийской, так и чувашской деревни. Все более значимой становилось установление торгово-экономических связей как между различными общинами, волостями, так и уездами. Так, по данным С.М. Михайлова, в 1852 г. в Козьмодемьянском уезде функционировали следующие торговые центры с участием русского, марийского и чувашского населения (помимо Козьмодемьянска): в русском Троицком Посаде, в марийских селах Еласы и Малый Сундырь, в чувашских селах Ишаки, Пихтулино, в выселке Сундырка и при деревне Хоракасы «на открытом поле». На базарах продавали хлеб «разных родов» в зерне и мукою, незначительные шелковые и бумажные товары, в особенности «для чувашских и черемисских нарядов», деревянную посуду, мед, разное мясо, кожу, сало, деготь, смолу, соль, простой табак; «из сельских произведений»: сани, колеса, телеги, ручные гусли, другие изделия, а также крестьянский скот и домашнюю птицу [5, с. 126].

Эти связи расширились, включая семейно-брачные отношения. Приведу типичный факт, зафиксированный в одном из частных актов от 12 января 1702 г. Это договорная запись марийца Тохпаевой пятидесятни Эрдугана Самятова о получении «вздарных» денег за сестру Силянию, выданную замуж за чуваша Теняковой сотни Ахманея Ахпалина. «Генваря в 12 день 1702 году Кузмодемьянского уезду Тохпаевской пятидесятни черемисин Эрдуган Самятов дал на себя сию запись того ж уезду Теняковы сотни чувашенину Ахманею Ахпалину в том. В прошлых годах, тому лет с

пятнадцать, выдала замуж мать ево, Эрдуганова, дочь свою, а ево сестру, девку Силянию Самятову, за него, Ахманея. И по своей вере по договору он, Эрдуган, на нем, Ахманеем, вздарных денег два рубли ныне взял все сполна. И впредь ему, Эрдугану, на нем, Ахманее, и на родственников ево тех вздарных денег не спрашивать и от своих сродцов, от брата Климки Ношакина и от иных ему, Эрдугану, ево, Ахманея, буде станут вступатца, очищать. А буде он, Эрдуган, впредь тех вышеписанных вздарных денег на нем, Ахманее, станет спрашивать и реченую неустойку учинит и на нем, Эрдугане, взять ему, Ахманею, по сей записи за неустойку пять рублей денег.

У сей записи свидетель — деревни Рудки черемисин Олешка Эмеев. Толмачил толмач ямщик Семен Кузнецов.

Запись писал подьячей Петрушка Денисов.

К сей записи Эрдуган Самятов знамя свое приложил.

К сей записи свидетель Олешка Эмеев знамя свое приложил.

Вместо толмача Семена Кузнецова по ево велению руку приложил подьячей Семен Васильев сын Дядюхин» [3, с. 25—26; 8].

Со временем семейно-брачные межэтнические связи становились все более устойчивыми [1, с. 18; 6, с. 140—143].

**Третий момент.** Вмещающий ландшафт, в расширенном его значении, охватывает всю территорию расселения горных марийцев и чувашей *вирьял*; а именно — известную из источников XVI—XVII вв. «Горную сторону», населенную «черемисами». Здесь, не вдаваясь в научную полемику историков и этнографов, языковедов [2, с. 5—17], следовало бы обратить самое пристальное внимание, в контексте исторического развития, на такие определения в письменных источниках второй половины XVI — начала XVIII в., как «козьмодемьянская черемиса», «курмышская черемиса», «ядринская черемиса», «чебоксарская черемиса», «цивильская черемиса» [9, с. 130, 231 и др.]. Выявление этнической составляющей этих «черемис» ни в коей мере не является самоцелью и направлено лишь на установление научной истины. В этой связи, как представляется, весьма плодотворным было бы комплексное исследование историками, археологами, этнографами, лингвистами, фольклористами этой проблемы. Данные письменных источников, топонимики и языка позволили бы создать целостную картину сложных этнодемографических процессов в междуречье Суры и Свияги.

**И наконец.** В 2021 г. исполняется 200 лет со дня рождения одного из родоначальников исследования истории и культуры русского, чувашского и марийского народов — уроженца Козьмодемьянского уезда Спиридона Михайловича Михайлова. В этой связи вполне логичным представляется провести в г. Козьмодемьянск в 2021 г. всероссийскую научно-практическую конференцию, посвященную проблемам истории и культуры народов Поволжья и Приуралья.

Важно и то, чтобы в рекомендациях конференции прозвучало предложение о проведении комплексных научных изысканий марийскими и чувашскими коллегами — соседями и друзьями по «общему дому».

Литература и источники

1. *Васканова Н.А.* Крестьянская семья горных мариийцев в XIX — начале XX в.: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Чебоксары, 2018. 24 с.
2. *Димитриев В.Д.* Чувашия в эпоху феодализма (XVI — начало XIX в.). Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1986. 531 с.
3. *Иванов А.Г.* Традиционная семья горных мариийцев в источниках начала XVIII века: науч. издание / Мар. гос. ун-т. Йошкар-Ола, 2017. 416 с.
4. *Козлова К.И.* Очерки этнической истории мариийского народа. М.: Изд-во МГУ, 1978. 344 с.
5. *Михайлов С.М.* Труды по этнографии русского, чувашского и мариийского народов / предисл. и коммент. В.Д. Димитриева. Чебоксары, 1972. 424 с.
6. *Николаев Г.А.* Волжское крестьянство во второй половине XIX — начале XX века. Чебоксары: ЧГИГН, 2016. 312 с.
7. РГАДА. Ф. 350. Оп. 1. Д. 192. Л. 1—806 об.
8. РГАДА. Ф. 615. Оп. 1. Д. 4633. Л. 4—4 об.
9. Свод памятников истории Чувашии и чувашского народа. Т. 1. Документы Ядринской приказной избы второй половины XVII — начала XVIII века / сост. А.А. Чибис; Чуваш. гос. ин-т гуманитар. наук. Чебоксары: ЧГИГН, 2017. 640 с.

*A.G. Ivanov*

**Host Landscape of Life Activity  
of the Hill Mari and the Chuvash *Viryal* in Historical Retrospective**

*Annotation.* The article considered traditional foundations of life activity of the hill Mari and the Chuvash *viryal*, inseparably linked with the Host landscape. The article justifies necessity of an integrated approach to the study of ethnic history and holistic view of the complex ethno-demographic processes in Sura-Sviyazhsky region.

*Key words:* host landscape, the hill Mari, the Chuvash, *viryal*, resettlement, livelihoods, relationships, specificity.



*Д.В. Басманцев*

## **Чувашские и марийские крестьяне правобережья р. Волга в XVII — начале XVIII века: штрихи к этническим и социально-экономическим процессам**

*Аннотация.* В сообщении рассматриваются вопросы о расселении чувашских и марийских крестьян на правобережье р. Волга и их социально-экономическом положении в XVII — начале XVIII в.

*Ключевые слова:* «черемисы», чувашаи, горные марийцы, правобережье р. Волга, этнические и социально-экономические процессы.

История двух народов Среднего Поволжья, чувашского и марийского, неразрывно связана. Особенно тесные отношения сложились между ними на Горной стороне — на правобережье р. Волга. Цель настоящей работы — охарактеризовать расселение чувашей и марийцев на данной контактной зоне, социально-экономические процессы, происходившие здесь в XVII — начале XVIII в.

Сохранившиеся материалы свидетельствуют, что в XVII — начале XVIII в. правобережье Волги населяли «черемисы». Под данным этнонимом в указанный отрезок времени скрывались и чувашаи, и марийцы. В исторической литературе на этот сложный вопрос обратили внимание Н.С. Арцыбашев, С.М. Михайлов, В.К. Магницкий, И.Н. Юркин и др. [подробнее см.: 8, с. 5—17]. На основе анализа письменных документов, данных археологии, топонимики и лингвистики В.Д. Димитриев заключил, что «под “горными черемисами”, а также “черемисами” и “черемисскими татарами” правобережья Волги выступают в основном чувашаи и небольшая группа горных марийцев» [8, с. 13—14]. К схожим выводам пришел Г.Н. Айплатов [3]. Т.Б. Никитина, опираясь в основном на археологические материалы, отмечает, что в письменных источниках XVI—XVII вв. «черемис» правобережья Волги называли то горными черемисами, то чувашами: «...не стоит ссылаться на то, что путешественники и русские летописи называют чувашей горными марийцами по невежеству или по традиции. Очевидно, правы историки, считающие, что это два самостоятельных народа, а территория Чувашского Поволжья является областью расселения марийцев» [19, с. 85]. А.Г. Иванов, исследовав архивные сведения XVI—XVII вв. и данные переписей и ревизий XVIII в., определил границы расселения горных марийцев. По его данным, во второй половине XVI—XVIII в. «черемисы» (горные марийцы) компактно проживали в Акпарсовой и Аказиной сотнях, Токпаевой и Яныгитовой пятидесятнях. В Кобяшевой сотне размещались чувашские и марийские селения [10, с. 298—300]. А.А. Чибис, издавший документы Ядринской приказной избы, в предисловии к сборнику документов отмечает, что под «черемисами» Ядринского уезда следует подразумевать чувашей [25, с. 13].

При рассмотрении социально-экономических процессов, шедших в среде чувашского и марийского населения правобережья Волги, в первую очередь следует обратить внимание на этническую ситуацию, сложившуюся здесь в изучаемый период. Согласно разрядным книгам, реестру грамот приказа Казанского дворца по Курмышскому уезду, документам Ядринской приказной избы и другим материалам XVII в., на территории Курмышского, Ядринского и Чебоксарского уездов проживали «черемисы» — чуваша и марийцы. Еще в разрядной книге за 1552 г. указано, что «...царь и великий князь велел поставить город на Волге на устье Чебоксарки речки для чебоксарския черемисы и велел ево возвать Чебоксарским городом» [22, с. 490; 26, с. 23]. В письменных источниках XVII в. наряду с такими названиями, как «чебоксарские черемисы Юмачевы сотни», «Чебоксарсково уезда Юмачевские волости у черемисы», часто встречается указание на курмышских и ядринских «черемис» [14; 15; 16; 18; 25]. В 1616 г. часть обширной территории Чебоксарского уезда перешла в ведение курмышского воеводы, речь идет, в частности, о Юмачевской волости [9, с. 4].

Сведений о чувашах Курмышского и Ядринского уездов в документальных материалах изучаемого периода намного меньше, чем о «черемисах». На самом же деле в источниках второй половины XVI—XVII в. под «черемисами» следует понимать два самостоятельных народа. По обоснованному утверждению В.Д. Димитриева и А.Г. Иванова, горные марийцы в основной своей массе проживали в Козьмодемьянском уезде, чуваша — в Ядринском и Курмышском.

Служители приказных учреждений записывали чувашей как «черемисов». Например, «велено выслать из Ядрина к нему, Луке [Дурову], для наряду ядринских русских и черемис» [4, с. 119]. В документах же конца XVII — начала XVIII столетия ранее указанные «черемисские» села и деревни числятся как чувашские. Так, из отписки ядринского воеводы Я.Г. Новосильцева 1698 г. явствует: «...били де челом тебе Ядринского уезду чюваша работные люди, что по договору им, чюваше, за работу недодали Ядринского уезду чюваша старосты и десятники денег» [4, с. 118]. В челобитной 1701 г. приводится 23 чувашских населенных пункта Сорминской, Вильской и Ядринской волостей Ядринского уезда [4, с. 123]. Из поданных в феврале 1701 г. городничим И. Вашугиным сказок сотников и старост узнаем, что в Ядринском уезде по «описным книгам жилой чюваши и с тарханскими» 729 дворов с полудвором и с четью двора [25, с. 480].

В реестре грамот приказа Казанского дворца от 6 октября 1624 г. сказано, что «против челобитья Курмышского уезду деревни Тугаевы ясашного чювашенина Ахюлки Тогаева тое ж деревни черемисина на Тюбайка Телезерова в ыску ево: женился де у того Тюбайки его Ахюлки брат Замятенка на сестре и ныне де он умре, а он де, Ахюлка, хотел ево, Замятинкину, жену по своей вере выдать за сына своего» [18, л. 127—128]. Другая информация о чувашах содержится в записи 1633 г., знакомящей с челобитной К. Куптякова «на чюваш деревни Красного Четая на Клементейка Ясакова с товарищи в приезде на двор и в грабеже» [18, л. 162—163]. В отказной грамоте приказа Казанского дворца от 29 января 1683 г. ядрин-

скому воеводе говорится, что солдаты «черемисы» д. Сорма Ядринского уезда просят им передать пустующую пашенную землю беглого однодеревенца чуваша Я. Байбирева с товарищем [25, с. 265—266]. В 1702 г. чуваш Кобяшевой сотни Козьмодемьянского уезда Т. Петкеев отдал «полдвора» пашенной земли и сенных покосов во владение чувашу (в источнике то «черемисину», то «чувашенину». — Д.Б.) И. Чюрбаняшеву [11, с. 59—60].

Веками жившие на общей территории правобережья Волги чуваша и марийцы активно контактировали друг с другом, в частности, заключали между собой брачные союзы. В 1701 г. чуваш Т. Тяняков с сыном занял у марийцев А. Амелина и Т. Адябаева денег 6 руб. [11, с. 12—13]. В 1702 г. чуваш А. Ахпалин из Теняковой сотни Козьмодемьянского уезда взял в жены марийку С. Самятову, проживавшую в Тохпаевой пятидесятне того же уезда. Из договорной записи следует, что чуваш за невесту должен был отдать брату жены Э. Самятову «вздарных денег» — выкуп в размере 2 руб. [11, с. 25].

В начале XVII в. в Русском государстве было введено воеводское управление. В 1611 г. в наказе ядринскому воеводе М. Соловцову предписывалось, чтобы в вверенном ему уезде «ни в ком шатости никаковы и лихих заводов и самоволства не было... а людей не ожесточить, а к служилым ему ко всяким людям ласку и привет держать, и словом во всяких делех обнадеживать» [1, стб. 528]. Безопасность и охрана воеводской администрации и уездного населения обеспечивались военными силами. Солдатскую службу несли также чуваша и марийцы. В 1624 г. «ясашный черемисин» д. Бектишево Юмачевской волости Курмышского уезда К. Яншихов заявлял, что он был «на службе под Крычевым и взял в полон девку литовку Тютрюку» [18, л. 124]. В 1631 г. в Козьмодемьянском уезде было учтено ясачных людей из «черемис» 1786 дворов. Они несли службу тогда, когда посылали из «всех понизовых городов служилых людей в большую службу» [12, с. 32]. В 1678 г. «ядринские черемисы» были определены в Московский выборный полк генерала-поручика А. Шепелева. Всего их без учета беглых было 43 чел., в том числе из деревень Выльской волости насчитывалось 18 чел., Сорминской — 3, Ядринской — 18. По вышеуказанному разбору чувашские тарханы Ядринского уезда были записаны на драгунскую службу [25, с. 179—180, 186].

Фискально-финансовые и хозяйственные функции в воеводском управлении являлись основными. От сбора ясака, различных податей и пошлин с тяглового населения зависели обеспечение военно-служилых людей денежным и хлебным жалованьем и деятельность органов государственного управления в целом.

В XVII в. обложенные ясаком чувашские и марийские дворы платили целый ясак или пол-ясака. Размер ясака зависел от площади обрабатываемой земли и состоятельности владельца [7, с. 105, 166]. Например, в 1717 г. в марийской деревне Караево Акпарсовой сотни Козьмодемьянского уезда с 33 крестьянских дворов вносили 16 ясаков с полуясаком [11, с. 111]. В д. Юльялы Кобяшевой сотни платили 19 ясаков [11, с. 288].

В изучаемых источниках имеются документы, относящиеся к сбору посопного хлеба. Так, из отписки ядринского воеводы Н. Степанова 1614 г.

следует, что он велел с целых 875 дворов с полудвором с волостей Ядринского уезда «в государевы житницы имати посопной хлеб на нынешней на 122 год з двора по чети ржи, по чети овса, в государеву в таможенную меру, а в казенную в медную меру того государева посопного хлеба будет вдвое, 1751 чети ржи, 1751 чети овса». Деньги и хлеб предназначались «для государевы плавные службы» [24, стб. 331—332]. В 1629 г. с целых 953 «черемисских» и 47 бобыльских дворов Юмачевской волости Курмышского уезда сбор посопного хлеба был установлен в размере по 1930 чети ржи и овса, то есть «в отдаточную меру з двора по 2 чети ржи, овса тож, з бобыльского двора — в полы» [18, л. 155]. В 1671 г. в чувашских селениях Ядринского уезда с 1050 дворов было собрано столько же четвертей ржи, а овса с 1015 дворов с «полудвором» — 1015 чети с осьминою [25, с. 136].

Дополнительным бременем на чувашское и марийское население ложилась доставка на подводах хлеба в другие города и уезды, постройка и содержание житных дворов. Если из Ядрина хлеб отправляли в Чебоксары [25, с. 122—124, 137, 252—254, 278—279], то из Курмыша везли в дворцовую волость к архидакону Стефану [18, л. 155, 169]. В ноябре 1633 г. курмышскому воеводе вменялось, чтобы тот собранный с чувашей посопный хлеб выслал к архидакону Стефану «в житницы 2200 чети ржи» и столько же овса, а оставшуюся часть «держать на Курмыше на всякие расходы» [18, л. 168]. В последующем подрядчиками спускались вниз по Волге, чаще всего в Астрахань, хлебные запасы: посопный хлеб, мука, крупа, толокно. В августе 1626 г. на судах гостя Н. Светешникова из Чебоксар в Астрахань была доставлена очередная партия хлебных припасов. В документе сказано, что ядринского присыльного хлеба было 1450 чети ржи и 1528 чети без полуосьмины овса [17, л. 6]. В 1702 г. завершилось строительство казенного житного двора в Козьмодемьянске. Для этой цели было собрано со всего Козьмодемьянского уезда «с чувашами и с черемисы... с целого ясака по пяти алтын по две денги, а с полуясака по два алтына по четыре денги, а с четверти ясака по осми денег з двора з задаточными денгами» [11, с. 42].

Русским государством активно осваивались обширные южные рубежи путем строительства засечных черт, закладывания городов-крепостей и стягивания контингента вооруженных сил. Это обуславливало постоянную мобилизацию людских и материальных ресурсов. Поэтому чувашское и марийское население рассматриваемых уездов, как и повсеместно, было привлечено к заготовке леса и его транспортировке. Объем заготавливаемых лесоматериалов зависел от количества ясачных дворов. К примеру, в 1662 г. в Ядринском уезде были учтены 1234 целых двора. На каждый целый двор приходилось 8 бревен (длиной 3,5 сажени) дубовых, 2 бревна (длиной 2 сажени) липовых, 10 тесниц (длиной 3 сажени) и т.д. [5, с. 15]. В декабре 1701 г. чувашские и марийские крестьяне Козьмодемьянского уезда наняли за плату вместо себя козьмодемьянских отставных стрельцов, ямщиков и посадских людей на «шмаковое дело». Наймиты должны были отбывать лесозаготовительную повинность в Казани [11, с. 20—21]. Кроме несения лесовой повинности, население собирало «бревенные деньги».

В.Д. Димитриев на основе анализа документов Ядринской приказной избы второй половины XVII в. отмечал, что, несмотря на введение множества отработочных повинностей по заготовке лесоматериалов, правительство продолжало взимать лесовые деньги вплоть до 1701 г. [5, с. 19].

Перечень податей и повинностей не ограничивался сбором посопного хлеба, заготовкой лесоматериалов и их отправкой. Ясачные люди облагались многими другими податями (ямские, полоняничные, перевозные, ездовые, недельные и прочие деньги) и несли различные повинности (городовое и засечное дело, подводная повинность и проч.). Они же платили в казну оброк за арендуемые у нее пашни и сенокосы, за бортные ухажай, рыболовные ловли, бобровые гоны, охотничьи места в лесах (куничный оброк) и мельничные места, сборы «с иноверческих свадеб», конские, таможенные, крепостные и тому подобные пошлины [6, с. 7].

По нижегородским платежным книгам 1623/24 г., в доимке за 1618/19 г. находились козьмодемьянские, чебоксарские, ядринские и курмышские «черемисы», то есть чуваша. Они задолжали казне «оброчново 43 пуда 8 гривенок меду, денежных пошлин рубль 2 алт[ына] с полуденгою, за 8 куниц 2 руб. 17 алт[ын] 2 ден[ги]» [14, с. 30]. В 1624/25 г. чуваша Е. Еняев, Ч. и Е. Тогонашевы пользовались Молвянинским ухажаем по р. Пьяна. Они выплачивали 6 пудов меда, 5 алтын денежной пошлины, за 1½ куницы 15 алтын с пошлиной 4½ денег [15, с. 22]. С 1640/41 по 1644/45 г. чуваша д. Ангилдино (Янгильдино?) Курмышского уезда в лице сотника А. Аксытова владели Филипповскими бортными ухажаями. Они были обложены оброком по 3 пуда меду и с пошлинным медом денежных пошлин по 7 алтын с полуденьгой, по 4 куницы, «а денгами за куницы по 40 алт[ын], пошлин по 2 алт[ына] на год» [12, с. 25]. По переписным книгам 1677/78 г. в деревнях Сорминской, Вильской и Ядринской волостей Ядринского уезда было установлено целых 1189 дворов с полудвором. Всего «ясаку дворового и верхового, и за мед, и за куницы, и с пошлинами, и всякой мелкой доход по ядринским платежным книгам платили» 709 руб. 21 алтын, «полонных» — 47 руб. 9 алтын 4 деньги, перевозных — 27 руб. 4 алтына, оброка с 529 меленок-колоотовок — 31 руб. 12 алтын 2 деньги. Таким образом, казна каждый год пополнялась на 815 руб. 31 алтын, а государевы хлебные житницы наполнялись 1167 четьями с осьминою ржи и стольким же овса [25, с. 268].

В 1722 г. с населения Козьмодемьянского уезда были собраны денежные средства, предназначенные для строительства Санкт-Петербурга. Чувашские и мари́йские крестьяне с ясака платили следующие налоги: «на известное зжение (обжиг известняка. — Д.Б.) по полупятаю деньги», «за кирпич и на покупку к городovým делам припасов по 2 алтына 1 деньги», «вместо иноверных Санкт-Петербургских работников по 1 руб. по 13 алтын по 2 деньги» [23].

Воеводское управление XVII в. на нерусских уездах Русского государства невозможно представить без аманатных дворов. Местная власть для исполнения правительственных указаний прибегала к заложничеству из числа вверенного населения. Аманатные дворы были в Курмыше [18, л. 261], Ядрине [25, с. 153, 271, 366] и Козьмодемьянске [21]. Взятые

из чувашских и марийских селений аманатчики отвечали головой за поведение односельчан [8, с. 330]. Жестокие меры применялись не только для выколачивания долгов, они служили своеобразной профилактикой, усиливающей круговую поруку внутри сельских общин.

Платежеспособность населения и выполнение им различных повинностей зависели от объективных и субъективных факторов. Неблагоприятные климатические условия и эпизоотии приводили к голоду, вынуждая ясачных крестьян спасаться бегством в другие селения. В Ядринском и Курмышском уездах чрезвычайное положение возникло в 1682—1683 гг. В связи с недородом и голодом чувашские крестьяне бежали в Алатырский, Симбирский, Казанский и Свияжский уезды. За тягловым населением накапливались долги, которые распределялись между оставшимися однодеревенцами («жилая черемиса за тое мертвую и беглую черемису, ясак и посопной хлеб по окладу за них платя спуста, оскудали», «платя де тот ясак и посоп и всякие подати на прошлые годы за те пустовые и беглые дворы оскудали и одолжали великими долгами») [13, с. 83—85].

Особо следует выделить вопрос о притеснениях ясачных людей со стороны должностных лиц, духовенства, военно-служилого населения. Такие сведения встречаются в челобитных и оберегательных грамотах, присланных из приказа Казанского дворца воеводам. Например, в 1627 г. на основании челобитной чуваша А. Байдушера была выслана грамота, чтоб «ево, Алибячку, от них, толмачей, и от приставов и от стрельцов оберегать» [18, л. 140]. В 1636 г. в челобитной населения Курмышского уезда был подан иск на подьячих С. Прокофьева и С. Семенова в том, что они «имали от записки деньги». Курмышский воевода должен был провести сыск и суд [18, л. 190]. В 1637 г. сообщалось, что крестьяне д. Малая Яндоба, живущие в 60 верстах от Курмышы, занимаются извозом: «приезжают де к ним всякие русские люди и емлют подводы у них, и те подводы у них пропадают». Получалось, что наниматели им за свою работу не выплачивали подорожные деньги [18, л. 197]. В 1644 г. «всего Курмышского уезду всех волостей ясачные черемисы» просили предать суду толмачей, пушкаря, приставов [18, л. 238]. В 1650-х гг. Спасо-Юнгинский монастырь захватил земельные владения марийских крестьян [2, с. 24]. В 1684—1686 гг. во время пребывания в должности ядринского воеводы стольника И. Апраксина чуваша д. Сорма Ядринского уезда терпели от него многие притеснения: «брал с них з двора по осмине ржи, овса тож, и сена, и дров, и курет, и яйца, и сидел вино безпрестанно, но и в свои деревни тот хлеб посылал». В приказе Казанского дворца стали известны другие факты вымогательства, избиений и жестоких расправ, вплоть до того, что «их же де заставляють ядринские жители многие у них в деревнях варить пива и чинят у них в домех питеры» [25, с. 16, 370—372].

Не обходилось и без злоупотреблений в среде ясачных крестьянских обществ. В документальных материалах изучаемого периода сохранились свидетельства о причинении им обид, захватах земельных, сенных и лесных угодий, разорениях тарханами, старостами, коштанами и другими лицами. Так, в 1628 г. чуваша Юмачевской волости Курмышского уезда жаловались на 36 старост в том, что ходят «они в старостах многие годы давно и

чинят им многие убытки и знамена их емлют насильством» [18, л. 139]. В 1688 г. чуваш д. Марково Ядринского уезда Е. Аглаев просил у властей выдать ему грамоту, оберегающую от каштанов, так как те «клеплют» на него, оговаривают «напрасно руским людем всякими напраслинами» [25, с. 369—370].

Злоупотребления чиновников, духовенства, военно-служилых людей по отношению к ясачному крестьянству и ухудшение социально-экономического положения уездного населения в целом приводили к росту недовольства крестьян и их участию в вооруженном выступлении в период Смуты и в 1670—1671 гг. в восстании под предводительством С. Разина. Чуваши и марийцы, участвуя в крестьянском движении, выступали против произвола и несправедливости. В 1609/10 г. козьмодемьянские ямщики вместе с чувашами и марийцами разграбили Чебоксары и сбросили с башни игумена Чебоксарского Троицкого монастыря Голасия [26, с. 52]. В 1670 г. чувашские и марийские повстанцы захватили уездный центр Козьмодемьянск [12, с. 65—72].

Сохранившиеся материалы проливают свет на быт и хозяйственную деятельность жителей села. По следственным материалам 1672 г., во дворах крестьян д. Сорма Ядринского уезда размещались изба, две-три клетки, от одной до трех лачуг, баня, конюшня. Хранились в клетях хлебные и иные запасы: рожь, овес, полба, ячмень, пшеница, хмель. Сорминцы держали лошадей, коров, до двух десятков овец, пчел [25, с. 110—112]. Схожая картина наблюдалась и в марийской деревне. Из духовной ясачного марийца д. Новая Акпарсовой сотни Козьмодемьянского уезда Т. Тятюева, составленной в 1702 г., видно, что из хороших строений были две избы, амбар с чердаком, амбар с погребом, две клетки. Хозяин также занимался винокурением, разведением скота (пять меринов, два жеребца, четыре кобылы с жеребятами, три коровы, быки и 18 овец), бортничеством [11, с. 80].

Бортничество в хозяйстве чувашей и марийцев занимало особое место. Мед шел на продажу и уплату налогов, а также выручал селян при совершении сделок по займам. Так, в 1694 г. марийцы Кобяшевой сотни Я. Яланаев и М. Пабяков взяли в долг у козьмодемьянского ямщика Г.Р. Чермного 4 руб. и должны были расплатиться 7 батманами меда и полубатманом сырца [11, с. 61]. В 1697 г. мариец А. Ахманяев с сыном с долгом 2 руб. обязались рассчитаться в объеме двух батманов меда [11, с. 69].

Наиболее зажиточные из числа мелких военно-служилых людей являлись владельцами кабаков. Так, в 1620 г. служилый тархан А. Актаев, проживавший в д. Яндобинская Курмышского уезда, держал кабак [18, л. 118].

Несмотря на льготы, предоставляемые правительством крестившимся, ясачное население в основной своей массе оставалось приверженным вере отцов и дедов [20, с. 148, 359]. Заключение браков и их расторжение, общественные моления и многое другое проводились «по своей вере». Например, в 1624 г. чуваш У. Теников из д. Мочеево Курмышского уезда «по своей де вере взял за себя» дочь крестьянина д. Тотышево С. Янсубина

Сарпига [18, л. 124]. В 1702 г. мариец Кобяшевой сотни А. Юванаев развелся с женой Т. Мишкиной «по своей черемиской вере» [11, с. 55]. В 1636 г. ясачный чуваш д. Илгишево Курмышского уезда Богдашка Кулзитов купил в д. Милушево у К. Кадимова «на мольбу по своей черемиской вере телицу» [18, л. 178].

С проводимыми молениями у хлебопашцев были связаны надежды на хороший урожай и приплод скота, благополучие в семье. Например, в 1639 г. чуваш д. Яндыры О. Енелин предъявил иск на О. Ямбулатова из д. Яндобинская Курмышского уезда о краже трех лошадей: «одна лошадь была зачетна Бога молить и от того у него померло животи на 46 рублей с полтиною» [18, л. 205]. На мольбищах, как правило, использовались мелкие серебряные монеты. В 1636 г. сохранилось сведение о том, что у «черемиса» д. Тохтамышево Курмышского уезда А. Атяева были изъяты три копейки «по их вере богомольные» [18, л. 184].

Таким образом, в XVII — начале XVIII в. между чувашами и марийцами правобережья Волги существовали тесные контакты во многих сферах жизни.

#### Литература и источники

1. Акты, относящиеся до юридического быта древней России. Т. 2 / под ред. Н. Калачова. СПб.: в тип. Императ. академии наук, 1864. X с. + 872 стб.

2. *Айплатов Г.Н.* Монастырская колонизация Марийского Поволжья: по материалам Спасо-Юнгинского монастыря Козьмодемьянского уезда 1625—1764 гг.: исследование, тексты документов / Г.Н. Айплатов, А.Г. Иванов; Мар. гос. ун-т. Йошкар-Ола: [Мар. гос. ун-т], 2000. 464 с.

3. *Айплатов Г.Н.* Расселение марийцев во второй половине XVI — начале XVIII в. // Происхождение марийского народа: Материалы научной сессии, проведенной МарНИИЯЛИ (23—25 декабря 1965 г.) / ред. Г.А. Архипов, Д.Е. Казанцев. Йошкар-Ола: Маркнигоиздат, 1967. С. 140—146.

4. *Димитриев В.Д., Кузнецов И.Д., Чибис А.А.* Документы Ядринской приказной избы о трудовых и податных повинностях и службах населения Чувашии в конце XVII — начале XVIII века // Марийский археологический вестник. 2004. № 14. С. 111—150.

5. *Димитриев В.Д.* К вопросу о лесовой повинности и лесовых (бревенных) деньгах в Казанском крае во второй половине XVII века // Вестник Чувашского университета. 1997. № 2. С. 11—21.

6. *Димитриев В.Д.* Национально-колониальная политика московского правительства в Среднем Поволжье во второй половине XVI—XVII в. // Вестник Чувашского университета. 1995. № 2. С. 4—13.

7. *Димитриев В.Д.* О социально-экономическом строе и управлении в Казанской земле // Россия на путях централизации: сб. статей / отв. ред. В.Т. Пашуто. М.: Наука, 1982. 296 с.

8. *Димитриев В.Д.* Чувашия в эпоху феодализма (XVI — начало XIX в.). Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1986. 456 с.

9. *Димитриев В.Д.* Чувашские материнские селения Свяжского, Кокшайского, Чебоксарского, Козьмодемьянского, Цивильского, Ядринского, Курмышского и Симбирского уездов первой половины XVIII века: справочник / отв. ред. В.Н. Клементьев. Чебоксары: ЧГИГН, 2006. 84 с.

10. *Иванов А.Г.* Исследования по истории Среднего Поволжья (XVI — начало XX в.). Йошкар-Ола: [Мар. гос. ун-т], 2013. 384 с.

11. *Иванов А.Г.* Традиционная семья горных марийцев в источниках начала XVIII века. Йошкар-Ола: [Мар. гос. ун-т], 2017. 416 с.

12. Козьмодемьянск в конце XVI — начале XX века: сб. документов / сост., предисл. и коммент. А.Г. Иванова. Йошкар-Ола: [Мар. гос. ун-т], 2008. 616 с.

13. *Кузнецов И.Д.* Очерки по истории чувашского крестьянства. Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1957. 343 с.



14. Материалы по истории Нижегородского края // Действия Нижегородской губернской архивной комиссии: сборник. Н. Новгород: Типолитограф. «Нижегор. печат. дело», 1912. Т. 12, вып. 2, отд. 3. 38 с.
15. Материалы по истории Нижегородского края // Действия Нижегородской губернской архивной комиссии: сборник. Н. Новгород: Типолитограф. «Нижегор. печат. дело», 1912. Т. 13, вып. 3, отд. 3. 104 с.
16. Материалы по истории Нижегородского края // Действия Нижегородской губернской архивной комиссии: сборник. Н. Новгород: Типолитограф. «Нижегор. печат. дело», 1913. Т. 15, вып. 4, отд. 3. 163 с.
17. НИА СПбИИ РАН. Ф. 178. Оп. 1. Д. 960.
18. НА ЧГИГН. Отд. II. Ед. хр. 155. Инв. № 348. (Оригинал хранится в РГАДА. Ф. 1209.)
19. *Никитина Т.Б.* Маришцы (конец XVI — начало XVIII в.): по материалам могильников / ред. Г.А. Архипов. Йошкар-Ола: [б.и.], 1992. 160 с.
20. *Никольский Н.В.* Собрание сочинений: в 4 т. Т. 2. Труды по истории христианизации и христианского просвещения чувашей / [сост., авт. предисл., коммент. и примеч. Г.А. Николаев]. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2007. 447 с.
21. ОР РНБ. Ф. 532. Ед. хр. 2470. Л. 1.
22. Разрядная книга 1475—1605 гг. Т. 1, ч. 3 / сост. Н.Г. Савич; под ред. В.И. Буганова. М.: Ин-т истории СССР, 1978. С. 407—609.
23. РГИА. Ф. 467. Оп. 1. Д. 24. Л. 15.
24. Русская историческая библиотека, издаваемая Археографическою комиссиею. Т. 2. СПб.: в тип. братьев Пантелеевых, 1875. X+XX+1228 стб.
25. Свод памятников истории Чувашии и чувашского народа. Т. 1. Документы Ядринской приказной избы второй половины XVII — начала XVIII века: сб. документов / сост. А.А. Чибис. Чебоксары: ЧГИГН, 2017. 640 с.
26. Чебоксары во второй половине XVI—XVIII веке: документы и материалы из фондов Российского государственного архива древних актов / сост., авт. предисл., коммент. и примеч. Д.В. Басманцев; ГИА ЧР; ЧГИГН. Чебоксары: ГИА ЧР, 2019. 676 с.

*D.V. Basmantsev*

**Chuvash and Mari Peasants of the Right Volga River Bank  
in the XVII — Early XVIII Century: Slight Touches  
to the Ethnical and Socio-Economic Processes**

*Annotation.* The report deals with the resettlement of the Chuvash and Mari peasants on the right bank of the Volga and their socio-economic situation in the XVII — early XVIII century.

*Key words:* «Cheremis», Chuvash, hill Mari, the right Volga river bank, ethnical and socio-economic processes.

## **Требования чувашских и марийских крестьян Поволжья в Уложенную комиссию 1767—1768 гг.: общее и особенное**

*Аннотация.* В статье проведен сравнительный анализ требований чувашских и марийских крестьян Поволжья в Уложенную комиссию 1767—1768 гг., на основании которого выявлены общие и особенные черты в важнейших сферах их жизни.

*Ключевые слова:* Поволжье в XVIII в., Уложенная комиссия, наказания депутатов Уложенной комиссии, чувашские крестьяне, марийские крестьяне.

Крестьянские наказания в Уложенную комиссию 1767—1768 гг. являются важным письменным источником для изучения истории народов Поволжья. Они отражают многие аспекты, касающиеся социально-экономической, социально-политической, религиозной действительности региона. В отечественной исторической литературе дореволюционные, советские и современные историки неоднократно обращались к крестьянским наказаниям, адресованным Уложенной комиссии. В них в основном дана либо обобщенная оценка содержания наказов в общероссийском масштабе [1, 6, 16], либо характеристика пожеланий крестьян отдельных регионов, в том числе и Поволжья [2, 3, 4, 13, 17]. Ряд работ в региональной историографии посвящен «жалобам и чаяниям» марийцев [8, 9, 10, 11, 14] и чувашей [5, 7].

В данной статье проведен сравнительный анализ предложений чувашских и марийских крестьян Поволжья в наказах в Уложенную комиссию 1767—1768 гг. с целью выявления общего и особенного в важнейших сферах их жизни. Нами привлечены опубликованные в томе 115 Русского исторического общества наказания чувашских (новокрещенных и некрещенных чувашей Казанского уезда Казанской провинции, новокрещенных Свяжского, Чебоксарского, Цивильского, Козьмодемьянского, Царевококшайского уездов Свяжской провинции Казанской губернии) и марийских крестьян (новокрещенных и некрещенных марийцев Казанского и Уржумского уездов Казанской провинции, старокрещенных и новокрещенных Козьмодемьянского, Кокшайского, Царевококшайского, Царевосанчурского и Яранского уездов Свяжской провинции Казанской губернии). Всего изучено 10 наказов чувашских крестьян и 7 марийских.

В наказах крестьян Поволжья содержатся разной глубины и охвата предложения правотворческого характера, которые можно объединить в следующие группы: 1) правовые предложения в области социально-правовых отношений, 2) предложения в области землевладения и землепользования, 3) предложения в области торговой деятельности [12]. Тематика требований и жалоб чувашей и марийцев представлена в нижеприведенной таблице.

**Жалобы и требования чувашских и мари́йских крестьян Поволжья  
в наказах депутатам Уложенной комиссии 1767—1768 гг.**

Тематика жалоб и требований	Количество жалоб и требований в рассмотренных наказах	
	у чувашей	у мари́йцев
Подушной оклад	6	9
Оброк с угодьев	5	1
Оброк за ловли	1	—
Оброк на мельницы	5	4
Конский сбор	2	1
Повинности по содержанию мостов и перевозов	1	1
Подводная повинность	—	2
Откуп от рекрутства	1	—
Судопроизводство	10	6
Оформление займов	2	2
Получение отпускных писем и паспортов	—	2
Сохранение статуса государственных крестьян	—	1
Малоземелье	5	2
Лесопользование	8	6
Притеснения от помещиков, чиновников и купцов	1	2
Покупка земли	1	—
Покупка хлеба	1	2
Итого	48	40

Первую группу правовых предложений мари́йских и чувашских крестьян составили главным образом пожелания, касающиеся налогообложения, повинностей и судопроизводства. Наказы чувашей и мари́йцев свидетельствуют о резком повышении налоговой нагрузки: по указу 1760 г. размер подушных платежей увеличился с 1 руб. 10 коп. до 1 руб. 70 коп. Добиваясь уменьшения налогового бремени, чувашские и мари́йские крестьяне подчеркивали свое тяжелое материальное положение: «едва можем и с настоящих своих душ положенный на нас оклад платить с великою нуждою» [15, с. 380]. Они предлагали исключить из списков плательщиков подушного оклада умерших, нетрудоспособных (престарелых, увечных), отданных в рекруты и малолетних детей (не старше 10 лет у мари́йцев и 12 лет у чувашей), настоятельно просили впредь не отводить на них земли и покосов [15, с. 379, 381—383, 388—392, 408, 434—445]. Кроме того, чувашско-язычники указывали на необходимость отменить возложенную на них оплату оклада за новокрещенных, освобожденных от платежей в течение трех льготных лет [15, с. 380].

Желание чувашских крестьян освободиться от взимавшихся наряду с подушной податью оброчных сборов выразилось в их предложениях об исключении из окладных книг следующих оброчных статей: 1) бездействовавшие по различным причинам мельницы [15, с. 408—409, 427—429, 431, 439]; 2) казенные земли и сенные покосы, бортные и хмелевые угодья, бобровые гоны, которых фактически нет во владении крестьян (например, они принадлежали умершим, а потом перешли во владение

крестьян других уездов) [15, с. 410, 430, 431, 433, 439]; 3) рыбные угодья, так как «во многих речках и озерах не токмо рыбных ловель, но и воды в сухие годы бывает мало» [15, с. 411]. Примечательно, что в марийских наказах просьбы об исключении оброчных статей более многочисленны и касаются только «пустовых» мельниц [15, с. 381—383, 392, 437, 443] и сенных покосов [15, с. 437—438].

Значительно отягощали чувашских и марийских крестьян сбор конской пошрины, отработочные (подводная, дорожно-мостовая и др.) и рекрутская повинности. Предложения чувашей и марийцев по поводу конского сбора идентичны: запретить въезд конских откупщиков для сбора пошрин в их селения, чтобы «от них никаких обывателям нашим... обид и разорения происходить не могло», а эти деньги собирать только на городских торжках и ярмарках [15, с. 435—437]. Чувашские крестьяне Цивильского уезда просили облегчения повинности по строительству мостов [15, с. 432], марийские крестьяне Яранского уезда — по содержанию перевоза через реку Пижму [15, с. 443]. Тяжелым бременем для марийцев была поставка подвод для проезжавших по дороге в Козьмодемьянск гражданских и воинских чинов, в связи с чем крестьяне требовали запретить брать у них лошадей без уплаты прогонных денег и установить твердую оплату за несение этой повинности (1 коп. с каждой лошади за 1 версту), просили не нагружать крестьянские подводы грузом свыше 15—20 пудов, желали перенести летние подводные повинности на зимний период [15, с. 390—391, 438]. В наказе чувашей Свияжского уезда содержится предложение об откупе от рекрутчины путем сдачи денег в казну или найма вместо себя других, отражающее интересы зажиточной части крестьянства [15, с. 397].

Важное место в наказах чувашей и марийцев занимают многочисленные жалобы на недостатки судебной системы и судопроизводства. Согласно наказам, крестьяне в случае земельных тяжб, бытовых конфликтов и «во всех больших и самых малых претензиях» должны были обращаться к «суду по форме» [15, с. 39, 40]. Для большинства юридически неграмотных сельских жителей обращение в «суд по форме» было чревато непосильными расходами, связанными с необходимостью найма поверенного, уплаты судебной пошрины, выезда в суд во время страды и т.д. Нередко это заканчивалось совершенным разорением челобитчика и ответчика: «приводят себя в полное убожество и нищету» [15, с. 384]. В чувашских и марийских наказах встречаются следующие предложения для улучшения сложившейся ситуации: а) изменение порядка судопроизводства для разбора мелких спорных дел до 10 руб. между крестьянами путем учреждения мирских (третейских) судов [15, с. 389, 395 и 408, 428, 430—431, 435, 436]; б) упрощение процедуры рассмотрения исковых дел в присутственных местах, чтобы расследование производилось не «судом по форме», а через сбор свидетельских показаний без найма поверенных [15, с. 380, 384, 391, 395]; в) уменьшение или отмена обязательных платежей, связанных с судопроизводством, — оформление претензий до 10 руб. на простой, а не гербовой бумаге [15, с. 435, 436], отмена пошрины за подачу челобитной и печатной пошрины [15, с. 428]; г) ужесточение наказаний для совершивших различные правонарушения.

Таким образом, предложения чувашских и мари́йских крестьян, касающиеся судопроизводства, носят весьма схожий характер, но имеются и некоторые отличительные моменты. В мари́йских наказах гораздо детальнее описана желаемая организация словесного суда с выборными из среды крестьян, призванного рассматривать иски на сумму не свыше 30 руб., кроме «татебных»: «Для того определить в каждой сотне по выбору мирских людей по одному достойному и закона умеющему сотнику, приводя их прежде к присяге... И принимать со всякого дела, кроме искового челобитчика, по 10 копеек, а с ответчика 20, а с искового с рубля по 5 копеек пошлин» [15, с. 389]. Предусматривалась возможность смещения сотника с должности судьи по воле «мирских людей». Целью данного предложения являлось прекращение незаконных денежных поборов со стороны чиновников «присутственных мест» [8, с. 47]. Считая необходимостью ужесточение наказания за воровство, от которого «многие пришли в немалую скудость и разорение», чувашаи в нескольких наказах просят разрешения мирскому суду наказывать воров телесно, неводя их в присутственные места, а за вторичную кражу отсылать на поселение или отдавать в рекруты [15, с. 390, 408, 430—431, 439]. Предложение мари́йцев по этому вопросу изложено в одном наказе, но имеет более жесткую формулировку: ссылка на каторжные работы грозила за любую кражу стоимостью до 4 руб. [15, с. 390] В наказе чувашских крестьян встречается требование о взыскании в пользу истца с виновных в правонарушениях, рассматриваемых «судом по форме», не только нанесенного морально-материального ущерба, но и уплаченных пошлин, денег за судебные «волокиты» и «проести» [15, с. 409]. Кроме того, чувашаи Свияжского уезда предложили наказывать по суду не только крестьян, но и тех «знатных и полномочных людей, кто ясачников побьет или обидит» и взымать с виновных положенную по закону компенсацию за «бесчестье» [15, с. 397, 398].

Особый интерес представляют предложения немногочисленной зажиточной части мари́йской и чувашской общин, зачастую идущие вразрез с чаяниями основной массы крестьянства. Зажиточные мари́йцы настаивали на том, чтобы даже незначительные денежные долги общинников по «партикулярным письмам» взыскивать через присутственные места, требовали своевременной оплаты за поставку «вещей для продажи или в домашние потребности», выступали за запрет досрочного ухода наемных работников от своего хозяина, просили разрешить найм новокрещенных к иноверцам в качестве работников, желали возложить на дворян обязанность по клеймению крепостных, «дабы не причинялось нам от таковых неведомых людей разорение» в случае их найма на работу [15, с. 390—392]. Преуспевавшие в хозяйстве чувашские крестьяне, иногда невольно оказывавшиеся в роли «заочно написанных поручителей», просили запретить купцам и разночинцам выдавать займы общинникам без доверенного письма от деревенского старосты и «лучших людей» и ограничить суммы займов до 24 руб. Кроме того, ими предлагалось «в работе ленивых и нерадивых» должников наказывать батогами при собрании «лучших жителей» [15, с. 434]. При этом чувашские крестьяне, испытывающие «нужду», напротив, выступали за разрешение оформлять займы между собой и с посторонними людьми «партикулярными письмами», по которым «суда давать не велено»

[15, с. 395]. Примечательно, что подобных пунктов в наказах чувашей встречается гораздо меньше, что может свидетельствовать либо об их меньшей инициативности, либо о меньшей правовой осведомленности.

О развитием правосознании марийских крестьян свидетельствует также их предложение о неизменности своей сословной принадлежности к категории государственных крестьян без возможности перевода в разряд помещичьих и экономических крестьян, находившихся под еще большим гнетом: «Нас, ясашных черемис, дворянам и под заводы или из наших братьев, по случаю Ея Императорскому Величеству их в услугах награждения рангами, в крестьянство не отдавать» [15, с. 391]. Помимо этих гарантий марийские крестьяне пытались добиться большей свободы передвижения, выдвигая предложение о выдаче выборным мирским сотником отпускных писем (временных паспортов) на 4 месяца и прося разрешения «беззапретно» переселиться в «разные губернии и в башкирские жительствова» [15, с. 390].

Предложения в области землевладения и землепользования отразили почти весь спектр сложных и острых поземельных конфликтов в марийской и чувашской государственной деревне. Крестьяне в наказах жаловались на малоземелье, на захват их земель помещиками, чиновниками и купцами, требовали права пользоваться лесами.

Жалобы на малоземелье занимают в крестьянских наказах центральное место. Наряду с налоговым бременем «малоимение земли и прочих угодий» названо чувашскими и марийскими крестьянами главной причиной «великой скудости и убожества» их хозяйств [15, с. 380, 382, 384, 393, 433]. Наиболее значительными и принципиальными были предложения о юридическом дозволении частнопроводных поземельных сделок в государственной деревне. К ним относится просьба зажиточных чувашских крестьян Свияжского уезда о дозволении покупать ясачникам «всем жительствова» соседние земли у помещиков и служилых людей [15, с. 393]. Таким образом крестьянские хозяйства, имевшие избыточные средства, стремились применить их для расширения размера обрабатываемой земли [7, с. 147, 148].

И без того острый «земельный голод» усугублялся сокращением площадей общинных земель из-за их насильственного захвата купцами, чиновниками и помещиками. Жалобы на притеснения характерны как для чувашских, так и для марийских общинников. Так, чувашские крестьяне-новокрещены д. Мурзаково Чебоксарского уезда обвиняли коллежского регистратора И. Яковлева в захвате принадлежащих им земли и мельницы [15, с. 425]; марийские крестьяне-старокрещены Яранского уезда сетовали на купца И. Карякина и прочих яранских купцов за «насильное в дачах наших старокрещенских завладение государственными ясажными пахотными землями, санными покосами и прочими угодьями» [15, с. 444, 445]. Чувашские крестьяне Царевококшайского уезда жаловались на насильственный захват пашенных земель и сенокосных угодий их общины крестьянами «из разных уездов и деревень» [15, с. 439].

В наказах чувашских и марийских крестьян в равной степени отражен дефицит лесных угодий. Лесные массивы правобережья Волги, закрепленные за Казанской адмиралтейской конторой, еще в ходе реформ Петра I были объявлены заповедными [8, с. 51].

Несмотря на то что законодательно разрешалось использовать для домашних нужд, кроме построек, непригодные для корабельного дела деревья из заповедных лесов, на практике Казанская адмиралтейская контора в лице назначенных ею вальдмейстеров нередко запрещала рубку даже негодного заповедного леса, «отчего в неупотреблении того заповедного леса» крестьяне несли «немалые нужды» [15, с. 380, 382, 399, 410, 429, 435]. Чтобы получить разрешение на использование валежника для домашних нужд и на «мирские поделки» (оглобли, колеса и т.д.), чувашским и марийским крестьянам приходилось обращаться лично или через «нарочно посланных» в Казанскую адмиралтейскую контору. Желая избавиться от «тягости» поездок в губернский город ввиду «отдаленности жительство», они предложили выдавать разрешения через уездную городскую канцелярию [15, с. 388, 389, 427, 435]. Марийскими крестьянами Галицкой дороги Казанского и Уржумского уездов была сделана попытка взять вопросы лесопользования под свой контроль: среди них возникла инициатива о наделении правами вальдмейстера лесного смотрителя, выбранного общинниками из своей среды по одобрению «мирских людей» [15, с. 389].

Порой пожелания крестьян, касающиеся лесопользования, были взаимоисключающими. Так, чувашские крестьяне, живущие в степных местностях Свияжского уезда, просили разрешить въезд в «заповедные» леса Казанского уезда для использования леса в домашних целях [15, с. 410], а чувашские и марийские крестьяне, в чьих дачах имелись леса, требовали законодательно запретить сторонним людям въезжать в их лесные дачи для рубки леса [15, с. 408, 438, 439]. Данное противоречие связано с тем, что за порубки «заповедного» леса неизвестными людьми на общинников налагались штраф и телесное наказание [15, с. 438, 439].

Попыткой решения проблем малоземелья и нехватки древесного сырья было предложение марийских крестьян Царевосанчурского уезда. Они просили разрешения расчищать земельные площади, занимаемые негодным для корабельного строения и других государственных нужд лесом, с целью расширения пахотных и сенокосных угодий [15, с. 441, 442].

Единичны жалобы и предложения чувашских и марийских крестьян в области торговой деятельности, и совершенно отсутствуют инициативы, касающиеся промысловых и ремесленных занятий. Новокрещенные марийцы Царевококшайского уезда сетовали на неурожаи хлеба в 1762—1767 гг., вынудившие их покупать рожь по дорогой цене в селениях Казанского, Чебоксарского и Цивильского уездов [15, с. 437, 440]. Зажиточные новокрещенные чуваша Свияжского уезда сообщали о потребности «бедных людей» покупать или брать займы хлеб для питания и посева в своих селениях. В связи с этим они просили, чтобы в покупке хлеба «воспрещения ни от кого б чинено не было» [15, с. 397].

Проведенный анализ показывает, что наказания марийских и чувашских крестьян в Уложенную комиссию 1767—1768 гг. во многом имеют сходные инициативы. В основе крестьянских стремлений находилось уменьшение бремени государственных налогов и феодальных повинностей, упрощение судопроизводства и сокращение затрат на судебные тяжбы, снижение остроты проблемы малоземелья и облегчение лесопользования.

Требования, изложенные в наказах марийских и чувашских крестьян, — это отражение запросов крестьянства Поволжья в конкретный отрезок времени. Вместе взятые, они дают достаточно полное представление о том, как оценивало перспективы своей жизни и труда крестьянское общественное сознание. Направленные в Уложенную комиссию наказы крестьян были призваны стать влиятельным фактором при создании нового законодательства России.

#### Литература и источники

1. *Абрамов Я.* Сословные нужды, желания и стремления в эпоху Екатерининской комиссии // Северный вестник. 1886. № 4. С. 6—12.
2. *Артамонова Л.М.* Вопрос о землевладении государственных крестьян Поволжья и Приуралья в Уложенную комиссию 1767—1768 гг. // Социально-экономическое развитие и классовая борьба на Южном Урале и в Среднем Поволжье (дореволюционный период): межвузовский сборник. Уфа: Башкир. гос. ун-т. 1988. С. 27—33.
3. *Артамонова Л.М.* Налоги и повинности государственных крестьян Поволжья (по жалобам и требованиям наказов депутатам Уложенной комиссии Екатерины II // Ежегодник по аграрной истории Восточной Европы. 2014. № 1. С. 156—164.
4. *Артамонова Л.М.* Региональные особенности землевладения и землепользования государственных крестьян Поволжья в их наказах депутатам Уложенной комиссии Екатерины II // Ежегодник по аграрной истории Восточной Европы. М.; Брянск, 2012. С. 222—230.
5. *Басманцев Д.В.* Воеводское судопроизводство на территории Чувашии в 1727—1781 годах // Актуальные вопросы истории и культуры чувашского народа. Вып. 3. Чебоксары: ЧГИГН, 2015. С. 28—54.
6. *Беляевский М.Т.* Крестьянский вопрос в России накануне восстания Е.И. Пугачева. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1965. 382 с.
7. *Димитриев В.Д.* История Чувашии XVIII в. (до крестьянской войны 1773—1775 годов). Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1959. 532 с.
8. *Иванов А.Г.* Марийцы Поволжья и Приуралья. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1993. 104 с.
9. *Иванов А.Г.* Наказы марийцев в Уложенную комиссию 1767—1768 гг. // Марийский археографический вестник. Вып. 2. Йошкар-Ола, 1992. С. 9—25.
10. История Марийской АССР: в 2 т. / МарНИИЯЛИ. Йошкар-Ола, 1986. Т. 1. 301 с.
11. *Козлова К.И.* Очерки этнической истории марийского народа. М., 1978. 342 с.
12. *Камкин А.В.* О типологии крестьянского правотворчества (по материалам наказов государственных крестьян Европейского Севера в Уложенную комиссию 1767 г.) // Проблемы общественно-политического развития и классовой борьбы в России XVII—XVIII вв. М., 1983. С. 64—76.
13. *Кулбахтин И.Н., Кулбахтин Н.М.* Наказы народов Башкортостана в Уложенную комиссию 1767—1768 гг. Уфа: Китап, 2005. 272 с.
14. Очерки истории Марийской АССР: (С древнейших времен до Великой Октябрьской социалистической революции) / МарНИИЯЛИ; отв. ред. А.В. Хлебников. Йошкар-Ола: [Маркнигоиздат], 1965. 363 с.
15. Сборник Русского исторического общества. Т. 115. СПб., 1903. 574 с.
16. *Семевский В.И.* Крестьяне в царствование императрицы Екатерины II. СПб., 1903. Т. 2. 865 с.
17. *Ташкин С.Ф.* Иногородцы Поволжско-Приуральского края и Сибири по материалам Екатерининской законодательной комиссии. Казань, 1922. Вып. 1. 190 с.

*S.V. Okhotnikova*

#### The Demands of the Chuvash and Mari Peasants of the Volga Region to the Legislative Commission 1767—1768: Common and Specific

*Annotation.* The article gives a comparative analysis of the requirements of the Chuvash and Mari peasants of the Volga region to the Legislative Commission in the years 1767—1768, on which basis common and specific features in the most important areas of their life are revealed.

*Key words:* Volga region in the XVIII century, the Legislative Commission, orders to the deputies of the Legislative Commission, Chuvash peasants, Mari peasants.



## **Семейно-брачные отношения в Кожважском приходе Козьмодемьянского уезда Казанской губернии в первой половине XIX века**

*Аннотация.* В статье представлены результаты комплексного анализа семейно-брачных отношений горных марийцев церковного прихода с. Кожважи Паратмарской волости Козьмодемьянского уезда Казанской губернии по материалам метрических книг 1830—1849 гг. Автор обращает внимание на такие аспекты, как уровень брачности, средний брачный возраст, сезонность браков, межнациональные браки.

*Ключевые слова:* крестьянская семья, горные марийцы, уровень брачности, средний брачный возраст, сезонность браков, брачный округ, межнациональные браки.

**И**нститут крестьянской семьи как главная демографическая, хозяйственная, фискально-податная, социокультурная и этноконфессиональная единица сельской общины играл важную роль в социально-экономическом развитии российской, в том числе марийской и горномарийской, деревни. Семья, традиционно создаваемая на основе брака, являлась залогом самостоятельности в общине. Вступление в брак давало возможность крестьянину получить главный источник средств существования — земельный надел. Крестьянская семья способствовала сохранению преемственности традиционной крестьянской культуры, воспроизводству населения и ежегодной реализации цикла сельскохозяйственных работ [1, с. 24]. Поэтому проблема семейно-брачных отношений занимала важное место в жизни каждого крестьянина [12, с. 200]. Целью исследования является анализ брачности среди горномарийских крестьян Кожважского прихода Паратмарской (с 1840 г. Кожваж-Сигачкинской) волости Козьмодемьянского уезда Казанской губернии по материалам церковной статистики 1830—1849 гг.

Село Кожважи является одним из старинных горномарийских селений. Его церковное название восходит к середине XVIII в., когда проводилось массовое крещение горных марийцев. В 1752 г. в д. Большая Кожважская была построена деревянная церковь во имя Преображения Господня. Новое село стало церковным центром новокрещенных марийцев окрестных деревень. В 1819 г. на средства прихожан была построена каменная трехпрестольная церковь в честь Преображения Господня — во имя святителя Николая Чудотворца и Сретения Господня. В конце XVIII в. «в селе Преображенское, Большой Кожваж тож» (41 двор) с выселками из него Средний Шактенваж (11 дворов), Нижний Шактенваж (9 дворов) насчитывалось 67 дворов с населением 487 душ обоого пола (223 муж. и 264 жен.) [5, с. 56].

Этнический состав населения Кожважского прихода Паратмарской волости Козьмодемьянского уезда Казанской губернии был неоднородным. К нему относились марийские крестьяне с. Кожважи, деревень и околов Ширгиялы, Верхний, Средний и Нижний Шактенважи, Средние Кожважи, Альдиев, Лицкунур, Якимов, Митрошкин, Михаткин, Макаров, Юльял-Кожважи, Немцево, а также чувашские крестьяне д. Корчаково, д. Чирчикасы, д. Хырлыкасы [2, л. 1—435; 3, л. 1—420; 4, л. 1—421]. За 20 лет в данном приходе было зарегистрировано 330 браков. Ежегодно в среднем заключалось 16—17 брачных союзов. В 1830—1839 гг. количество зарегистрированных браков равнялось 177 (53,6 %). В последующем десятилетии их количество уменьшилось на 7,2 % и составляло 153 брака (46,4 %). Возможно, это было следствием тяжелой демографической ситуации, связанной с драматическими событиями «Акрамовской войны» 1842 г., повлекшей значительные человеческие потери. Максимальные показатели общей брачности в Кожважском приходе Паратмарской волости были отмечены в 1830 г. — 32 брачных союза (9,7 %). В этой связи приведем наиболее типичный пример из записей метрических книг. Меньше всего браков приходилось на 1839 г. и 1843 г. — по 7 браков (2,1 %). Так, 11 февраля 1840 г. 23-летний сын умершего крестьянина Андрея Прокопьева Семен из д. Средние Кожважи женился на 22-летней дочери крестьянина Ефима Емельянова Офимье из д. Малое Кузнецово [3, л. 38 об.].

Следует отметить и такую характерную черту семейно-брачных отношений, как повторные браки. Вторичные или третичные вступления в брак происходили исключительно в случае смерти супруга или супруги в предыдущем браке. Случаев развода не наблюдалось, что свидетельствует о господстве крепких и устойчивых семейно-брачных отношений. На внутрисемейную жизнь крестьянской семьи горных марийцев значительное влияние оказывали православная церковь и община [6, с. 16]. По данным метрических книг, количество второбрачных мужчин в приходе составляло 67 чел. (20,3 %), а второбрачных женщин — 47 чел. (14,2 %). Так, 28 мая 1840 г. 54-летний крестьянин, вдовец Тихон Максимов из д. Средние Кожважи женился на 45-летней крестьянке, вдове Фекле Михайловой из той же деревни [3, л. 40 об.].

При характеристике семейно-брачных отношений важным представляется рассмотрение возраста вступления в брак. Согласно императорскому указу 1830 г., по всей России нижний предел бракоспособного возраста для юношей составлял 18 лет, для девушек — 16 лет. Причиной увеличения возрастного порога было осознание обществом вредности чрезвычайно ранних браков для здоровья молодых людей. Известный историк Б.Н. Миронов в своем фундаментальном исследовании отмечает, что к середине XIX в. по России в большинстве случаев возраст невест не превышал 21 года, а женихов — 23—24 лет [8, с. 168]. В сравнительном плане можем привести средние статистические показатели по Марийскому краю. Когда сыну исполнялось 16—17 лет, родители начинали присматривать в округе невесту [7, с. 228]. Наиболее часто молодые люди вступали в брак в возрасте 18—20 лет [10, с. 210]. По свидетельству известного этнографа С.М. Михайлова, молодые люди женились немедленно при достижении

совершеннолетия до отправления в рекруты, «...равно и девицы выходят замуж в цвете лет» [9, с. 148]. Анализ метрических книг свидетельствует о том, что в Кожважском приходе средний брачный возраст мужчин равнялся 24,5 года, а у женщин — 23,6 года [2, л. 1—435; 3, л. 1—420; 4, л. 1—421].

Заметим, что сезонность брачных союзов в горномарийских селениях, расположенных в пограничных зонах, имела свои отличительные черты. Так, в Кожважском приходе Паратмарской волости наблюдалось постепенное увеличение количества зимних брачных союзов и уменьшение летних. В первой половине XIX в. здесь было заключено 168 летних браков (50,9 %). Из них в июне было отмечено 7 браков (2,1 %), в июле — 160 (48,5 %), в августе — 1 (0,3 %). Всего в зимнее время было зафиксировано 132 брака (40,1 %). Из них наибольшее количество было отмечено в январе — 83 брака (25,2 %), в феврале — 49 (14,9 %), в декабре — ни одного брака. Как писала современница А.А. Фукс, такая тенденция была связана с тем, что горные мари́йцы данного прихода имели более тесные связи с русским населением [11, с. 160].

Примечательно и то, что для горных мари́йцев в основном были характерны мононациональные браки, когда жених и невеста были из одной этнической и социокультурной среды. Однако межнациональные браки являлись характерной особенностью Кожважского прихода Паратмарской волости. В 1830—1849 гг. было зарегистрировано 70 мари́йско-чувашских браков (21,2 %). Из них в 47 смешанных браках (14,2 %) женихи имели чувашское происхождение, а невесты — мари́йское. В остальных 23 случаях (6,9 %) молодые люди являлись мари́йцами, а девушки — чувашками. Наличие межнациональных браков определялось тем, что горномарийские селения, относившиеся к Кожважскому приходу, находились в пограничных волостях с чувашским населением. В сравнительном плане следует отметить, что в Чермышевском приходе Большеюнгинской волости, по данным 1840—1849 гг., удельный вес мари́йско-чувашских браков равнялся 0,9 %. В основном смешанные браки заметно были распространены в пограничных деревнях Юнга-Кущерга и Емелево Малокарачкинской волости. В этих случаях мари́йские женихи выбирали себе невест из д. Малое Карачкино, д. Караево и т.д. Наличие межнациональных браков обуславливалось тем, что горные мари́йцы и чувашы были в самых тесных отношениях на протяжении всего исторического развития.

Таким образом, семейно-брачные отношения горных мари́йцев в первой половине XIX в. отличались традиционализмом. Ранние браки в горномарийских селениях не получили широкого распространения. На протяжении всего рассматриваемого времени наблюдалось заметное увеличение количества как вторичных, так и третичных браков, причиной которых являлась скоропостижная смерть супруга или супруги в предыдущем браке. Это свидетельствует о тяжелых социально-экономических условиях жизни крестьянской семьи. Характерным представлялось постепенное увеличение зимних и в то же время уменьшение летних брачных союзов, что было обусловлено заметным влиянием русской культуры и усилением роли православной церкви. Одной из специфических черт являлось увеличение смешанных браков в горномарийских селениях, граничавших с чувашскими поселениями.

Литература и источники

1. *Бакланова Е.Н.* Крестьянский двор и община на Русском Севере. М., 1976. 224 с.
2. ГА РМЭ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 3. Л. 1—435.
3. ГА РМЭ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 4. Л. 1—420.
4. ГА РМЭ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 5. Л. 1—421.
5. История сел и деревень Республики Марий Эл. Горномарийский район: сборник документальных очерков / сост. А.Г. Иванов. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 2006. 648 с.
6. История и культура народов Марий Эл в источниках середины XIX века. Йошкар-Ола: Мар. гос. ун-т, 2016. 176 с.
7. Марийцы: историко-этнографические очерки. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2013. 482 с.
8. *Миронов Б.Н.* Социальная история России периода империи (XVIII — начало XX в.). СПб.: Дмитрий Буланин, 2000. Т. 1. 548 с.
9. *Михайлов С.М.* Собрание сочинений. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2004. 510 с.
10. Народы Поволжья и Приуралья: коми-зыряне, коми-пермяки, марийцы, мордва, удмурты. М.: Наука, 2000. 579 с.
11. [*Фукс А.А.*] Записки А. Фукса о чувашах и черемисах Казанской губернии. Казань: Тип. Императ. Казан. ун-та, 1840. 202 с.
12. Этнография чувашского народа / Чуваш. гос. ин-т гуманитар. наук; науч. ред. В.П. Иванов. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2017. 184 с.

*N.A. Vaskanova*

**Family and Marriage Relations in the Kozhvazhsky Parish of Kozmodemyansky Uyezd of Kazan Province in the First Half of the XIX Century**

*Annotation.* The article presents the results of a comprehensive analysis of family and marriage relations of hill Mari of the settlement of Kozhvazhi church parish in Paratmar volost of Kozmodemyansky uyezd of the Kazan province based on the materials of the metric books of 1830—1849. Author of the article draws attention to such aspects as the level of marriage rate, the average marriage age, seasonal prevalence of marriages, interethnic marriages.

*Key words:* peasant family, hill Mari, marriage rate, average marriage age, seasonal prevalence of marriages, marriage district, interethnic marriages.

## **Некоторые особенности формирования монастырского движения среди марийцев и чувашей**

*Аннотация.* Показаны исторические условия и причины формирования и развития монастырского движения среди горных марийцев и чувашей. Освещены отношение государственных и церковных институтов к этнорелигиозным процессам, роль конкретных личностей в учреждении монастырей, общие и особые черты монастырского движения среди марийцев и чувашей.

*Ключевые слова:* монастырское движение, марийцы, чувашаи, монастырь, религия, церковь, христианизация, этноконфессиональные процессы.

Монастырское движение народов Среднего Поволжья возникло в середине XIX в. и стало одним из значительных явлений в духовной жизни новокрещенных народов. Истории миссионерских православных монастырей мы посвятили ряд публикаций [13—16], но многие аспекты этой темы нуждаются в дальнейшем изучении. В данной статье представлены размышления об истоках монастырского движения среди горных марийцев и чувашей, предложено авторское видение неоднозначных процессов, происходивших в полиэтничном регионе во второй половине XIX — начале XX в.

Возникновение марийских и чувашских православных монастырей некоторые авторы связывали с утверждением миссионерско-просветительской системы Н.И. Ильминского. Нам представляется, что с таким мнением нельзя однозначно согласиться, так как время активного использования этой системы в миссионерском просветительстве и начало движения за основание марийских монастырей не совпадают. Анализ источников и литературы позволяет установить изменения религиозной ситуации, конкретное время зарождения монастырского движения у различных народов и этнических групп, уточнить имена активных деятелей, выявить отношение к нему представителей светской и духовной властей и населения.

В середине XIX в. казанский архиепископ Григорий (Г.П. Постников) отмечал, что «новокрещенные не отличаются от идолопоклонников» [8, л. 16]. Однако в некоторых публикациях той поры встречаются свидетельства об оставлении языческих суеверий крещеными марийцами и чувашами [11, с. 12]. Такое расхождение в оценке религиозных верований объясняется, скорее всего, сложностью и разносторонностью этноконфессиональных процессов в регионе. Сведения отдельных источников позволяют утверждать наметившуюся конфессиональную дифференциацию среди некоторых новокрещенных еще до начала буржуазных реформ и внедрения миссионерско-просветительской системы Н.И. Ильминского.

Трансформации религиозных верований марийцев и чувашей способствовали географические, экономические, этнокультурные и другие фак-

торы. На наш взгляд, их следует разделить на масштабные и локальные. К масштабным причинам можно отнести христианизаторскую политику царизма и церкви — она была общей по отношению ко всем бывшим язычникам, что должно было в равной степени влиять и на марийцев, и на чувашей. Следующая причина — расширение межэтнических коммуникаций, обусловленных развитием товарно-денежных отношений. Среди локальных причин отметим деятельность приходского духовенства, разный уровень усвоения христианского вероучения, контакты новокрещенных с русскими и т.д. Горные марийцы, населявшие прибрежные территории Волго-Сурского междуречья, намного раньше оказались в зоне более интенсивных взаимодействий с русскими. По мнению С.М. Михайлова, успехи христианизации горных марийцев объясняются прежде всего влиянием русского населения. Описывая ярмарки Козьмодемьянского уезда, он подчеркивает, что последние способствуют укреплению этнокультурных контактов: «Покровская ярмарка приносит и ту немаловажную пользу, что через оную инородцы, сближаясь с русскими, перенимают их нравы и обычаи» [5, с. 169].

На утверждение новокрещенных в православии оказало воздействие также просветительская деятельность отдельных приходских священников, которые еще до введения системы Н.И. Ильминского использовали родной язык своей паствы в христианском просвещении. На это обстоятельство также обратил внимание С.М. Михайлов. В статье «Предания чуваш» он рассуждает: «На вопрос, отчего так сделались черемисы религиозны, можно отвечать беспристрастно, что посеяли сие семя на добрую землю попечительные духовные их отцы, в особенности села Чермышева отец благочинный Михаил Стефанович Краковский с сотрудником своим Федором Семеновичем Сокольским. У них в церкви иногда читают молодые черемисы, а добрый пастырь Михаил Стефанович сказывает поучения им на природном их черемисском языке, и черемисы слушают слова этого пастыря с благоговением» [5, с. 169]. Видный деятель народного образования в Казанском крае второй половины XIX в. И.А. Износков приводит аналогичный пример: священники марийских приходов Козьмодемьянского уезда А.Д. Альбинский, П.Г. Урусов для просвещения новокрещенных марийцев в богослужении и проповеднической деятельности успешно применяют переводную христианскую литературу [3, с. 3—4]. Известно, что основная часть марийских переводов первой половины XIX в. была выполнена священниками горномарийских приходов [4]. Еще одним важным фактором, содействовавшим изменению религиозных верований горных марийцев, зарождению монастырского движения, следует считать пробуждение национального самосознания. Православные марийцы могли поступать в русские монастыри, которых на территории Казанской епархии имелось в достаточном количестве, но стремились учредить непременно «свой» монастырь.

Первым «черемисским отшельником» считают крестьянина с. Пайгусово Андрея Никитина, который под впечатлением от рассказов приходского священника об иноческом служении загорелся идеей учреждения марийской обители [11, с. 4]. Его соратником вскоре становится грамотный крестьянин Михаил Герасимов, много читавший религиозную литературу, усвоивший основы христианского учения и ставший активным

проповедником христианства среди мари́йцев. П. Руфимский писал о нем, что он «в самое короткое время успел взволновать весь Горномари́йский край» [11, с. 5]. Вскоре сложилась группа единомышленников, готовых изменить традиционный уклад жизни и посвятить себя религиозному подвижничеству. Несколько человек поселились в лесу, где занимались пчеловодством и огородничеством. В пещере, вырытой на склоне горы, они читали религиозные книги, молились, а в воскресные и праздничные дни отправлялись на богомолье в церкви ближайших селений. Число сторонников идеи основания обители постепенно множилось, в связи с чем можно утверждать о начале трансформации религиозной ориентации среди значительной части горных мари́йцев от традиционной религии к православию.

Келья, срубленная Герасимовым в Ценибековской лесной даче, стала первым строением будущей обители. Однако до ее официального открытия было еще далеко. Стремление отдельных крестьян к иночеству встретило негативную реакцию со стороны значительной части мари́йского общества и представителей власти. Важное значение для решения организационных вопросов имела поддержка местного духовенства. Так, придать официальный ход делу основания обители помог священник М. Краковский, который в 1862 г. составил прошение в Синод о намерении мари́йских крестьян. Для церковного ведомства подобное обращение было совершенно новым явлением, и оно заняло выжидательную позицию, чтобы, не форсируя событий, основательно изучить его. Высшее духовное ведомство предписало казанскому епархиальному начальству собрать подробные сведения по данному делу.

Священник М. Краковский вместе с представителем Палаты государственных имуществ участвовал в крестьянском сходе, где рассматривался вопрос о выделении 150 десятин земли для будущего монастыря. Сход проходил бурно, крестьяне разделились на две группы — сторонников православия и приверженцев традиционных верований. Первые выступали за выделение земли, а вторые всячески противились, не желая лишиться лучших сенокосных угодий, в то же время считая затею с основанием монастыря пустой, ненужной и противной мари́йской вере. Хотя Краковскому и удалось получить необходимое большинство голосов в пользу положительного решения вопроса, столкновения между противоборствующими сторонами после завершения схода еще более обострились. Противники учреждения монастыря распространяли слух о том, что «с тех пор, как Герасимов и его товарищи поселились в лесу, киреметь на них прогневалась: не стало обильных урожаев, поля выбивались градом и что если возникнет монастырь, то будет еще хуже» [9, л. 1]. И.А. Износков писал, что это начинание долго не находило понимания и поддержки как у представителей власти, так и среди большинства местных крестьян [3, с. 4—5]. Учитывая протестные настроения крестьян и отрицательное заключение особой комиссии, Казанская палата государственных имуществ отказалась утвердить ранее принятый приговор о выделении земельного участка [3, с. 9]. Михаила Герасимова обвинили в самовольной порубке казенного леса и заключили в Козьмодемьянский уездный острог, а других отшельников разогнали [3, с. 10].

Жесткие меры властей не смогли истребить мечту православных марийцев о своей обители. В их среде появлялись другие активисты, готовые продолжить начатое дело. Особую роль в судьбе монастырского движения сыграл И. Захаров, который отправился в Санкт-Петербург и сумел передать прошение царю, добился встречи с обер-прокурором Синода и министром государственных имуществ [3, с. 12—13]. Столь неординарный и смелый поступок простого крестьянина, к тому же «инородца», стал поворотным в истории учреждения марийской обители. Интерес к этому вопросу со стороны монарха побудил представителей власти к положительному рассмотрению прошения марийских крестьян. Было пересмотрено дело по обвинению М. Герасимова: его освободили из-под стражи, и он с удвоенной энергией взялся за решение задачи учреждения монастыря. 20 ноября 1866 г. Большеюнгинское волостное правление представило по инстанции приговор крестьян о выделении земельного участка. В 1867 г. последовал указ Синода об учреждении Михаило-Архангельской черемисской мужской общины [2]. Основание первой марийской обители стало важным этапом в развитии монастырского движения не только в Козьмодемьянском уезде Казанской губернии, но и во всем Волго-Уральском регионе. Дальнейшее развитие монастырского движения среди марийцев и учреждение других обителей (Козьмодемьянский Свято-Троицкий женский, Вершино-Сумский Введенский женский, Мироносицкий женский монастыри) происходили уже в условиях буржуазной модернизации российского общества и реализации миссионерско-просветительской системы Н.И. Ильминского.

Далее рассмотрим возникновение монастырского движения среди чувашей. Оно формировалось в конце XIX в. в условиях значительной трансформации традиционной культуры под воздействием миссионерско-просветительской системы Н.И. Ильминского, преобразований пореформенного периода. Известно, что в марийских монастырях были монашествующие, послушники из чувашей, а верующие из разных чувашских селений приходили сюда на богомолье. Если среди горных марийцев инициаторами монастырского движения выступили мужчины, имевшие определенный жизненный опыт, то среди чувашей первенство в этом деле принадлежит девушкам, получившим знания о христианском учении в начальных училищах. Например, в 1888 г. пять чувашек Мусирминского прихода Цивильского уезда решили уединиться в келье и начать иноческую жизнь, однако, не получив финансовой поддержки и встретив упорное сопротивление родителей, вынуждены были отказаться от задуманного [17, с. 762]. Как и в случае с марийскими энтузиастами отшельничества, духовным наставником активистов монастырского движения выступил приходской священник. В рассматриваемое время в церкви с. Мусирма служил Д.Ф. Филимонов, выпускник Казанской инородческой учительской семинарии, которого на церковное служение напутствовали Н.И. Ильминский и И.Я. Яковлев. Он был активным деятелем христианского просветительства на основе системы Н.И. Ильминского, одним из первых представителей чувашского духовенства. Если М. Краковский действовал в иных условиях и выражал персональную позицию, то Д. Филимонов был человек новой эпохи, претворяющий в жизнь государственно-церковную политику



христианского просвещения нерусских народов на основе использования родного языка в школе и церкви. Д. Филимонов стал учителем и духовным отцом активистов чувашского монастырского движения.

В 1890-х гг. чувашские девушки ряда селений Козьмодемьянского, Ядринского уездов Казанской губернии развернули активную работу по учреждению монастыря. К этому времени наметились реальные результаты христианского просвещения: число православных чувашей значительно возросло, а светская и духовная власти не препятствовали стремлению новокрещенных учреждать свои обители. Например, известна значительная поддержка монастырского движения казанскими архиепископами Владимиром (И.П. Петров) и Арсением (А.Д. Брянцев). 16 октября 1898 г. Синод издал указ об открытии Александрийской чувашской женской общины [16, с. 83]. Эта община стала первым опытом монастырского строительства православных чувашей. В том же году возникла Владимирская чувашская женская община, которая была приписана к Козьмодемьянскому марийскому Свято-Троицкому женскому монастырю. На рубеже XIX—XX вв. чувашаи Козьмодемьянского уезда по примеру своих соседей — горных марийцев — начали хлопотать об основании мужского монастыря. Эта инициатива также была поддержана властями: 20 мая 1903 г. Синод издал указ об учреждении Александро-Невского чувашского мужского монастыря. (В настоящее время эта обитель возрождается. Через сто лет со дня освящения этого монастыря митрополит Чебоксарский и Чувашский Варнава вновь благословил его на духовный подвиг [1, с. 12—15].) Были и другие попытки основания обителей. Так, обращение крестьян Алымкасинской волости Чебоксарского уезда в 1902 г. к казанскому архиепископу с просьбой основать женскую общину не получило поддержки [6, л. 170—174 об.]. Отказано было и крестьянам с. Абызово Ядринского уезда, которые обратились в церковное ведомство за разрешением учредить женскую обитель. В этом случае отказ аргументировался тем, что упомянутый выше Александрийский монастырь находился в 15 верстах от с. Абызово и в учреждении еще одной православной общины, по мнению начальства, не было необходимости [7, л. 1—5]. Видные просветители И.Я. Яковлев, Н.В. Никольский, Д.Ф. Филимонов положительно оценивали и поддерживали монастырское движение среди чувашей. Известно, что опыт религиозной, просветительской и хозяйственной деятельности монастырей И.Я. Яковлев внедрял в практику образовательной и воспитательной системы в Вараксарской чувашской женской общине, основанной при его поддержке [10].

В организации монастырей чувашаи, как и горные марийцы, важное место отводили национальному элементу. Они хотели иметь «свою» обитель, где бы они могли молиться Богу, общаться друг с другом на родном языке, где бы царили понимание и согласие во всем. Монастыри в их представлении должны были стать не только религиозными, но и культурными центрами в более широком понимании. В одной из своих статей священник Д.Ф. Филимонов отметил, что создание чувашской обители девушки объясняли стремлением сохранить свою этническую идентичность. В материалах, освещающих деятельность марийских и чувашских монастырей, действительно рельефно проявляется установка монашествующих и послушников на сохранение этнической специфики обителей.

Таким образом, истоки монастырского движения связаны с полиэтническим Козьмодемьянским уездом Казанской губернии. Первый марийский монастырь был основан до внедрения системы Ильминского, преодолевая сопротивление властей и сторонников традиционной веры. Опыт деятельности Михаило-Архангельского мужского монастыря широко использовался при учреждении чувашских и других марийских обителей. Являясь инициативой низов, монастырское движение стало ярким проявлением духовного обновления чувашского и марийского народов, роста национального самосознания и оказало существенное влияние на этнокультурные процессы в Среднем Поволжье.

#### Литература и источники

1. *Васильева Л.* Со дня освящения мужского чувашского Александро-Невского монастыря — 100 лет // Православная Чувашия. № 9. Чебоксары, 2003. С. 12—15.
2. *Зверинский В.В.* Материалы для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи с библиографическим указателем. Т. 3. СПб., 1897. 260 с.
3. *Износков И.А.* Материалы для истории христианского просвещения инородцев Казанского края. Вып. 1. М., 1893. 32 с.
4. *Ильминский Н.И.* Опыты переложения христианских вероучительных книг на татарский и другие инородческие языки в начале текущего столетия. Казань: Тип. ун-та, 1883. 356 с.
5. *Михайлов С.М.* Труды по этнографии и истории русского, чувашского и марийского народов. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1972. 354 с.
6. Национальный архив Республики Татарстан (ГА РТ). Ф. 4. Оп. 134. Д. 67.
7. ГА РТ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 120 693.
8. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 1286. Оп. 4. Д. 285.
9. РГИА. Ф. 796. Оп. 440. Д. 982.
10. *Плечов Г.Н.* Варакарская чувашская женская трудовая община: феномен социально-просветительской теории и практики И.Я. Яковлева. Чебоксары, 2017. 135 с.
11. *Руфимский П.М.* Черемисский Михаило-Архангельский мужской общежительный монастырь Казанской губернии Козьмодемьянского уезда: (ист. описание и совр. его состояние). Казань, [1897]. [6], 170, III с., 9 л. ил.; 25.
12. *Сбоев В.А.* Чуваши в бытовом, историческом и религиозном отношениях. М.: Тип. С. Орлова, 1865. 188 с.
13. *Таймасов Л.А.* Нерусские монастыри Казанского края: ориентиры конфессионального обновления (вторая половина XIX в.) // Acta Slavica Iaponica. Т. 21. 2004. С. 88—114.
14. *Таймасов Л.А.* Монастырское движение как отражение модернизационных процессов среди многонационального крестьянства Среднего Поволжья // Мир крестьянства Среднего Поволжья: итоги и стратегия исследований. Самара, 2007. С. 210—218.
15. *Таймасов Л.А.* История первого чувашского православного монастыря. Чебоксары: ЧКИ РУК, 2011. 164 с.
16. *Таймасов Л.А.* Монастырское движение народов Среднего Поволжья во второй половине XIX — начале XX века. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2016. 240 с.
17. *Филимонов Д.Ф.* Об инородческих монастырях и общинах Волжско-Камского края // Сотрудник Братства святителя Гурия. Казань, 1910. № 48.

L.A. Taymasov

#### Some Features of Monastery Movement Formation among the Mari and the Chuvash

*Annotation.* The historical conditions and causes of formation and development of monastery movement among the hill Mari and the Chuvash are displayed. The article reports on the attitude of governmental and church institutions to ethno-religious processes, the role of certain individuals in the establishment of monasteries, general and particular features of the monastery movement among Mari and Chuvash.

*Key words:* monastery movement, Mari, Chuvash, monastery, religion, church, Christianization, ethno-confessional processes.

## Участие марийских и чувашских крестьян Козьмодемьянского уезда в лесоразработках во второй половине XIX — начале XX века

*Аннотация.* В статье рассматривается участие марийских и чувашских крестьян Козьмодемьянского уезда в торгах по приобретению казенного леса с целью его дальнейшей разработки и сбыта лесоматериалов. Характеризуется занятие крестьян лесными промыслами, в том числе работой по найму у лесопромышленников на лесозаготовках и лесосплаве во второй половине XIX — начале XX в.

*Ключевые слова:* марийские и чувашские крестьяне, Козьмодемьянский уезд, лесоразработки, лесные промыслы, лесоматериалы, лесосплав.

Во второй половине XIX — начале XX в. лес являлся важнейшим компонентом окружающей среды и одним из главных природных богатств России и ее регионов. Не являлся исключением в данном плане и Козьмодемьянский уезд Казанской губернии. В конце 80-х гг. XIX в. около 63 % его территории было занято лесами, принадлежавшими в основном казенному ведомству [30, с. 47, 50].

По данным Первой всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г., в Козьмодемьянском уезде проживало 105 633 чел. В их числе крестьян насчитывалось 99 182 чел., или 93,9 %. В составе жителей преобладали «инородцы»: чуваша — 49 943 чел. (47,3 %), марийцы — 38 392 (36,3 %), русские — 17 168 (16,3 %), другие этносы (татары, поляки, мордва, немцы, евреи, латыши и др.) — 130 чел. (0,1 %). Марийцы составляли большинство в Тойдаковской, Большеюнгинской, Ардинской и Виловатовражской волостях, а чуваша — в Сюндырской, Янгильдинской, Акрамовской, Малокарачкинской, Кулаковской и Татаркасинской [23, с. 4, 6; 26, с. 2—3, 112—115].

Богатая сырьевая база способствовала активному вовлечению местного населения, в том числе чувашских и марийских крестьян, в сферу лесопромышленного предпринимательства и лесных промыслов. Среди них по степени распространенности ведущую позицию занимало участие в разработке казенных лесов. Заявленная проблематика нашла определенное освещение в обобщающих трудах по истории Марийского края [14, с. 128—129, 202—203; 15, с. 81—82, 108—109; 18, с. 183, 229, 242, 244] и Чувашии [17, с. 105; 19, с. 24, 28—29; 20, с. 184—186], а также в работах Н.Н. Оглоблина [24, с. 12—13], И.Д. Кузнецова [22, с. 158, 161—165, 169—170], Т.А. Крюковой [21, с. 69—71], А.С. Патрушева [25], А.Н. Чимаева [32, с. 83; 33, с. 48—49], А.А. Филонова [28, с. 144, 146—149; 29; 31, с. 209—211] и других исследователей. Историки и краеведы в целом сходятся во мнении, что зажиточная часть крестьянства, приобретая лес в казенных дачах с торгов и уча-

© Филонов А.А., 2019.

\* Публикация подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 18-49-120005 «Лесное хозяйство Марийского края второй половины XIX — начала XX века в документах и материалах».

ствуя тем самым в лесоразработках, планировала при этом увеличить свой капитал и перенести предпринимательскую деятельность в сферу промышленного производства. В то же время малообеспеченные крестьяне, стремясь получить средства для поддержания своего хозяйства и уплаты налогов, работали в зимнее время по найму лесопромышленников, в роли которых выступали купцы, дворяне или те же зажиточные крестьяне.

Как было отмечено выше, в рассматриваемый период некоторые чувашские и марийские крестьяне Козьмодемьянского уезда на регулярно проводившихся торгах приобретали делянки для разработки леса сплошной или выборочной рубкой. Так, в апреле 1889 г. состоялись торги на участки во 2-м Козьмодемьянском лесничестве. Крестьянин чувашской деревни Средние Шешкары Козьмодемьянского уезда Е.В. Пегасов заторговал здесь 4 делянки площадью 3,18 дес. за 1487 руб., жители марийской деревни Большая Шудермара (Пертюково) того же уезда П. Егоров — 2 делянки пространством 1,9 дес. за 815 руб. 20 коп., А.С. Егорейкин — 2 делянки площадью 2,0 дес. за 1183 руб., марийский крестьянин с. Емелево М.Е. Саракеев — 0,58 дес. за 390 руб. Всего на этих торгах делянки приобрели 34 крестьянина на общую сумму 33 705 руб. 50 коп. [4, л. 64—67 об.]. Очередные торги для продажи дубового леса из 2-го Козьмодемьянского лесничества прошли 6 марта 1891 г. На них житель марийской деревни Токари Виловатовражской волости К. Алексеев заторговал во втором квартале Шешкарской сборной дачи 9 делянок для заготовки 450 дубовых деревьев за 1396 руб. Всего в этих торгах участвовали 7 чел., в том числе 6 крестьян, которые приобрели делянки для выборочной рубки 972 дубовых деревьев за 3279 руб. 25 коп. [6, л. 95—98 об.].

С торгов 20 июля 1894 г. житель чувашской деревни Кадикасы Е. Романов в Карачуринской и Икковской сборных дачах купил для вырубki 2,6 дес. за 1787 руб. Всего по лесничеству с этих торгов крестьянами было приобретено 26,7 дес. для сплошной рубки дуба за 15 824 руб. [7, л. 1—14; 8, л. 55—56]. 14 февраля 1895 г. состоялись торги на продажу дубовых делянок в Карачуринской и Икковской дачах 2-го Козьмодемьянского лесничества. На них крестьянин д. Кадикасы Е. Романов купил 1,1 дес. леса за 865 руб.; житель марийской деревни Заовражные Юльялы А. Михайлов — 1,30 дес. за 1014 руб. [9, л. 47—50 об.]. 20 июня 1895 г. крестьянин чувашской деревни Ойкасы К.В. Ермолаев приобрел с торгов лес для разработки во 2-м Козьмодемьянском лесничестве за 1562 руб., крестьянин д. Кадикасы Е. Романов за 1657 руб., житель чувашской деревни Яушево Янгильдинской волости М. Федоров за 1085 руб. [9, л. 108—114].

21 мая 1896 г. в Татаркасинском волостном правлении состоялись торги на продажу леса из Шешкарской сборной казенной дачи Ильинского лесничества. В них участвовали крестьянин чувашской деревни Вурманкасы Татаркасинской волости И. Гаврилов, крестьянин д. Ойкасы К.В. Ермолаев, житель чувашской деревни Анаткасы Л. Иванов и другие крестьяне, которые приобрели для разработки дубовые делянки на общую сумму 6797 руб. 25 коп. [11, л. 77—79; 13, с. 179]. 23 сентября в Сундырском волостном правлении прошли очередные торги на продажу леса для разработки в Шешкарской сборной даче. На них присутствовали лесничий Б.И. Гузовский, его помощник И. Розов и старшина Сундырского волостного правления Меш-

ков. На этих торгах мари́йский крестьянин д. Токари К.А. Хлебников заторговал несколько делянок для заготовки 367 дубовых деревьев за 1452 руб., крестьянин д. Кадикасы Е. Романов — 538 дубов за 2 820 руб., житель чувашской деревни Хоракасы Акрамовской волости Б.А. Смирнов — 192 дуба за 1082 руб. Всего на этих торгах лес приобрели 76 чел., абсолютное большинство из которых составляли именно крестьяне [3, л. 17; 11, л. 121—123].

На очередных торгах, состоявшихся 10 марта 1899 г., крестьянин чувашской деревни Хундыкасы А. Лукоянов заторговал в Шешкарской сборной даче делянки площадью 1,83 дес. для сплошной рубки дубового леса на сумму 795 руб., крестьянин д. Ойкасы Татаркасинской волости К. Ермолаев — 5,10 дес. за 813 руб. Всего в этих торгах принимали участие 71 чел. Все они были крестьянами и заторговали здесь делянки для разработки дубового леса общей площадью 124,89 дес. на сумму 29 416 руб. В торгах 7 мая 1899 г. участвовали 12 крестьян, которые приобрели 22,65 дес. леса за 4135 руб. На торгах, состоявшихся 3 сентября 1899 г., дубовый лес заторговали для разработки 68 чувашских и мари́йских крестьян на сумму 14 044 руб. В конце декабря 1899 г. 37 крестьян купили с торгов лес площадью 15,46 дес. для сплошной рубки и 1722 дубовых дерева для выборочной рубки на общую сумму 7306 руб. 50 коп. [12, л. 76—80, 91 об. — 92, 149 об. — 150, 312 об. — 313, 387 об. — 395].

Согласно правилам, регламентировавшим порядок продажи лесных материалов с учетом площади в казенных дачах Казанской губернии, покупатель леса должен был внести на торгах залог в размере 10 % от покупной суммы. Оставшаяся часть денежных средств выплачивалась перед началом вывозки лесоматериалов из делянки. После того как сумма была полностью уплачена, покупатель с разрешения лесничего мог вывозить заготовленные материалы на пристани, название которых заранее отмечалось в лесорубочном билете. Если покупатель леса не уплатил сумму в срок и им не была сделана соответствующая отсрочка платежа, то все лесные материалы с делянок и внесенный залог конфисковывались в казну. Не вырубленный и не вывезенный в срок лес также поступал в собственность казны без возврата уплаченных за него денег. В обязанности лесопоккупателя входила очистка вырубленной им делянки от крупных сучьев, щепы и других остатков от лесозаготовки. На делянках покупатель леса имел право строить шалаши, избы для рабочих и различные заведения для обработки леса, за исключением смолокурных предприятий, так как смолокурение в казенном лесу разрешалось за отдельную годовичную плату и на особых условиях [2, л. 6—7].

На приобретенных крестьянами с торгов делянках заготавливались лес и лесоматериалы, которые впоследствии предназначались для дальнейшего сбыта, в том числе в Казань и другие поволжские города. Так, по лесорубочному билету 1891 г. крестьянин чувашской деревни Хундыкасы С. Фадеев выработал в дачах 2-го Козьмодемьянского лесничества 8060 дубовых бочарных досок и 23 пятерика дубовых однополенных дров, которые были вывезены на Ильинскую пристань. 3 мая 1891 г. С. Фадееву было выдано 2 билета на сплав этих лесоматериалов [5, л. 31]. В течение 1894 г. житель чувашского села Анат-Киняри Сюндырской волости В.И. Надеждин заготовил в Шешкарской сборной даче 2-го Козьмодемьянского лесничества 12 700 дубовых досок различной длины и ширины, а также 8 дубовых кряжей дли-

ной 3<sup>1</sup>/<sub>2</sub> — 4 аршина и толщиной 8—14 вершков, на сплав которых 20 апреля 1895 г. Надеждин взял необходимые билеты [10, л. 2—4, 11—11 об.].

В рассматриваемый период некоторые крестьяне Козьмодемьянского уезда являлись инициаторами создания предприятий по переработке древесины. В 1914 г. марийскому крестьянину М.И. Кузнецову, проживавшему на тот момент в г. Козьмодемьянск, принадлежало 3 лесопромышленных предприятия. Одно из них находилось в Кумьинском лесничестве Козьмодемьянского уезда. Разработка леса на бревна и дрова здесь производилась вручную 8 рабочими. Второе лесопромышленное заведение М.И. Кузнецова было расположено в Коротненском лесничестве того же уезда. Зимой 1913—1914 гг. здесь было заготовлено 7000 шпал на сумму 9100 руб., 1056 бревен на 5800 руб. и 752 штуки подтоварника на 600 руб. Общий оборот предприятия составил 15 500 руб. В третьем заведении по разработке леса, которое находилось в Ардинском лесничестве Козьмодемьянского уезда, зимой 1913—1914 гг. 13 рабочими было заготовлено лесных материалов на 33 000 руб., в том числе 600 бревен на 3900 руб., 1370 штук подтоварника на 1100 руб., 5700 шпал на 7400 руб. и 20 600 штук теса на 20 600 руб. [27, с. 232—233].

Во второй половине XIX — начале XX в. активизация лесопромышленной деятельности крестьян Козьмодемьянского уезда была тесно связана с традиционными лесными промыслами, занятие которыми вызывалось различными причинами, в том числе сокращением размеров крестьянского землевладения, необходимостью своевременной уплаты казенных податей и выполнения различных повинностей, недостаточным уровнем материального благосостояния и жизнеобеспечения.

Широкое распространение с середины XIX в. получила работа чувашских и марийских крестьян Козьмодемьянского уезда в зимнее время по найму лесопромышленников на лесозаготовках и лесосплаве. В 1875 г. рубкой и пилкой леса здесь занимались 1517 чел. с суммарным заработком в 13 389 руб. [28, с. 148]. По данным 1890 г. дроворубным и лесопильным промыслом в уезде были заняты уже 3064 чел. По территориальному признаку они распределялись следующим образом: в Ардинской волости — 2 379 чел. (77,6 %), в Большеюнгинской — 249 чел. (8,1 %), в Тойдаковской — 110 чел. (3,6 %), в Козьмодемьянской — 95 чел. (3,1 %), в Кулаковской — 82 чел. (2,7 %), в Сюндырской — 66 чел. (2,2 %), в Татаркасинской — 29 чел. (1,0 %), в Янгильдинской — 25 чел. (0,8 %), в Малокарачкинской — 19 чел. (0,6 %) и в Акрамовской — 10 чел. (0,3 %). Как видно, этот промысел был распространен преимущественно в луговой части уезда — Ардинской и Тойдаковской волостях, на долю которых приходилось 2489 чел., или 81,2 % от общей численности занятых. По национальному составу 2443 чел. (79,7 %) составляли марийцы, 458 чел. (15 %) — русские, 163 чел. (5,3 %) — чуваша. Таким образом, абсолютным большинством из задействованных в качестве наемных рабочих на заготовке леса и дров в Козьмодемьянском уезде являлись марийцы. Заработок всех занятых дроворубным и лесопильным промыслом крестьян уезда составлял 52 800 руб., или 35 % общего дохода от всех промыслов.

Договор между лесопромышленниками и крестьянами заключался, как правило, осенью. Крестьянам выдавался определенный задаток, а расчет затем производился еженедельно по субботам. Плата напрямую зависела от

толщины заготавливаемого дерева. Работник обязывался срубить его, очистить от коры, сучьев, вершины и доставить на указанную пристань. По данным на 1890 г., за это он получал от 5 до 10 коп. с вершка толщины бревна в зависимости от расстояния перевозки. Работали обычно вдвоем на одной лошади: в то время как один работник рубил и очищал бревно, другой отвозил готовые бревна на пристань. Двое рабочих с лошадью зарабатывали зимой 25—50 руб. Работы продолжались около 2 месяцев (декабрь — январь), но иногда, из-за недостатка материала или неблагоприятных погодных условий, лесные работы завершались раньше. При заготовке дров за 1 куб. саж. с доставкой на расстояние от 10 до 15 верст платилось от 2 руб. 50 коп. до 3 руб. В среднем на одного работника за два зимних месяца приходилось по 17 руб. 20 коп. заработка [23, с. 83—84].

В 1890 г. грузкой судов и сплавом леса в уезде занимались 964 чел., в том числе 649 (67,3 %) русских, 275 (28,5 %) марийцев и 40 (4,2 %) чувашей. Грузка барж и белян производилась преимущественно весной в течение 1,5—2 месяцев. Для этого составлялись артели из 150 человек, в том числе 50—60 женщин. За погрузку беляны артель получала от 600 до 1000 руб., или в среднем по 4 руб. на человека [23, с. 89].

В начале XX в. разработкой леса по найму лесопромышленников в Козьмодемьянском уезде занималось уже около 16 000 крестьян. Из этого количества непосредственно в делянках работали до 8000 чел., сплавом леса было занято около 1500 чел., обработкой леса на пристанях — до 1000 чел., судостроением (постройка белян и барж) — до 200 чел. и погрузкой лесных материалов в суда — около 5000 чел. По данным на 1902 г., на лесоразработках в уезде рабочий с лошадью получал от 1 руб. до 1 руб. 20 коп., а пеший рабочий — 45—55 коп. в день [1, л. 6; 25, с. 169—170]. Начало Первой мировой войны тяжело отразилось на заработках крестьян от лесоразработки. В 1915 г. рубкой и пилкой леса в уезде, изготовлением различной продукции из лесоматериалов занималось всего около 3 тыс. чел. [18, с. 242].

Несмотря на давность существования в Козьмодемьянском уезде лесорубного промысла, техника его являлась примитивной. Заготовка леса производилась вручную при помощи поперечных пил и топоров [21, с. 70]. Условия труда и быта крестьян в лесу и на лесосплаве были крайне тяжелыми. По свидетельству современника тех событий Н.Н. Оглоблина, лесным рабочим приходилось жить в курных, тесных и темных шалашах — зимницах, которые представляли собой полуземлянки, сделанные перед началом выработки леса, без пола и печи. Валка деревьев производилась по пояс в снегу, в суровые морозы и в мокрую оттепель, с раннего утра до позднего вечера, что серьезно подрывало здоровье рубщиков леса [18, с. 183; 24, с. 12]. Вывозка заготовленного леса на пристани начиналась в зимнее время и продолжалась до середины марта. Недостаток отдыха приводил к тому, что во время погрузки леса на пристанях через амбулаторию проходила целая вереница рабочих с проломленными головами, ушибами, ранами, переломами, вывихами рук и ног [25, с. 165—166].

Со второй половины апреля наступала не менее тяжелая работа по сплаву леса. «Свивка» его древесными ветками сначала в маленькие звенья, затем в челены (40—60 деревьев) и, наконец, в плоты, происходила по пояс, а нередко и по горло в ледяной весенней воде. Когда из нескольких

челенов свивался большой плот, самая тяжелая работа для сплавщика была выполнена. Но и при сплаве плота требовалось бдительное внимание, чтобы доставить его до места назначения, не разбив при этом плот о берег и не посадив его на мель. Таким образом, на территории Козьмодемьянского уезда труд рабочих по найму на лесоразработках и лесосплаве во второй половине XIX — начале XX в. являлся очень тяжелым. Лесопромышленники во время заготовки леса стремились извлечь максимальный доход при минимальных затратах и, за редким исключением, не предпринимали мер по улучшению условий жизни и облегчению труда рабочих [24, с. 13; 29, с. 81].

Одной из форм лесоразработок рассматриваемого периода являлось проведение общественных лесных работ, целью которых было предоставление заработка крестьянам-общинникам, пострадавшим от неурожая или других неблагоприятных явлений. Одни из таких работ были организованы Казанским управлением государственными имуществами в марте 1899 г. в Шешкарской сборной даче Ильинского лесничества. Всего было задействовано 7 крестьянских артелей из Татаркасинского, Среднешешкарского, Большешешкарского, Токаревского и Ильинского сельских обществ во главе с артельными старостами И. Федоровым, Ф. Ермолаевым, М. Алексеевым, И. Никифоровым и С. Васильевым. Они заготовили 14 941 штуку французской клепки, 15 824 штуки астраханской клепки, 115 дубовых кряжей и 50 куб. саж. дров. Предпринятые общественные работы в Ильинском лесничестве дали возможность заработать некоторые денежные средства 105 пешим крестьянам-общинникам, производившим заготовку материалов в течение первых 18 дней работ, а также 37 конным рабочим, осуществлявшим вывозку выработанных материалов на Токаревскую пристань. Основную массу рабочих составляли марийцы и чувашаи из различных селений Козьмодемьянского уезда. При этом за время проведения лесных работ на каждого пешего рабочего приходилось в среднем по 3 руб. 15 коп. заработка, а на каждого рабочего с лошадью — по 5 руб. 50 коп. [16, с. 3, 5—7].

В целом во второй половине XIX — начале XX в. марийские и чувашские крестьяне Козьмодемьянского уезда активно участвовали в лесоразработках. Зажиточная часть крестьянства была вовлечена в сферу лесопромышленного предпринимательства, приобретала делянки в казенных лесах для сплошной или выборочной рубки с целью дальнейшего сбыта заготовленного леса и лесоматериалов; занималась заводским лесопилением. Большинство же крестьян по причине низкого уровня материального благосостояния, необходимости уплаты казенных налогов и выполнения повинностей, вынуждены были заниматься лесными промыслами, работать по найму лесопромышленников на заготовке и вывозке к пристаням дров, бревен, брусьев, жердей, а также сплаве лесоматериалов.

#### Литература и источники

1. Государственный архив Республики Марий Эл (далее — ГА РМЭ). Ф. 63. Оп. 1. Д. 18.
2. ГА РМЭ. Ф. 154. Оп. 1. Д. 171.
3. ГА РМЭ. Ф. 154. Оп. 1. Д. 178.
4. Государственный исторический архив Чувашской Республики (далее — ГИА ЧР). Ф. 564. Оп. 1. Д. 351.
5. ГИА ЧР. Ф. 564. Оп. 1. Д. 414.
6. ГИА ЧР. Ф. 564. Оп. 1. Д. 420.
7. ГИА ЧР. Ф. 564. Оп. 1. Д. 449.
8. ГИА ЧР. Ф. 565. Оп. 1. Д. 10.



9. ГИА ЧР. Ф. 565. Оп. 1. Д. 11.
10. ГИА ЧР. Ф. 565. Оп. 1. Д. 12а.
11. ГИА ЧР. Ф. 565. Оп. 1. Д. 14.
12. ГИА ЧР. Ф. 565. Оп. 1. Д. 54.
13. *Гузовский Б.И.* Сочинения. Чебоксары: Новое время, 2010. 240 с.
14. *Иванов А.Г., Сануков К.Н.* История Марий Эл. Йошкар-Ола: Мар. гос. ун-т, 2015. 300 с.
15. *Иванов А.Г., Сануков К.Н.* История марийского народа. Изд. 3-е. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 2017. 184 с.
16. *Иванов А.Г., Филонов А.А.* Общественные лесные работы в Ильинском лесничестве Козьмодемьянского уезда Казанской губернии в конце XIX века // Современные тенденции и инновации в области гуманитарных и социальных наук: сборник материалов II Международной научно-практической конференции / отв. ред. М.А. Мокосеева. Йошкар-Ола: Мар. гос. ун-т, 2017. С. 3—8.
17. История и культура Чувашской АССР. Чебоксары: НИИ при Совете министров Чувашской АССР, 1971. Вып. 1. 526 с.
18. История Марийской АССР. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1986. Т. 1. 300 с.
19. История промышленности и рабочего класса Чувашии. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1978. Ч. 1. 238 с.
20. История Чувашской АССР. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1983. Т. 1. 288 с.
21. *Крюкова Т.А.* Материальная культура марийцев XIX века. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1956. 160 с.
22. *Кузнецов И.Д.* Крестьянство Чувашии в период капитализма. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1963. 586 с.
23. Материалы для сравнительной оценки земельных угодий в уездах Казанской губернии. Вып. 10. Уезд Козьмодемьянский. Казань: Тип. губерн. правления, 1891. 147 с.
24. *Оглоблин Н.Н.* Речные проселки / сост. Н.В. Морохин, Д.Г. Павлов. Н. Новгород: Книги, 2010. 312 с.
25. *Патрушев А.С.* К характеристике положения лесорабочих в Марийском крае в начале XX века // Труды МарНИИ. Йошкар-Ола, 1962. Вып. 17. С. 161—172.
26. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. / под ред. Н.А. Тройницкого. Т. 14. Казанская губерния. СПб.: Изд. ЦСК МВД, 1904. 283 с.
27. *Филонов А.А.* Лесопромышленная деятельность населения Марийского края по данным анкеты 1914 года // Платоновские чтения: Материалы и доклады XVII Всероссийской конференции молодых историков (Самара, 25—26 ноября 2011 г.) / отв. ред. П.С. Кабыгов. Самара: Самар. ун-т, 2011. С. 231—233.
28. *Филонов А.А.* Очерки по истории лесного хозяйства Марийского края второй половины XIX — начала XX века. Йошкар-Ола: Мар. гос. ун-т, 2014. 296 с.
29. *Филонов А.А.* Положение рабочих на лесозаготовках и лесослославе в Марийском крае в начале XX века // Вестник НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия. 2012. № 3 (23). С. 77—81.
30. *Филонов А.А.* Природно-географические условия развития лесного хозяйства Марийского края во второй половине XIX — начале XX в. // Марийский археографический вестник. 2013. Вып. 23. С. 45—54.
31. *Филонов А.А.* Развитие крестьянских лесных промыслов в Козьмодемьянском уезде Казанской губернии во второй половине XIX — начале XX века // Сборник материалов VII Всероссийской (XV Региональной) конференции историков-аграрников Среднего Поволжья / отв. ред. А.Г. Иванов, А.А. Иванов. Йошкар-Ола: Мар. гос. ун-т, 2018. С. 208—217.
32. *Чимаев А.Н.* О предпринимательстве крестьян на территории Марийского края в конце XIX — начале XX в. // Марийский археографический вестник. 2005. Вып. 15. С. 72—97.
33. *Чимаев А.Н.* Развитие деревообрабатывающей промышленности на территории Марийского края в конце XIX — начале XX века // Вопросы дореволюционной истории Марийского края. Йошкар-Ола, 1978. С. 35—57.

*A.A. Filonov*

**Participation of Mari and Chuvash Peasants of Kozmodemyansky Uyezd in Timber Logging in the Second Half of the XIX — Early XX Centuries**

*Annotation.* The article discusses the participation of Mari and Chuvash peasants from Kozmodemyansky Uyezd in the bidding for the purchase of state forest with a view to its further conversion and timber sale. Characterization is given to the occupation of peasants by timber craft, including employment by the timber industry in timber harvesting and timber rafting in the second half of the XIX and early XX centuries.

*Key words:* Mari and Chuvash peasants, Kozmodemyansk uyezd, logging, forest crafts, timber harvesting, timber rafting.

**Закономерности, особенности  
и основные этапы развития школьного  
образования в Марийской и Чувашской АССР  
в 1920—1990 годах**

*Аннотация.* В статье проанализированы ход ликвидации безграмотности, этапы и закономерности развития советской общеобразовательной школы — единой трудовой политехнической школы — в условиях национальных республик на примере Марийской и Чувашской АССР, влияние на этот процесс потребностей общества в различные исторические периоды, эволюция государственной политики в области школьного образования.

*Ключевые слова:* просвещение, ликвидация безграмотности, школьное образование, государственная политика, Марийская АССР, Чувашская АССР.

После Октябрьской революции 1917 г. советское правительство поставило задачу быстрой ликвидации безграмотности среди взрослых и охвата всех детей обучением в сети общеобразовательных трудовых политехнических школ. Эта работа осуществлялась в связи с выполнением решений VIII съезда РКП(б) и декрета СНК РСФСР от 26 декабря 1919 г. «О ликвидации безграмотности среди населения РСФСР», в соответствии с которым все граждане Советской России в возрасте от 8 до 50 лет, не умеющие читать и писать, были обязаны обучаться грамоте на русском или родном языке по их выбору. Председатель первого советского правительства В.И. Ленин неоднократно подчеркивал политическую значимость этой проблемы. Так, в докладе на Всероссийском съезде политпросветов 17 октября 1921 г. «Новая экономическая политика и задачи политпросветов» Ленин заявил: «Надо добиться, чтобы меньше читать и писать служило повышению культуры, чтоб крестьянин получил возможность применить это умение читать и писать к улучшению своего хозяйства и своего государства... Пока у нас есть в стране такое явление, как безграмотность, о политическом просвещении слишком трудно говорить. Это не есть политическая задача, это есть условие, без которого о политике говорить нельзя. Безграмотный человек стоит вне политики» [7, с. 170, 171]. Повышение образовательного и культурного уровня рабочих и крестьян Ленин выдвигал в качестве решающего условия реализации проекта ГОЭЛРО и на этой основе — восстановления и реконструкции на передовой технической основе народного хозяйства России и переходе к индустриализации страны. На VIII Всероссийском съезде Советов он требовал, «чтобы каждая фабрика, каждая электрическая станция превратилась в очаг просвещения» [6, с. 161].

Эта задача была воспринята народами только что созданных Марийской и Чувашской автономных областей как поистине общенародное дело.

Типичным примером позиции местного партийного и советского актива можно назвать фрагмент резолюции VI Ядринского уездного съезда Советов от 17 февраля 1920 г., принятой менее чем через два месяца после издания декрета СНК о ликбезе: «Через шесть месяцев среди нас не должны быть безграмотные. Население уезда всеми средствами должно помочь уездному отделу народного образования при проведении декрета в жизнь: в каждой деревне должна быть приспособлена изба под школу для взрослых безграмотных, каждый гражданин нравственно обязан пропагандировать среди безграмотного населения необходимость для него изучения грамоты. Для работы по ликвидации безграмотности должны быть мобилизованы все культурные силы уезда» [5, с. 7].

Подобные решения в начале 1920 г. были приняты повсеместно. В городах и селах создавались пункты по ликвидации безграмотности, открывались избы-читальни, школы для малограмотных. Проблема ликвидации безграмотности была практически соотнесена и тесно увязана с ликвидацией беспризорности, получившей тогда огромное распространение в связи с гибелью людей на Гражданской войне. К делу подключились не только учителя, но и тысячи грамотных добровольцев, прежде всего комсомолы, которых призывали к участию в просветительской деятельности III и последующие съезды комсомола.

Особенностью Марийской и Чувашской автономных областей в указанное время был как раз крайне низкий уровень образования и грамотности населения, особенно коренной национальности. Так, в 1913 г. из более чем 100 тыс. чувашских детей школьного возраста обучались только 27 418. Число грамотных среди чувашей не превышало 18 %, а среди женщин — 4 % [5, с. 6—7]. Марийская автономная область, по оценке К.Н. Санукова, «начинала свою новую биографию с больших трудностей. Главная трудность в строительстве новой жизни заключалась в необычайной экономической и культурной отсталости дореволюционного Марийского края, его населения. Несколько фабрично-заводских предприятий, доля которых в общей валовой продукции народного хозяйства края составляла всего лишь 2 %, малоземелье, сочетавшееся с примитивной сельскохозяйственной “техникой”, представленной почти исключительно сохой, деревянной бороной, серпом, почти поголовная безграмотность населения — вот что представлял из себя Марийский край до революции. Отсталый, глухой “медвежий угол”, отрезанный бездорожьем от остального мира» [8, с. 8].

Второй особенностью двух автономных областей было преобладание коренного населения, а среди него — крестьянства. В соответствии с решениями X и XII съездов РКП(б) о коренизации автономий (формировании национальных отрядов интеллигенции и привлечения к управлению лиц коренной национальности) проводилась политика перевода значительной части официального делопроизводства государственных учреждений и обучения на коренные национальные языки.

Чуваши оказались в данном случае в более выгодном положении по сравнению с большинством национальных автономий, прежде всего благодаря подвижнической просветительской работе И.Я. Яковлева, создав-

шего чувашский национальный алфавит и уникальную Симбирскую чувашскую учительскую школу, и сплоченной когорты его соратников и единомышленников. Т.С. Сергеев с полным основанием подчеркивает: «Школы, открытые им, объективно служили культурному возрождению и революционному пробуждению народа. Как наследие прогрессивного русского педагога К.Д. Ушинского, грузинского Я.С. Гогобашвили, азербайджанского М.Ф. Ахундова, татарского К. Насыри, бурятского Д. Банзарова, так и наследие чувашского просветителя И.Я. Яковлева вошло в сокровищницу многонациональной прогрессивной педагогики России» [9, с. 60].

Осуществляя работу по коренизации в сфере образования, Народные комиссариаты просвещения и по делам национальностей первостепенное внимание уделяли организации ликбеза, школьного обучения и выпуску учебников, учебных и методических пособий на родных языках. Огромное значение с этой точки зрения имело преобразование в 1920 г. Симбирских чувашских трехгодичных курсов в Чувашский институт народного образования. В циркуляре по этому вопросу, изданном народным комиссаром просвещения РСФСР А.В. Луначарским, говорилось: «В первое время при институте открываются отделы: а) подготовки школьных работников первой ступени; б) подготовки школьных работников второй ступени. Остальные отделы института по подготовке работников по дошкольному и внешкольному образованию и инструкторов по трудовым процессам должны открываться по мере возможности при наличии необходимых для этого условий. При институте организуются шестимесячные курсы по дошкольному и одногодичные по внешкольному образованию. Оборудование института трудовыми процессами на земле и в мастерских, сообразно местным условиям, является обязательным. При институте организуются подготовительные группы учащихся по усмотрению совета института. При институте открывается также показательная трудовая школа первой ступени. В первую очередь в институт принимаются лица чувашского происхождения. Лица других национальностей принимаются при наличии свободных вакансий. Все поступающие в институт должны хорошо владеть чувашским языком» [5, с. 72].

Данный документ свидетельствует о последовательном комплексном и системном подходе к подготовке чувашских национальных учительских кадров. Обращает на себя внимание и тот важный факт, что даже в труднейших условиях еще не завершенной Гражданской войны А.В. Луначарский распорядился до составления и утверждения сметы нового национального педагогического института ассигновать авансом 800 тыс. руб. (огромную по тем временам сумму) для покрытия расходов по его организации. Симбирский институт стал главной кузницей кадров чувашского учительства.

В Симбирске и Чебоксарах был налажен массовый выпуск учебников и пособий на чувашском языке. Аналогичная работа одновременно была широко развернута в Марийской АО. 28 бригад с охватом более 100 видных представителей марийской национальной интеллигенции, работавших в Москве, Казани, Йошкар-Оле, составили учебники для луговомарийских и горномарийских школ и учебные пособия по родному языку,

естествознанию, сельскому хозяйству, математике, физике, истории, географии, а также учебники по политическому просвещению, русско-горномарийский терминологический словарь, правила орфографии и пунктуации горномарийского языка, комплекты рабочей библиотеки школьника [2, с. 98—99].

Важное место в совершенствовании организации учебно-воспитательного процесса в школах отводилось опытно-показательным школам. Одной из лучших среди них являлась действовавшая в 1921—1930 гг. Чебоксарская опытно-показательная школа-коммуна имени III Интернационала, в которой обучались до 240 человек. Коллектив этой школы разрабатывал методическую литературу, программы единой политехнической школы применительно к местным условиям, проводил исследование проблем жизнедеятельности детских коллективов, участвовал в составлении и апробации учебников для чувашских школ на родном языке и т.д. Школьники-коммунары принимали участие в культурно-массовой и просветительской работе в подшефных деревнях Большие Карачуры и Гремячево, чебоксарском Доме крестьянина. В школе-коммуне были организованы пионерский отряд, первичная комсомольская организация, кружок юных натуралистов, который поддерживал плодотворные связи с Центральной библиотекой юннатов в Москве, а также кружки по изучению чувашского языка, литературно-драматический и т.д. В 1927 г. состоялся первый выпуск. Из 24 выпускников 23 сразу же поступили в техникумы Москвы, Казани, Ульяновска, Чебоксар и Марпосада [1, с. 72].

К концу 20-х гг. ликвидация безграмотности в Чувашской АССР и Марийской АО была в основном успешно завершена. В рапорте народного комиссара просвещения Чувашской АССР XVI Чувашской областной партконференции (январь 1932 г.) отмечалось: «На 20 января 1931 г. обучением было охвачено 50 245 неграмотных и 55 328 малограмотных. Это последние неграмотные и малограмотные в возрасте до 50 лет. Развернута массовая работа и соревнование между районами за полный охват и обучение всех под лозунгом: к 12-й годовщине автономии Чувашская АССР должна прийти республикой сплошной грамотности» [5, с. 216].

25 июля 1930 г. в соответствии с директивой XVI съезда ВКП(б) было принято постановление ЦК ВКП(б) о введении всеобщего начального обучения. Правительства и органы просвещения чувашской и марийской автономий развернули энергичную деятельность по его реализации. Важнейшую роль в обеспечении национальных школ высококвалифицированными кадровыми ресурсами в это время сыграло открытие республиканских педагогических институтов в Чебоксарах и Йошкар-Оле. С 1933 г., то есть уже через год после Центрально-Черноземной области — инициатора введения обязательного семилетнего обучения, это начинание было поддержано обеими автономиями. В 1936 г. 97 % детей в Чувашии после окончания начальной школы перешли в пятый класс и продолжили учебу. За годы второй пятилетки (1933—1937 гг.) число обучающихся в семилетних школах выросло в 3,6 раза. По показателям семилетнего всеобщего обучения Чувашская АССР вышла на уровень таких передовых областей России, как Московская и Ленинградская. За годы предвоенных пятилеток уча-

щихся в республике стало больше в 4 раза. Государственные ассигнования на каждого ученика за эти годы увеличились в 15 раз [5, с. 141].

С честью выдержала чувашская и марийская школа и испытание Великой Отечественной войной. Образовательный процесс продолжался, несмотря на все трудности, вызванные уходом учителей на фронт, материальными затруднениями, необходимостью организовать обучение большого числа эвакуированных детей. Важное место в школьной программе заняло, естественно, патриотическое воспитание и обучение начальной военной подготовке. Школьники помогали взрослым в труде, шефствовали над госпиталями, семьями фронтовиков. Обучение детей-сирот было организовано в детдомах. В 1943 г. открылись школы рабочей и крестьянской молодежи, учащиеся которых получали образование без отрыва от производства.

В 1948 г. в школах Чувашии был превзойден довоенный уровень по числу учащихся, а в 1950 г. завершен переход ко всеобщему семилетнему обучению. Контингент учащихся 8—9 классов удвоился [9, с. 143]. Совет министров Марийской АССР в октябре 1947 г. тоже принял постановление об осуществлении всеобщего семилетнего обучения детей. Расходы на просвещение в республике с 1947 по 1950 г. удвоились — с 2,3 млн до 4,6 млн руб. В 1950 г. действовали 868 общеобразовательных школ с 110,6 тыс. учащимися и 82 школы рабочей и сельской молодежи с 3,6 тыс. учащимися. В школах Марийской АССР работали свыше 5 тыс. учителей. Об их вкладе в развитие системы народного образования говорит тот факт, что к тому времени 762 учителя были награждены за доблестный труд орденами и медалями, в том числе 77 высшей советской наградой — орденом Ленина [4, с. 209]. Таким образом, и в Марийской республике к концу четвертой пятилетки была успешно решена задача перехода ко всеобщему обязательному семилетнему обучению.

С середины 50-х гг. стали создаваться школы-интернаты с углубленным изучением учебных предметов для одаренных детей. В 1956 г. такие музыкальные школы-интернаты были открыты в Йошкар-Оле и Чебоксарах. Расширялась сеть детско-юношеских спортивных, музыкальных, художественных школ и прочих учреждений дополнительного внешкольного образования.

Рост научно-технического и технологического уровня народного хозяйства СССР потребовал массового притока в промышленное и сельскохозяйственное производство молодых квалифицированных рабочих кадров. XX съезд КПСС поставил перед школой задачи перехода от семилетнего к восьмилетнему всеобщему обязательному обучению и качественного изменения системы школьного образования. В целях подъема политехнизации школьного образования было решено не только углубить изучение естественнонаучных и общественных дисциплин школьного цикла обучения и ввести в программу новые предметы, дающие основы знаний по вопросам промышленного и сельскохозяйственного производства, но и практически приобщать школьников к реальному производительному труду. Эта задача была решена в процессе школьной реформы, предпринятой в 1959—1965 гг. на основе решений ноябрьского (1958) Пленума ЦК КПСС и Закона

СССР от 24 декабря 1958 г. «Об укреплении связи школы с жизнью и о дальнейшем развитии системы народного образования в СССР». Характерными чертами развития школьного дела в Марийской и Чувашской автономных республиках в этот период стали расширение сети школ всех типов и укрепление материальной базы, совершенствование учебно-воспитательного процесса в них и укрепление всесторонних связей школ с шефами — предприятиями промышленности и транспорта, колхозами и совхозами. Шефы привлекали учащихся к производственному труду и участию в общественной жизни своих предприятий. В Чувашской АССР больших успехов в этом деле добились чебоксарские хлопчатобумажный комбинат, агрегатный, электроаппаратный, Канашский вагоноремонтный заводы, колхозы им. Ленина Вурнарского, «Герой» и «Гвардеец» Батыревского, «Красный октябрь» Моргаушского района, в Марийской АССР — Марбумкомбината, Йошкар-Олинского завода торгового машиностроения, колхозы им. Ленина и «Сила» Горномарийского, «Дружба» Звениговского, «Большевик» Советского района и многие другие.

На следующем этапе важнейшей задачей в соответствии с директивами XXIII и XXIV съездов КПСС стал переход от всеобщего обязательного восьмилетнего обучения ко всеобщему обязательному среднему образованию молодежи. В двух республиках увеличилось число школ, учителей, учащихся. В Марийской АССР количество учащихся начальных, восьмилетних и средних школ выросло с 110,1 тыс. в 1960 г. до 152,2 тыс. в 1970 г., число учителей за тот же период с 6,8 тыс. до 8,6 тыс. [3, с. 86—88]. К 1985 г. аттестат о среднем образовании получили 5029 учащихся дневных общеобразовательных школ, 2959 — вечерних (сменных) общеобразовательных школ, 3742 — средних профессионально-технических училищ [4, с. 271]. В Чувашии увеличилось число учащихся учебных заведений, дающих среднее образование, с 81,9 % в городах и 59,6 % в селах в 1965 г. до 99,5 % в 1975 г. и 99,9 % в 1985 г. В республике в 1985 г. действовало 695 дневных общеобразовательных школ, в том числе 19 школ-интернатов, 24 школы рабочей молодежи, 19 заочных средних школ, в которых обучалось 226,2 тыс. чел. — в 7 раз больше, чем во всех вместе взятых дореволюционных школах Чувашии. Кроме того, среднее образование получали 24,2 тыс. учащихся в техникумах и других средних специальных учебных заведениях и 17,6 тыс. — в профессионально-технических училищах [9, с. 148—149].

С 1984 г. в соответствии с решениями апрельского (1984) Пленума ЦК КПСС в Марийской АССР и Чувашской АССР, как и по всей стране, проводилась школьная реформа, сущность которой заключалась в переходе от 10-летнего к 11-летнему обучению, переходе на новые учебные планы и программы для углубленного изучения предметов, дальнейшей политехнизации учебно-воспитательного процесса, трудового воспитания и обучения школьников, укреплении связей школ с шефами. Больших результатов на этом пути добились школы № 1, 4, 14, 16, 24, 34 Чебоксар, № 3 Канаша, № 4 Цивильска, Аликовская Аликовского, Тобурдановская Канашского, Тархановская Батыревского, Ходарская Шумерлинского района в Чувашской АССР, школы № 20, 23, 26 Йошкар-Олы, № 4 Волжска, Звениговская, Красногорская средние школы в Марийской АССР

и многие другие. Трудовому обучению и воспитанию способствовали достигнутый в эти годы охват всех школьников обучением в сельских и городских межшкольных учебно-производственных комбинатах и работа на производстве, в ходе которой они получали вместе со средним образованием рабочие специальности.

Так на протяжении советского периода в Марийской АССР и Чувашской АССР были успешно решены задачи ликвидации безграмотности, охвата молодежи всеобщим начальным, затем неполным средним, средним образованием, развития национальной школы, в том числе с обучением на национальных языках, формирования национальных отрядов народной интеллигенции. Этот исторический опыт сегодня представляет большой теоретический и практический интерес.

#### Литература и источники

1. Алексеев М.С., Борисов В.С., Григорьев В.С. Развитие народного просвещения в городе Чебоксары в 1921—1927 гг. // Из истории развития народного образования и просветительства в Среднем Поволжье. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ им. В.М. Васильева, 1993. С. 111—116.
2. Анакаев П.А. Из истории становления марийской школы // Из истории развития народного образования и просветительства в Среднем Поволжье. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ им. В.М. Васильева, 1993. С. 88—95.
3. Антипин А.Я. К вершинам знаний и культуры. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1973. 96 с.
4. История Марийской АССР. Т. 2. Эпоха социализма (1917—1987) / отв. ред. А.В. Хлебников [и др.]. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1987. 328 с.
5. Культурное строительство в Чувашской АССР: сб. документов. Кн. 1 / сост. В.В. Кашагогин, ред. В.Л. Кузьмин. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1965. 399 с.
6. Ленин В.И. Доклад деятельности Совета народных комиссаров на VIII Всероссийском съезде Советов, 22 декабря 1920 г. / Ленин В.И. Полн. собр. соч. Изд. 5-е. Т. 42. М.: Политиздат, 1970. С. 140—161.
7. Ленин В.И. Новая экономическая политика и задачи политпросветов: доклад на Всероссийском съезде политпросветов, 17 октября 1921 г. / Ленин В.И. Полн. собр. соч. Изд. 5-е. Т. 44. М.: Политиздат, 1970. С. 166—175.
8. Сануков К.Н. Марийская АССР — детище ленинской национальной политики. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1970. 24 с.
9. Сергеев Т.С. Культура советской Чувашии: к 70-летию автономии республики. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1990. 335 с.

V.B. Lastochkin

#### Patterns, Peculiarities and Main Stages of School Education Development in Mari and Chuvash Autonomous Soviet Socialist Republics in 1920—1990

*Annotation.* The article analyzes the progress of illiteracy elimination, stages and patterns of development of the Soviet comprehensive school — the Unified Labor Polytechnic School — in the conditions of national republics on the example of Mari and Chuvash Autonomous Soviet Socialist Republic, the impact of the needs of society on this process in different historical periods, the evolution of state policy in areas of school education.

*Key words:* education, illiteracy elimination, school education, public policy, Mari Autonomous Soviet Socialist Republic, Chuvash Autonomous Soviet Socialist Republic.



## **Социалистическое соревнование между Марийским и Чувашским научно-исследовательскими институтами в 1939 году и его итоги**

*Аннотация.* В статье освещены условия и итоги социалистического соревнования, проведенного в 1939 г. между Чувашским научно-исследовательским институтом языка, литературы и истории и Марийским научно-исследовательским институтом социалистической культуры.

*Ключевые слова:* социалистическое соревнование, Чувашский НИИ языка, литературы и истории, Марийский НИИ социалистической культуры.

Одной из наиболее характерных черт советской эпохи на протяжении многих десятилетий оставалось так называемое социалистическое соревнование, когда различные предприятия, учреждения, учебные заведения, цеха, бригады и т.п. соревновались друг с другом за выполнение и перевыполнение взятых на себя «социалистических обязательств». В 1939 г. в такое соревнование вступили Чувашский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории (далее — Чувашский НИИ) и Марийский научно-исследовательский институт социалистической культуры (далее — Марийский НИИ). В настоящей статье ставится цель рассмотреть задачи и итоги соревнования между двумя схожими по своей направленности научными учреждениями, оценить его возможные последствия.

Все началось с того, что в мае 1939 г. Марийский НИИ бросил вызов о социалистическом соревновании Чувашскому НИИ, аргументируя это тем, что «различные хозяйственные, культурные организации Марийской АССР и Чувашской АССР уже давно включились между собой в социалистическое соревнование имени третьей сталинской пятилетки» [4, л. 1]. Одновременно с вызовом был представлен проект договора о соревновании. Его содержание довольно хорошо отражает как сущность соцсоревнования, так и особенности советской действительности конца 1930-х гг.

Так, в договоре, наряду с конкретными обязательствами по выполнению производственного тематического плана, содержалось обязательство «в кратчайший срок ликвидировать последствия вредительства» [4, л. 3]. Дело в том, что незадолго до этого репрессиям подверглись талантливые представители марийской научной интеллигенции: В.А. Мухин, М.В. Пайбердин, Е.Н. Смиринский, С.Г. Эпин, Г.Г. Кармазин, М.Н. Янтемир [7, с. 8]. О негативных последствиях «вредительской деятельности буржуазных националистов, подвизавшихся в институте в течение целого ряда лет» [3, л. 13], много говорилось и в Чувашии, где в конце 1930-х гг. были репрессированы директор института Н.В. Васильев (Шубоссинни) и научный сотрудник Е.З. Захаров, бывшие директора М.С. Евграфов и

С.С. Кутяшов, бывшие научные сотрудники ЧНИИ Ф.Т. Тимофеев, Т.М. Матвеев и И.Д. Кузнецов.

Также в духе времени Марийский НИИ брал на себя обязательство «глубоко изучить исторические решения XVIII съезда ВКП(б)» и «Краткий курс истории ВКП(б)» с привлечением первоисточников. Указанный съезд, состоявшийся в марте 1939 г., отметил, что в СССР социализм уже в основном построен, и в соответствии с этим наметил курс на создание условий перехода к коммунистическому строительству. Книга «История ВКП(б): краткий курс», как известно, увидела свет в 1938 г. и подлежала обязательному изучению на предприятиях и в учреждениях как «энциклопедия основных знаний в области марксизма-ленинизма».

Согласно проекту договора, предполагалось добиться стопроцентного охвата сотрудников института членством в таких добровольных организациях, как Общество содействия обороне, авиационному и химическому строительству (ОСОАВИАХИМ) и Международная организация помощи борцам революции (МОПР), обеспечить сдачу сотрудниками нормативов комплексов «Готов к противовоздушной и противохимической обороне» (ПВХО), «Готов к санитарной обороне» (ГСО). В целях улучшения культурно-бытовых условий работников Марийский НИИ решил взять на себя обязательство во все квартиры провести электричество и радио, обеспечить всех нуждающихся работников путевками в дома отдыха и санатории [4, л. 4].

В июне 1939 г. в Йошкар-Олу для подписания договора о социалистическом соревновании выехал директор института И.Я. Яковлев (Иван Саламбек). Договор был подписан 26 июня, обсужден 13 июля 1939 г. на ученом совете Чувашского НИИ [2, л. 14]. Обе стороны брали на себя ряд обязательств:

«1. Систематически и глубоко изучать историю ВКП(б) с использованием трудов Ленина и Сталина. Провести в течение 1939 г. не менее трех теоретических конференций.

2. Всемерно укреплять трудовую дисциплину, повышать производительность труда путем уплотнения рабочего дня, внедрения метода социалистического соревнования и добиваться высокого качества в исследовательской работе.

3. Тематические планы 1939 г. по институтам выполнить полностью не позднее 15 декабря 1939 г. ...» [5, л. 1].

Все вышеперечисленные пункты, за исключением изучения истории ВКП(б), в договор не вошли, так как было решено ограничиться соревнованием непосредственно в научной сфере деятельности учреждений.

Важнейшим пунктом договора о соцсоревновании, которому уделялось наибольшее внимание, было выполнение тематического плана. Согласно официальным итогам соревнования, подведенным в середине января 1940 г. специальной комиссией, Марийским НИИ из 19 тем объемом в 123,5 авторских листа (1 а.л. = 40 тысяч печатных знаков) к началу 1940 г. было выполнено 15 тем в 105,75 а.л., или 85,3 % плана, в том числе: по языку — 96 %, по литературе — 68,7 %, по фольклору — 76,5 %, по искусству — 100 %, по истории — 84,4 %. Еще 9 тем объемом в 20,5 а.л. были выпол-

нены вне плана. Таким образом, всего были выполнены 24 темы объемом в 126,25 а.л., или 102,2 % плана. Чувашским НИИ из 16 тем объемом в 124 а.л. было выполнено 12 тем в 110 а.л., или 88,7 % плана, в том числе: по языку — 80,8 %, по литературе — 65 %, по фольклору — 111,5 %, по истории — 33,3 %. Вне плана были выполнены 6 тем объемом в 17 а.л. В целом выполнены 18 тем объемом в 127 а.л., или 102,4 % плана [4, л. 7—8].

Внешне пристойно выглядели официальные итоги соцсоревнования по изданию трудов: по Марийскому НИИ из подлежащих к сдаче в производство 8 тем в 49,5 а.л. было сдано 6 тем на 31,5 а.л., или 63,6 % плана, кроме того, 1 тема на 9 а.л. подготовлена к печати. По Чувашскому НИИ из подлежащих к сдаче в производство 10 тем на 117 а.л. сдано 9 тем на 118 а.л., или 100,8 % плана [4, л. 8].

Однако в реальности ситуация была весьма скромной. Так, Марийский НИИ взял на себя обязательство издать в 1939 г. пять трудов: «Труды МарНИИСК» (вып. 1), «Орфографический словарь лугово-восточного марийского языка», «Орфографический словарь горномарийского языка», «Синтаксис марийского языка для 6—7 классов средней школы», «Режиссер паша» (Работа режиссера). Еще три труда планировалось сдать в производство для издания в 1940 г.: «Революция 1905 г. в Марийском крае», «Аннотированная библиография по истории, языку и литературе народа мари», «Синтаксис марийского языка (пособие для учителей)». Из перечисленного в 1939 г. был издан первый выпуск «Трудов» Марийского НИИ под названием «Вопросы языка, литературы, фольклора и истории мари», в 1940 г. — «Орфографический словарь марийского (горного) языка», в 1941 г. — «Синтаксис лугово-восточного марийского языка» М.П. Чхайдзе, в 1946 г. — «Революционное движение в Марийском крае 1905—1906 гг.» С.А. Корובה [7, с. 155—156].

Лучше ситуация обстояла в отношении изданий Чувашского НИИ, который взял обязательство сдать в производство в 1939 г. 10 трудов: «Словарь чувашского языка» Н.И. Ашмарина (вып. 16), «Орфографический словарь чувашского языка», «Терминологический словарь», «Русско-чувашский словарь для начальной школы», «Чувашский фольклор», «Аналитические и синтетические тенденции в чувашском языке», «Чувашское правописание», «Сборник песен для дошкольников», «Сборник чувашских народных песен на чувашском и русском языках», «Учебные книги по чувашскому литературному чтению» (в 3 выпусках). Первые семь трудов в итоге увидели свет в 1939—1941 гг. [1, с. 31—35].

При этом следует иметь в виду, что вопросы издания трудов институтов решались в то время очень сложно, часто возникали проблемы с бумагой и типографским шрифтом. Поэтому здесь далеко не всё и не всегда зависело от самих научных учреждений.

Также по договору институты взяли обязательство в 1939 г. «образцово провести экспедиции»: Марийский НИИ — по музыке, фольклору и языку, Чувашский НИИ — по фольклору и музыке. И если первая из них успешно состоялась, то сектору литературы и фольклора Чувашского НИИ музыкально-фольклорную экспедицию провести не удалось ввиду отсут-

ствия необходимого подсобного материала (фонографических валиков) [3, л. 20].

Еще одним пунктом договора о социалистическом соревновании стало проведение научных докладов. Их тематика полностью определялась тематическими планами институтов, поэтому по ним можно судить о направлениях работы научных учреждений в конце 1930-х гг. Марийский НИИ запланировал 8 научных докладов (проведено 10): «Дореволюционные письменные памятники на марийском языке», «Из истории собирания фольклора марийского народа», «Поэтика марийских песен», «Прилагательные в марийском языке», «Спиринтизация сибилантов как один из способов образования новых слов», «Пережитки религиозной секты “Кугу сорта” и ее реакционная роль в социалистическом строительстве», «Революционное движение и участие марийского народа в восстании Степана Разина», «Предварительные итоги экспедиции 1939 года». Чувашский НИИ запланировал 11 научных докладов (сделано 8): «Аналитические и синтетические тенденции в чувашском языке», «Учение о членах предложения в чувашском языке», «О принципах терминологической работы», «Волнения чувашского крестьянства в 1842 году (так называемые «картофельные бунты)», «Комитеты бедноты в 1918 г. в Чувашии», «Миссионерская роль Симбирской чувашской школы», «Материалы об участии чувашского народа в восстании Пугачева», «Фольклор и чувашская литература», «Прошлое и настоящее чувашского народа в его песенном творчестве», «Литературный анализ исторической поэмы С.В. Эльгера “Хён-хур айёнче” (Под гнетом)», «Литературный анализ исторической поэмы К.В. Иванова “Нарспи”» [5, л. 3].

Кроме того, в соответствии с договором Марийским НИИ за 3 работниками были закреплены темы диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук и за 1 сотрудником — на соискание степени доктора наук, а Чувашским НИИ — две диссертационные темы на соискание степени кандидата наук. Наконец, с обеих сторон имело место по одному нарушению правил внутреннего распорядка (опоздание на работу), за что нарушителям был объявлен выговор [4, л. 7, 9].

В Марийском НИИ итоги социалистического соревнования были утверждены 14 января 1940 г. на общем собрании членов профсоюза, в Чувашском НИИ — 19 января на производственном совещании научных сотрудников института с участием представителей Марийского НИИ К.Ф. Смирнова и И.Ф. Андреева [4, л. 5; 6, л. 1—2]. Было признано, что в социалистическом соревновании первенствовал Марийский НИИ. В ходе выявления причин отставания Чувашского НИИ в качестве ведущих назывались недоукомплектованность института кадрами (к примеру, двое заведующих секторами из трех работали по совместительству), заключение договоров с «непроверенными лицами», сорвавшими планы [6, л. 1—1 об.].

В целом можно отметить, что по документам не прослеживается большая значимость социалистического соревнования для повседневной работы Чувашского НИИ. Не случайно в отчете института за 1939 г. о соревновании сказано лишь одним коротким предложением, что имело место социалистическое соревнование с Марийским НИИ. Выполнения плана

руководство требовало всегда и без всякого соцсоревнования. В то же время нельзя не отметить усиление контактов двух научных учреждений, лучшее знакомство с работой друг друга. В ходе обсуждения итогов соцсоревнования ученый секретарь института М.Я. Сироткин расспрашивал представителей Марийского НИИ о планировании и нормативах работы сотрудников, привлечении внештатных работников. Выявились общие причины невыполнения тематических планов: недостаток квалифицированных научных кадров, несвоевременное издание отдельных трудов типографиями [6, л. 1—1 об.]. Другое дело, что эти контакты не переросли в прочные, постоянные и взаимовыгодные отношения, а поддерживались прежде всего за счет регулярного обмена опубликованными трудами.

#### **Литература и источники**

1. Библиографический указатель трудов Научно-исследовательского института языка, литературы, истории и экономики при Совете министров Чувашской АССР (1930—1979) / ред. А.Е. Горшков. Чебоксары: ЧНИИ, 1980. 180 с.
2. ГИА ЧР. Ф. Р-1515. Оп. 1. Д. 99.
3. ГИА ЧР. Ф. Р-1515. Оп. 1. Д. 106.
4. ГИА ЧР. Ф. Р-1515. Оп. 1. Д. 108.
5. ГИА ЧР. Ф. Р-1515. Оп. 1. Д. 109.
6. ГИА ЧР. Ф. Р-1515. Оп. 1. Д. 120.
7. Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им. В.М. Васильева: 80 лет, 1930—2010: иллюстрированное издание. Йошкар-Ола: Виста — Принт, 2010. 176 с.

*E.V. Kasimov*

#### **Socialist Competition Between Mari and Chuvash Research Institutes in 1939 and its Results**

*Annotation.* The article highlights the conditions and results of socialist competition, held in 1939 between the Chuvash Scientific Research Institute of Language, Literature and History and Mari Scientific Research Institute of Socialist Culture.

*Key words:* socialist competition, Chuvash scientific research Institute of language, literature and history, Mari scientific research Institute of socialist culture.

## **Межнациональные и межконфессиональные отношения в поволжских регионах (по материалам социологических исследований)**

*Аннотация.* На основе материалов многолетних исследований, проведенных социологами республик Марий Эл и Чувашия, анализируется современная ситуация в сфере межнациональных и межконфессиональных отношений. Рассмотрены языковые проблемы, состояние и динамика межнациональных отношений, этнокультурная ситуация в регионах.

*Ключевые слова:* этносоциальные процессы, межнациональная и межконфессиональная ситуация, языковые проблемы, социологическое исследование, социальная политика.

**В** настоящее время социологи уделяют пристальное внимание этносоциальным процессам, проблеме межнациональных и межконфессиональных отношений, которые рассматриваются через всю гамму социальных процессов, происходящих в конкретной социально-этнической общности. Такой подход позволяет увидеть действительную картину складывающейся этносоциальной ситуации в отдельно взятом регионе, что в свою очередь диктует управленческим структурам необходимость принятия быстрых и кардинальных решений.

Вопросы этнокультурного развития и межнациональных отношений находятся в центре постоянного внимания региональных властей. В государственной национальной политике республик Марий Эл и Чувашия обозначено обеспечение оптимальных условий и возможностей для полноправного участия проживающих на территории региона людей различной национальности в политическом, социально-экономическом и национально-культурном развитии. В сферу полномочий органов государственной власти субъектов Федерации и муниципального управления отнесены межнациональные и межконфессиональные отношения, экономическое и политическое развитие Российской Федерации и ее регионов.

Целью настоящего исследования является социологическое изучение межнациональных и межконфессиональных отношений, различных аспектов этнокультурного взаимодействия в Марий Эл и Чувашии. При этом решаются следующие задачи: обобщение и систематизация богатейшего эмпирического материала мониторинговых (повторных) социологических исследований, проведенных в регионах; выявление общего и особенного в межнациональных и межконфессиональных процессах поволжских республик.

В поле внимания исследователей находится широкий спектр вопросов, связанных с этнокультурными процессами, межнациональными и межконфессиональными отношениями в стране, регионах. Это прежде всего

особенности социальных изменений, связанных с миграцией населения, использованием русского языка и языков титульных народов национальных республик и диаспор, соотношение современной и традиционной культуры в социально-этнических группах с учетом региональной специфики. В целом исследования на региональном уровне стали важным вкладом в разработку эффективности национальной политики в новой России [10].

В 1990—2000-х гг. центром изучения этносоциологических проблем в Чувашии стал отдел социологии Чувашского государственного института гуманитарных наук (ЧГИГН). Особое внимание уделялось исследованию актуальных для 1990-х гг. вопросов, таких как отношения к идее суверенизации, распределение властных полномочий между федеральным центром и регионами. Эмпирической базой для анализа являлись социологические исследования, проведенные в 1992, 1994, 1997 гг., а также материалы этносоциологических опросов, организованных совместно с учеными Института этнологии и антропологии РАН.

В Чувашской Республике реализованы общероссийские проекты, руководителями которых были М.Н. Губогло и В.А. Тишков. В 1993 г. по инициативе В.А. Тишкова была создана Сеть этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов (EAWARN). В рамках данной Сети в Чувашии с 2000 г. осуществляется экспертный анализ процессов, происходящих в сфере межнациональных и межконфессиональных отношений. В 2012 г. по его же инициативе решением В.В. Путина был образован Распределенный научный центр межнациональных и межрелигиозных проблем, где принимают участие и исследователи из поволжских регионов [7, с. 108—109].

С 2002 г. ЧГИГН проводит мониторинг «Этнокультурное развитие и межнациональные отношения в Чувашской Республике». Исследование осуществляется по заказу Министерства культуры Чувашии, куда и направляются итоговые отчеты. Изучаются взаимодействия основных этнических групп в регионе, отношение к мигрантам, вопросы о национальных языках, уважении к национальным обычаям и обрядам, использовании чувашского и русского языков в различных сферах жизни (СМИ, государственные учреждения, образовательные учреждения, быт, семья), о деятельности национально-культурных объединений и т.д. Проведены исследования в 2002, 2009—2018 гг.; в 2002 г. — в сельских районах Чувашии, а в 2009—2018 гг. — в общереспубликанском масштабе [4].

В 2000-х гг. специальные региональные исследования стали проводиться во многих национальных регионах Приволжского федерального округа. В Республике Марий Эл специальное и углубленное изучение межнациональных и межконфессиональных отношений началось с социологического опроса 1994 г., повторные исследования были проведены в 2001, 2011, 2015 и 2018 гг. [5].

Характеризуя особенности методологии этносоциологических исследований, следует отметить, что все вопросы, связанные с межэтническими и межконфессиональными отношениями, должны рассматриваться на фоне

общей ситуации в социуме. Рассмотрение научной проблемы в широком социальном контексте позволяет увидеть ее зависимость от доминирующих в обществе процессов, избежать односторонности и предвзятости при анализе. В первую очередь изучаются два крупных этноса, проживающие в республике, — чуваши и русские, доля которых составляет свыше 94 % населения. Однако такая ситуация не дает возможности выявлять мнения татар, мордвы, марийцев и представителей других народов, проживающих в Чувашии. В целях полноценного учета этнических особенностей населения региона перед научным сообществом республики стоит задача совершенствования техники и методологии социологических исследований, увеличения финансовой поддержки и т.д. [2, с. 14].

В целом мониторинговые социологические исследования демонстрируют здоровое, гармоничное состояние межнациональных и межконфессиональных отношений, выделяют позитивные особенности различных аспектов этнокультурного взаимодействия основных этнических групп в национальных республиках.

Эмпирическую основу статьи составляют материалы многолетних социологических исследований, проведенных учеными Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории и ЧГИГН, по межнациональным и межконфессиональным проблемам в XXI в. Социологи двух научных учреждений попытались в сжатом виде показать степень изучения актуальных национально-конфессиональных проблем в республиках Приволжского федерального округа.

Для полного объективного восприятия данных необходимо рассмотреть общую этническую картину населения республик. Так, динамика этнической структуры населения Марий Эл в первом десятилетии XXI в. выглядела следующим образом: в 2010 г. в городах 62,2 %, в сельской местности 22,8 % составляли русские, а в селах 67,8 % населения составляли лица марийской национальности [6, с. 6—8]. В Чувашской Республике, по материалам переписи 2010 г., чувашаи составляли 67,7 % населения, русские — 26,8 %, среди сельского — соответственно 84,2 и 9,5 % [8, с. 65].

Анализ материалов проведенных исследований свидетельствует о некотором обострении и росте напряженности в сфере межнациональных отношений в Чувашской Республике. В 2002 г. 54,3 %, в 2009 г. 59,5 % опрошенных (соответственно 53,4 и 57,6 % чувашей, 54,6 и 59,1 % русских, 62,0 и 52,1 % мордвы, 53,3 и 75,8 % татар) отметили хорошее состояние межнациональных отношений в Чувашии. В 2009 г. 52,4 % опрошенных горожан (59,1 % чувашей и 49,0 % русских) оценили современное состояние межнациональных отношений в Чувашской Республике как очень хорошие и хорошие.

В 2010 г. в условиях финансово-экономического кризиса респондентами межнациональные отношения в Чувашии оценены следующим образом: 48,0 % опрошенных (49,9 % чувашей; 37,1 % русских; 100 % мордвы и 36,4 % татар) отметили хорошее состояние; среди горожан 46,3 %, а среди сельских жителей 51,6 % опрошенных оценили состояние межнациональных отношений в регионе как очень хорошие и хорошие (табл. 1).



Таблица 1

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

Варианты ответа	2009			2010		
	все	город	село	все	город	село
Очень хорошие, дружественные	10,9	8,7	13,1	9,7	8,9	11,4
Хорошие	45,1	43,7	46,4	38,3	37,4	40,2
Удовлетворительные, терпимые	34,6	42,2	27,0	33,6	35,9	28,8
Неважные	2,4	1,9	2,9	5,3	6,5	2,7
Плохие, враждебные	0,4	—	0,9	1,1	1,0	1,1
Затрудняюсь ответить	6,6	3,4	9,7	12,0	10,2	15,8

Оценка межэтнических отношений в Чувашии практически совпадает с данными, полученными в 2011 г., и результатами последующих исследований. В республике преобладают уважительные и доброжелательные отношения между представителями разных народов. Поэтому не случайно, что при оценке межнациональных отношений более половины опрошенных ответили, что они или очень хорошие, дружественные (8,8 %), или хорошие (45,6 %). Приемлемой представляется оценка их как удовлетворительных, терпимых (немногим более трети респондентов — 35,6 %). Примерно трое из 100 ответили, что отношения неважные, и не было ни одного ответа с вариантом «плохие, враждебные» [12, с. 5] (табл. 2).

Таблица 2

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

Варианты ответа	2011	2013	2015	2017	2018
Очень хорошие, дружественные	8,8	10,1	11,4	9,9	10,3
Хорошие	45,6	42,4	47,7	39,3	43,9
Удовлетворительные, терпимые	35,6	35,1	30,3	40,9	36,6
Неважные	3,4	2,2	3,7	4,1	4,2
Плохие, враждебные	—	—	0,7	0,7	0,3
Затрудняюсь ответить	6,6	10,3	6,2	5,1	4,7

Следует отметить, что ответы чувашей и русских однотипны, но первые несколько оптимистичнее (доля вариантов ответа «очень хорошие» и «хорошие» у чувашей 56,5 %, у русских почти 49 %, среди русских на 9 процентных пунктов больше тех, кто полагает, что отношения удовлетворительные, терпимые). Вероятно, здесь, кроме этнической принадлежности, следует учесть и поселенческие особенности. Межэтнические контакты чаще всего происходят в городской местности, сельское население республики в основном моноэтнично (80 % населения — чувашаи), и у него меньше возможностей иметь определенное суждение по данному

вопросу. Поэтому заметнее различия в ответах жителей городов и сельских населенных пунктов особенно в строке, характеризующей отношения как хорошие, и в связи с анализом потоков иностранной учебной, трудовой миграции.

В 2018 г., отвечая на вопрос «Как бы Вы оценили современное состояние межнациональных отношений в Чувашской Республике», 10,3 % респондентов отнесли их к очень хорошим, дружественным; 43,9 % — к хорошим, более трети (36,6 %) — к удовлетворительным, терпимым; 4,2 % посчитали их неважными; 0,3 % — плохими, враждебными. Кроме того, 4,7 % респондентов затруднились ответить на этот вопрос. Исходя из показателей предыдущих мониторингов обратим внимание на возрастание в 2017 г. доли ответов с оценкой отношений как удовлетворительных, терпимых. Важно отметить, что дистанция в 2—3 процентных пункта между одинаковыми вариантами в разные годы не означает улучшения или ухудшения оценки: социологи в таких случаях говорят, что такая разница лежит в рамках статистической ошибки. При подобных замерах важнее тенденция, а она остается благополучной: 9 из 10 опрошенных свидетельствовали о благоприятной ситуации в сфере межнациональных отношений в республике [11, л. 7—8].

Рассматривая характер и общую картину межнациональных отношений в Республике Марий Эл, необходимо подчеркнуть, что по основным параметрам показателей вышеназванной проблемы больших расхождений с Чувашией не наблюдается [9]. В 2015 г. более 90 % представителей старожильческих этносов выделяли хорошие и удовлетворительные межнациональные отношения в регионе. По материалам исследования 2018 г., респонденты русской и марийской национальности на 2—3 процентных пункта, а татары на 12,2 % ниже оценивали хорошие отношения между основными этносами (табл. 3).

*Таблица 3*

**Оценка респондентами отношений между представителями разных национальностей, проживающих в Марий Эл, в зависимости от национальной принадлежности (в % от числа опрошенных)**

Варианты ответа	Русские		Марийцы		Татары	
	2015	2018	2015	2018	2015	2018
Хорошие	46,5	44,2	48,8	50,3	67,4	55,2
Удовлетворительные	45,2	42,0	43,4	40,7	27,9	37,9
Неудовлетворительные	0,9	3,4	1,4	2,7	1,2	1,1
Затрудняюсь ответить	7,1	9,7	5,8	5,2	2,3	5,7
Не ответили	0,3	0,7	0,6	1,1	1,2	0,1

В 2018 г. 10,9 % респондентов-русских и 15,2 % респондентов-марийцев не исключали возможность возникновения в Марий Эл межнациональных конфликтов (табл. 4). В 2015 г. 8,8 % опрошенных в республике считали, что возможно возникновение межнациональных конфликтов, а 71,0 % отрицали наличие объективных предпосылок для этого. Настора-

живает тот факт, что почти треть (31,0 %) опрошенных выделила вариант «затрудняюсь ответить». Естественно, за этим показателем может скрываться значительная часть людей, которые по каким-то субъективно-объективным причинам скрывают свою точку зрения.

Таблица 4

**Мнения респондентов о возможности возникновения в Марий Эл межнациональных конфликтов в зависимости от этнической принадлежности (в % от числа опрошенных)**

Варианты ответа	Русские	Марийцы	Татары
Да	10,9	15,2	3,4
Нет	63,3	60,7	64,4
Затрудняюсь ответить	24,9	23,1	31,0
Не ответили	0,9	1,0	1,2

Однако в 2018 г. среди молодежи Марий Эл, как показывают данные социологического исследования «Гражданская и этническая идентичность молодежи в контексте межнациональных отношений в поликультурном пространстве», 38,8 % респондентов-русских, 30,7 % марийцев и 35,6 % татар считали, что вероятность возникновения в регионе межнациональных конфликтов высока (табл. 5).

Таблица 5

**Мнение молодежи о возможности возникновения в Марий Эл межнациональных конфликтов в зависимости от этнической принадлежности (в % от числа опрошенных)**

Варианты ответа	Русские	Марийцы	Татары
Да	38,8	30,7	35,6
Нет	41,7	40,1	32,2
Затрудняюсь ответить	19,2	28,8	32,2
Не ответили	0,3	0,4	0,0

Если сравнить ответы двух самых многочисленных этнических групп — чувашей и русских, то можно констатировать, что в Чувашии также прослеживается постоянство оценок, выраженное в абсолютном преобладании их положительных значений (табл. 6).

Таблица 6

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

Варианты ответа	2015		2017		2018	
	чуваш	русские	чуваш	русские	чуваш	русские
Очень хорошие, дружественные	12,8	8,8	11,4	8,3	11,5	8,1
Хорошие	48,6	44,7	38,5	40,3	46,7	41,2
Удовлетворительные, терпимые	27,6	35,3	40,8	41,0	32,1	43,4
Неважные	1,9	7,1	3,3	6,9	3,8	4,4
Плохие, враждебные	0,5	0,6	1,0	—	0,2	0,7
Затрудняюсь ответить	8,6	3,5	5,1	3,5	5,6	2,2

Если вести речь об особенностях восприятия межнациональных отношений с поселенческих позиций, то следует учитывать, что в целом положительные оценки преобладают и в городе, и в сельской местности. Однако следует иметь в виду, что на селе преобладают чуваши, составляющие более 80 % этой категории населения в сельской местности республики. Городское население не такое гомогенное по этническому составу, но высокие оценки уровня межэтнических отношений, представленные горожанами, свидетельствуют о единых представлениях и в этом направлении.

Подобные оценки опираются прежде всего на реальную ситуацию в указанных сферах жизни. Так, на вопрос «Приходилось ли Вам в Чувашии за последние год-два слышать неуважительные высказывания о людях Вашей национальности, традициях, обычаях, языке Вашего народа от людей других национальностей?» почти 60 % ответили, что им не приходилось слышать такое (табл. 7).

*Таблица 7*

**Распределение ответов на вопрос «Приходилось ли Вам в Чувашии за последние год-два слышать неуважительные высказывания о людях Вашей национальности, традициях, обычаях, языке Вашего народа от людей других национальностей?» (в % от числа опрошенных)**

Варианты ответа	Всего		В том числе			
	2017	2018	2017		2018	
			чуваш	русские	чуваш	русские
Да, приходилось часто	3,8	3,8	4,1	2,8	4,1	2,2
Да, приходилось, но редко	9,9	9,2	10,4	7,7	9,8	7,4
Да, были отдельные случаи	21,2	18,9	24,1	12,6	19,6	17,6
Нет, не приходилось	62,5	62,8	58,5	75,5	61,1	68,4
Затрудняюсь ответить	2,6	5,3	3,0	1,4	5,4	4,4

Частые неуважительные высказывания о людях «своей» национальности слышали немного людей, а редкие или отдельные случаи проявляются гораздо интенсивнее. Отдельные случаи подобных высказываний чаще отмечали чуваш, но в 2018 г. дистанция между ними и русскими несколько сократилась. Колебания, которые наблюдались в ходе исследований, вполне допустимы, поскольку подобные высказывания в значительной мере сопряжены с редко возникающими ситуациями. У разных категорий людей свое понимание, что считать неуважительным отношением, но это не столь значимо, поскольку важен сам факт понимания отдельных слов как неуважения к своему народу. Кроме слов, наши респонденты называли реальные факты неуважения, о чем речь также шла в ходе опросов (табл. 8).

В 2018 г. по материалам исследования в Республике Марий Эл прослеживается схожая картина, где респонденты-русские набрали примерно такой же процент (удельный вес) тех, кто испытал ущемление своих прав из-за национальной принадлежности. А среди марийцев и татар «обиженных» оказалось намного больше (табл. 9).

Таблица 8

Распределение ответов на вопрос «За последние год-два приходилось ли Вам в Чувашии испытывать неудобства или негативное к себе отношение в связи с Вашей национальностью?» (в % от числа опрошенных)

Варианты ответа	Всего		В том числе			
	2017	2018	2017		2018	
			чуваши	русские	чуваши	русские
Да	2,5	2,8	2,3	2,1	2,6	3,7
Нет	93,4	93,0	93,2	94,4	93,1	93,4
Затрудняюсь ответить	4,1	4,2	4,6	3,5	4,3	2,9

Таблица 9

Распределение ответов на вопрос «Испытывали ли Вы лично дискриминацию, ущемление своих прав из-за национальной принадлежности?» в зависимости от их национальной принадлежности (в % от числа опрошенных)

Варианты ответа	Русские	Марийцы	Татары	Другие
Да, испытывал	2,0	9,4	5,8	10,7
Нет	86,8	74,9	88,4	64,7
Не ответили	11,2	15,7	5,8	24,6

В 2017—2018 гг. реальные факты неудобств или негативного к себе отношения имели менее 4 % опрошенных жителей Чувашии. Более чем 9 из 10 респондентов не испытывали отмеченного дискомфорта. При этом этническая составляющая не играла заметной роли в распределении оценок: такие случаи были не характерны как для чувашей, так и для русских. Значительная часть конкретных высказываний была связана с языковой ситуацией. Вот что отвечали опрошенные, когда их просили уточнить, в чем же конкретно была выражена ситуация, в результате которой человек испытывал неудобство: «когда переходят на незнакомый язык в моем присутствии», «негативные высказывания о чувашах», «знание чувашского языка дальше Канаша не нужно» и т.д. Приведенные примеры показывают уровень и «тематику» случаев, которые нашими респондентами воспринимались как обидные.

Данные опросов свидетельствуют, что около пятой части респондентов испытывают личную неприязнь к людям других национальностей, около десятой части затрудняются дать определенный ответ, а остальные не испытывают подобных чувств. При этом следует дать разъяснение, что наличие негативных установок не означает конкретных действий, направленных против кого-то. Между ними имеется заметная дистанция. Другое дело, что сам факт подобных установок не надо драматизировать, но иметь в виду в целях опережающего предупреждения необходимо.

Среди причин, которые влияют на проявление нетерпимости к людям иных национальностей и религий, чаще всего называли их вызывающее поведение в обществе (табл. 10). Затем по частоте выбора шли: наличие негативных стереотипов у населения, личная неприязнь к та-

ким людям, их принадлежность к другим социальным группам. При этом пол, возраст, этническая принадлежность респондентов не сказываются на характере ответов на данный вопрос. Выбравшие вариант ответа «другое» называли такие причины: «их неприязнь к нам», «различный менталитет», «непонимание обычаев друг друга» и др.

*Таблица 10*

**Распределение ответов на вопрос: «Как Вы считаете, каковы причины нетерпимости к людям других национальностей, религий в Чувашии?»**  
(в % от числа ответивших)

<b>Варианты ответа</b>	<b>2013</b>	<b>2015</b>	<b>2017</b>	<b>2018</b>
Личная неприязнь к таким людям	32,2	28,0	25,5	33,8
Их принадлежность к другим социальным группам	20,4	15,7	15,5	10,9
Их вызывающее поведение в обществе	45,4	51,4	54,3	55,4
Наличие негативных стереотипов у населения	34,1	37,3	38,8	42,3
Другое	5,5	3,2	3,7	2,7

Социологические исследования состояния массового сознания позволяют зафиксировать как общие для большинства этнических групп оценки и представления, возникшие как отражение социальных процессов, так и некоторые отличия. В условиях рыночных отношений среди проблем, вызывающих у людей наибольшее беспокойство, проблема межнациональных отношений, конфликтов занимает не ведущее место — впереди проблемы, связанные с ростом цен, преступностью, безработицей, платностью здравоохранения и образования.

В 2009 г. среди сельского населения Чувашии 3,6 % опрошенных (2,5 % чувашей, 2,5 % русских, 3,2 % татар и 14,6 % мордвы), а среди горожан 1,5 % опрошенных выделили межнациональные конфликты как наиболее острую проблему, вызывающую у них наибольшее беспокойство. По степени значимости, «весомости» она занимает 14—15-е места среди всех актуальных проблем. В 2010 г. 5,5 % сельского и 4,3 % городского населения Чувашии выделили межнациональные конфликты как наиболее острую проблему, вызывающую беспокойство.

Тяжелая социально-экономическая ситуация влияет на жизнь людей, происходят сложные процессы в различных формах общественного сознания (этнической, политической, религиозной и т.д.). Экономическая жизнь неразрывно связана с этнополитической ситуацией, межнациональными отношениями. Но главное находится в сфере экономики. В 2010 г., оценивая изменения в социально-экономической сфере Чувашской Республики за 2006—2010 гг., 24,1 % опрошенных (23,4 % селян и 24,4 % горожан) отметили, что есть перемены к лучшему.

В 2010 г. среди причин межнациональных конфликтов 35,9 % респондентов (43,7 % чувашей, 59,8 % русских, 45,7 % татар и 38,5 % мордвы) выделили снижение уровня жизни людей, соответственно 22,3; 23,3; 19,6; 23,9; 40,4 % — ослабление правовой, социальной защищенности людей, а 21,8; 24,5; 14,7; 19,6; 21,2 % — неравномерное развитие регионов страны (табл. 11).

Таблица 11

Распределение ответов на вопрос «Каковы причины межнациональных конфликтов?»  
(в % от числа ответивших)\*

Варианты ответа	Все	Чуваши	Русские	Татары
Ослабление правовой, социальной защищенности людей	22,2	23,0	21,4	19,4
	22,3	23,0	21,0	9,1
Пренебрежительное отношение Центра к интересам наций, к национальной психологии, к историческому прошлому наций	6,7	6,5	6,9	8,1
	11,5	10,4	15,3	9,1
Снижение уровня жизни людей	38,6	37,8	39,6	43,5
	35,9	35,3	37,9	45,5
Миграция населения	7,3	5,4	10,1	4,8
	8,3	7,4	11,3	—
Боязнь утраты национальной самобытности, культуры и языка	5,8	5,4	3,8	11,3
	5,3	4,2	7,3	9,1
Неравномерное развитие регионов страны	17,9	18,3	22,0	9,7
	20,0	20,7	16,1	27,3
Разгул национализма и экстремизма	9,8	8,3	16,4	1,6
	14,7	13,3	21,0	—

\* По материалам исследований в Чувашской Республике: в числителе — 2009 г., в знаменателе — 2010 г.

Материалы социологических исследований 2018 г. показывают: по мнению большинства жителей Республики Марий Эл (52,1 % русских, 49,4 % татар и 42,4 % марийцев), происходит искусственное раздувание национального вопроса, а пятая часть опрошенных (соответственно 23,1; 21,4 и 24,1 %) считает, что нет должного внимания со стороны государственных органов власти к межнациональной политике (табл. 12).

Таблица 12

Мнения жителей Республики Марий Эл о причинах межнациональных конфликтов, существующих в отдельных регионах России, в зависимости от национальной принадлежности (в % от числа ответивших)

Варианты ответа	Русские	Марийцы	Татары
Кому-то выгодно искусственное раздувание национального вопроса	52,1	42,4	49,4
Отсутствие должного внимания к национальному вопросу со стороны государственной власти	23,1	21,4	24,1
Дискриминация коренного населения региона	16,1	20,0	11,5
Различие в уровнях жизни, образования и т.д.	21,3	20,0	20,7
Приезд мигрантов	20,6	22,9	17,2
Затрудняюсь ответить	21,6	25,6	24,1
Другое	1,1	1,5	1,1

В ходе исследований по проблемам социокультурного развития российских регионов респонденты делились своими оценками уровня жизни населения Чувашии в сравнении с соседними регионами (табл. 13).

Распределение ответов на вопрос «Как Вы считаете, жители Чувашии живут лучше или хуже соседних регионов?» (в % от числа ответивших)

Варианты ответа	2006	2012	2016
В Чувашии люди живут лучше, чем в соседних регионах	12,3	7,7	5,7
По сравнению с одними регионами наши люди живут лучше, по сравнению с другими – хуже	49,3	51,8	45,0
В Чувашии люди живут хуже, чем во всех соседних регионах	24,3	27,5	34,0
Затрудняюсь ответить, отказ от ответа	14,0	13,0	14,3

В ходе опросов чаще всего люди полагали, что об их уровне жизни нельзя сказать категорическим образом, лучше или хуже по сравнению с соседями. В чем-то имелись преимущества, в чем-то недостатки, уровень такой оценки был примерно одинаков. За 2012—2016 гг. произошло снижение на 7 % доли тех, кто считал, что жители Чувашии имеют преимущества в уровне жизни перед региональными соседями.

Естественно, возникает вопрос, что в первую очередь нужно изучать проблемы социально-экономического характера, в связи с чем межэтнические отношения как бы отодвигаются на второй план. Однако нельзя забывать и о скрытых (латентных) ситуациях в сфере межнациональных отношений, поэтому социологи исследуют весь спектр этносоциальных процессов.

Чувашская Республика традиционно отличалась постоянством добрых отношений между народами (чувашиями, русскими, татарами, мордвой, мари и т.д.), которые ее населяют. В 2010 г. на территории региона насчитывалось 3648 лиц марийской национальности. В целом для Чувашии характерна атмосфера дружбы, благожелательности и взаимопонимания между представителями различных национальностей.

Все вопросы, возникающие в связи с межнациональными отношениями, межнациональным общением, требуют изучения национального состава сельских трудовых коллективов. Тем более когда существенной детерминантой, определяющей межнациональное общение как во время работы, так и во внепроизводственной сфере, выступает национальный состав первичного трудового коллектива. В процессе совместной работы возникают и закрепляются общие интересы, охватывающие широкий круг проблем: и технологических, и социальных. Эти вопросы обсуждаются не только в формализованной обстановке (на собраниях, летучках и т.п.), но и в ходе общения в свободное время. В результате закрепляются общие интересы, которые в многонациональных коллективах находят продолжение в межэтнических контактах за рамками трудовой деятельности.

В настоящее время национальный состав трудовых коллективов в определенной степени изменился в силу роста числа беженцев, вынужденных переселенцев, мигрантов на территории Чувашии. Реакция жителей республики на миграцию из других регионов неоднозначна. В 2009 г. на вопрос о взаимоотношениях переселенцев, беженцев с местным населением 36,0 % сельских респондентов (26,4 % чувашей, 39,7 % русских, 54,8 % татар, 54,2 % мордвы) ответили, что у них сложились хорошие отношения. Однако среди городского населения лишь 17,4 % опрошенных (19,3 % чувашей, 15,5 % русских) выбрали данный вариант ответа.



Межнациональные отношения в значительной степени сопряжены с этноязыковыми процессами. Поэтому обществоведами достаточно подробно изучены вопросы многоязычия, использования чувашского и русского языков в различных сферах жизни (в средствах массовой информации, в бытовом общении, государственных учреждениях, на работе, в учебных заведениях, в общении с друзьями, родственниками, в семье). Для чувашей язык является самым важным отличительным элементом не только с точки зрения коммуникационных возможностей и необходимости для сохранения культурных традиций, но и в связи с необходимостью мобилизации для сохранения самого языка. В условиях постоянных дискуссий о возможности его развития, необходимости расширения сферы использования и т.д. такие настроения имеют место среди значительного числа чувашей, в первую очередь среди интеллигенции [1, 34].

По материалам исследования, проведенного в 2015 г. в Республике Марий Эл, марийский язык (родной язык большинства марийцев и один из государственных языков республики) по своему функционированию в социуме и своей роли в межкультурной коммуникации заметно уступал русскому государственному языку. Если среди русских в общественных местах говорили на родном языке 80,6 % респондентов, то среди марийцев — 71,5 %; с коллегами по работе — соответственно 67,3 и 48,3 %; в административных учреждениях — соответственно 61,5 и 30,9 %. Родной язык марийцев уступал и по представленности в виртуальной коммуникации.

В 1985 г. 43,4 % и в 2012 г. 34,1 % марийцев общались с детьми школьного возраста на марийском языке (табл. 14).

Таблица 14

Язык общения респондентов марийской национальности со своими детьми  
(в % от числа ответивших)\*

	1985			2012		
	только на русском	только на марийском	на русском и марийском	только на русском	только на марийском	на русском и марийском
<b>С детьми дошкольного возраста</b>						
В целом по республике	35,0	41,4	22,6	35,7	33,6	30,4
<b>В зависимости от места жительства</b>						
Горожане	81,8	1,7	15,2	64,5	5,6	29,9
Жители поселков	57,8	10,3	30,3	60,8	5,9	31,4
Сельчане	11,1	65,1	23,0	11,7	57,8	30,5
<b>С детьми школьного возраста</b>						
В целом по республике	31,4	43,4	23,8	34,7	34,1	30,3
<b>В зависимости от места жительства</b>						
Горожане	77,2	3,0	17,3	66,7	2,0	30,3
Жители поселков	57,0	11,4	30,2	59,6	9,6	28,8
Сельчане	8,9	65,6	24,4	10,8	58,4	30,3

\* Остальные респонденты отметили, что разговаривают со своими детьми на другом языке.

Сегодня со своими детьми и дошкольного, и школьного возраста говорят на двух языках примерно по 30 % марийцев и в городах, и в поселках, и в сельских населенных пунктах. Но по одноязычным позициям «говорю только на русском» и «говорю только на марийском» разница ответов жителей разных типов населенных пунктов весьма существенна. Несмотря на развитие билингвистического общения родителей с детьми две трети респондентов-горожан продолжают говорить со своими детьми исключительно на русском языке, среди жителей села таковых примерно десятая часть. Только на марийском языке общаются со своими детьми среди горожан единицы, среди сельчан — большинство. Налицо влияние на языковую коммуникацию полиэтничного и преимущественно русскоязычного города (см. табл. 14). За «пределами» семьи русский язык выступает как средство общения не только с русским населением, но и с представителями других национальностей; он играет роль «надэтнического» языка.

В 2010 г. 39,8 % всех опрошенных (43,7 % чувашей, 28,2 % русских, 27,3 % татар, 25,0 % мордвы) ответили, что все языки без исключения должны иметь равные права. В то же время 41,7 % опрошенных (34,6 % чувашей, 59,7 % русских, 72,75 % татар и 62,5 % мордвы) считали, что только один язык должен быть главным в стране.

В 2010 г. среди всех опрошенных чувашей 3,0 % не владели чувашским языком; 15,5 % — понимали, но не говорили; 9,2 % — говорили, но не читали и не писали на чувашском языке; 72,3 % респондентов владеют свободно чувашским языком. В то же время 24,2 % русских, 27,3 % татар, 12,5 % мордвы понимали, но не говорили на чувашском языке. Примечательно, что 5,6 % респондентов-русских, 18,2 % респондентов-татар свободно владеют чувашским языком.

Структура лингвокомпетенции марийского населения в Марий Эл в сфере марийского языка в 2012 г. выглядела следующим образом:

- 1) пишут, читают, говорят — 76,6 %,
- 2) читают, говорят, но писать не умеют — 8,3 %,
- 3) говорят, но читать и писать не умеют — 4,9 %,
- 4) говорят с затруднениями — 2,7 %,
- 5) понимают, но не говорят — 5,1 %,
- 6) не владеют — 2 %,
- 7) не желали оценить свою компетенцию — 0,4 %.

Как видим, около четверти марийского населения (23 %) владеет не в полной мере или вообще не владеет своим этническим языком. Численность этой категории населения, а также численность респондентов, полноценно владеющих им, в начале XXI в. держится примерно на одном уровне (2001 г. — соответственно 24,6 и 75,4 %, в 2006 г. — 24,4 и 74,9 %), с незначительным увеличением первой группы и уменьшением второй.

Сохранение и развитие этнокультурных особенностей российских народов является важной задачей государственной национальной политики Российской Федерации. В данном аспекте основополагающим для ученых-социологов является вопрос изучения материальных и духовных особенностей этносов, населяющих республики и области Приволж-

ского федерального округа, а исследования должны нести теоретико-прикладной характер.

Интеграторами культурного потенциала народов выступают факторы, которые в представлениях граждан имеют разное значение, при этом выделяются особенности как у чувашей, так и у русских. По частоте выборов на первом месте в качестве этнического маркера оказался национальный (родной) язык, далее среди наиболее часто выбираемых шли общая земля, территория; национальные обычаи, привычки, обряды; историческая судьба, прошлое. Если рассмотреть ответы чувашей и русских, то приоритеты меняются. Так, если для чувашей родной язык в еще большей степени значим как фактор принадлежности к своему этносу сравнительно со всем массивом опрошенных, то для русских он оказался на третьем месте по частоте выбора.

Вероятнее всего, для чувашей язык является самым важным отличительным элементом не только с точки зрения коммуникационных возможностей и необходимости для сохранения самого языка. В условиях постоянных дискуссий о возможности его развития, необходимости расширения сферы использования и т.д. такие настроения имеют место среди значительного числа чувашей, в первую очередь среди интеллигенции [1, с. 33—34].

В 2015 г. 85,6 % опрошенных марийцев ответили, что их сближает со своими земляками знание марийского языка, то есть в качестве этнического маркера выступает национальный (родной) язык. В этом же списке почти половина респондентов выделила народные обычаи (45,0 %), историческое прошлое (45,0 %), а пятая часть (21,4 %) — религию.

В полиэтнических регионах русский язык выступает основным средством межэтнических коммуникаций, в том числе и в профессионально-производственной сфере. Постмодернистские тенденции к трансформации социально-профессиональной структуры создают благоприятные условия для сохранения и последующего развития этноязыкового многообразия и постепенного формирования по-настоящему двуязычного общества, в котором не только татары, чувашаи, марийцы и другие этнические группы, но и русские в большинстве своем станут билингвами [3, с. 133—134].

В настоящее время важной задачей является нахождение верных путей развития отдельных этносов и правильного сочетания интересов каждого из них с общими интересами многонационального российского народа. Решению этой задачи может способствовать конкретная работа по повышению уровня жизни, восстановлению уважительного отношения к родному языку, национальной культуре, традициям и обычаям, поиск мер утверждения согласия, дружбы между народами. Каждая проблема требует огромного внимания, за каждой стоит как судьба отдельного человека, так и судьбы целых этносов, общечеловеческих ценностей. Здесь должны быть объединены усилия как государственных, так и негосударственных (национально-культурных объединений, клубов, землячеств и т.д.) учреждений.

Социологический анализ межконфессиональной ситуации в Марий Эл и Чувашии показывает, что она спокойная, острых противоречий нет, в республиках сохраняют свои позиции традиционные религии. На 1 января

2018 г. в Чувашии зарегистрированы 324 религиозные организации различных конфессий, в том числе 245 православных и 53 мусульманские. В республике сохраняют позиции традиционные религии, наблюдается высокий уровень конфессиональной толерантности. В 2018 г. две трети респондентов отнесли себя к верующим. Среди них выше доля женщин (73,5 %), людей в возрасте от 30 до 59 лет (67 %). Чуваши и русские имеют небольшие различия по этому признаку в пользу большей доли верующих среди первых (табл. 15).

Таблица 15

Распределение ответов на вопрос «Что Вы можете сказать о своей религиозности?» (в % от числа опрошенных)

Варианты ответа	Все	В том числе			
		чуваши	русские	мужчины	женщины
Я верующий человек	63,8	66,0	61,8	52,2	73,5
Колеблюсь между верой и неверием	21,1	20,2	19,9	26,6	16,5
Я неверующий человек	6,6	5,4	11,0	9,5	4,3
Затрудняюсь ответить	8,5	8,4	7,4	11,7	5,8

Чаще всего среди верующих большинство составляют приверженцы православия — об этом заявили 81,4 % респондентов, сторонников ислама оказалось 3,0 %. Кроме того, были представители других религий 0,2 %, а также 6,4 % опрошенных заявили, что верят в существование Бога, но не являются последователями какой-либо религии. Среди опрошенных оказалось 5,0 % атеистов, 0,3 % верящих в магию, колдовство, 3,5 % затруднились дать определенный ответ о приверженности к какой-либо религии или мировоззрению.

В Чувашии для большинства опрошенных религия является важным фактором в их жизни. Так считают 57,3 % (16,9 % — «очень важна»; 40,4 % — «довольно важна») респондентов. Часть граждан ответила, что религия в их жизни или не очень важна (25,2 %), или совсем не важна (7,1 %), а 10,3 % затруднились ответить на этот вопрос. В то же время 13,1 % опрошенных посчитали, что религия сближает их с людьми своей национальности, в том числе среди чувашей таковых оказалось 7,7 %, среди русских — 19,1 %. Среди населения растет доля тех, кто придерживается религиозных традиций и обрядов (23,5 % в 2015; 29,8 % в 2017; 30,9 % в 2018).

В 2018 г. абсолютное большинство жителей Чувашии, участвовавших в обследовании, не испытывало в последние год-два неудобств или негативного к себе отношения в связи с принадлежностью к определенной религии. В целом в республике межрелигиозные отношения неплохие, что и зафиксировано в таблице 16. Судя по оценкам участников обследования, межрелигиозные отношения в республике более доброжелательны, спокойны, чем межэтнические. Если рассмотреть эту проблему в зависимости от пола, возраста, национальности, образования респондентов, то определенная зависимость не наблюдается. Не выявлено значимых различий и по типу поселения, среди горожан 56,5 % считают ситуацию положительной, среди сельчан — 58,6 %.

Таблица 16

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

Варианты ответа	2015	2017	2018
Очень хорошие, дружественные	9,0	9,2	8,7
Хорошие	50,3	42,6	48,8
Удовлетворительные, терпимые	27,3	31,8	30,6
Неважные	2,5	1,2	1,2
Плохие, враждебные	0,2	0,2	0,2
Затрудняюсь ответить	10,5	14,4	10,3

В Марий Эл за 11 лет (2004—2015 гг.) сократилась численность респондентов, признающих важность религии в их жизни, примерно на 8 % (с 51,7 % до 43,6 %). Также уменьшилось число уверенных в полезности религии в жизни человека (с 2006 по 2011 г. примерно на 6 % — с 52,3 % до 46,6 %).

За 2015—2018 гг. в Республике Марий Эл на два пункта (с 8,5 до 10,8 %) возросла доля тех, кто считал возможность возникновения конфликтов на религиозной почве (табл. 17). Характерно, что среди молодежи Марий Эл в 2018 г. 33,9 % опрошенных считали, что в республике возможны конфликты на религиозной почве.

Таблица 17

**Как Вы считаете, возможно ли в Республике Марий Эл возникновение серьезных конфликтов между людьми на религиозной почве?**  
(в % от числа опрошенных)

Варианты ответа	2015	2018
Да	8,5	10,8
Нет	74,6	69,7
Затрудняюсь ответить	16,3	19,3
Не ответили	0,6	0,2

В 2018 г. картина взаимоотношений между представителями разных религиозных направлений в Марий Эл в зависимости от национальной принадлежности выглядит спокойной, нет явных проявлений конфликтных ситуаций (табл. 18). Среди русских 17,7 % опрошенных выделили, что в республике ощущается напряженность в данной сфере.

Таблица 18

**Оценка респондентами отношений между представителями разных религиозных направлений в Марий Эл в зависимости от национальной принадлежности**  
(в % от числа опрошенных)

Оценка отношений	Русские	Марийцы	Татары	Другие
Отношения хорошие	64,6	75,1	80,5	68,2
Внешне все спокойно, но напряженность ощущается	17,7	11,0	6,9	9,1
Отношения напряженные, случаются конфликты	1,4	1,0	1,1	0,0
Затрудняюсь ответить	16,3	12,9	11,5	22,7

Результаты мониторинговых исследований показали, что в республиках Марий Эл и Чувашия в целом сохраняются уважительные отношения между людьми различных национальностей и верований. Абсолютное большинство опрошенных дало положительную оценку межэтническим и межконфессиональным отношениям, отрицательные высказывания оказались единичными. Конечно, было бы нелепо отрицать наличие проблем в этой сфере, и о некоторых из них речь шла выше. Имеются в виду нечастые случаи оскорблений, обид на этнической и конфессиональной основе, неуважительного отношения к языкам народов, проживающих в данных регионах.

Мониторинговые исследования подтвердили, что скрепами этнокультурного единства являются прежде всего родной язык и общая земля, а также национальные обычаи, привычки, обряды и историческая судьба, религия, народное и профессиональное искусство и др. Это те направления для управленческих решений, в результате которых могут и должны поддерживаться национальные традиции народов. В 2018 г. около 40 % опрошенных говорили о том, что в Чувашии в той или иной степени существует опасность потери национальной самобытности, при этом с уверенностью заявили таким образом около 9 % респондентов. Но среди чувашей доля таких респондентов оказалась почти половина, в то время как среди русских — около четверти.

Более половины респондентов в Марий Эл и Чувашии считали, что религия в той или иной степени важна в их жизни, при этом они остаются приверженцами традиционных устоев и достаточно настороженно относятся к различным течениям и сектам.

Если говорить об оценке респондентами тех мер, которые предпринимаются государством и обществом для повышения уровня терпимости к представителям различных народов и религий, то речь должна идти о достижении доступности объективной информации абсолютному большинству населения. Кроме деятельности государства, путь к укреплению толерантности в обществе, по мнению респондентов, прежде всего лежит через такие каналы воздействия, как семья и учебные заведения. Важна информационно-пропагандистская работа, строгость закона за негативные отношения к людям других национальностей и религий, а также активность различных общественных организаций.

Все вопросы, связанные с межнациональными и межконфессиональными отношениями, должны базироваться на концепциях государственной политики. Управленческие структуры власти, общественные организации, национально-культурные объединения должны быть ответственны за регулирование межнациональных отношений, за подготовку соответствующих законодательных актов, руководить воспитанием населения в духе дружбы, солидарности, взаимопомощи. Таким образом, всемерно используя результаты социологических исследований, с большей долей вероятности можно проследить содержание и механизм реализации национальной политики, межконфессиональные отношения в различных регионах. Естественно, это требует со стороны социологов научной объективности, здравого смысла, глубокого теоретико-методологического анализа, выработки жизненно важных для социума практических рекомендаций.

Социальная практика, конкретная жизнь этносов показывают, что если межнациональные и межконфессиональные конфликтные ситуации, процес-

сы регулируются, контролируются, управляются постоянно, трезво оцениваются, своевременно и оперативно решаются, в таком случае они не приобретают антагонистический характер, преодолеваются мирными средствами.

Объективный социологический анализ полученных данных за длительный период позволяет выявить негативные и позитивные стороны межэтнической и межрелигиозной ситуации в поволжских республиках.

Выявлены следующие закономерности развития межэтнических отношений в республиках Марий Эл и Чувашия на рубеже XX—XXI вв.:

— углубление социально-экономической стратификации общества оказывало неблагоприятное влияние на развитие межнациональных отношений, усугубляя дезинтеграционные процессы в обществе;

— коллизии в правовых отношениях Центра и национальных субъектов Российской Федерации, с одной стороны, активизировали гражданскую идентичность населения, с другой — актуализировали проблемы социально-этнической безопасности отдельных ценовых групп;

— в течение всего рассматриваемого периода в общественном сознании старожильческих групп населения в качестве факторов межнациональных отношений выступали язык, этнокультурные ценности (национальные праздники, обряды и др.), религиозные верования.

На основе объективного анализа социологических данных выявлены факторы нестабильности (конфликтности) в сфере межнациональных отношений:

1) социально-экономические факторы: сложная экономическая ситуация в российских регионах, падение уровня, качества жизни населения; разный уровень социально-экономического развития регионов России; социальное расслоение общества. Улучшение материального положения отдельных социальных групп (рост социально-экономической дистанции) не способствовало улучшению межэтнических отношений в обществе, росту уровня культуры межнационального общения. Именно выходцы из материально обеспеченных семей более всего пренебрегают интересами и чувствами других этноценовых групп и их представителей, из-за чего испытывает трудности другая — бедная — часть населения;

2) общественно-политические факторы: по мнению участников социологического опроса, это борьба за власть, отдельные факты искусственного раздувания национального вопроса определенными ценовыми группами;

3) несовершенство организационно-управленческих механизмов государства (в конце XX — первом десятилетии XXI в. отсутствовала четко сформулированная и официально заявленная стратегия в области национальной политики как в России, так и ее национальных регионов).

В целом мониторинговые социологические исследования демонстрируют здоровое состояние межнациональных и межконфессиональных отношений в двух дружественных республиках, Марий Эл и Чувашии, выделяют позитивные особенности взаимодействия основных этнических групп населения.

#### **Литература и источники**

1. *Бойко И.И., Долгова А.П., Харитонова В.Г.* Этнокультурные предпочтения, родные языки населения Чувашии // Вестник Чувашского университета. 2018. № 2. С. 31—39.

2. *Бойко И.И., Долгова А.П., Харитонова В.Г.* Население Чувашии о республике: общие оценки и этнические особенности (итоги трех волн исследования) // Вестник Чувашского университета. 2018. № 4. С. 13—20.

3. *Валеева А.Ф.* Социально-профессиональная стратификация как фактор языкового поведения в полиэтническом регионе // Социс. 2003. № 12. С. 126—134.

4. Вопросы этнокультурного развития и межнациональных отношений в Чувашской Республике. Чебоксары, 2003. 88 с.; *Иванова Н.М.* Научный отчет по проекту «Этнокультурное развитие и межнациональные отношения в Чувашской Республике, 2009 г.» // Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук (НА ЧГИГН). Отд. X. Ед. хр. 1951. 43 с.; Научный отчет по проекту «Этнокультурное развитие и межнациональные отношения в Чувашской Республике, 2010 г.» // НА ЧГИГН. Ед. хр. 1952. 82 с.; Этнокультурное развитие и межнациональные отношения в Чувашской Республике, 2018 // НА ЧГИГН. Ед. хр. 1979. 36 с.

5. *Зеленева Г.С.* Межнациональные и межконфессиональные отношения в Республике Марий Эл на рубеже XX—XXI вв.: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Йошкар-Ола, 2001. 24 с.; Социологические исследования межнациональных и межконфессиональных отношений: Материалы Межрегиональной научно-практической конференции, 7 июня 2012 г. / науч. ред. О.В. Орлова, В.И. Шабыков. Йошкар-Ола, 2013. 434 с.; *Шабыков В.И.* Межэтнические отношения в Республике Марий Эл в конце XX — начале XXI века: монография. Йошкар-Ола, 2014. 314 с.; Гражданская и этническая идентичность молодежи в контексте межнациональных отношений в поликультурном пространстве (материалы социологического исследования в Республике Марий Эл 2018 года: научно-статистический бюллетень / МарНИИЯЛИ; авт.-сост. В.И. Шабыков. Йошкар-Ола, 2018. 185 с.; Межконфессиональные и межнациональные отношения в Республике Марий Эл: науч.-статист. бюл. / МарНИИЯЛИ им. В.М. Васильева; авт.-сост. В.И. Шабыков, О.В. Орлова. Йошкар-Ола, 2018. 192 с.

6. Национальный состав населения Республики Марий Эл: статист. сб. [Итоги Всероссийской переписи населения 2010 года] / Территор. орган Фед. службы гос. статистики по РМЭ; пред. редколлегии А.В. Целишев. Йошкар-Ола, 2012. 138 с.

7. *Бойко И.И., Долгова А.П., Харитонова В.Г.* Межэтническая и межконфессиональная ситуация в Чувашской Республике // Вестник НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия. 2017. № 3. С. 107—121.

8. Статистический ежегодник Чувашской Республики, 2012 / Чувашстат. Чебоксары, 2012. 474 с.

9. *Шабыков В.И.* Межэтнические отношения в Республике Марий Эл в конце XX — начале XXI века: монография. Йошкар-Ола. 2014. 314 с.; Межнациональные отношения в Республике Марий Эл (материалы социологического исследования 2001 г.): научно-статист. бюллетень / сост. В.И. Шабыков. Йошкар-Ола, 2002. 153 с.; Межэтнические отношения и этнокультурное образование в регионах России / ред. В.А. Тишков и В.В. Степанов. М.: ИЭА РАН, 2016. 297 с.

10. *Шабыков В.И., Соловьев В.С., Исанбаев С.Н.* Межнациональные отношения в Республике Марий Эл (по материалам социологического исследования 1994 г.). Йошкар-Ола, 1995. 132 с.; Проблемы национального в развитии чувашского народа. Чебоксары, 1999; *Богатова О.А.* Гармонизация межэтнических отношений в региональном социуме: автореф. дис. ... д-ра социол. наук. Саранск, 2004. 32 с.; *Тимова Т.А.* Этнические меньшинства в городах Республики Татарстан: автореф. дис. ... д-ра ист. наук. Чебоксары, 2008. 48 с.; *Пунышев И.В., Минеева Е.К., Королева Л.А.* Этнокультурное развитие и межэтническое взаимодействие в Чувашской Республике в 2000-х — 2010-х гг. // Вестник НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия. 2019. № 1. С. 168—174.

11. Этнокультурное развитие и межнациональные отношения в Чувашской Республике. 2018 // НА ЧГИГН. Отд. X. Ед. хр. 1979. 36 с.

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

*I.E. Ilyin, V.I. Shabykov*

### **Interethnic and Interfaith Relations in the Volga Regions (Based on Materials of Sociological Research)**

*Annotation.* On the basis of materials of long-term studies conducted by sociologists of Republics Mari El and Chuvashia, the current situation in interethnic and interfaith relations is analyzed. Linguistic problems, status and dynamics of interethnic relations, and the ethnocultural situation in the regions are considered.

*Key words:* ethnosocial processes, interethnic and interfaith situation, language problems, sociological research, social policy.



## **Миграция населения в поволжских республиках: общее и особенное**

*Аннотация.* В статье на материалах статистики и социологических исследований анализируются проблема миграции и связанные с ней последствия. Междисциплинарный анализ проводится на примере двух республик Приволжского федерального округа — Марий Эл и Чувашии. Исследования показывают, что население республик не готово воспринимать мигрантов, в первую очередь иностранных мигрантов из постсоветских азиатских республик. В свою очередь, мигранты встревожены и обеспокоены проблемами социальной адаптации. Данная социально-экономическая, социально-психологическая ситуация может расшатать стабильность в регионе, осложнить межнациональные и межконфессиональные отношения в республиках.

*Ключевые слова:* миграция, население, социологические исследования, социальная адаптация, интеграция, конфликты.

**В** последние годы среди актуальных научно-практических проблем развития российского общества особое место занимают вопросы миграции, оптимизации социально-демографической структуры населения, а в конечном счете обеспечения основных сфер экономики страны квалифицированными кадрами. Миграция является сложным и многогранным процессом, междисциплинарной проблемой, требующей консолидации ученых-обществоведов (историков, социологов, этнологов и т.д.) в исследовании миграционных процессов трансформирующегося российского общества, отдельных его регионов.

Различные категории городского и сельского населения, вовлеченные в водоворот миграционного потока, являются объектом и субъектом социологического анализа. Демографические факторы, социальное поведение, мотивы и ценности людей во многом определяют ход и последствия миграции в стране, отдельных регионах. Истоки миграции тесно связаны с естественным движением населения (рождаемость, смертность), ростом численности населения и освоением новых территорий.

При всестороннем и междисциплинарном рассмотрении миграции (внутренней, внешней, маятниковой, трудовой, учебной и т.д.) на передний план выходят социолого-статистические методы. Данной точки зрения (парадигмы) придерживается большинство ученых-мигрантологов. С помощью конкретного социологического исследования рассматриваются проблемы рассредоточения трудовых ресурсов в условиях сужения пространства занятости в промышленности, сельском хозяйстве и т.д. Наиболее активные молодые, физически здоровые и образованные кадры, которых, по утверждению чиновников органов управления, крайне не хватает на селе, стали отходниками в города.

При социологическом изучении миграции, последствий данного сложного социально-экономического процесса в центре внимания находится проблема научно-практического регулирования, оптимизации миграции населения. В этом же аспекте необходимо рассмотреть противоречия между семейными и профессиональными ролями трудовых мигрантов по возрасту, полу, уровню образования и т.д.

В условиях глобализации необходимо всестороннее исследование сложных процессов трудовой миграции в стране, в регионах и формулирование практических выводов, рекомендаций по регулированию и использованию потока трудовых мигрантов. Естественно, здесь возникают вопросы, связанные с трудоустройством огромного контингента людей, преимущественно мужского пола, желающих заработать. Какое экономическое и производственное пространство встречает трудовых мигрантов, новые рабочие руки? Какие могут быть последствия, если это пространство перегружено излишком предложений трудоустройства от местного населения или, наоборот, испытывает дефицит кадров?

В статье авторы на материалах статистики и социологических исследований рассматривают миграционные процессы в двух направлениях: внутренняя миграция (трудовая, учебная и т.д. из республик Марий Эл и Чувашия) и внешняя (иностранные мигранты, приезжающие в данные регионы для трудоустройства, учебы молодежи в системе высшего образования выбранных для анализа регионов). Для удобства и простоты анализа данные виды миграции получили рабочие названия: «региональные мигранты» и «иностранные мигранты».

На основе проведенных социологических опросов в поволжских республиках Марий Эл и Чувашия анализируются сложные миграционные процессы через категории «общее» и «особенное», характерные для национальных российских регионов. Интенсивность миграционных процессов в республиках Марий Эл и Чувашия позволяет оценить миграционную ситуацию в целом как стабильную, что отражает взвешенную государственную политику Российской Федерации в этой сфере, эффективно действующее законодательство, результативность комплексных мер, направленных в том числе и на предупреждение межнациональных конфликтов.

Целью миграционной политики является создание миграционной ситуации, которая способствует решению задач в сфере социально-экономического, пространственного и демографического развития страны, повышения качества жизни ее населения, обеспечения безопасности государства, защиты национального рынка труда, поддержания межнационального и межрелигиозного мира и согласия в российском обществе, а также в сфере защиты и сохранения русской культуры, русского языка и историко-культурного наследия народов России, составляющих основу ее культурного (цивилизационного) кода.

Основным источником восполнения населения Российской Федерации и обеспечения национальной экономики трудовыми ресурсами должно оставаться его естественное воспроизводство. Миграционная политика является вспомогательным средством для решения демографических проблем и связанных с ними экономических проблем. Она должна быть направлена

на создание благоприятного режима для добровольного переселения в Россию лиц (в том числе покинувших ее), которые способны органично включиться в систему позитивных социальных связей и стать полноправными членами российского общества.

Российская Федерация открыта для миграции и предпринимает значительные усилия в части улучшения демографической ситуации, в том числе и за счет мигрантов. Вместе с тем речь идет здесь о части потока мигрантов, который можно обозначить как законная миграция. К сожалению, имеет место немалое количество незаконных мигрантов, которые с различными целями находятся на территории страны.

В научных кругах появилось понятие и активно изучается такая категория, как нежелательная миграция. Здесь нужно понимать разницу, тонкую грань. Незаконный мигрант — тот, который въехал, находился, работал и т.д. на законных основаниях, но по какой-либо причине утратил эти основания и находится на территории РФ. В то же время нежелательный мигрант — гражданин, въезжающий по действительным документам на законных основаниях, но уже изначально с целью совершения различных противоправных деяний.

Изучение проблемы миграции в полиэтнических регионах необходимо для прогнозирования межнациональных отношений, для заблаговременного предупреждения конфликтов на этнической и религиозной почве.

Современная общественно-политическая ситуация в российских регионах существенно отличается от той, какая была в 1990-х гг. и даже в первой половине 2000-х гг. В тот период понимание «межнациональных отношений» в первую очередь фокусировалось в обществе на взаимных претензиях между отдельными группами местного населения. Доминировало заблуждение, что одни национальности имеют больше прав, чем другие, и они должны быть обеспечены преимуществами в политике, управлении, социальном обеспечении. Представители отдельных этносов имели льготы, исключительное или приоритетное право на землю и собственность. Сегодня с уверенностью можно сказать, что времена «пещерного» и лобового национализма в России миновали. Равенство прав независимо от национальности, языка, религии и происхождения, определенное Конституцией, как правило, разделяется большинством российских граждан. Это подтверждают многочисленные социологические исследования, проводимые в стране и ее регионах. Однако не исчезли националистические рецидивы и проявления так называемого бытового национализма. В настоящее время этническая и религиозная нетерпимость в той или иной форме проявляется в некоторых российских регионах, в том числе и там, где нет и не было конфликтов.

Нынешние «бытовые» формы национализма, ксенофобии и нетерпимости переместились в сферу миграционных отношений. Даже в тех регионах, где нет мигрантов, они являются чуть ли не главным общественным раздражителем. За последние годы именно миграционная тема стала объектом политических манипуляций разных предвыборных кампаний. Претенденты на попадание во власть нередко увязывают проблему миграции с вопросами занятости, ростом цен на товары и коммунальные услуги. Эти

же приемы популизма в настоящее время активно применяются во многих странах зарубежной Европы, и называют это «миграционным кризисом», причем даже в тех странах, куда мигранты ехать не желают, а наоборот, из этих стран люди во множестве уезжают в поисках заработка.

Современный среднестатистический россиянин, отвечая на вопрос социологической анкеты, уже не станет говорить о личной неприязни к местным национальностям и религиям. Это не вся правда, а то, что называется в науке формой социально одобряемого поведения. Из исследований известно, что в общественном сознании присутствует и вторая, скрытая норма. Ее называют латентной. Эта вторая «норма» допускает, что одна национальность лучше другой, что одна религия должна подавлять другую, что чей-то язык — лучший, а чей-то — худший. Скрытая «норма» считается плохой, она контролируется и ограничивается в обществе. Однако она не очень-то контролируется, когда говорят о мигрантах и неместном населении вообще.

Когда речь заходит о мигрантах, не только средний обыватель, но даже специалисты-эксперты склонны проявлять нетерпимость. Особые социальные риски из-за миграции эксперты усматривают в отношении доходов населения, что последствия от миграции могут приводить к снижению уровня заработной платы у местных жителей, повлияют на повышение цен на потребительские товары и услуги. Социальные осложнения в результате миграции дополняются проблемами в сфере межэтнических и религиозных отношений. В Республике Марий Эл по итогам социологического исследования 2018 г. 42 % опрошенных говорили об отрицательном воздействии миграции и мигрантов на межнациональные отношения. Также велики опасения по поводу возможного ухудшения «из-за миграции» криминогенной обстановки в регионе (48 % респондентов отметили данный пункт).

Мигрантами называют целые этнические группы, анклавы, в которых повседневная жизнь происходит по многолетним обычаям и традициям данного народа. К сожалению, принимающая сторона иногда на правах «хозяина» проявляет несколько прохладное отношение к народам Кавказа, иностранным мигрантам из среднеазиатских республик. В ходе проведения полевого этапа социологического опроса жители г. Новочебоксарск просили выгнать из многоквартирного дома осетин. По мнению наших интервьюируемых, лица осетинской национальности не являются традиционными или «коренными» для Чувашии. Даже если они граждане Российской Федерации, а приехали после развала Советского Союза. Негативные стереотипы в адрес мигрантов и общественная готовность к конфликту являются весьма симптоматичными в любом российском регионе, включая и те, где мигранты фактически отсутствуют. В современной России измерение общественного отношения к мигрантам является важнейшим индикатором, по которому проверяется истинное положение вещей в сфере межнациональных и религиозных отношений.

На современном этапе модернизации российского общества среди актуальных научно-практических проблем выделяются миграционные процессы. В данном аспекте необходимо учитывать как важность научных исследований, так и использование их результатов в прикладной деятель-

ности органов государственной власти и муниципального управления. Поэтому в «Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года» одной из пяти ее основных целей определена успешная социальная и культурная адаптация и интеграция мигрантов [7, с. 7].

При не очень масштабном притоке трудовых и учебных мигрантов в республики Марий Эл и Чувашия в общественном мнении к ним фиксируется настороженное, достаточно терпеливое отношение. В значительной степени выжидательная ситуация определяется сложившимися стереотипами и установками. В первую очередь, приезжие воспринимаются как конкуренты на рынке труда, хотя реальная картина не является таковой. В то же время специфическую роль играют этнокультурные различия между коренными (старожильческими) народами и представителями сообществ мигрантов.

Анализ проводится на материалах мониторингового опроса населения республик Марий Эл и Чувашии по проблеме этнокультурного развития и межнациональных отношений в 2000-х гг. и исследований Сети этномониторинга и РНЦ. В республиках присутствует благоприятный межэтнический климат, толерантное отношение к мигрантам, переселенцам, беженцам. Если вести речь о жителях Чувашии, которым задавали вопросы о ситуации с лицами, приехавшими в течение последних десятилетий из постсоветских республик и некоторых регионов современной России, то окажется, что отношение к ним неоднозначное.

В ходе обследований респондентам задавался вопрос о необходимости в современной России, в Марий Эл и Чувашии, трудовых мигрантов. Для сравнительного социологического анализа желательно иметь данные за несколько лет. Авторы статьи рассматривают направления и тенденции трудовой миграции в Чувашии в мониторинговом режиме, а в Марий Эл — в основном на материалах исследований 2018 г. Можно отметить при этом, что в Чувашии негативные отношения в 2018 г. по сравнению с предыдущими годами несколько снизились, но незначительно (табл. 1). Характерно, в Чувашии 46,4 % и в Марий Эл 56,9 % опрошенных ответили, что никакие трудовые мигранты не нужны России, ее регионам. Однако показатели варианта ответа «Да, но необходимы лишь те мигранты, которые приезжают на заработки, но затем возвращаются к себе домой» в определенной степени уравнивают общую картину миграционной ситуации в выбранных российских регионах (табл. 2).

*Таблица 1*

**Распределение ответов на вопрос «Как Вы считаете, необходимы ли современной России, в том числе Чувашии, трудовые мигранты?» (в % от числа опрошенных)**

<b>Варианты ответа</b>	<b>2015</b>	<b>2017</b>	<b>2018</b>
Да, но необходимы лишь те мигранты, которые намерены остаться в России навсегда	7,0	9,1	10,6
Да, но необходимы лишь те мигранты, которые приезжают на заработки, но затем возвращаются	16,3	13,5	15,6
Да, необходимы и те, и другие трудовые мигранты	6,8	6,6	7,5
Нет, никакие трудовые мигранты не нужны России	51,0	51,7	46,4
Затрудняюсь ответить	18,8	19,1	19,8

Таблица 2

**Распределение ответов на вопрос «Как Вы считаете, необходимы ли Республике Марий Эл трудовые мигранты?» (в % от числа опрошенных)\***

Да, но необходимы лишь те мигранты, которые намерены остаться в Марий Эл навсегда, которые пытаются интегрироваться	9,8
Да, но необходимы лишь те мигранты, которые приезжают на заработки, но затем возвращаются к себе домой	8,4
Да, необходимы и те, и другие трудовые мигранты	3,7
Нет, никакие трудовые мигранты не нужны Республике Марий Эл	56,9
Затрудняюсь ответить	21,2

\* Материалы социологического исследования 2018 г.

Материалы исследования 2018 г. зафиксировали примерно равные показатели мнений респондентов мужчин и женщин о необходимости трудовых мигрантов для Республики Марий Эл (табл. 3).

Таблица 3

**Мнение респондентов о необходимости трудовых мигрантов для Республики Марий Эл в зависимости от пола (в % от числа опрошенных)**

Варианты ответа	Мужчины	Женщины
Да, но необходимы лишь те мигранты, которые намерены остаться в Марий Эл навсегда, которые пытаются интегрироваться	8,3	11,2
Да, но необходимы лишь те мигранты, которые приезжают на заработки, но затем возвращаются к себе домой	8,9	8,0
Да, необходимы и те, и другие трудовые мигранты	3,9	3,6
Нет, никакие трудовые мигранты не нужны Республике Марий Эл	57,7	56,0
Затрудняюсь ответить	21,2	21,2

В Республике Марий Эл группы молодых респондентов (в возрасте 15—19 и 20—29 лет) более толерантны при характеристике о необходимости трудовых мигрантов в регионе, об их социальной адаптации и интеграции в местное сообщество (табл. 4). Вероятнее всего, здесь проявляется современное отношение со стороны молодежи, как местной, так и приезжей, к уравновешенному, миролюбивому взаимопониманию.

Таблица 4

**Мнение респондентов о необходимости трудовых мигрантов для Республики Марий Эл в зависимости от возраста (в % от числа опрошенных)**

Варианты ответа	Возраст (лет)					
	15—19	20—29	30—39	40—49	50—59	60 и старше
Да, но необходимы лишь те мигранты, которые намерены остаться в Марий Эл навсегда, которые пытаются интегрироваться	16,8	13,3	6,9	8,5	7,5	7,9
Да, но необходимы лишь те мигранты, которые приезжают на заработки, но затем возвращаются к себе домой	13,1	9,5	7,4	7,8	6,3	7,4
Да, необходимы и те, и другие трудовые мигранты	7,3	3,3	3,2	2,7	5,7	2,2
Нет, никакие трудовые мигранты не нужны Республике Марий Эл	34,3	51,4	61,7	64,0	58,5	62,4
Затрудняюсь ответить	28,5	22,5	20,8	17,0	22,0	20,1

В республиках Марий Эл и Чувашия примерно одинаковое социально-экономическое положение, по уровню и качеству жизни население регионов также находится на одном уровне. Неурядицы в промышленности, сельском хозяйстве, социальной сфере и т.д. отражаются на социальном барометре региональной жизни. Распространенное мнение о том, что трудовые мигранты занимают рабочие места, способствуют повышению безработицы и т.д. формируют у местного населения прохладное отношение к приезжим. Так, среди респондентов с высшим и средним специальным образованием, а также сельских жителей около шестидесяти процентов были против трудовых мигрантов в Марий Эл (табл. 5, 6).

Таблица 5

**Мнение респондентов о необходимости трудовых мигрантов для Республики Марий Эл в зависимости от уровня образования (в % от числа опрошенных)**

Варианты ответа	Неполное среднее	Среднее	Среднее специальное	Высшее и незаконченное высшее
Да, но необходимы лишь те мигранты, которые намерены остаться в Марий Эл навсегда, которые пытаются интегрироваться	8,6	12,4	9,5	9,5
Да, но необходимы лишь те мигранты, которые приезжают на заработки, но затем возвращаются к себе домой	8,6	9,8	9,1	6,2
Да, необходимы и те, и другие трудовые мигранты	5,0	3,1	3,7	3,4
Нет, никакие трудовые мигранты не нужны Республике Марий Эл	51,8	51,5	58,8	59,4
Затрудняюсь ответить	26,0	23,2	18,9	21,5

Таблица 6

**Мнение респондентов о необходимости трудовых мигрантов для Республики Марий Эл, в зависимости от места проживания (в % от числа опрошенных)**

Варианты ответа	Город	Поселок городского типа	Село
Да, но необходимы лишь те мигранты, которые намерены остаться в Марий Эл навсегда, которые пытаются интегрироваться	11,1	7,3	9,4
Да, но необходимы лишь те мигранты, которые приезжают на заработки, но затем возвращаются к себе домой	6,4	8,8	10,7
Да, необходимы и те, и другие трудовые мигранты	2,4	4,7	5,0
Нет, никакие трудовые мигранты не нужны Республике Марий Эл	55,5	54,9	59,6
Затрудняюсь ответить	24,6	24,3	15,3

Проблемы трудовой миграции влияют и на состояние межнациональных отношений, стабильность в полиэтническом регионе. В Марий Эл большинство респондентов-марийцев (60,7 %), 54,1 % татар и 53,8 % русских было против приезда иностранных мигрантов (табл. 7). По материалам исследования 2018 г. треть (29,9 %) опрошенных татар затруднилась ответить на данный вопрос. Вероятнее всего, вариант ответа собрал всех, кто не захотел показать свое отношение к данной проблеме.

**Мнение респондентов о необходимости трудовых мигрантов  
для Республики Марий Эл в зависимости от национальной принадлежности**  
(в % от числа опрошенных)

Варианты ответа	Русские	Марийцы	Татары	Другие
Да, но необходимы лишь те мигранты, которые намерены остаться в Марий Эл навсегда, которые пытаются интегрироваться	10,7	9,8	4,6	9,1
Да, но необходимы лишь те мигранты, которые приезжают на заработки, но затем возвращаются к себе домой	8,4	9,4	3,4	9,1
Да, необходимы и те, и другие трудовые мигранты	3,2	3,7	8,0	2,3
Нет, никакие трудовые мигранты не нужны Республике Марий Эл	53,8	60,7	54,1	56,8
Затрудняюсь ответить	23,9	16,4	29,9	22,7

В то же время следует обратить внимание, что беседы с лицами, прибывающими в Чувашию из Закавказья и постсоветских среднеазиатских республик, показывают, что Чувашия является вполне благополучным для них регионом. В 2013 г. сотрудники Чувашского государственного института гуманитарных наук (В.П. Иванов, И.Е. Ильин, Г.Б. Матвеев, Е.В. Сергеева) опросили 90 трудовых мигрантов-экспертов, представлявших постсоветские республики Закавказья и Средней Азии. На вопрос «Какое чувство Вы испытываете по отношению к Чувашии?» 70 % экспертов ответили, что рады жить здесь, пятая часть (21,1 %) заявила, что в целом довольны, но многое их не устраивает. По мнению 60 % опрошенных экспертов, после приезда соотечественников в Чувашию их социальный статус, как правило, повышается, 36,6 % указали, что он остается прежним, а 3,3 % (таджики) отметили, что понижается. Какие же обстоятельства главным образом помогают мигрантам приспособиться к местным условиям по приезде в Чувашию? Эксперты выделили: а) «они с местными жителями жили и живут в одной стране — СССР, России» (28 % респондентов), б) «знакомые, родные помогли обустроиться, найти работу» (20 %), в) «отсутствие напряженности в межнациональных отношениях» (11 %), «востребованная специальность» (7 %), «стабильность жизни в Чувашии, наличие возможностей найти работу и зарабатывать на жизнь» (6 %) и т.д.

Среди причин, мешающих процессу адаптации трудовых мигрантов в Чувашии, 40 % экспертов указали «бюрократию, косность чиновников низших уровней, затрудняющих своевременное оформление документов, видов на жительство и т.п.», 15,5 % сослались на «непривычный климат», «иной набор продуктов питания» (чаще всего такой ответ характерен для чеченцев), а 11,1 % экспертов выделили «холодность, разобщенность людей». На то, что адаптацию затрудняет «недоброжелательное отношение коренного населения», указали всего 6,6 % экспертов, лишь 2,2 % отметили религиозный фактор: «иная вера местных жителей».

Одна из главных проблем, которые тормозят процессы адаптации и интеграции мигрантов с Кавказа и из Средней Азии, плохое знание рус-



ского языка. Естественно, повышению уровня владения русским языком способствуют дружеские отношения между жителями Чувашии и трудовыми мигрантами. Большинство экспертов считало: «живем дружно, маленький Советский Союз», «в целом нормальные, но случаются недоразумения», «нередко возникают напряжения», а 4,5 % экспертов выделили вариант ответа «бывают ситуации, когда вызывают милицию».

Социально-психологическое самочувствие трудовых мигрантов во многом зависит от межэтнических отношений в Чувашской Республике. Их состояние в регионе большинство экспертов оценивало как «очень хорошие» (35,5 %), «хорошие» (51,1 %) и «удовлетворительные, терпимые» (12,2 %). Интересный факт: никто из опрошенных экспертов-мигрантов не оценил их как «неважные», «плохие, враждебные» [3, с. 47—49].

Однако следует иметь в виду, что когда мы оперируем показателями отношения к приезжающим в Россию на разные сроки работы и проживания, характер взаимоотношений определяется не только принимающей стороной, но и самими мигрантами. При анализе социологических данных необходимо учесть то обстоятельство, что критическое отношение не обязательно трансформируется в реальное поведение и поступки. На практике исследователи в действиях потенциальных фигурантов фиксируют заметную разницу в пользу сдержанности, терпимости. Материалы повторных социологических опросов дают возможность выявить оценку респондентами степени влияния трудовых мигрантов на жизнь Чувашии и России в целом. Так, в 2015—2018 гг. предложенные варианты ответов составляли пять пар, содержащих как положительные, так и отрицательные оценки. Распределение выглядело следующим образом (табл. 8).

Таблица 8

**Распределение ответов на вопрос «Ниже приведены суждения о том, какое влияние на жизнь Чувашии и России в целом оказывают трудовые мигранты. С какими из них вы согласны?» (можно было выбрать до трех вариантов, %)**

Варианты ответа	2015	2017	2018
Они вносят разнообразие в культуру России и Чувашии	12,6	15,4	18,1
Они не уважают традиции, язык местных жителей, и это порождает конфликты	37,6	31,1	30,1
Они делают работу, на которую не соглашается местное население	36,6	36,5	40,6
Они отнимают рабочие места у местного населения	46,7	45,5	40,6
Они укрепляют семейные и нравственные ценности	3,4	3,6	5,2
Они привносят архаичные нормы и жизненные ценности, чрезмерный религиозный и нравственный фундаментализм	9,1	9,1	7,2
Они поднимают те сферы экономики, которые в России и Чувашии в последние годы находились в упадке	7,4	3,3	4,3
Они берут под свой контроль, захватывают целые сферы экономики России и Чувашии	18,0	19,8	19,2
Они обладают высокой квалификацией и обширными навыками, хорошо делают свою работу	3,4	4,6	4,2
Они малоквалифицированы, выполняют работу, не имея компетенции и опыта	30,3	42,8	34,4

Из приведенных данных следует, что сумма положительных оценок заметно уступала сумме отрицательных, она была меньше ее в 1,8—2,2 раза. Для большой доли респондентов не является важным фактом, что трудовые мигранты выступают налогоплательщиками, налоги на их заработную плату, прибыли и др. также участвуют в формировании республиканского бюджета. Но в расчет чаще берутся другие представления, которые не всегда опираются на реальные факты.

Интересная картина получается при анализе пары вариантов, где выделены позиции респондентов по конкуренции за рабочие места в Чувашии. В 2018 г. «корзины» ответов «мигранты отнимают рабочие места у местного населения» и «мигранты делают работу, на которую не соглашается местное население» набрали равное количество голосов — по 40,6 % респондентов из числа коренного населения региона.

В ходе опроса 300 жителей Чебоксар, Новочебоксарска и пригородных населенных пунктов более четверти (26 %) респондентов ответили, что приезжие отнимают работу у местных жителей. У 37 % сложилось мнение, что местные жители сами не хотят занимать некоторые рабочие места. Кроме того, 27 % полагают, что реально действуют оба варианта. Другие ответы в той или иной степени соответствовали трем отмеченным вариантам. Кроме того, 8 % затруднились дать определенный вариант ответа. Означенное восприятие мигрантов опирается и на проблемы для старожильческого населения с возможностями выбора на рынке труда не просто работы, а достаточно хорошо оплачиваемой деятельности. Республика по уровню заработной платы отстает от многих регионов Приволжского федерального округа, заметная часть потенциальных работников уезжает в Москву, Московскую, Тюменскую область, Татарстан и другие регионы. В 2017 г. Чувашия была в России на четвертом месте по доле лиц в возрасте 15—72 лет, выезжающих на работу за пределы своего региона. В абсолютном выражении этот показатель равнялся 74,3 тыс. чел., а в относительном — 12,5 %. Опережали республику Ленинградская и Московская области, а также Адыгея [1, с. 39].

Значительный масштаб этого явления в республике способствует неприятию трудовых мигрантов, хотя еще раз отметим, что реальной конкуренции нет. Один из респондентов высказался так: «Скоро окончу вуз, и проблемы будут с работой, зачем нам мигранты».

В опросе 300 жителей республики участникам предлагалось выбрать варианты с предложениями о сферах применения труда мигрантов в Чувашии. Кроме того, у них была возможность дать свое предложение или же не согласиться ни с каким вариантом. Во-первых, следует отметить, что чуть более двух третей опрошенных (69 %) высказались за привлечение прибывших в те или иные сферы труда. Ровно пятая часть была категорически против их участия в экономике республики. Кроме того, каждый девятый (11 %) затруднился дать определенный ответ. Как показал опрос, никакая из отраслей экономики и социальной сферы не была, по мнению жителей республики, самой предпочтительной. Иначе говоря, никакая из них не получила более половины голосов участников опроса. Достаточно часто называемыми сферами для трудоустройства мигрантов оказались

строительство и дорожные работы (44 %), а также уборка и другие жилищно-коммунальные услуги (41 %). Чуть менее трети (32 %) предложили сельское хозяйство как объект приложения сил мигрантов. Далее с заметным отрывом шли такие группы профессий: заводы, фабрики (19 %), торговля и работа по найму у граждан (на приусадебных участках, няни в семьях и т.п.) — по 18 %; кафе, рестораны, гостиницы — 15 %, охрана парковок, магазины — 13 %. Две сферы, где предполагается высокая ответственность за жизнь и здоровье людей, были реже всех выбираемыми: общественный транспорт — 9 % и медицина, социальные услуги — 8 %. В целом, можно говорить о том, что жители Чувашии предпочитают видеть приезжих на низко- и малоквалифицированных работах. Следует обратить внимание на нежелание опрошенных видеть приезжих на заводах и фабриках. В Чувашии среди местных жителей существует достаточно твердое предубеждение о том, что приезжие «отбирают» у них работу, в то время когда многие жители республики уезжают на заработки в индустриальные центры и сибирские регионы. Поэтому даже непрестижные работы не рассматриваются местным населением как возможные для трудоустройства прибывающих в республику из-за ее пределов.

Следует отметить, что представления о мигрантах, их роли в развитии экономики, социальной сферы, культуры Чувашии базируются, прежде всего, не на сведениях, полученных в ходе личных контактов с приезжими, а на основе неких установок и стереотипов, достаточно устойчивых, но не всегда отражающих реальное положение дел. Абсолютное большинство опрошенных (81 %) или никогда, или очень редко общается с мигрантами. С достаточной регулярностью (ежедневно, каждую неделю, раз в месяц) встречи проходят у 15 % участников опроса. Кроме того, 4 % затруднились дать определенный ответ. При этом следует иметь в виду, что иногда для опрошенных проблемой становилось понятие «общаться с мигрантами». Некоторые анкеты говорили о том, что отдельные респонденты одну и ту же ситуацию оценивали по-разному с точки зрения общения. Для кого-то покупка на рынке товара у продавцов из Средней Азии, Закавказья являлась фактом общения, для некоторых она не была таковой. В таких случаях анкеты разъясняли, что люди сами должны квалифицировать подобный факт на рынке как факт общения или же не отвечать положительно на задаваемый вопрос.

Одним из часто повторяемых опасений, которые стали практически традиционными, является мнение, что мигранты отнимают рабочие места у местного населения. Трудно представить, когда иностранные мигранты, составляющие среди занятого населения менее 1 %, могут быть серьезными конкурентами местных тружеников. Другие приезжие из российских регионов, прежде всего республик Северного Кавказа, в реальности также не являются соперниками. Но мнение о вытеснении местного населения с привлекательного рынка труда получает достаточно широкое распространение и усугубляется тем фактом, что доля жителей Чувашии, выезжающая на заработки в другие регионы страны, весьма велика. По данным официальной статистики, Чувашия по названному показателю находится на одном из первых мест в стране. В ходе опросов населения,

в обсуждениях улично-дворовой публики нередко можно услышать замечания, что своим нет работы, а еще приезжают иностранные мигранты. Но это разные стороны проблемы, поскольку создание рабочих мест с привлекательными заработными платами — задача государственной власти, муниципального управления, предпринимательских кругов и т.д.

В 2018 г. в Республике Марий Эл проведены социологические опросы по изучению общественного мнения о возможностях и ресурсах социокультурной интеграции мигрантов и изучению общественного восприятия миграции и мигрантов. Опросы проводились в три этапа: эксперты, население г. Йошкар-Ола и п. Медведево, студенты Поволжского государственного технологического университета и Марийского государственного университета. Цель исследования — оценка конфликтного и интеграционного потенциала студентов вузов и местного населения в сфере миграционных отношений.

В общественном сознании населения Республики Марий Эл присутствуют стереотипы, которые негативно влияют на гармонизацию отношений между коренным населением и иностранными мигрантами. Во-первых, что трудовые мигранты отнимают рабочие места у местных жителей. Этому мнению придерживается определенная часть респондентов: 26 % населения и 12 % студентов. В настоящее время, несмотря на существующую проблему безработицы, в ряде отраслей производства по-прежнему имеется значительное число вакантных рабочих мест, на которые не идут россияне. В перспективе с ростом экономики страны, а также с учётом складывающейся демографической ситуации, потребность в иностранной рабочей силе будет возрастать. Но мнение, что местные жители сами не хотят занимать некоторые рабочие места, практически в равной степени разделяют обе группы респондентов (население — 38 %, студенты — 37 %). Во-вторых, что мигранты чаще совершают преступления: 22 % студентов и 21 % местных жителей согласны с данным вариантом ответа. А большинство респондентов (54 % студентов и 62 % населения) уверено, что по уровню преступности нет различий между местными жителями и приезжими мигрантами. По оценкам экспертов ситуация не столь плачевна: лишь 10 % опрошенных посчитали, что мигранты занимают рабочие места, а 7 % — ухудшают криминогенную ситуацию. Эксперты не выделяли прямую связь между безработицей в республике и трудоустройством мигрантов. Однако в зависимости от стран, откуда приехали мигранты, оценки рисков различные. К странам с условно низким риском эксперты отнесли мигрантов из Казахстана и Белоруссии (средний балл риска 0,3 при возможном максимуме 5), Киргизии (0,4), Молдавии (0,5), Армении (0,6). К странам с условно заметным риском эксперты отнесли Таджикистан (1,1), Узбекистан (0,9), Украину (0,9), Азербайджан (0,8). В Республике Марий Эл сохраняется относительно низкая экономическая привлекательность для иностранных трудовых мигрантов. В целом трудовые мигранты в общей численности занятого населения республики занимают незначительную долю, не оказывают существенного влияния на демографическую, экономическую, социально-политическую обстановку и рынок труда.

По материалам социологического исследования 2018 г. в Республике Марий Эл 40,9 % респондентов считали, что мигранты занимают рабочие места, тем самым обостряя ситуацию на рынке труда (табл. 9, 10). В анкеты был включен вопрос, ответ на который мог бы прояснить ситуацию с причинами, которые влияют на стремление значительного числа граждан ограничить въезд мигрантов в республику (табл. 9, 10).

Таблица 9

**Распределение ответов на вопрос «Как Вы считаете, создают ли мигранты в Республике Марий Эл проблемы для местного населения?» (в % от числа опрошенных)\***

Да	18,5
Скорее да, чем нет	35,1
Нет	23,4
Затрудняюсь ответить	22,1
Не ответили	0,9

\* Материалы социологического исследования 2018 г.

Таблица 10

**Распределение ответов на вопрос «Если мигранты в Республике Марий Эл создают проблемы для местного населения, то какие?» можно было отметить 2-3 пункта, (%) \***

Мигранты проявляют неуважение к традициям местного населения	14,2
Мигранты не соблюдают нормы и правила поведения, принятые у местного населения	21,4
Мигранты ухудшают криминогенную ситуацию	13,5
Мигранты занимают рабочие места	40,9
Происходит отвлечение бюджетных средств на социальное обустройство мигрантов	25,9
Они берут под свой контроль, захватывают целые сферы экономики	5,4
Они малоквалифицированы, выполняют работу, не имея компетенции и опыта	8,1
Другое	3,6

\* Материалы социологического исследования 2018 г.

В Чувашии респондентам задавался вопрос, который можно охарактеризовать как в достаточной мере провокационный, поскольку в нем речь шла о возможности ограничения приезда в Чувашию жителей из российских республик Северного Кавказа, государств Закавказья и Средней Азии. Понятно, что такие ограничения не могут быть введены для жителей из российских республик. Они такие же граждане страны, как жители любой области, края, республики, и вправе приехать в другой регион без всяких ограничений. Любопытно, что никто из респондентов не обратил внимания на формулировку вопроса и своими ответами поддержал ее, поскольку 45,5 % опрошенных в 2017 г. и 40,7 % в 2018 г. согласились с тем, что «миграцию следует ограничивать для всех приезжающих из кавказских и среднеазиатских регионов» (табл. 11).

В исследовании 2017—2018 гг. был включен вопрос, ответ на который мог бы прояснить ситуацию с причинами, которые влияют на стремление значительного числа граждан ограничить въезд мигрантов в

республику (табл. 12). Большинство опрошенных людей ответило, что приезжие усиливают конкуренцию на рынке труда (47,5 и 50,9 %), что многие из них ведут себя неуважительно по отношению к жителям республики, не считают необходимым соблюдать сложившиеся в Чувашии традиции, взаимоотношения между людьми, в том числе разных национальностей (33,3 и 37,6 %).

Таблица 11

**Распределение ответов на вопрос «Как Вы считаете, приезд в Чувашию жителей из российских республик Северного Кавказа (Игушетия, Северная Осетия, Дагестан, Чечня и др.) и государств Закавказья и Средней Азии (Азербайджан, Грузия, Армения, Узбекистан, Таджикистан и др.) следует каким-то образом ограничивать? (в % от числа опрошенных)»**

Варианты ответа	2017	2018
Миграцию следует ограничивать для всех приезжающих из кавказских и среднеазиатских регионов	45,5	40,7
Миграцию следует ограничивать только из государств Закавказья и Средней Азии, а из российских северокавказских республик не надо	10,6	13,1
Никакую миграцию ограничивать не следует	13,9	12,8
Затрудняюсь ответить	29,9	33,4

Таблица 12

**Распределение ответов на вопрос о причинах введения проективных ограничений на въезд в Чувашию жителей из российских республик Северного Кавказа и государств Закавказья и Средней Азии (% , можно было выбрать до двух вариантов)**

Варианты ответа	2017	2018
Многие из них ведут себя неуважительно по отношению к жителям республики, не считают необходимым соблюдать сложившиеся в Чувашии традиции, взаимоотношения между людьми, в том числе разных национальностей	33,3	37,6
Многие приезжающие «кавказцы» и выходцы из Средней Азии думают не о честных заработках, а только о наживе за счет жителей республики	27,6	29,7
В Чувашии не хватает работы самим жителям республики, а приезжие только усиливают конкуренцию	47,5	50,9
Среди таких мигрантов высока доля лиц, нарушающих законодательство, их приезд только способствует повышению уровня преступности в республике	41,1	36,0
Другое	2,6	0,4

Таким образом, многие твердо убеждены в существовании реальной конкуренции между приезжими и местными жителями на рынке труда. На самом деле это далеко не так: у большинства мигрантов свои ниши, которые они традиционно занимают. Но в условиях, когда многие жители республик Марий Эл и Чувашия выезжают в поисках работы и заработка в крупные города, северные регионы, ситуация с приезжими воспринимается достаточно напряженно.

Разброс мнений при этом значителен, существуют различные точки зрения на проблему мигрантов, но часть из них, в особенности оценка приезжих как реальных конкурентов на рынке труда, не подкрепляется

цифрами. В то же время отношение к культурному вовлечению мигрантов и их детей в местное сообщество достаточно положительное и нейтральное, хотя присутствуют и негативные настроения. Непонимание между старожильческим населением и приезжими нередко возникает из-за незнания культурных норм теми и другими. Помощь в общении могут оказать некоторые сведения о традициях и культуре народов. В первую очередь, это важно для приезжих, поскольку у них возникают контакты с местным населением. Сведения о приезжих явно бесполезны и для тех, кто живет здесь давно, но личные контакты с вновь прибывшими иностранными мигрантами не происходят, или они эпизодические и редкие.

Расширение контактов старожильческого населения и прибывших из государств Центральной Азии и Закавказья, а также северокавказских российских республик требует внимательного отношения государственных, муниципальных органов управления, различных общественных структур.

В 2018 г. в Республике Марий Эл насчитывалось порядка 3600 иностранных граждан, лиц без гражданства, которые в общей численности населения региона составляли 0,75 %, против 0,59 % в 2014 г. Основную часть иностранных граждан составляли прибывшие из Узбекистана (16,8 % от общего количества поставленных на миграционный учет), Индии (13,1 %), Таджикистана (11,6 %), Туркменистана (8,6 %), Азербайджана (6,8 %), Украины (5,9 %).

Большинство иностранных граждан (89,4%) было поставлено на миграционный учет по месту пребывания в подразделениях по вопросам миграции в городах Йошкар-Ола и Волжск, пос. Медведево. Иностранцы, поставленные на миграционный учет по месту пребывания, в качестве одной из причин миграции указали учебу — 46,8 %. С частной целью за девять месяцев 2018 г. въехало 24,01 % иностранных граждан, а 11,3 % — с намерениями трудоустроиться. Для сравнения показатели 2014 г.: работа — 15,5 %, частная цель — 45,7 %, учеба — 14,7 % [2, с. 12—14].

Ситуация с учебными мигрантами несколько иная. Численность иностранных студентов увеличивается с каждым годом, по прогнозу учебных заведений, к 2025 г. данный показатель будет выше в три раза. В Республике Марий Эл иностранные студенты обучаются с 2010 г. Вероятнее всего, численность прибывающих в поволжские регионы будет увеличиваться преимущественно за счет студентов-иностранцев.

Несогласованная миграционная политика соседних государств с Российской Федерацией, по мнению 26 % опрошенных экспертов, при открытых взаимных границах может иметь некоторые проблемы. А четверть (23 %) экспертов считает, что Россия может столкнуться с неконтролируемым потоком мигрантов из других регионов мира. Часть экспертов (15 %) предполагает, что Россию может ожидать смещение потока беженцев и трудовых мигрантов, 13 % — не исключают возможности манипулирования миграционной ситуацией в политических целях, а около пятой части опрошенных затруднились оценить обстановку.

По российскому законодательству вакансии на рабочие места предоставляются в первую очередь местным жителям, но очень часто местные жители не желают работать в тех сферах, где нужен неквалифицирован-

ный, тяжелый труд. Большинство респондентов считает, что мигранты должны быть заняты в сфере жилищно-коммунального хозяйства (население — 51 %, студенты — 40 %). Практически совпадает мнение тех и других респондентов об участии трудовых мигрантов в строительных и дорожных работах (население — 35 %, студенты — 38 %). Менее всего респонденты желали бы видеть трудовых мигрантов там, где нужно иметь профессиональные навыки и соответствующее образование: заводы, фабрики (население — 10 %, студенты — 16 %), медицина и социальные услуги (население — 5 %, студенты — 3 %). По поводу привлечения трудовых мигрантов мнения респондентов расходятся: «мигранты могут работать везде, если есть образование и здоровье», «мигранты не от хорошей жизни едут на заработки», «пусть приезжают, среди них есть отличные специалисты». Однако треть (28 %) опрошенных настроена против использования труда мигрантов: «местным не хватает работы с хорошей зарплатой», «свои работают за копейки», «мигранты не нужны», «сдерживать приезд мигрантов». А большинство студентов считает, что труд иностранных мигрантов необходимо использовать, нельзя ограничивать миграционные потоки в города и села Марий Эл.

Среди определенной части населения бытует мнение, что мигранты улучшат демографическую, социально-трудовую ситуацию в стране. Отечественные исследователи предлагают взвешенный подход, рекомендуют учитывать степень влияния внешней миграции на процессы модернизации экономики, социокультурной сферы и т.д. «Из этого тупика возможны два выхода: либо продолжить привлекать в российскую экономику многомиллионные массы неквалифицированных трудовых мигрантов, либо интенсивно модернизировать экономику на инновационной основе» [6, с. 27].

Опрошенные эксперты в Республике Марий Эл больше склоняются к мнению, что не следует привлекать иностранных трудовых мигрантов (70 %), а нужно использовать свои трудовые ресурсы и повышать производительность труда. Однако пятая часть экспертов полагает, что в дополнение к этим мерам все-таки нужно привлекать иностранных трудовых мигрантов.

Среди миграционных проблем особую актуальность имеет рост трудовой миграции жителей Марий Эл в другие регионы России: уезжают на сезонные заработки, работают вахтовым методом или переезжают на постоянное место жительства туда, где платят больше и условия для жизнедеятельности лучше. Особенно часто уезжают выпускники высших учебных заведений, поскольку на местном рынке вакансий, предложений по их специальностям мало и т.д. Исследование 2018 г. выявило заметный миграционный интерес молодежи: примерно каждый пятый из молодых людей в ближайшее время однозначно собирался поменять место жительства; почти каждый четвертый хотел бы это сделать, но не имел такой возможности. Покинуть Марий Эл намерены более трех четвертей опрошенных. Их миграционная траектория следующая: 25,6 % намерены уехать за пределы России, 52,4 % — за пределы региона, оставаясь в России. Такой «расклад» устойчиво проявляет себя с середины 2010-х гг.



По данным исследования 2016 г. «Социальный портрет студенческой молодежи» (опросом были охвачены 494 студента вузов, техникумов, училищ и колледжей г. Йошкар-Ола), поменять место жительства собирались 84,6 % вузовской молодежи (25,7 % хотели уехать за пределы России, 58,9 % — в другой регион России). При этом более половины студентов (54,3 %) были убеждены, что мигранты всегда создают проблемы для местного населения [8, с. 79].

Мигрантов в Марий Эл мало, и местное население редко общается с ними. Студенты с иностранными мигрантами общаются практически ежедневно (более 18 %), каждую неделю — 11 %, каждый месяц — около 6 %, но большинство общается очень редко (33 %) или никогда не общается с мигрантами (26 %). В общей сложности с мигрантами общаются в той или иной мере 35 %, не общаются 59 % опрошенных студентов, затруднились ответить 5 %. Среди опрошенного местного населения более 80 % общаются с мигрантами очень редко или практически не общаются. Материалы социологических исследований, проведенных сотрудниками МарНИИЯЛИ, подтверждают эти данные: в 2015 г. с мигрантами общались очень редко 32,6 %, никогда не общались 54,8 %, в 2018 г. соответственно: 35,2 и 44,4 % [4, с. 21].

Жители Марий Эл не желают, чтобы иностранные мигранты работали в системе здравоохранения (даже в качестве младшего медицинского персонала), образования (даже охранниками). Степень недоверия к трудовым мигрантам, работающим в этих сферах, достаточно высока, и данное обстоятельство необходимо учитывать при распределении рабочих квот. Более 70 % марийских респондентов высказали дружелюбное отношение к трудовым мигрантам из Казахстана и Белоруссии [5, с. 160—161].

В российских регионах по-прежнему сохраняется проблема адаптации мигрантов к новой социальной среде. Приток некоренного населения может способствовать социальной напряженности, обусловленной конкуренцией на рынке труда, нехваткой рабочих мест, безработицей, и, кроме того, может «подпитывать» криминогенную среду, поскольку доля людей с бытовой неустроенностью и безработных особенно высока среди этой категории граждан. А следовательно, рассматриваемая группа лиц является наиболее криминогенно «заряженной», склонна к применению противоправного способа разрешения своих проблем.

Концепция государственной миграционной политики одной из задач ставит создание условий для адаптации к правовым, социально-экономическим, культурным и иным условиям жизни в Российской Федерации иностранных граждан, испытывающих сложности в адаптации, обусловленные особенностями их культуры и привычным жизненным укладом, а также иными факторами.

Возвращаясь к миграционной ситуации в республиках Марий Эл и Чувашия, без преувеличения можно сказать, что за каждой цифрой стоит конкретный живой человек с его простой или, наоборот, непростой судьбой, жизненной ситуацией. И если данный гражданин приехал в чужое государство, значит, на это имеются у него определенные причины, побудившие его к такому не всегда приятному шагу. Некоторые ино-

странные граждане приезжают в Российскую Федерацию, даже не зная, куда они едут, не имея информации о социальных, культурно-исторических, национальных особенностях народов, населяющих российские регионы.

Процесс адаптации иностранных граждан-мигрантов в российском обществе включает в себя программу, где особую роль имеют следующие пункты:

— знание языка государства, в котором находится гражданин (подготовительные курсы, различные ускоренные курсы, изучение русского языка в кругу соотечественников, курсы углубленного изучения русского языка);

— знание необходимого минимума и соблюдение законодательства (регулярное проведение семинаров, работа руководителей диаспор, правовое консультирование...);

— создание, поиск определенного круга общения не только среди своих соотечественников, но и среди местного населения;

— знание, уважение и соблюдение традиций принимающего населения, как культурных, так и религиозных;

— получение квалифицированного образования и трудоустройство по выбранной специальности, что должно приносить материальное и моральное удовлетворение;

— простота, открытость, оперативность в оформлении документов для получения российского гражданства.

В республиках Марий Эл и Чувашия наблюдается относительно низкая экономическая привлекательность для иностранных трудовых мигрантов. В общей численности занятого населения они представляют незначительную долю, поэтому не оказывают существенного влияния на демографическую, экономическую, социально-политическую обстановку и рынок труда. Значительную долю мигрантов составляют студенты, приехавшие из постсоветских республик.

Успешная адаптация и интеграция мигрантов возможны при активном участии общественных организаций. В республиках достаточно спокойная миграционная ситуация, и результаты социологических опросов это подтверждают. По материалам исследований просматриваются некоторые риски межнациональных и межконфессиональных конфликтов из-за присутствия мигрантов отдельных стран, которые с трудом адаптируются и интегрируются в российский социум. Для успешной адаптации и интеграции мигрантов необходима плодотворная совместная работа производственных, учебных коллективов, правоохранительных, миграционных ведомств, этнонациональных и общественных организаций.

#### Литература и источники

1. *Бойко И.И.* Общественное восприятие миграции в Чувашии // Миграционные процессы: вызовы современности: материалы экспертной площадки, Йошкар-Ола, 15 ноября 2018 г. / под ред. О.В. Орловой. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ им. В.М. Васильева, 2019. С. 37–47.

2. *Дмитриев А.Е.* Миграционная ситуация в Республике Марий Эл // Миграционные процессы: вызовы современности: материалы экспертной площадки, Йошкар-Ола, 15 ноября

2018 г. / под ред. О.В. Орловой. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ им. В.М. Васильева, 2019. С. 12—24.

3. *Иванов В.П.* Некоторые проблемы социокультурной адаптации мигрантов в полиэтническом пространстве Чувашской Республики // Чувашский гуманитарный вестник. 2014. № 9. С. 36—54.

4. Межконфессиональные и межнациональные отношения в Республике Марий Эл: научно-статистич. бюллетень / МарНИИЯЛИ им. В.М. Васильева; авт.-сост. В.И. Шабыков, О.В. Орлова, Г.С. Зеленеева, А.В. Гуляев. Йошкар-Ола, 2016. 181 с.; Межконфессиональные и межнациональные отношения в Республике Марий Эл: научно-статистич. бюллетень / МарНИИЯЛИ им. В.М. Васильева; авт.-сост. В.И. Шабыков, О.В. Орлова. Йошкар-Ола, 2018. 192 с.

5. *Орлова О.В., Зеленеева Г.С.* Некоторые аспекты внутренней и внешней миграции в Республике Марий Эл // Вестник НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия. 2019. № 1. С. 157—162.

6. *Рыбаковский Л.Л.* Демографическое будущее России в экстраполяционных и нормативных координатах // Социс. 2014. № 12. С. 21—30.

7. Стратегия государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года: утверждена Указом Президента России от 19 декабря 2012 г. № 1666 (с изменениями на 6 декабря 2018 года). URL: <http://docs.cntd.ru/document/902387360>.

8. *Шабыков В.И.* Миграционные установки современной молодежи Республики Марий Эл // Миграционные процессы: вызовы современности: материалы экспертной площадки, Йошкар-Ола, 15 ноября 2018 г. / под ред. О.В. Орловой. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ им. В.М. Васильева, 2019. С. 96—105.

*O.V. Orlova, I.E. Ilyin*

#### **Population Migration in the Volga Region Republics: Common and Specific**

*Annotation.* The article analyzes the problem of migration and its related consequences on the basis of statistics and sociological studies. Interdisciplinary Analysis is conducted on the example of two republics of Privolzhsky Federal District — Mari El and Chuvashia. Studies show that population of the republics is not ready to perceive migrants, primarily foreign migrants from post-Soviet Asian republics. In turn, migrants are alarmed and concerned about the problems of social adaptation. This socio-economic, socio-psychological situation can rock stability in the region, complicate the interethnic and interfaith relations in the republics.

*Key words:* migration, population, sociological research, social adaptation, integration, conflicts.

СЕКЦИОННЫЕ ЗАСЕДАНИЯ

Секция 2

**ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ И ЯЗЫКОВЫЕ  
КОНТАКТЫ**

**Доклады и сообщения**

## Афористичность марийских и чувашских гостевых песен\*

*Аннотация.* Песни — неотъемлемая часть традиций гостеприимства мари и чувашей. В традициях этих народов песнями отмечены все этапы приема гостей. Факторами, обеспечивающими бытование гостевых песен, являются четкость и краткость структуры, связь с другими жанрами устного поэтического творчества, экспрессивность, коллективная и персональная адресованность.

*Ключевые слова:* марийские народные песни, чувашские народные песни, гостевые песни, структура, содержание, функционирование, афористичность.

Активное взаимодействие народов Урало-Поволжья определило формирование своеобразных черт в их материальной и духовной культуре. М.Г. Кондратьев убедительно доказал, что в зоне Поволжья и Приуралья существует устоявшаяся здесь за тысячелетие наднациональная музыкально-поэтическая общность, в которую входят этнические (национальные) культуры, разные по происхождению, лингвистической и конфессиональной принадлежности — татарская, чувашская, марийская, удмуртская [5].

Генетическое родство и многовековые контакты этих народов определяют специфику традиций приема гостей и бытования гостевых песен. Обряды и обычаи гостевания вплетены в семейные и календарные праздники. Поныне бытуют обряды гостеприимства, не входящие в указанные циклы, однако внимание исследователей на них специально не фиксировалось. Анализ текстов песен показывает, что гостевые песни обнаруживают сходство в функционировании, структурной организации у удмуртов, мари, чувашей и татар, а также в системе изобразительно-выразительных средств, особенно у восточных мари и татар, башкир; у чувашей и горных мари. В условиях билингвизма одни и те же тексты народных песен исполняются марийцами и татарами, чувашами и марийцами.

Гостевые песни — неотъемлемая часть традиций гостеприимства. Все этапы приема гостей у мари и чувашей отмечены песнями. Примечательно, что и марийские, и чувашские тексты содержат информацию об обязательности исполнения песен во время гостевания:

*Пустав халат аркине  
Кирёк лармасть теетёр-им?  
Мёниён шайпайн ларатёр,  
Ёмёр иртмест теетёр-им?  
К подолу суконного кафтана  
Грязь не пристанет, думаете?  
Отчего тихо (за столом) сидите,  
Жизнь не проходит, думаете? [7, с. 49].*

© Абукаева Л.А., 2019.

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и Республики Марий Эл в рамках научного проекта № 19-412-120001 «Марийские гостевые песни в контексте традиций гостевания».

*Кўкўжō-гына мура гын, шўшыкшō шўшка гын,  
Ямле лиеш олма-лай пакчаште.*

*Ме гына-лай муралтен шинчена гын,  
Ямле лиеш йўмаш коклаште [2, с. 14].*

Если кукушка будет куковать, если соловей засвистит,  
Будет весело в яблоневом саду.  
Если мы будем петь-припевать,  
Будет весело нам на пиру.

Исполнение гостевых песен регламентировалось этикетом, имело свой установленный порядок, поэтому неслучайны в текстах песен своеобразные формулы извинения. Например, сравним формулу, функционирующую в тексте песни восточных мари, с чувашской: *Брвезе-лай вуйна ден муралтен колтышина, / вожылмашат о лий гын, йōра ыле* «Будучи молодыми, мы запели, хорошо бы, если бы не пришлось стыдиться» и *Ѕакāн чул ыр сын умёнче / Пире юрлама юрать-ши?* «Перед столькими славными людьми прилично ли будет нам петь?».

Факторами, обеспечивающими бытование и сохранность гостевых песен, являются, во-первых, специфика структурной организации (краткость, отсюда легкая запоминаемость и воспроизводимость), во-вторых, включенность в обряды приема гостей, в-третьих, связь с другими жанрами устного поэтического творчества (свадебные величальные песни, *такмак*, пословицы); в-четвертых, коллективная и персональная адресованность гостевых песен [3]. Данная работа посвящена анализу одного из важных свойств гостевых песен мари и чувашей — их афористичности.

Афористичность (от греч. *aphorismos* — изречение) речи определяется как «насыщение речи афоризмами — лаконичными, отточенными по форме и выражающими обобщенную мысль изречениями» [6, с. 35]. И формальная организация, и содержание, и особенности функционирования марийских и чувашских гостевых песен определяют их афористический характер.

По форме гостевые песни сложены из четырех строк. Большинство из них конструируется по принципу параллелизма: первые две строки — картины природы, быта и окружающей действительности, две последние — соответствующее по содержанию первым двум строкам описание жизни человека, его состояния, желаний, чувств, оценок, пожеланий, а также советы, наставления, предостережения, обобщения:

*Урамърсем аслā та, суртār сўллё,  
Ѕурт сўмёне садърсем илемлё.  
Сад хāмлине ярса та сāра тусан  
Юрла-юрла ёснисем илемлё.*

Улицы ваши широки да, хоромы ваши высоки,  
Возле хором сады ваши прекрасны.  
Садовый хмель пустив да пива наварив —  
С песнопениями пирования прекрасны [7, с. 47].

Четкость, ритмичность построения текстов гостевых песен, безусловно, обеспечивает их афористичность:

*Мыланем тый пубыч шем першаткам,  
Парняже-лай шўтла манын шым чие.  
Парняже шўтла — шуяш лиеш.  
Ўмыр кўрлеш — шуяш огеш лий.  
Ты мне подарила черные перчатки,  
Я не стала надевать, боясь износить.  
Перчатки можно связать снова.  
Прерванную жизнь нельзя продлить [2, с. 47].*

Отличаясь краткостью, гостевые песни в то же время являются информативно насыщенными.

Мастерство исполнителей и сочинителей оттачивалось годами, передавалось из поколения в поколение. Содержание песен старались запомнить не только молодые слушатели, кому предстояло осваивать искусство пения, но и опытные песенницы, чтобы пополнить свой репертуар услышанной песней, а также по аналогии или с использованием схемы песни сочинить новую. Так возникали отточенные, доведенные до совершенства по форме и содержанию тексты, которые получали достаточно широкое распространение:

*Таче-гына возын омым ужым —  
Изи кайык шўртньб -лай шулдыран.  
Илен моштена гын, тўня — узьмак.  
Илен она мошто гын — акырат.  
Сегодня мне приснился сон —  
Маленькая птичка с золотыми крыльшками.  
Если мы умеем жить, белый свет для нас — рай,  
Если не умеем жить — ад [2, с. 45].*

Содержание афористической части многих песен коррелирует с пословицами, например, пословица *Жап огыл, ўмыр эрта* «Не время — жизнь проходит» [4, с. 62] отражается в следующей песне уральских мари:

*Тачат кече эрталеш,  
Эрлажат кече эрталеш.  
Ме шонена кече эрта —  
Эрта мемнан ўмырна.  
Сегодня день проходит,  
Завтра день проходит.  
Мы думаем, дни проходят —  
Проходит наша жизнь [8, с. 183].*

Афористичность предполагает экспрессивность. Изобразительно-выразительные средства гостевых песен, а также их эмоциональность придают песням экспрессивный характер. Наибольшей продуктивностью в гостевых песнях отличается сравнение [1]:

*Эр кечыже легылден шўртньб гае,  
Миялалын шинчылда ший гае.  
Рвезе ўмырна порсын гае —  
Эртен кая йогын-лай вўд гае.*

Солнце взошло, словно золото,  
Садится, словно серебро.  
Наши молодые годы словно шелк,  
Проходят, как быстротечная река [2, с. 47].

*Юрлакан сын шейкё нек те,  
Юрлакан сын шейкё нек,  
Шейкён сарй майри нек,  
Майр тейшии тутти нек.*  
Поющий человек лещине подобен да,  
Поющий человек лещине подобен,  
Лещины желтому ореху подобен,  
Орехового ядра вкусу подобен [7, с. 61].

Содержание гостевых песен также сближает их с афоризмами. Песни передают глубокие мысли, которые являются результатом наблюдений и раздумий о смысле жизни, о ее скоротечности:

*Шаде гына воктен коштем годым  
Сар шушпыкын пыжашыжым лудылдалым.  
Сар шушпыкын пыжашыже саре улмаш,  
Ты дунчаже мыланна уна улмаш.*  
Когда ходила у речки Шады,  
Считала соловьиные гнезда.  
У желтого соловья гнездо-то желтое, оказывается,  
На этом свете мы только гости, оказывается [2, с. 45].

Смысл песен-афоризмов сводится к утверждениям о быстротечности жизни человека, безвозвратно ушедшей молодости, о жизни как гостевании на этом свете. Сравним марийскую и чувашскую песни:

*Мардеж пуа толкыналтын,  
Пушенгылан эркым огеш пу.  
Мемнан ўмыр уна гане,  
Эрта йогын вўд гане [8, с. 182].*  
Ветер дует волнами,  
Деревьям покоя не даёт.  
Наша жизнь как гостевание,  
Проходит, как текущая вода.

*Юхатъ юхӓм шыв,  
Юхатъ малалла.  
Иртет пирён ёмёр,  
Килмест савӓнса.*  
Течет поток,  
Течет вперед.  
Проходит наша жизнь,  
Не повернет вспять [7, с. 125].

Афористическим содержанием отличаются песни, в которых раскрывается тема счастья:



*Рыскал маньт, рыскал маньт,  
Рыскал пакчаш огеи куи.  
Рыскал пакчаш кушкеш ыле гын  
Вуд оптен куштем ыле [8, с. 192].  
Счастье, говорят, счастье, говорят,  
Счастье в огороде не растёт.  
Если бы счастье в огороде росло,  
Я растила бы его, поливая водою'.*

Афористичность данной песни проявляется в ее синкретизме с пословицей *Пиал пакчаш огеи шоч* [4, с. 213] «Счастье в огороде не родится».

Опыт многих поколений обобщается, из него извлекаются выводы, которые возводятся в ранг жизненных принципов и служат установкой, передающейся из поколения в поколение:

*Кўкиш курыкым кўзен шуаш  
Чыла имнын уке таганже.  
Тиде ош тўнчам ылымына годым  
Чыла егын уке рыскалже [8, с. 192].  
Чтобы подняться до вершины горы  
Не у всех лошадей есть подковы.  
Чтобы жить на этом белом свете,  
Не у всех людей есть счастье.*

Гостевые песни афористического свойства содержат поучения, служат наставлением. Сравним чувашскую и марийскую песни:

*Эленпур тенё хула — чул хула,  
Те чул хули нумайран чул хакл?  
Ан хуйхярр тёнченён мулешён,  
Тёнче мулсенчен пух хакл.  
Оренбург-город — каменный город.  
Не от обилия ли каменных городов (стал) камень дорог?  
Не печальтесь о богатствах мира,  
Богатств мира голова дороже [7, с. 23].*

*Ош Виче-лай лекташ мурам кўлеш,  
Мурамже-лай кўдынь пуш кўлеш.  
Ты дўнчажым илаш уш-акыл кўлеш,  
Уш-акылже кўдылан мал кўлеш.  
Чтобы переправиться через Белую реку, нужен паром,  
При пароме нужна лодка.  
Чтобы прожить на этом свете, нужен ум-разум,  
При уме-разуме нужен достаток [2, с. 46].*

Гостевые песни афористического содержания включают в себя и предостережения умудренных жизненным опытом старших — *кусурак-влакын*:

*Тавра воктен ужар шудым  
Йўр вуд мушкылден кая.  
Рвезе ўмыр, саска пагыт,  
Мардеж гай эртен кая [8, с. 186].*

Возле Тавры зелёную траву  
Дождь прошедший смывает.  
Молодость, цветущая пора,  
Как ветер проходит.

Здесь находит отражение система ценностей народа:

*Илемлӓ чӓваш тӓрри —  
Тӓрлеме пӓлсен кӓна.  
Илемлӓ сӓмрӓк ёмӓр —  
Пурӓнма пӓлсен кӓна.*  
Прекрасен чувашский узор,  
Если уметь вышивать, конечно.  
Прекрасна молодости пора,  
Если жить уметь, конечно [7, с. 44].

Гостевание сопровождается практически все календарные и семейные праздники. Песни, услышанные на празднике, имеют огромную воспитательную силу, распространяющуюся на всех членов этнической общности:

*Кӓшчынынжӓ кайык чонгешталеш,  
Ончалалза: пыстылже тӓр огыл.  
Вигенат-лай икгае илена ыле,  
Ончалалза: парня тӓр огыл.*  
Высоко по небу летит птица,  
Посмотрите: ее перья не одинаковые.  
Все бы мы жили одинаково,  
Посмотрите: пальцы наши не одинаковые.

Песни такого содержания исполняются в гостях после величальных песен. Как правило, исполнение песни предваряется или комментируется рассуждениями гостей и хозяев, они припоминают случаи из жизни или сообщают последние новости. Рассуждения или рассказы могут завершаться пословицами, близкими по содержанию к песням, например: *Ўмыр шуймыш огыл* [4, с. 267] «Жизнь не имеет удлинения»; *Ўмырын кылдышыже уке, шуяш ок лий* [4, с. 268] «У жизни нет узлов, ее нельзя продлить»:

*Ай-хай-гына ынде мом ыштена —  
Чиялалме вургемна шемеме?  
Чиялалме вургемнам ошемдаш лиеш,  
Эртыше ўмырым савыраш огеш лий* [8, с. 183].  
Ай-хай да, что же мы теперь станем делать,  
Одежда наша стала черной?  
Надетую одежду можно сделать белой —  
Прошедшие годы нельзя вернуть.

Мотив судьбы, предопределенности жизненного пути является одним из ведущих в марийских и чувашских гостевых песнях, имеющих характер афоризмов:

*Мардеж кунгела пуалеш,  
Шудо вуй тунгела тайналеш.*

*Юмына кузе пуйырен гын,  
Умырна туге эрталеш [8, с. 192].  
Куда ветер подует,  
Туда и клонится трава.  
Как Богом нам суждено,  
Так жизнь наша и проходит.*

Эта же интенция содержится в восточномарийской пословице: *Шоны-мо дене огыл, пуйырымо дене* «Не по нашим замыслам, а по судьбе».

Таким образом, гостевые песни мари и чувашей обнаруживают сходство в структурной организации, в идейно-художественной системе, в специфике функционирования. Четкость структурной организации, богатство и глубина содержания, связь с другими жанрами фольклора, сопровождение комментариями, выводами при исполнении определяют такое свойство гостевых песен, как афористичность. Эти же признаки песен обеспечивали до последнего времени их устойчивость. На сегодняшний день первостепенная задача не только фольклористов, музыковедов, но и всего общества — обеспечить их сохранность и выработать новые механизмы передачи богатейшего духовного наследия народов.

#### Литература и источники

1. *Абукаева Л.А.* Компаративные модели и образы в восточномарийских величальных песнях // Вестник Марийского государственного университета. 2018. № 3. С. 124—130.
2. *Абукаева Л.А.* Мишкан мари уна муро = Гостевые песни мишкинских мари. Йошкар-Ола, 2008. 98 с.
3. *Абукаева Л.А.* Репрезентация образа адресата в величальных песнях восточных мари // Современные проблемы науки и образования. 2012. № 3. URL: <http://www.science-education.ru/103-6015> (дата обращения: 01.04.2019).
4. *Китиков А.Е.* Марий калыкмут мутер. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1991. 336 с.
5. *Кондратьев М.Г.* Чувашская народная музыкально-поэтическая система как региональный феномен. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/chuvashskaya-narodnaya-muzykalno-poeticheskaya-sistema-kak-regionalnyy-fenomen> (дата обращения: 31.03.2019).
6. *Розенталь Д.Э., Теленкова М.А.* Словарь-справочник лингвистических терминов. М.: Астрель; АСТ, 2001. 624 с.
7. *Ўр савра юрӓ = Сто строф = One hundred stanzas: Из чувашской народной афористической поэзии.* Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2017. 127 с.
8. *Шум гыч лекше мурем = Урал марий калык муро-влак / Мелодии сердца: народные песни уральских мари / авт.-сост. М.И. Александрова.* Екатеринбург: Изд-во АМБ, 2015. 278 с.

*L.A. Abykaeva*

#### Aphoristic Nature of Mari and Chuvash guest songs

*Annotation.* Songs are an integral part of the Mari and Chuvash traditions of hospitality. All the stages of receiving guests in the traditions of these peoples are marked with songs. The existence of guest songs is provided by the following factors: preciseness, shortness of structure, connection with other genres of oral poetry, expressiveness, collective and personal addressing.

*Key words:* Mari folk songs, Chuvash folk songs, guest songs, structure, content, functioning, aphorism.

М.А. Бушила

## Чувашские головные уборы в фондах Национального музея Республики Марий Эл им. Т. Евсеева

*Аннотация.* В сообщении дается краткий обзор образцов традиционных головных уборов козловской подгруппы этнографической группы средненизовых чувашей д. Чуваш-Отары Звениговского района Республики Марий Эл.

*Ключевые слова:* чувашаи, д. Чуваш-Отары, этнографическая группа средненизовых чувашей, головной убор, *сурпан*, чалма.

Коллекция одежды козловской подгруппы этнографической группы средненизовых чувашей (*анат енчи*) сформировалась в фондах Национального музея Республики Марий Эл им. Т. Евсеева в ходе этнографических экспедиций музея в 1974, 1981—1982 гг. в д. Чуваш-Отары Звениговского района Республики Марий Эл. На сегодняшний день коллекция, согласно актам поступлений, состоит из следующих предметов чувашской женской одежды: 4 передника, 15 рубах, 6 головных уборов *сурпан*, 8 чалм, 7 поясных украшений *сарй*, 5 экземпляров тесьмы, 1 заготовка для *сарй*, 1 заготовка воротника, 15 заготовок вышивки и 1 штаны.

Особый интерес при изучении истории народного костюма чувашей представляет фондовая коллекция женских головных уборов как одного из этномаркеров народа. Как отмечалось ранее, головные уборы *сурпан* и *чалма* поступили в фонды в ходе экспедиций 1981—1982 гг., совершенных сотрудниками Н.А. Деминой и С.В. Нефедовым в д. Чуваш-Отары Звениговского района Республики Марий Эл. По данным на 2010 г., здесь проживает порядка 400 чувашей. Свое начало д. Чуваш-Отары берет с 1844 г., когда жители населенных мест Кудемеры, Чинеры, Айдарово, Большие Крышки, Малые Крышки, Бичурино и Второе Чурашево Воскресенской волости Чебоксарского уезда Казанской губернии переселились на свои наделные земли.

В литературе дана развернутая характеристика головных уборов средненизовых чувашей дореволюционного периода. Вместе с тем коллекция чуваш-отарских *сурпан* несколько отличается от традиционного по исполнению и украшениям, тогда как чалмы практически идентичны.

На основе анализа коллекции *сурпан* (рис. 1, 2, 3, 4) представим следующую характеристику. *Сурпан* средненизовых чувашей д. Чуваш-Отары начала XX в. имеет длину от 1,9—2,3 м и состоит из основной части — белого полотна длиной 1,5—1,7 м и богато украшенных концов. Концы *сурпан*, длиной по 20—40 см каждый, состоят из нескольких различно украшенных полос. Такая традиция украшения *сурпан* известна издавна. Согласно данным, полученным этнографическими экспедициями под руководством профессора Н.И. Воробьева, в XIX—XX вв. традиционные



Рис. 1, 2, 3, 4. Женские головные уборы сурпан

украшения сурпан чувашей *анат енчи* выглядели примерно следующим образом: «Украшения состояли из тканых полосок, узкой полоски кумача с вышивкой и узких, не шире 2—3 см, белых кружев, которые в ряде случаев не пришивались» [5, с. 299].

Украшение головного полотенца сурпан горизонтальными полосами ткани различных цветов с геометрическим орнаментом становится обыденным ко второй половине XIX в. (рис. 1).

С течением времени традиция украшения сурпан меняется. Ввиду появления ставших более доступными фабричных нитей, тесемок, атласных лент, тканей разного вида становится нормой использование в украшении сурпан новых цветов ткани, различных ленточек, нанесение растительного орнамента в виде цветов, дубовых листьев, кустарников и т.д. Все это находит свое отражение в Чуваши-Отарах предположительно в 1910—1920 гг. XX в. (рис. 2, 3, 4).

Интерес представляет способ ношения сурпан замужними женщинами этнографической группы чувашей *анат енчи*. «Женщины *анат енчи* сначала спускали один конец сурпана на спину немного ниже пояса, затем основной частью его мягко обвивали шею спереди. Далее закрывали затылок почти до темени или несколько ниже и уши, а затем второй короткий конец сурпана укладывали на спине наискось, располагая его на правой или левой лопатке» [5, с. 300]. В дополнение чувашки надевали хушпу (твердый высокий головной убор в форме усеченного конуса, богато украшенный серебряными монетами и бисером) или масмак (орнаментированная полоска ткани).

В связи с тем, что сурпан средненизовой группы чувашей не полностью закрывал голову женщины, для его закрепления чувашки использовали масмак — полоску ткани длиной около 30 см и шириной около 3 см. Способ ношения сурпан в д. Чуваши-Отары не отличался от традиции его ношения средненизовыми чувашами в целом.

При рассмотрении головного убора *чалма* отметим, что она особенно известна в обиходе у восточной подгруппы средненизовых чувашей в Чувашской Республике. Данную головную повязку восточные *анат енчи* носили вместе с сурпан (рис. 5, 6). Традиция ношения сурпан с чалмой в первой половине XX в. закрепилась в Чуваши-Отарах как раз ввиду того, что вышеперечисленные деревни Чувашской Республики, из которых произошло переселение, образуют восточную подгруппу группы средненизовых чувашей.



Рис. 5, 6. Чалма-повязка у чувашей д. Чуваш-Отары Звениговского района Республики Марий Эл

Как видно, на территории д. Чуваш-Отары Республики Марий Эл длительное время сохранялась уникальная традиция ношения чалмы чувашками: ее повязывали на голову как обычный платок поверх *сурпан* для его закрепления.

Как уже отмечалось, чалма сохранила свой традиционный вид и практически не претерпела изменений с течением времени в украшении и орнаментации. Согласно сведениям фондовой коллекции, чалма представляет собой полотенце с украшенными концами и кромками в форме треугольника. На представленных в фондах музея чалмах имеется полоска красного кумача или ряд вышивки как обязательный элемент налобной части. Еще один обязательный элемент — вышивка по диагонали полотна и окантовка вышивкой конца-треугольника. В ряде случаев к такому концу пришивали кружево разной ширины (рис. 5, 6).

*Сурпан*, полотенцеобразный головной убор, имеет некоторое сходство с *шарпан* у луговых марийцев. Согласно исследованиям Т.Л. Молотовой, шарпан имеет прямые аналогии с уборами тюркских народов — татар и башкир (*тастар*), чувашей *анатри* (*сурпан*), с которыми марийцы жили в близком соседстве и у которых, вероятно, его заимствовали [1, с. 37]. Однако, несмотря на плотное соседство с марийцами, чувашки из этнографической группы средненизовых сохранили свои уникальные традиции и особенности украшения и ношения *сурпан*.

Чувашки *анат енчи* украшали *сурпан* в соответствии с традициями украшения одежды у тюркских народов: геометрическая вышивка (в ряде случаев растительная), разного цвета тканые и кружевные полосы. *Шарпан* луговых мари украшался вышивкой красного цвета растительного, орнитоморфного и зооморфного орнамента. Существенно отличается и способ ношения этих головных уборов: *шарпан* полностью закрывает голову, тогда как *сурпан* закрывает лишь часть, что объясняется ношением его в сочетании с *хушту*. Общей чертой в ношении *шарпан* у луговых марийцев и *сурпан* у средненизовых чувашей является использование в комбинации с головным полотенцем начельшей: *нашмак* у мари и *масмак* у чувашей.

Можно сделать вывод, что участниками этнографических экспедиций 1974, 1981—1982 гг. был собран уникальный материал — образцы

традиционного костюма восточной подгруппы этнографической группы средненизовых чувашей, проживающей на территории Республики Марий Эл. Она сохраняла свои обычаи, традиции и особенности украшения и ношения предметов костюмного комплекса, в частности головных уборов.

**Литература и источники**

1. *Молотова Т.Л.* Марийский народный костюм. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1992. 112 с.
2. Приволжские города и селения в Казанской губернии. Казань: Тип. Губерн. правления, 1892. 235 с.
3. *Смирнов И.Н.* Черемисы: историко-этнографический очерк. Казань: Тип. Императ. ун-та, 1889. 265 с.
4. *Соловьева Г.И.* Орнамент марийской вышивки. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1982. 85 с.
5. Чуваши: этнографическое исследование. Ч. 1. Материальная культура / Н.И. Воробьев, А.Н. Львова, Н.Р. Романов, А.Р. Симонова. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1956. 414 с.

*M.A. Bushila*

**Chuvash Head Coverings in the Funds of the Mari El Republic  
National Museum Named after T. Evseev**

*Annotation.* The report gives a brief overview of the samples of traditional head coverings in Kozlovskaya subgroup of the ethnographic group of Middle-Lower Chuvash village of Chuvash-Otary in Zvenigovsky District of Mari El Republic.

*Key words:* Chuvash, the village of Chuvash-Otary, ethnographic group of Middle-Lower Chuvash, head coverings, *surpan*, turban.

**Чувашский фольклор  
в творчестве марийских композиторов  
(Яков и Андрей Эшпай  
и музыкальная культура Чувашии)**

*Аннотация.* Рассматривая факты наличия многочисленных параллелей в музыкальном фольклоре чувашей и марийцев, автор статьи делает попытку проследить в данных этнических культурах пути претворения традиций в профессиональном искусстве. Взаимодействие чувашского фольклора и марийского композиторского творчества прослеживается на примере деятельности известных в республике Марий Эл композиторов — Якова и Андрея Эшпаев.

*Ключевые слова:* Я.А. Эшпай, Ф.П. Павлов, И.С. Палантай, С.М. Максимов, А.Н. Тогаев, А.Я. Эшпай, чувашский музыкальный фольклор, профессиональная музыка чувашей и народа мари.

Чувашская и марийская культуры издавна имеют многосторонние исторические, этнографические, лингвистические контакты. Сопоставляя музыкальный фольклор, М.Г. Кондратьев выявляет факты многочисленных параллелей [8], отмечая, что «между музыкой различных групп обоих народов в разные эпохи, длившиеся столетиями, образовались точки соприкосновения» [10, с. 374]. Взаимодействие традиционных этнических культур естественным образом распространилось на профессиональное искусство — искусство письменного типа, зародившееся в период Нового времени. У чувашей и марийцев он начался с небольшой хронологической разницей, но примерно одинаково, с конца XIX — начала XX в., и ознаменовался общими устремлениями. Главным из них можно назвать сохранение связи с национальной эстетикой и культурой в освоении профессиональных академических форм и жанров. На протяжении ушедшего столетия в различных областях музыкального искусства происходил интенсивный обмен<sup>1</sup>. Его своеобразную грань — в виде взаимоотношений народной и профессиональной культуры или, точнее, проекции чувашского фольклора на марийское композиторское творчество — являют собой произведения авторов разных поколений: Я.А. Эшпая, А.Я. Эшпая, А.Б. Луппова и Л.А. Новоселовой. В обстоятельствах их жизни и творчестве много неслучайных, константных касаний с чувашской культурой. Показательна в этом отношении творческая судьба Якова и Андрея Эшпаев, о которых пойдет речь в данной статье.

До 1925 г. в состав Чебоксарского уезда Казанской губернии, а позже и Чувашской автономной области входила небольшая марийская деревня

© Бушуева Л.И., 2019.

<sup>1</sup> Несколько показательных примеров такого сотрудничества называет Л. Казанская в монографии «Очерки истории марийской советской музыки» [5, с. 27]. На сцене Чувашского музыкального театра ставились музыкальные комедии Н. Арбана — Л. Сахарова. Также она находит родственность идейной и сюжетной линий в первых национальных балетах: «Сарпиге» Ф. Васильева и «Лесная легенда» А. Луппова.



Кокшамары, расположенная в живописных местах на берегу р. Большая Кокшага, одного из левобережных притоков Волги. В республике Марий Эл этот край прославился как родина первых национальных композиторов, двоюродных братьев Ивана Степановича Палантая (Ключникова) и Якова Андреевича Эшпая (Ишпайкина). Здесь прошли их детские годы, озаренные особой семейной, переходящей из поколения в поколение тягой к музыке и музицированию. Со временем оба брата покинули родные места. Иван трудился в Краснококшайске (ныне Йошкар-Ола), Яков обосновался в Москве. Но воздействие народной культуры не только не прервалось — напротив, ею вдохновлялась вся их дальнейшая творческая деятельность. В своем профессиональном становлении они продвигались сходным с чувашским искусством путем. И более того, во взаимодействии с чувашскими специалистами формировалась новая культурная среда народа мари, приобретались необходимые знания, совершенствовалось мастерство.

В реализации неотложных забот в области национально-культурного строительства был важен опыт каждого инициативного работника искусства. Таковых в Чувашии и Марийском крае было немного. Для мари́йцев бесценна творческая деятельность И.С. Палантая. В Чувашии вне сомнений авторитет Ф.П. Павлова<sup>2</sup>, заслужившего известность незаурядного и разностороннего специалиста уже к началу 1920-х гг. Деятельная энергия и редкостный талант способствовали признанию его бесспорным лидером в вопросах творчества и образования. Они же притягивали к нему разных людей, ощущавших необходимость услышать его компетентное мнение. Именно таким предстает Федор Павлович в воспоминаниях Якова Эшпая [29]. Завязавшееся между ними знакомство оказалось для Якова необычайно благотворным в плане осознания своих профессиональных интересов, обсуждения актуальных тем, расширения круга общения. Со временем оно переросло в продолжительные, устойчивые отношения с чувашской культурой.

Биография Я. Эшпая тесно связана не только с д. Кокшамары, но и с г. Мариинский Посад, расположенным по правому берегу р. Волга, напротив родной деревни. Работая там учителем пения и скрипки, в семье коллеги, руководителя хора и композитора А.Н. Тогаева, Яков встретил свою судьбу — племянницу музыканта В.К. Тогаеву. Его избранница, по профессии тоже учитель, относилась к заботам молодого мари́йца с пониманием и сама была увлечена искусством: в период работы в с. Акулево Чебоксарского уезда она занималась у Ф. Павлова в хоре и театральном кружке.

Яков Андреевич нередко бывал в Чебоксарах. Здесь, в столице недавно образованной республики, культурная жизнь протекала более насыщенно и интенсивно, привлекая возможностью общения с близкими по духу людьми. Чувашской и мари́йской автономиям требовалось незамедлительно решать актуальные вопросы организационного характера, касающиеся создания учебных заведений, формирования исполнительских коллективов,

---

<sup>2</sup> Обе личности упоминаются в стихотворении чувашского поэта В.Е. Харитонова «Запев дружбы», посвященном мари́йским музыкантам [24].

подготовки национальных кадров. Они преодолевали эти проблемы во многом параллельно, хотя и с некоторой разницей по времени. В Чувашии открытие музыкальной школы и музыкального училища, образование национального хора, филармонии и музыкального театра произошли несколько раньше. Формируя педагогический коллектив музыкальной школы в Чебоксарах, Ф. Павлов намеревался ввести в его состав марийского учителя.

В разговорах двух музыкантов обсуждались кардинально важные для национальных культур вопросы. «Мы часто встречались, — пишет Я. Эшпай, — подолгу беседовали о чувашской и марийской народной музыке, о их взаимовлиянии и общности строя и лада. Особенно близкими мы находили музыкальные инструменты — *сарнай* и марийский пузырь-волынку, *кўсле-гусли* и ряд других» [29].

Крайне необходимым делом виделось собирание и изучение родного фольклора. Почти одновременно в двух республиках, в 1918—1919 гг., были подготовлены и опубликованы первые сборники народных песен. После смерти И. Палантая это направление подхватил и развил Я. Эшпай, выросший в крупного фольклориста, собравшего в экспедициях по Марийскому краю богатейший материал — около 600 народных песен. В 1932 г. в круг его фольклорных интересов вошла Чувашия. Как утверждает Ю.Ю. Цыкина, сбором фольклорного материала он, в ту пору аспирант, занимался вместе с С.М. Максимовым [25, с. 293]. Вспоминая, он писал: «В 1932 году участвовал от Горьковского крайисполкома в экспедиции по собиранию фольклора у удмуртов, чуваш и мари. Материалы от экспедиций переданы в крайоно и сохранились в научно-исследовательских институтах в вышеуказанных республиках. На основании этого материала сделан доклад в Институте востоковедения при Академии наук СССР» [30]. Однако вопреки данному утверждению, на которое ссылается М.Н. Мамаева [16, с. 13], в настоящее время упомянутые записи чувашских песен в Чувашском государственном институте гуманитарных наук отсутствуют. А две песни «Колхоз юрри» и «Йоратна юрри» сохранились в Научно-рукописном фонде Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В.М. Васильева [31].

Пожалуй, самой волнующей в данный период была проблема воплощения национальной образности в ранних образцах композиторского творчества — фольклорных гармонизациях и обработках. «Суть ее заключалась в нахождении особого пентатонного многоголосного голосоведения как основы профессионального музыкального языка» [13, с. 199]. Понятно, что авторы первых национальных сочинений — хормейстеры-практики с регентским образованием и богатым исполнительским опытом — не имели четких представлений, как и какими методами надо подойти к народной песне, чтобы правдиво и органично претворить ее многовековые богатства. По этому пути музыканты продвигались интуитивно, через поиски и сомнения, «делились опытом... какими гармониями сопровождать народные песни» [29], не раз обсуждали различные приемы. Мыслям Ф. Павлова о необходимости «перешагнуть далее “хоральной мудрости” старой школы» [19, с. 189] резонировала убежденность Я. Эшпая: «...надо

было не по-церковному хором петь народные песни, а находить свои гармонии...» [29]. У И. Палантая эти вопросы рождали колебания и неуверенность: «...не открыл я еще принципа, по которому надо гармонизовать марийские мелодии...» [6, с. 44]. Памятной для марийских музыкантов стала дискуссия, развернувшаяся во время проведения Всероссийской олимпиады хоров в 1923 г. в Москве. После блистательных выступлений коллективов между Ф. Павловым, И. Палантаем и Я. Эшпаем «было много споров и суждений о гармонизациях народных песен» [29].

Актуальные для национальных культур Поволжья творческие вопросы на практике решались разнообразно, но в двух основных направлениях, получивших определения «интуитивный подход» и подход «от теории» [13, с. 229]. Их различие было заметно на слух даже несведущим в тонкостях музыкального искусства слушателям. Специалисты выделяли в гармонизациях пентатоновых мелодий «западноевропейский уклон» [7, с. 14] и «охранительную позицию» [13, с. 223], причисляя к первому сочинения Ф. Павлова и Я. Эшпая, ко второму — С. Максимова и И. Палантая.

Несмотря на очевидные черты сходства в биографии и творчестве, Я. Эшпай оказался успешнее чувашских сподвижников в профессиональном отношении. Первым из них, в 1927 г. он поступил в Московскую консерваторию, затем в аспирантуру, защитил диссертацию и стал кандидатом искусствоведения, со временем окончательно закрепился в столице. Однако связи с коллегами из Поволжья по-прежнему поддерживались. Хорошие дружеские отношения сложились у него с С.М. Максимовым, намеренным, как и Я. Эшпай, получить высшее образование. Между ними велась переписка, где затрагивались вопросы учебы и столичного быта [9, с. 131]. Одновременно они учились всего лишь два года, но это не помешало им продолжить общение в дальнейшем, перейдя уже на другой уровень, как признанных в своем деле специалистов-профессионалов. В 1930-х гг. Я. Эшпай неоднократно приезжал в Чувашию, некоторые из этих посещений сопровождались публикациями в прессе. После празднования 15-летия государственной автономии в республиканской газете «Красная Чувашия» появилась его статья [28], где дипломная работа С. Максимова «Чувашская увертюра для симфонического оркестра» была отмечена как «вполне зрелое произведение крупной формы». В свою очередь, С. Максимов был командирован в составе чувашской делегации на аналогичное мероприятие в г. Йошкар-Ола в 1936 г. [9, с. 214]. Возможно, не без участия Я. Эшпая, в 1932 г. работавшего редактором в национальном секторе Музыкального государственного издательства (Музгиз) в Москве [17, с. 13], С. Максимов публиковал свои сборники чувашских фольклорных мелодий.

Постоянное общение с чувашскими музыкантами позволяло Я. Эшпаю иметь верное представление о состоянии музыкальных дел в республике. Спустя многие годы он писал: «Чувашская республика потеряла очень талантливых композиторов в расцвете сил Ф.П. Павлова и С.М. Максимова. Не говоря о даровитом Г.В. Воробьеве, который еще не успел развернуться как следует, зря погиб от случайности, которой могло не быть» [29]. В Чувашии, в свою очередь, высоко оценивалось значение деятельности и

наследия безвременно ушедшего из жизни И. Палантая. Самую известную его обработку «Кўсле» (Гусли), переведенную на чувашский язык Н. Ваянка, часто исполнял хор под управлением В.П. Воробьева.

Глубоко органичным воспринимается на фоне вышеприведенных фактов обращение Я. Эшпая к чувашскому фольклору. Несомненно, его интерес в этом направлении инициировался влиянием С. Максимова, активно пропагандировавшего чувашские сборники в Москве и способствовавшего появлению новых сочинений среди столичных музыкантов. Народные темы используются Я. Эшпаем в «Чувашских мелодиях» для квартета 4-струнных домр или мандолин (1932), «Трех танцах (марийский, чувашский, татарский)» для оркестра народных инструментов (1937), сюите для струнного квартета «Песни народов Поволжья» (1940) и «Чувашских свадебно-плясовых песнях» для фортепианного трио (1951). Все эти произведения, основанные на мелодиях из собрания С.М. Максимова, объединяет заметное стилевое сходство. В них композитор остается в атмосфере народной образности, сохраняет естественность звучания фольклорных напевов, минимально дополняя их корректным авторским сопровождением.

Основные принципы подхода Я. Эшпая к фольклору заметны на примере «Чувашских мелодий». В миниатюрном произведении использованы две схожие по характеру, легкие, подвижные и танцевальные народные темы из сборника С. Максимова: наигрыш на *купӑс* [14, с. 41] и песня жанра *ёскё-сикё юрри* [14, с. 39]. Мелодические и ритмические особенности напевов, куплетная форма сохранены без изменений. Развитие музыкального материала, заключенное в трехчастную композицию с динамической репризой, основано на сопоставлении фольклорных мелодий и соответствует традициям русской классической музыки XIX в. Обе темы дублируются в унисон или в октаву несколькими инструментами. Прозрачное сопровождение чистыми квинтами, без терцового тона, обыгрывающее главные функции лада — Т (тонику) и D (доминанту), напоминает незатейливые скрипичные наигрыши на народном празднике. Фактура аккордово-гармонического типа кое-где разбавлена небольшими имитационными вкраплениями, органично дополняющими мелодическую линию. Наряду с вариационными методами эпизодически вводятся подголосочные элементы и орнаментика. Я. Эшпай владел игрой на разных инструментах и хорошо знал их возможности, поэтому интонационный материал гармонично вписался в контекст его профессионально выполненного сочинения. По стилю «Чувашские мелодии» напоминают произведения русских композиторов — членов «Могучей кучки», инструментальные сочинения Ф. Павлова. Здесь в достаточно скромной, но показательной форме представлено типичное для творчества Я. Эшпая «активное взаимодействие гармонического многоголосия с полифоническими тенденциями» [17, с. 67]. В последующих сочинениях на чувашские темы композитор более смел и активен, но сам подход к фольклорному материалу как целостному феномену, с неразделимыми компонентами, остается неизменным. Примером могут служить «Чувашские свадебно-плясовые песни» для фортепианного трио.

Обращаясь к российскому искусству второй половины XX в., среди ярких имен поколения, вступившего в пору зрелости в 60—70-х гг. (Борис

Чайковский, Андрей Петров, Родион Шедрин, Сергей Слонимский, Борис Тищенко, Валерий Гаврилин и др.), музыковеды непременно упоминают Андрея Эшпая. Необычайно широкий по жанровому диапазону облик композитора представлен почти всеми видами современного академического и массового искусства. В разнообразных по стилистике сочинениях нашел выражение не ослабевающий с годами интерес Мастера к контрастным звуковым мирам — от фольклора и академической музыки до эстрады и джаза. Органично восприняв все самое типичное в марийской культуре, Андрей Яковлевич претворил его в собственной манере, подняв на новый уровень процесс композиторского осмысления фольклора республик Поволжья в целом. Благодаря ему традиции родного края широко и масштабно утвердились на просторах советского искусства, зазвучали в произведениях, исполняемых за рубежом. Это дало основание некоторым критикам утверждать, что дух не только марийской песенности, «вообще интонационный ареал группы угро-финских народов ... он вслед за Сибелиусом, но совсем в ином индивидуальном претворении властно и уверенно вывел на международную музыкальную арену» [20, с. 89].

Общение с марийским искусством означало для А. Эшпая не только знакомые с детства мелодии, но и поездки в студенческие годы в фольклорные экспедиции по Поволжью, постоянные многолетние контакты со многими музыкантами. Умение творчески воплощать национальный фольклор в разных формах он пронес через всю жизнь. С благодарностью вспоминая отца, Андрей Яковлевич воздал ему должное, отразив в своем творчестве его труд собирателя-фольклориста так, что «марийский фольклор, столь любовно систематизированный Яковом Эшпаем, стал большим событием музыкальной современности» [4, с. 224]. Фольклорная интонация Эшпаем-сыном использовалась как благодатный рабочий материал: «Я принадлежу к тем музыкантам, которые считают, что народная музыка — их родной язык, а говорить на нем надо своими словами» [2]. Включая ее в свои произведения, порой напрямую через жанр обработки, в целом он предпочитал воссоздавать колорит и атмосферу национальной музыки, не прибегая к цитированию. Суть данного метода очень верно сформулировал педагог А. Эшпая по классу композиции в аспирантуре А.И. Хачатурян: «Национальные черты проявляются у него в той прекрасной манере, которая очень привлекает симпатии. Он обычно не проводит марийскую тему полностью, а если проводит, то потом опять возвращается к ней, начинает ее обрабатывать, присоединять к ней свои попевки. Она растворяется в его собственных интонациях, мелодиях, гармониях, в его манере изложения музыкальной мысли. И образуется в конечном итоге сплав, который в то же время сохраняет и очарование народного колорита. Вот такое любовное и бережное, я бы сказал — хозяйское, отношение к народной песне свойственно Эшпаю. Народные мелодии для него — лишь повод, чтобы разбудить его богатую творческую фантазию» [3, с. 27].

Но не только Марийская земля глубоко и прочно вошла в сознание художника, питая его творчество. Неизгладимый след в душе А. Эшпая оставил скромный дом его дяди А.Н. Тогаева в г. Мариинский Посад.

Андрей, уроженец г. Козьмодемьянск, всегда называл его не иначе как своей «второй родиной». Для него, столичного жителя, это место имело особую притягательность: в маленьком волжском городе он не только с удовольствием, полноценно отдыхал, но и обретал новые творческие силы, черпал вдохновение: «Когда я приезжаю сюда, во мне происходит то, что не выразишь словами. Здесь рождаются звуки, которые я постоянно ищущу» [11].

Мариинский Посад в воспоминаниях А. Эшпая предстает удивительным, наполненным светом и теплом, по-родному близким и притягательным местом. В гостеприимной семье Тогаевых в детские годы он проводил с родителями каждое лето. Из многочисленных впечатлений в памяти сохранились рыбалка на Волге у подножия Государевой горы и спуски на лыжах по Яндашевской горке. «Поразительный дом Тогаевых! Впрочем, в нем все очень просто и скромно. Но в нем всегда творческая атмосфера, обстановка сердечного, душевного тепла, дружелюбия, гостеприимства. Это — живая беседа, подлинный юмор, которым хозяин дома редкостно одарен: это — дом, в котором масса гостей, самых неожиданных, но всегда желанных» [26]. В доме устраивались литературно-музыкальные вечера, импровизированные концерты, велись разговоры об искусстве, о музыке, о фольклоре, о хоровом пении. Собеседников было достаточно, к А.Н. Тогаеву любили приезжать многие чувашские композиторы, позже здесь бывали и друзья самого Андрея Эшпая: композиторы Родион Щедрин и Ростислав Бойко.

С началом Великой Отечественной войны Андрея отправили к Тогаевым. Закончив в Мариинском Посаде среднюю школу, он в 1943 г. поступил в Чкаловское пулеметное училище, потом ушел воевать, пройдя боевой путь от Вислы до Берлина. Вся последующая жизнь А. Эшпая была связана с Москвой: учеба в музыкальном училище, консерватории и аспирантуре, насыщенная творчеством деятельность. Но про Чувашию он не забывал: постоянно приезжал, общался с коллегами, журналистами, аудиторией разного возраста, проводил авторские концерты, участвовал в съездах и пленумах Союза композиторов Чувашии. Автор этих строк помнит блистательное и оригинальное, насыщенное разнообразными цитатами и неожиданными ассоциациями выступление композитора перед студентами Чебоксарского музыкального училища им. Ф.П. Павлова осенью 1983 г. Будучи секретарем правления Союза композиторов СССР, он оказывал поддержку чувашским композиторам М.А. Алексееву и А.Г. Васильеву. В XX в. в Чебоксарах звучали Вторая симфония («Хвала свету»), «Песни горных и луговых мари», «Венгерские напевы» и Вторая соната для скрипки и фортепиано. В XXI в. Чувашская государственная академическая симфоническая капелла под управлением М.Н. Яклашкина исполнила целый ряд его сочинений, в том числе Восьмую и Литургическую симфонии.

Правительство Чувашии воздало должное композитору и внесло свою лепту в солидный список государственных наград А. Эшпая, удостоенного многих знаков отличия. Ему присвоено почетное звание «Заслуженный деятель искусств Чувашской АССР» (1982), он награжден орденом

«За заслуги перед Чувашской Республикой» (2008) и званием «Почётный гражданин Мариинско-Посадского района» (2011).

Не удивительно, что наряду с марийским чувашский фольклор нашел отражение в ряде сочинений композитора: фортепианных циклах — «Легкие пьесы на темы народов Поволжья» для фортепиано (1948—1949), «Три пьесы для детей» (1952), «Детский альбом» (1948—1970), а также в Концерте для гобоя с оркестром (1982).

«Легкие пьесы» — одно из ранних произведений А. Эшпая, написанное в первые полтора года учебы в Московской консерватории под руководством композитора и педагога Н.П. Ракова<sup>3</sup>. Через его класс симфонической оркестровки за 58 лет прошло множество студентов, среди них и такие знаменитости, как Э.В. Денисов, А.Г. Шнитке, Р.С. Леденев, К.С. Хачатурян. Учились у него также и композиторы. Создавая музыку, профессор стремился сам и требовал от своих учеников глубокого постижения тонкостей народной мелодики. Связь с фольклорной традицией виделась ему важнейшей основой интонационного языка: «я всегда стремился, чтобы темы моих сочинений были близки к народным» [22], она же отчетливо прослеживалась в предпочтении состава исполнителей: квартета духовых, оркестра народных инструментов.

Н.П. Раков был давним другом Эшпая-отца. В годы совместной учебы в Московской консерватории благодаря Якову он познакомился с марийским фольклором: «Это была его страсть. Он был одержим ею. Показывал мне, проигрывал на фортепиано и пел собранные им и другими фольклористами записи марийских народных песен и так увлекался ими и любил их, что даже и меня обратил в свою веру и заинтересовал марийской народной музыкой» [21, с. 207]. Так появились «Марийская сюита» для симфонического оркестра (первое национальное оркестровое произведение) и «Марийские пьесы» для фортепиано. Надо отметить, что о подобном «погружении» в марийскую музыку Николай Петрович всегда вспоминал с благодарностью, отмечая ее благотворное влияние на свой мелодический и гармонический композиторский язык. Поэтому усилия сына Якова Андреевича педагог в первую очередь направил на проникновение в мир родной культуры, ограничив поначалу его жанром вокальных и инструментальных обработок.

Нотированные источники предоставил Андрею отец. Творческая фантазия начинающего автора побудила его расширить «географию» и обратиться к напевам соседних народов — русского, удмуртского, коми-пермяцкого, башкирского, чувашского, татарского, объединив их в цикл из семи разножанровых и разнохарактерных обработок. «Легкие пьесы» созданы как педагогический репертуар для детей, ориентированы на начинающих исполнителей из разных классов музыкальных школ. Их отличает доступность изложения, зримость образов, пианистичность, лаконизм. Прослеживаются две образные линии — жанровая и лирическая. «Чувашская

---

<sup>3</sup> Существуют небольшие расхождения в исследованиях насчет даты создания этого сочинения. Л. Новоселова называет 1949 г.; в списке произведений А. Эшпая, приведенном в книге А. Богдановой, указан 1948 г. В любом случае, произведение появилось, когда Эшпай занимался у Н. Ракова.

песня» [27], шестая по счету, основана на известной народной песне «Анатран хӓпаратъ шорӓ пӓрахот» (Снизу идет белый пароход) из сборника С.М. Максимова «Тури чӓвашсен юррисем» [15, с. 6]. Тональная высота, мелодическая и ритмическая линия полностью сохранились, изменения коснулись только размера: вместо 4/4 — 2/4. Пьеса оживленна и энергична, начальные такты запева с прозрачным звучанием продолжает припев с более плотной многоголосной фактурой. В обработке их различие проявляется «при сопоставлении гомофонической фактуры начального восьмитакта с ярко выраженной подголосочностью ответного предложения» [18, с. 84]. Мелодия куплетной формы проводится дважды, второе варьированное проведение транспонирует тему в нижний голос. В контексте всей Сюиты чувашская обработка четкостью мелодического и ритмического рисунка контрастирует с предшествующей ей плавной, богатой орнаментикой «Башкирской песней». Впоследствии Сюита полностью, дополненная новыми сочинениями композитора, вошла в цикл «Детский альбом».

В этом же стилевом ключе чуть позже, на последнем курсе консерватории, А. Эшпай создал на основе фольклорных записей А.Н. Тогаева небольшой цикл обработок «Три пьесы для детей», состоящий из «Чувашской плясовой» (Чувашская танцевальная), «Чувашской песни» и «Чувашской хороводной». Это был красивый жест признательности и уважения к близким и родным местам, к дому и населявшим его людям.

Замысел одного из известных и часто исполняемых сочинений композитора — Концерта для гобоя с оркестром — родился случайно. Андрей Яковлевич вспоминал: «Вон по той дороге мы ехали как-то с Анатолием Любимовым из Марпосада. Толя, известный гобоист... спросил, почему я ничего не написал для гобоя, мол, разве этот инструмент не заслуживает отдельного концерта. Вопрос меня озадачил. Действительно, почему? “А вот возьму и напишу Концерт для гобоя с оркестром!” — запальчиво пообещал я Толе, на что он отреагировал сразу: “Ловлю на слове! И там обязательно должна быть чувашская мелодия”. А что, одну цитату из чувашской песни я туда вставил» [23].

К этому времени А. Эшпай был уже автором пяти известных и часто звучавших концертов: двух для фортепиано, двух для скрипки, также концерта для оркестра. И в каждый из них он вложил разное понимание принципа концертирования. Гобойная версия жанра пробудила в нем интерес к познанию тембровых возможностей сначала других духовых, а затем и остальных инструментов симфонического оркестра. Результат оказался уникальным и никем больше в мировом искусстве не воспроизведенным: в последующие годы появились сольные концерты для всех оркестровых инструментов, за исключением тубы.

Концерт был посвящен автору идеи А. Любимову. На премьере 15 октября 1982 г. во время Четвертого фестиваля «Московская осень» в Большом зале консерватории им. П.И. Чайковского солировал «заказчик», за дирижерским пультом стоял чувашский музыкант Валерий Важоров. Необычайный успех сопутствовал сочинению в 1984 г. на Втором Международном музыкальном фестивале в Москве. После первого исполнения восторг публики был настолько велик, что сразу же произведение сыграли



еще раз, целиком, от первой до последней ноты. Трижды концерт звучал в Чебоксарах.

Критики говорили о дальнейшей, начавшейся со Второго скрипичного концерта трансформации жанра в этом сочинении. Доминирование лирически сосредоточенного начала и элементов импровизационности позволило провести параллели с романтической поэмностью. Концептуальный замысел, контрастная драматургия и мелодическая насыщенность одночастной композиции дали повод сравнить концерт с небольшой симфонией. Подобной ассоциации способствовала и заменившая традиционное окончание сонатного цикла необычная кода с «тихой кульминацией» — прекрасной, умиротворенной темой, которая «освободила дыхание и сломала панцирь стереотипной формы инструментального концерта, переведя повествование в мир симфонической мысли» [3, с. 94]. Но при всем разнообразии жанровых сочетаний ведущим остался принцип «игры-состязания» солирующего инструмента, главного «героя» музыкального повествования и — симфонического оркестра, заключенный в стройную композицию с четкими гранями трех разделов формы.

Понимание концертирования как образа мышления, особо любимого Эшпаем, композитор наполнил разнообразием прочтений жанра: концерт «впитал традиции виртуозного, нарядного состязания, основанного на традициях романтической культуры, и принципы старинного инструментального концертирования, исходящие от *concerto grosso*, и богатую практику народной импровизации, и песенную стихию, и дух игровой композиции XX века с характерными алеаторическими вставками» [12, с. 161].

Как и в других произведениях А. Эшпая, здесь представлен огромный диапазон стилевых канонов и композиторских техник. Волей композитора сплавлены воедино черты фольклора и академической музыки, приметы чопорного менюэта и романтические образы вальса. Музыкальная ткань образована причудливым сочетанием пентатоники и диатоники, расширенной тональности и алеаторических принципов, классических и современных кластерных гармоний, ритмической регулярности и аритмичности.

Андрей Эшпай говорил, как трудно рождалась эта музыка: «мучительно, не скоро, но потом вдруг сразу пришла, когда я уже совсем отчаялся ее найти...» [1]. Композиционное единство сложилось благодаря сопоставлению и интенсивному преобразованию нескольких контрастных образов. Средоточием лирического центра и всего произведения в целом стала побочная партия, представленная двумя темами. Автор сдержал обещание, включив в качестве второй темы побочной сферы чувашский народный свадебный напев, песню посаженного отца «Тухать-и те» (Выходит ли невеста). Известная мелодия, напетая в 1920-х гг. драматургом Н.С. Айзманом и опубликованная в книге «Тури чăвашсен юррисем» (Песни верховых чувашей) [15, с. 51], была предоставлена музыковедом Ю.А. Илюхиным, свидетелем диалога между А. Эшпаем и А. Любимовым. Ранее напев неоднократно привлекал внимание чувашских композиторов, звучал в вокально-хореографических сюитах Г.С. Лебедева и Т.И. Фандеева, в симфонической картине «Туй» (Свадьба) И.В. Люблина, в опере «Нарспи» И. Пустыльника.

Несмотря на то что интонационно чувашская песня близка к марийской народной мелодии «Село Салым», записанной Эшпаем-отцом, введение пентатонной, неквадратной по структуре мелодии в контекст виртуозной партии гобоя представляло для Андрея Яковлевича определенную трудность. Пришлось расширить форму напева и сделать его более мелодичным, приблизив к утонченной, аристократичной первой побочной теме. В таком виде чувашская песня стала ее органичным продолжением, звучащим хоть и недолго — сначала одногласно, затем в контрапункте с первой побочной темой, но в едином настрое с ней.

В творчестве А.Я. Эшпая Концерт стал одним из самых органичных и известных его сочинений, вызвавших широкий эмоциональный отклик, заслуживших восторженные эпитеты, постоянно и долгое время звучащих на эстраде и получивших множество благодарных отзывов от известных деятелей искусства и от слушателей.

Творчество Якова и Андрея Эшпаев всегда получало заинтересованный отклик со стороны чувашских специалистов. Неповторимое и вдохновенное, оно убедительно подтверждает общность идей созидания и творчества в развитии чувашской и марийской культур.

#### Литература и источники

1. *Богданова А.* В неустанном поиске // Музыкальная жизнь. 1983. № 15. С. 10.
2. *Богданова А.В.* О времени, жизни, о любви // Советская культура. 1985. 14 мая.
3. *Богданова А.В.* Андрей Эшпай: монографический очерк. 2-е изд., доп. М.: Советский композитор, 1986. 168 с.
4. *Зак В.* «Все хорошее — от удивления!» // Андрей Эшпай: беседы, статья, материалы, очерки / сост. Е. Гульянц. М.: Советский композитор, 1988. С. 220—224.
5. *Казанская Л.В.* Очерки истории марийской советской музыки. М.: Советский композитор, 1983. 160 с.
6. *Ключников-Палантай И.С.* Статьи, воспоминания, документы. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1986. 198 с.
7. *Кондратьев М.Г.* Основоположник чувашской профессиональной музыки // Федор Павлович Павлов — композитор и драматург: сб. статей. Чебоксары: ЧГИГН, 1984. С. 3—20.
8. *Кондратьев М.Г.* Чувашская музыка: от мифологических времен до становления профессионализма. М.: ПЕР СЭ, 2007. 288 с.
9. *Кондратьев М.Г.* Степан Максимов: музыкант-просветитель. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2010. 319 с.
10. *Кондратьев М.Г.* Чувашская музыка в зеркале параллелей. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2018. 447 с.
11. *Кузьмин Л.* Андрей Эшпай: «Художник творит, пока в нем живут любовь и детство» // Советская Чувашия. 1994. 15 октября.
12. *Лобанова М.* Новый синтез в Концерте для гобоя с оркестром А. Эшпая // Андрей Эшпай: беседы, статья, материалы, очерки / сост. Е. Гульянц. М.: Советский композитор, 1988. С. 158—169.
13. *Маклыгин А.Л.* Музыкальные культуры Среднего Поволжья: становление профессионализма. Казань: Казан. гос. консерватория, 2000. 311 с.
14. *Максимов С.М.* Чăваш кеввисем. 1-мĕш пайĕ. М.: Центр. изд-во народов СССР, 1926. 56 с.
15. *Максимов С.М.* Тури чăвашсен юрисем. Шупашкар, 1932. 136 с.
16. *Мамаева М.Н.* Яков Андреевич Эшпай. Йошкар-Ола, 1996. 27 с.
17. *Мамаева М.Н.* Полифония в марийской музыке: монография. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2004. 168 с.
18. *Новоселова Л.А.* Творчество А. Эшпая. М.: Советский композитор, 1981. 144 с.
19. *Павлов Ф.П.* Собрание сочинений: в 2 т. Т. 1. Чебоксары, 1962. 319 с.
20. *Попов Ин.* Постскрипtum спустя четверть века... // Андрей Эшпай: беседы, статья, материалы, очерки / сост. Е. Гульянц. М.: Советский композитор, 1988. С. 88—90.

21. Раков Н. Об Андрее Эшпае // Андрей Эшпай: беседы, статья, материалы, очерки / сост. Е. Гульянц. М.: Советский композитор, 1988. С. 207—209.
22. Раков Николай Петрович. URL: <https://musicseasons.org/nikolaj-petrovich-rakov/>.
23. Резюкова О. Игры для оркестра // Советская Чувашия. 2005. 7 октября.
24. Харитонов В.Е. Запев дружбы // Раздумье: стихи. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1980. С. 13.
25. Цыкина Ю.Ю. Роль Я. Эшпая в сохранении марийского музыкального фольклора // Проблемы ревитализации традиционной культуры народов Волго-Камья: сб. материалов Международной научно-практической конференции, Йошкар-Ола, 9—10 ноября 2007 года. Йошкар-Ола: Мар. гос. ун-т, 2008. С. 291—296.
26. Эшпай А. На всю жизнь // Советская Чувашия. 1974. 30 апреля.
27. Эшпай А. Чувашская песня // Детский альбом: фортепианная музыка для ДМШ. М.: Советский композитор, 1970. С. 22.
28. Эшпай Я. Солнечная олимпиада // Красная Чувашия. 1935. 23 июля.
29. Эшпай Я.А. Воспоминания о Ф.П. Павлове // НА ЧГИГН. Отд. V. Ед. хр. 90. Тетр. 14. Л. 3 об.
30. НРФ МарНИИЯЛИ. Оп. 4. Д. 36. Л. 27.
31. НРФ МарНИИЯЛИ. Оп. 4. Д. 53. Тетр. 1. Л. 114, 115.

*L.I. Bushueva*

**Chuvash Folklore in the Works of Mari Composers  
(Yakov and Andrei Eshpai and the Musical Culture of Chuvashia)**

*Annotation.* Considering the facts of numerous parallels presence in musical folklore of the Chuvash and the Mari, the article author makes an attempt to trace in these ethnic cultures ways to convert traditions in professional art. Interaction of Chuvash folklore and Mari composing creativity can be traced on the example of work of the composers famous in Mari El Republic — Yakov and Andrei Eshpais.

*Key words:* Ya.A. Eshpay, F.P. Pavlov, I.S. Palantay, S.M. Maksimov, A.N. Togaev, A.Ya. Eshpay, Chuvash musical folklore, professional music of Chuvash and Mari people.

## **Рассказ в системе жанров марийской и чувашской малой прозы о Великой Отечественной войне (аксиология и поэтика)\***

*Аннотация.* В статье дается характеристика марийского и чувашского «военного» рассказа и отмечается, что на всех этапах своего развития он «сосуществовал» и активно взаимодействовал с малыми повествовательными формами. В статье доказано, что во всех национальных литературах Урало-Поволжья о войне, в том числе в марийской и чувашской литературе, ключевым жанром был рассказ.

*Ключевые слова:* рассказ, «военный» рассказ, проблематика, жанровая система, малая проза, поэтика.

**В** литературном творчестве народов Урало-Поволжья никогда не угасал интерес к военной теме, со временем происходило обогащение военной проблематики, «наращивание смыслов», развитие поэтики.

В истории марийского и чувашского «военного» рассказа можно выделить три основных периода, фиксирующие процесс формирования и развития его жанрового содержания и жанровой формы в ходе взаимодействия с социально-мировоззренческими реалиями разных эпох, с художественно-эстетической системой того или иного времени: 1941—1945 гг. (формирование жанровой структуры), 1945 — начало 1980-х гг. (развитие жанровой поэтики), середина 1980-х — начало XXI в. (обогащение и трансформация художественной структуры). На всех этапах своего развития рассказ «сосуществовал» с другими жанрами прозы, активно взаимодействовал с малыми повествовательными формами.

Литература военного времени была многожанровой. В годы войны создавались стихотворения, очерки, публицистические статьи, рассказы, пьесы, поэмы, романы. Но наиболее продуктивно развивались малые — «оперативные» — жанры прозы, в частности документально-публицистические очерки и рассказы, отражающие роль войны в судьбах людей. Самые различные малые формы — репортаж, зарисовка, листовка, письмо — родились прямо на полях сражений. Большая часть писателей именно в годы войны написала свои первые произведения: в марийской литературе — С. Вишневский, И. Стрельников, Н. Ильяков, К. Беляев, М. Майн, В. Рожкин, В. Чалай, С. Вишневский, А. Бик, А. Канюшков, И. Осмин, М. Большаков, Н. Лекайн, Н. Ильяков, Д. Орай, К. Васин; в чувашской — С. Аслан, В. Долгов, Л. Агаков. И. Тукташ, В. Алендей. В их творчестве воспевались героизм солдат и тружеников тыла, любовь к родине и своему народу. Материал для художественных произведений они черпали напрямую из живой действительности.

© Гусева Н.В., 2019.

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-012-00086.

Основная задача как марийской, так и чувашской, как, впрочем, всей многонациональной литературы страны, в период войны заключалась в том, чтобы показать жизнь народа в бою и тылу, воспеть его ценности, утвердить величие его подвига и героизма, вызвать у читателя глубокие патриотические чувства. И это определило преобладание в литературе 1941—1945 гг. своеобразных жанров, способных оперативно запечатлеть суровые будни фронта и тыла, таких как очерки, газетные заметки, статьи, небольшие рассказы, публицистические выступления в газетах и на радио, заметки, письма.

Публицистика марийских и чувашских писателей-фронтовиков стала еще своеобразным «оружием», разящим врага. Главным героем их произведений был народ, а главной аксиологической проблемой — стойкость и героизм в борьбе с врагом. «Марий калыкын ўдыржӧ» (Дочь марийского народа, 1943) П. Шорского, «Сергей Суворов» (1943) М. Большакова, «Родинын ўдыржӧ» (Дочь Родины, 1944) С. Долгова, «Чодыра патыр» (Богатырь леса, 1943) К. Васина, рассказ-очерк «Письма-шамыч» (Письма, 1943) Н. Лекайна, «Утарыме ялыште» (В освобожденной деревне, 1943) Н. Игнатъева, «Касвелыш корно» (Дорога на запад, 1943), «Пыгартыш немец марте» (До последнего немца, 1943), «Наступлений-ыште» (В наступлении, 1943) Н. Лекайна, фронтовые зарисовки «Лейтенант Реут» (1943), «Фронтowej корно» (Фронтowej дорога, 1943), «Южысо кредалмаш» (Воздушный бой, 1943), «Икымше шрапнель» (Первая шрапнель, 1943), «Минироватлыме олык» (Заминированные луга, 1943), «Танк йымалне» (Под танком, 1943) и «Прусак» (1943) Н. Ильякова; «Артиллеристы», «Отважный разведчик», «Фронтowej патриотка» Ф. Ситта, «Лизавета Егоровна» М. Данилова-Чалдуна, новелла «Песня родной страны» В. Долгова, рассказы «Спокойный человек», «Песня девушки» Л. Агакова, написанные в военные годы, изображали фронтowej действительность, жизнь в тылу, партизанское движение, выявляя и зачастую открыто выражая в них существенные, ценностно значимые для народа и страны события и факты. В центре писательского внимания, как отмечает чувашский исследователь В.В. Грузин, как правило, оказывались какие-то эпизоды, сложные ситуации фронтowej действительности, факты героического поведения, неожиданные происшествия и т.д.; литераторы (писатели, журналисты) были похожи на простых собирателей материалов, которые, попадая в произведения, не получали какого-то четкого и сюжетного завершения (поэтому исследователь называет их «строками, жившими вразброс»); аналитическое начало слабо проявлялось в текстах, зарисовки имели фрагментарный вид, а авторская позиция иногда выражалась открыто и прямолинейно [4, с. 159].

Для большинства марийских и чувашских произведений малой формы был характерен интерес писателей к событийности, показу суровых обстоятельств войны, в которых оказывался солдат. Например, военная действительность, конкретные картины сражений или эпизоды обыденного армейского быта простого «труженика войны» раскрываются в рассказах марийских писателей С. Вишневецкого («В разрушенном немецком городке»), Н. Лекайна («Дорога на запад», «Наступление» и «Письмо»), А. Очи-

ева (Ондре Очия) («Два друга»), К. Беляева («В разведке» и «Повар-гвардеец»), А. Березина («За родину» и «Три патриота»); чувашских — Ф. Уяра («Родные ждут», «Письмо»), Л. Агакова («Спокойный человек»), И. Тукташа («Золотая звезда»), Л. Агакова («Старик № 33», «Кукушка», «Песня девушки»), В. Долгова («Смелый сержант», «Три богатыря», «Радистки», «Бог войны»).

Эти рассказы сильно тяготеют к очерку и похожи на него, так как в них отмечены публицистическая форма выражения авторской мысли, достоверность фактов в сюжете, информативность, описательное представление событий. Заметим, что очерковость проникала и в стиль средней эпической формы (повести). «Очерк, — отмечается в книге «Советская многонациональная литература», — особенно в первые годы войны, был слит с рассказом. Исследователи ряда национальных литератур отмечают: оба эти жанра настолько тесно соприкасались в творчестве некоторых писателей, что многие их произведения в равной мере могут рассматриваться и как очерки, и как рассказы» [1, с. 88]. По мнению чувашских литературоведов, очеркист «постепенно приобретает революционизирующую функцию в деле обновления жанра, вместе с рассказами она определяет движение прозы к эпичности средних и крупных форм» [5, с. 375]. Малые жанры в чувашской прозе периода войны, как отмечает Г.И. Фёдоров, «активно стимулировали новые поиски в области иных литературных форм. <...> Проза периода войны постепенно пересекает рубеж первых впечатлений о войне, феномен непосредственных журналистических откликов на события. Начинает формироваться этот процесс еще с 1942 года, и набирает силу, двигаясь к 1945 году, к панорамному освещению жизни, предоставляя больше места жанрам рассказа и повести» [5, с. 376]. В многочисленных рассказах, похожих на очерки, в газетных заметках и зарисовках, а также в статьях, как отмечает А.А. Васинкин, марийские авторы выступали в роли «литературных разведчиков», а их творчество — это своего рода «мастерская, школа, лаборатория», ими «поднимались актуальные и новые темы, выстраивались новые литературные сюжеты; писатели, создавая их, постигали тайны повествовательного мастерства» [3, с. 72]. Р.А. Кудрявцева отмечает следующие особенности марийского рассказа периода войны: по содержанию и форме рассказ в этот период, в целом, не был отмечен собственно национальными устремлениями, марийские авторы разделяли единые для всего советского народа патриотические устремления и общие для всех формы отражения военной действительности и изображения героя военного времени; в рассказах разных народов были представлены однотипное жизненное поведение персонажей и похожие авторские оценки, которые формировали художественную целостность произведения; степень же художественно-эстетической ценности произведений и воссоздаваемой ситуации героического поведения персонажей зависела от уровня художественного мастерства писателей; несмотря на в целом невысокий уровень мастерства авторов, все же было заметно поступательное развитие жанра рассказа, например, обогащалась мотивная его структура, что отражало многообразие событийных ситуаций и качеств героического персонажа [6, с. 144—145].

Проанализировав литературный материал 1941—1945 гг. с военной тематикой, можно с полной уверенностью сказать, что созданные писателями Урало-Поволжья новеллы, рассказы, очерки, заметки были прямо и неразрывно связаны с действительностью военного времени. Разница проявляется только в интенсивности процессов формирования и развития этих жанровых форм на разных этапах функционирования национальных литератур.

Под влиянием новой (невоенной) действительности эволюционирует проблематика прозы о войне, она корректирует и обновляет жанровые интересы художников. Наряду с малой прозой, в жанрах которой пробовали себя писатели в годы войны, начинают появляться и более крупные произведения (повести, романы, панорамные «полотна»), которые составили фон «рассказового» жанрового развития. В этом смысле нельзя не согласиться с отечественным исследователем А.Г. Бочаровым, который пишет: «С некоторой долей условности можно прочертить такой пунктир движения военной прозы: в первые послевоенные годы — “подвиг и герой”, затем — более объемное, тяготеющее к полноте изображения “человек на войне”; далее — пристальный интерес к гуманистической проблематике “человек и война”, и наконец, “человек против войны” — в широком сопоставлении войны и мирного быта» [2, с. 43].

В развитие прозы об Отечественной войне в первые послевоенные годы большой вклад внесли писатели так называемой «второй волны» — писатели-фронтовики, вступившие в большую литературу в конце 1950 — начале 1960-х гг. («первая волна» — это писатели-фронтовики, писавшие в годы войны).

Война в их восприятии — это героические подвиги, общественно значимые поступки, каждодневный целеустремленный труд ради победы. Именно в повседневном стойком сопротивлении военной аномалии марийская малая «военная» проза писателей «второй волны» видела героизм советского человека. В этом смысле рассказ и в определенной мере повесть (жизнеописание) позволяли писателям словесно изложить увиденное и пережитое в годы войны на фронте и в тылу, прочувствованное и глубоко сохраненное в памяти. Поэтизация человека-воина, романтическая окраска повествования о подвигах — характерные особенности не только рассказов, но и повестей и романов послевоенных лет: повестей «Миша-артиллерист» Б. Данилова, «Фронтовики» А. Эрыкана, «Если бы не война...» З. Катковой, «Ятман вате-влак» (Солдатки) Ю. Артамонова и «Вүдшö келге, серже тура» (Река глубока, берега круты) В. Иванова, романа «Тўтан» (Буря) В. Иванова.

В середине 1950 — начале 1960-х гг. именно жанровая система малой прозы заняла ведущее место как в марийской, так и в чувашской литературе о Великой Отечественной войне. В основе рассказов, очерков, сцен, представлявших послевоенную документально-художественную прозу о войне, — яркий образ человека на войне и в тылу, нелегкий путь возвращения людей к мирной жизни. Все это нашло отражение в таких произведениях, как «Вончак» (Мост), «Уржа кинде» (Ржаной хлеб) и «Салтак» (Солдат) В. Косоротова; «Разведчик» и «Днепын геройжо» (Герой Днепра)

Б. Данилова; «Дымковын подвигше» (Подвиг Дымкова), «Серыш» (Письмо) и «Уржавуй» (Колосок) К. Васина; «Сарын кочыжо» (Горечь войны), «Роколма» (Картофель) и «Кинде» (Хлеб) В. Любимова; «Мўндыр уна» (Дальний гость) Н. Лекайна; «Малтанхи кун» (Первый день) А. Алга, «Большая радость маленькой Лии», «Незабываемые встречи», «Не гнишь, орешник!», «Два солдата», «Любовь и ненависть», «За мир», «Дорога открыта», «Ровесники» А. Артемьева.

Война постепенно становилась историей, хотя по-прежнему будоражила сознание общества, художников слова. Но изменились принципы ее изображения: простое обобщение событий, эпизодов войны уступило место воссозданию реально исторических событий, для достижения исторической достоверности писатели обращались к архивным материалам, воспоминаниям, сюжетно связывали истории своих героев с историческими деятелями. «Писатели стремились художественно-правдиво отражать важнейшие процессы послевоенной эпохи, раскрывать духовное развитие героя через героизм на фронте и процесс восстановления разрушенного войной народного хозяйства» [5, с. 424]. Такими были мемуарный рассказ В. Иванова «Мыйын Сепан кугызам» (Мой дядя Степан); рассказы В. Абукаева «Йошкар энер» (Красная речка) и Ю. Артамонова «Советский салтак» (Советский солдат), «Ошкылыт салтак-влак» (Шагают солдаты), «Мый кочам дене мутланем» (Я разговариваю с дедушкой) и «Поэтын шўдыржõ» (Звезда поэта), в большой степени похожие на очерки; фронтовые записки М. Майна «Салтакын ужмыжо» (Увиденное глазами солдата); рассказы В. Юксерна «Иленыт кок йолташ» (Жили два друга) и «Волгалтшаш лишан» (Перед рассветом); рассказ В. Долгова «Тихий человек»; также рассказы А. Артемьева «Большая радость маленькой Лии», «Незабываемые встречи», «Не гнишь, орешник!», «Два солдата», «Любовь и ненависть», «За мир», «Дорога открыта», «Ровесники», «Вместе выросшие ровесники», «Парни-победители», «Путь открыт» и «Песни любви»; А. Талвира — «Казик» (Газик), «Араскал» (Судьба), «Ёмёт» (Мечта), «Пёр заводри сынсем» (Люди с одного завода), «Харсёр сынсем» (Трудолюбивые люди). Писатели в них знакомят читателя с биографией героев, которая предстает в произведениях как факт документированного повествования. Главный герой в рассказах — человек военной эпохи, участник военных событий, судьба которого раскрывается в исторических обстоятельствах; наблюдаются позитивные оценки этих исторических событий, характерные для военного и послевоенного времени. В них предстают героические образы советских солдат и тружеников тыла.

Таким образом, с приходом в литературу нового поколения прозаиков — участников войны — постепенно расширялись проблемно-тематические, жанровые границы марийской и чувашской прозы о Великой Отечественной войне, обогащался арсенал художественных средств.

В конце XX — начале XXI в., в эпоху глубокого осмысления истории, современности и человека, формируется третье поколение писателей (уже не фронтовиков, а их детей), которое осмысляет войну исключительно с позиций современности, косвенно — внимая воспоминаниям оставшихся



в живых фронтовиков и изучая историко-документальные материалы. Так строилась вся марийская и чувашская малая «военная» проза, в том числе и «военный» рассказ.

#### **Литература**

1. *Баканидзе О.Н.* Советская многонациональная литература: очерк развития. М.: Высшая школа, 1986. 197 с.
2. *Бочаров А.Г.* «Военная проза» // Современная русская советская литература: в 2 ч. Ч. 2. М.: Просвещение, 1987. С. 6—51.
3. *Васинкин А.А.* Ильш воштончышна могайрак: кызьтсе марий проза нерген // Ончыко. 1996. № 10. С. 133—147.
4. *Грузин В.В.* Концептуальное своеобразие чувашской художественной прозы о Великой Отечественной войне: дис. ... канд. филол. наук: 10.01.02 / Грузин Владимир Владимирович. Чебоксары, 2007. 202 с.
5. История чувашской литературы XX века. Ч. I (1900—1955 годы): коллективная монография. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2015. 432 с.
6. *Кудрявцева Р.А.* Генезис и динамика поэтики марийского рассказа в контексте литератур народов Поволжья: монография. Йошкар-Ола, 2011. 324 с.

*N. V. Guseva*

#### **A Narrative in the System of Genres of Mari and Chuvash Flash Fiction about the Great Patriotic War (Axiology and Poetics)**

*Annotation.* The article gives characterization to Mari and Chuvash «war» narrative and distinguishes that at all stages of its development, it was «side by side» and actively interacted with smaller narrative forms. It is proved in the article that in all the Urals-Volga region national literatures about war, including Mari and Chuvash literature, narrative was the key genre.

*Key words:* narrative, «war» narrative, problems, genre system, flash fiction, poetics.

## Марийский пласт чувашской гидронимии

*Аннотация.* Статья посвящена лингвистическому анализу чувашских гидронимов марийского происхождения. На основе краткого исследования и картографирования названий водных объектов автор доказывает марийское происхождение гидронимов с топоформантами *-нар/-нер*, *-вйш/-вёш*, *-ар/-ер* и подтверждает один из аргументов в предположении о былом проживании финно-угорских народов на территории современной Чувашии.

*Ключевые слова:* чувашская гидронимия, гидроним, топоформант, финно-угорский пласт, марийский пласт.

Гидронимика тесно связана с историей общества, способствовавшего появлению географических названий определенной территории. Гидронимам, названиям водных объектов, присуща довольно высокая степень устойчивости, поскольку при переходе какой-либо территории от одного народа к другому большинство рек не переименовывается, а их названия переходят из языка в язык, подвергаясь лишь изменениям фонетико-морфологического и семантического характера.

Чувашская гидронимическая система формировалась в сложных естественно-географических, исторических и лингводиалектных условиях. В чувашской гидронимии мы выделяем несколько пластов: 1) индоиранский, 2) уральский, 3) тюркский, 4) русский. Уральский пласт нами подразделен на древнеуральский и финно-угорский. Финно-угорский пласт составляют географические названия, которые вошли из марийского и мордовского языков. Целью данной статьи является исследование марийского пласта чувашской гидронимии.

В марийский пласт входят потамонимы (названия рек и речек) на *-нар/-нер*, *-вйш/-вёш*, *-ар/-ер*.

Топонимы с формантом *-нар/-нер* многие ученые считают легко объяснимыми на марийском материале и отмечают их гидронимический характер.

Топоформант *-нар/-нер* описывается в трудах М.Р. Федотова. По его подсчетам, в Чувашской АССР сохранились 54 названия населенных пунктов с данным формантом. Интересен тот факт, что они распространены в 12 районах Чувашии, жителями которых являются чувашаи *вирьял*. Названия на *-нар/-нер* на севере Чувашии находят свои генетические соответствия в многочисленных наименованиях населенных пунктов на территории Горномарийского района Марийской АССР. Топоформант *-анар/-енер*, *-нар/-нер* М.Р. Федотов считает марийским по происхождению и возводит к слову *энгер* «река» [13, с. 127—135].

По мнению В.Г. Егорова, названия селений на *-нар/-нер* являются древними и дотюркскими. Он предполагает, что первая часть подобных названий в отдаленном прошлом обозначала род или племя, а вторая часть *-нар/-нер* — стойбище, стоянку, дом, селение. Автор отмечает, что анало-

гичные названия селений, рек и озер в большом числе встречаются и у восточных финнов, особенно у марийцев, например, *Водонер*, *Кинер*, *Куженер* и др. [2, с. 12—13].

Л.Л. Трубе, описывая топонимы Марийской, Чувашской АССР и Горьковской области, признает марийское происхождение топоформанта *-нер* и пишет о том, что общее число их достигает 100 (71 — в Марийской АССР, 18 — в Чувашской АССР и 11 — в Горьковской области) [12, с. 60—61].

По данным О.П. Воронцовой и И.С. Галкина, названия на *-нер*, *-нар*, *-енер*, *-енгер*, *-ингер* занимают большую, но определенную территорию. Северная граница их проходит примерно по линии Котельнич — Шарья — Макарьев (Костромская область), западная — по линии Макарьев — Нижний Новгород — Дальнее Константиново, южная — по линии Дальнее Константиново — Ибреси — Казань — Вятские Поляны, восточная — по линии Вятские Поляны — Кизнер — Кильмезь — Котельнич [1, с. 21—22].

Относительно гидроформанта *-нар/-нер* в топонимике существует и другое мнение. Г.Е. Корнилов считает, что *ангар/энгер* «проточная вода» заимствован марийским языком из чувашского. В чувашском языке, как отмечает исследователь, вся дотатарская гидронимика была создана в основном на базе указанного термина, однако в современном чувашском языке он был вытеснен благодаря активизации под влиянием татарского языка термина *сырма*, полностью покрывающего своими значениями *ангар/энгер*. Автором также подчеркивается, что в чувашском языке функционируют оба алломорфа, как *ангар*, так и *энгер* (в зависимости от огласовки топоосновы), в марийском же языке имеем только *энгэр* [5, с. 223]. По мнению Г.Е. Корнилова, «большое число прозрачных по структуре гидронимов и ойконимов данного ряда типа *Тупнер* «сухой овраг» или «суходол» свидетельствует об относительно позднем выходе из апеллятивного употребления и в чувашских диалектах» [6, с. 150].

Гидронимы *Кёнер*, *Кунер*, *Кўнер*, *Ушанар*, *Шутнер*, *Куснар*, *Васнар*, *Шёнер*, *Кайканар*, *Канар* Н.И. Егоров относит к марийской страте и объясняет на материале марийского языка [3, с. 21—22].

А.А. Сосаева допускает, что ойконим *Кайканар* — гибридное название: чув. *как* «устье» + *энгер* «речка» = «устье речки» [9, с. 151].

Мы считаем, что и следующие гидронимы имеют финно-угорское происхождение и относятся к марийскому пласту.

*Йайшанар* < мар. *йошкар* [7, с. 151], *якишар* «красный» [9, с. 785] + *энгер* «речка» = «красная река».

*Йайранар* < мар. *йар* [9, с. 237] + *энгер* «речка» = «речка при озере». Следует отметить, что у комонима *Йайранар* (рус. *Эренары*), образованного от гидронима, существует вариант — неофициальное название деревни: *Кўлхёрри* (букв.: берег озера).

*Кайшканар* < мар. *кашка* «быстрый, стремительный (о течении)», *кашка вер* «стремнина» [8, с. 285] + *энгер* «речка» = «быстрая речка». Можно предположить и иную этимологию: мар. *кашка* «кряж», «валежник», «косяга» [Там же] + *энгер* «речка» = «речка с корягами».

*Нухатнар* < мар. *нугыдо* «густой (о жидкостях)» [7, с. 361], марГ. *ныгыды* «густой, с большой концентрацией чего-либо, насыщенный, не жидкий», «стремнина» [9, с. 214] + *энгер* «речка» = «густая речка».

*Пйчанар* < мар. *пуч*, марГ. *пыч* «стебель польей (у растений)» [10, с. 376] + *энгер* «речка» = «камышовая речка». Или другой вариант: *пучаиш* «испаряться, спадать, сбывать, убыть (об уровне воды)» [7, с. 473] + *энгер* «речка» = «убывающая речка».

*Пйштанар* < мар. *пуштаиш* «убивать, умертвлять» [7, с. 475] + *энгер* «речка» = «мертвая речка».

*Пушанар* < мар. *пушан* «пахучий», «с запахом» [7, с. 474] + *энгер* «речка» = «пахучая речка». Или *пушангаиш* «тухнуть», «делаться затхлым» [Там же] + *энгер* «речка» = «тухлая речка».

В д. Хорной Моргаушского района есть улица с названием *Чиканар*. По словам информаторов, на названной улице жили цыгане (чув. *чикан* «цыган»). При дальнейшем исследовании выяснилось, что тут же протекает маленький ручеек без названия. Мы допускаем мысль, что раньше ручеек назывался *Чиканар* (< мар. *чак* «близкий» + *энгер* «речка») и улица получила свое название от данного гидронима.

Картографирование гидронимов с топоформантом *-нар/-нер* показывает, что реки с такими названиями сосредоточены в северной части Чувашии (см. карта № 1).

Форманты *-вйш/-вёш*, *-вйс/-вёс*, *-йш/-ёш*, *-ш* восходят к марийскому *важ* «разветвление», «место разветвления, ветка, приток», *важ* «корень, основание», *вож* «корень» [7, с. 51,70].

Названия на *-гаиш (-геиш)*, *-ваиш (-вйиш)* (*Улкаиш*, *Элкеиш*, *Муркаиш*, *Кушлавйиш*, *Явйиш*, *Нйрваиш*) приводятся В.Г. Егоровым в одном топонимическом ряду и сопоставляются с мар. *Емангаиш*, *Ургаиш*, *Кожваиш*; удм. *Вавож*, морд. *Каргаиш* [2, с. 13].

Рассмотрим несколько примеров на *-вйш (-вёш)*.

*Кушлавйиш* < мар. *кожла* «лес» [8, с. 380] + *вож* «развилка, приток» = «лесной приток».

*Нйрваиш* < мар. *энгер* «река» [7, с. 774] + *вож* «развилка, приток» = «приток реки».

Ю.Н. Исаев отмечает, что ойконим *Норваиш* состоит из гидроформанта мар. *-нор*, *-нар (-нер)* «не очень большая речка», «начало речки» и мар. *ваиш* ~ *вож* «болото», «болотистое место», «начало ручья» [4, с. 6].

Гидронимы *Муркаиш* (< мар. *морга* «луг»), *Шёвйиш* (< мар. *ший* «серебро»), *Шёмйиеш (Шёмйиевёиш)* (< мар. *шем* «черный» + *ший* «серебро»), *Хураиш* (< чув. *хура* «черный» + мар. *ший* «серебро») также марийского происхождения [3, с. 22].

Картографирование гидронимов с топоформантом *-вйш/-вёш* показывает, что географические объекты с такими названиями также сосредоточены в северной части Чувашии (карта № 2).

Формант *-ар/-ер* восходит к мар. *йар*, *ер* «озеро» [7, с. 114] и образует лимнонимы.

*Изьяр* < мар. *изи* «маленький» [7, с. 126] + *йар* «озеро» = «маленькое озеро».

*Кукуяр* < мар. *кугу* «большой» [7, с. 237] + *йар* «озеро» = «большое озеро».

*Юксар* < мар. *йуксо* «лебедь» [7, с. 156] + *йар* «озеро» = «лебединое озеро».

Н.И. Егоров полагает, что название озера *Амаксар* образовано от мар. *амыкше* «гнилой, заплесневелый» [3, с. 22].

По нашим подсчетам, общее количество чувашских гидронимов на *-нар/-нер* — больше 100 (что составляет больше 5 % от общего числа потамонимов), на *-вйш (-вёш)* — больше 50 (больше 2 % от числа потамонимов). В нашей картотеке гидронимов зафиксированы всего четыре названия с формантом *-ер*, что свидетельствует о его малоактивности в образовании гидронимов.

Итак, краткий анализ и картографирование гидронимов с топоформантами *-нар/-нер*, *-вйш/-вёш*, *-ар/-ер* показывает, что водные объекты с такими названиями сосредоточены в северной части Чувашии. Это дает основание говорить о марийском происхождении гидронимов с этими формантами и может выступить одним из аргументов в предположении о былом проживании финно-угорских народов на территории современной Чувашии.

#### Литература и источники

1. *Воронцова О.П., Галкин И.С.* Топонимика Республики Марий Эл: историко-этимологический анализ. Йошкар-Ола: Изд-во Мар. полиграфкомбината, 2002. 424 с.
2. *Егоров В.Г.* Этимологический словарь чувашского языка. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1964. 355 с.
3. *Егоров Н.И.* Историко-этимологическая верификация генезиса и хронологическая стратификация топонимикона Чувашского Поволжья // Ономастика и языки Урало-Поволжья: материалы региональной конференции. Чебоксары, 2002. С. 19–24.
4. *Исаев Ю.Н.* Поволжский топоним «Шигали» (этимолого-фольклорные сюжеты) // Развитие образования. 2018 № 1. С. 5–8.
5. *Корнилов Г.Е.* Итоги и задачи изучения проблемы сибирской прародины тюркских предков современных чувашей // Происхождение аборигенов Сибири и их языков. Томск, 1969. С. 222–224.
6. *Корнилов Г.Е.* Продолжение пробных статей этимологического «Словаря собственных имен Поволжья и сопредельных территорий» — II // Диалекты и топонимия Поволжья. Чебоксары: ЧНИИ, 1975. Вып. 3. С. 123–152.
7. *Марийско-русский словарь.* М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1956. 863 с.
8. *Словарь марийского языка.* Т. 2: И—К / А.А. Абрамова, В.И. Вершинин, А.С. Ефремов [и др.]; гл. ред. И.С. Галкин. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1992. 464 с.
9. *Словарь марийского языка.* Т. 4: М—Ö / А.А. Абрамова, Л.И. Барцева, В.Н. Васильев [и др.]; гл. ред. И.С. Галкин. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1998. 384 с.
10. *Словарь марийского языка.* Т. 5: Ö, П / А.А. Абрамова, Л.И. Барцева [и др.]; гл. ред. И.С. Галкин. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 2000. 508 с.
11. *Сосаева А.А.* Хронологические пласты топонимии Чувашии // Материалы по чувашской диалектологии. Чебоксары, 1997. С. 146–157.
12. *Трубе Л.Л.* Отражение черт природы в топонимии Горьковской области // Вопросы географии. М., 1974. Вып. 94. С. 147–153.
13. *Федотов М.Р.* Заметки о финно-угорских элементах в некоторых географических названиях Чувашии // Советское финно-угроведение. 1970. № 4. С. 127–135.

A.S. Egorova

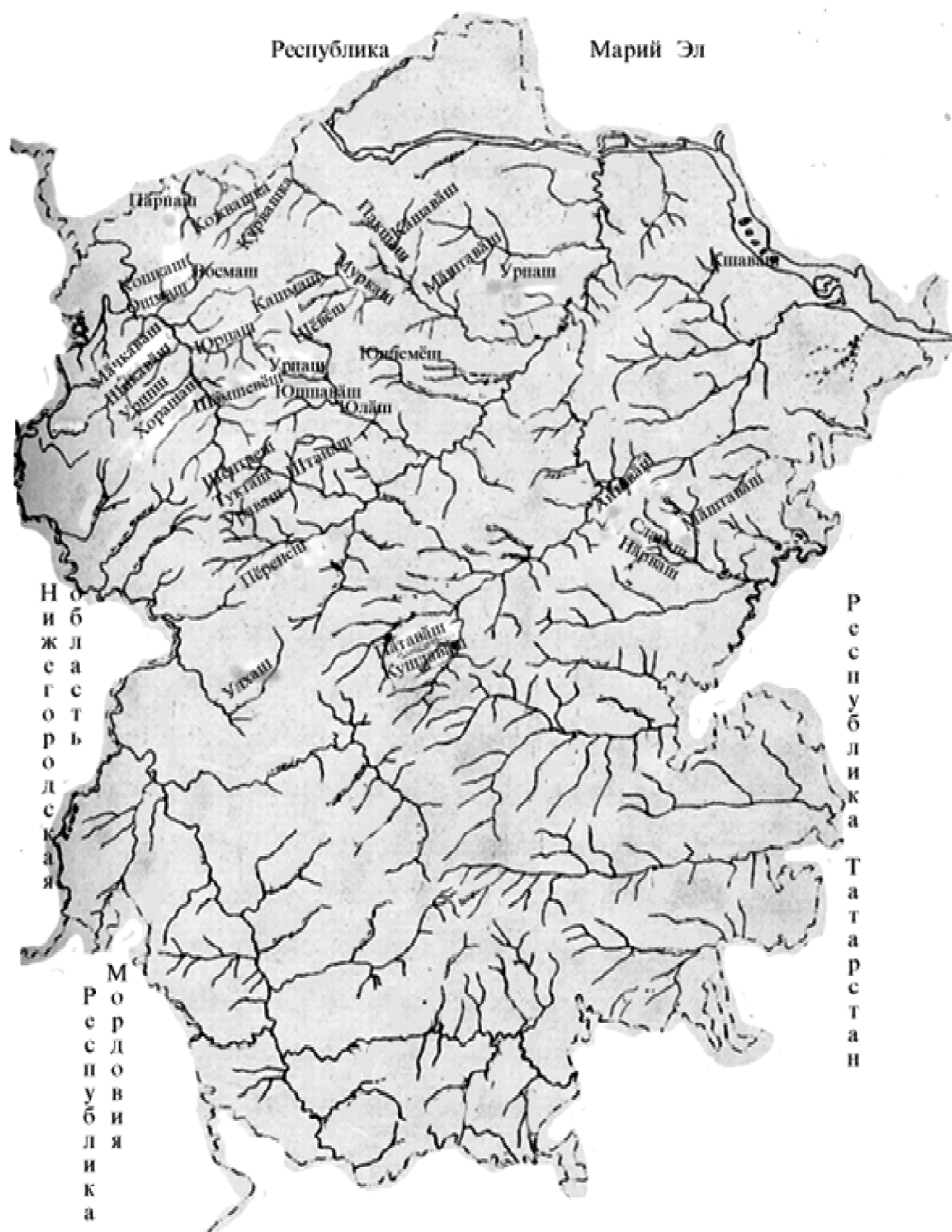
#### Mari Layer of Chuvash Hydronymy

*Annotation.* The article is devoted to the linguistic analysis of the Chuvash hydronyms of Mari origin. On the basis of a brief study and mapping of water bodies' names the author proves Mari origin of hydronyms with topoformants of *-нар/-нер*, *-вйш/-вёш*, *-ар/-ер* and confirms one of the arguments in hypothesis of the former settlement area of the Finno-Ugric peoples in the territory of nowadays Chuvashia.

*Key words:* Chuvash hydronymy, hydronym, topoformat, Finno-Ugric layer, Mari layer.



Карта № 1. Гидронимы на -нар/-нер



Карта № 2. Гидронимы на -vish/-vish

## Современные ономастические тенденции в годонимиконе городов Чебоксары и Йошкар-Ола

*Аннотация.* В статье рассматриваются современные ономастические тенденции в годонимиконе городов Чебоксары и Йошкар-Ола. Особое внимание уделяется влиянию экстралингвистических факторов на формирование годонимов — названий адресных объектов. Приводятся данные социологического опроса, позволяющие охарактеризовать ценностно-символические установки молодого поколения и их отношение к процессу номинации улиц, переулков, проспектов, бульваров и т.п.

*Ключевые слова:* топонимика, годонимикон, названия адресных объектов, г. Чебоксары, г. Йошкар-Ола.

Современный годонимикон любого города, отражая социально-политические и культурные события, становится своеобразным путеводителем в его историю. Годонимия определённой местности представляет собой исторически сложившуюся и внутренне организованную совокупность названий адресных объектов этой территории, характеризующуюся общностью историко-культурных, смысловых и словообразовательных моделей [7].

При рассмотрении актуальных ономастических тенденций нами учитывались названия адресных объектов, появившиеся в период с 1991 г. по 2019 г. в городах Чебоксары и Йошкар-Ола. Отличительной особенностью постсоветского периода является восприятие города как лингвокультурного феномена, в котором постоянно пересекаются как рациональные, так и творческие стремления перестроить существующее пространство [1, с. 6]. Годоним, будучи неким символом, который выполняет функцию социального воздействия на индивидов [11, с. 51], в то же время уже на протяжении столетия является средством легитимации власти. Если в советский период политизированность выступала как основное свойство концепции годонима, то постепенно это отошло на второй план. Процесс номинации улиц, который рассматривался только как привилегия власти и чиновников, постепенно перешёл в центр общественного внимания: публичные обсуждения и различные конкурсы на присвоение наименования адресному объекту вызывают интерес у жителей городов, им предоставляется возможность вносить свои предложения о наименовании улицы. Главной причиной активного внимания со стороны широкой публики является способность и возможность годонима передавать и реализовывать желания населения, а также стремление горожанина внести свою лепту в историю города. Несмотря на то что в современном годонимиконе находят отражение основные исторические ономастические тенденции и в нём реализуются устоявшиеся принципы номинации: по отношению улицы к другому значимому объекту, по связи улицы с человеком, по присущим



улице свойствам и качествам, по связи улицы с абстрактным понятием, он имеет и свои уникальные черты, о которых и пойдёт речь в данной статье.

В современном топонимике столиц двух республик Поволжья отмечается большое разнообразие структурно-словообразовательных, структурно-морфологических и структурно-семантических моделей, что обусловлено различными социальными и культурно-историческими обстоятельствами. Начавшаяся в конце 1990-х гг. вторичная волна переименований в российских городах вызвала создание в населенных пунктах комиссий по рассмотрению вопросов о присвоении наименований, переименовании улиц, площадей, иных территорий города, которые должны были поставить заслон на пути необдуманных наименований и переименований и по возможности вернуть утраченные названия, сохраняющие историю города и придающие особый колорит местности.

Постановление администрации городского округа «Город Йошкар-Ола» от 14 февраля 2012 г. за № 281 утвердило обсуждавшийся ранее административный регламент предоставления муниципальной услуги «Присвоение наименований улицам, площадям и скверам городского округа “Город Йошкар-Ола”», в котором говорится, что данная услуга предоставляется администрацией городского округа «Город Йошкар-Ола» физическим и юридическим лицам и осуществляется на основании решения Комиссии по рассмотрению предложений по наименованию улиц, площадей и скверов городского округа «Город Йошкар-Ола», имеющего рекомендательный характер [12].

Постановлением главы администрации г. Чебоксары от 25 ноября 2003 г. № 182 было утверждено Положение о порядке присвоения наименований и переименования улиц, площадей и объектов городского хозяйства в г. Чебоксары [14]. Согласно Положению, дать название или изменить его вправе только администрация города по собственной инициативе, а также по ходатайствам общественных объединений, коллективов предприятий, учреждений, организаций, граждан, которые могут обратиться с ходатайством, приложив к нему обоснование и расчет затрат. Просьба поступает в Комиссию по присвоению наименований улицам, председателем которой является заместитель главы администрации города по вопросам архитектуры и градостроительства — начальник управления архитектуры и градостроительства. При условии одобрения ходатайства об этом информируют население, после чего оформляются правовые акты. Надо отметить, что Положение действовало до 12 мая 2014 г., но топонимическая комиссия города в настоящее время придерживается этого алгоритма в своей работе.

Правила устанавливают также некоторые ограничения, которые стараются учитывать при принятии дальнейших решений: увековечить имя выдающегося человека — государственного или общественного деятеля — можно только посмертно. Но стоит отметить, что встречаются и исключения: в Чебоксарах по распоряжению главы администрации г. Чебоксары от 27 декабря 2005 г. появилась улица Спортсмена Валериана Соколова в честь первого олимпийского чемпиона из спортсменов Чувашии. Оговорены и случаи переименования: 1) в целях возврата наименований, широко известных в прошлом и настоящем; 2) если объект обозначен аббревиатурой,

номером или словосочетанием, выполняющими функции наименований объектов, но в действительности им не являющимися; 3) если существуют два одинаковых названия в пределах территориального образования. Определены основные требования к названию: оно должно состоять не более чем из трёх слов, естественно входить в уже существующую систему наименований микрорайона муниципального образования и указываться на двух языках — русском и чувашском. Как отмечает М.В. Горбаневский, «топонимия на родном языке коренного населения служит одним из важнейших проявлений национального самосознания, обеспечивает историческую преемственность, сохранение культурной традиции народа» [7].

Под ономастической модой современности подразумеваются особые предпочтения номинатора, вызванные экстралингвистическими факторами и доминирующие в определенное время в определенном социуме [6, с. 20—21]. К экстралингвистическим факторам относятся физико-географические характеристики территории городов, историко-культурные, языковые особенности, социально-политические изменения, национальное самосознание, менталитет народа, государственный строй, идеология и др.

Рассмотрим основные ономастические тенденции современности на примере годонимикона Чебоксар и Йошкар-Олы. Во-первых, обращают на себя внимание актуализация агитопонимов, когда в качестве основы для образования топонима используются имена святых, теонимы или названия церковных праздников, и возврат исторических названий. Топонимические комиссии активно начинают использовать исторический опыт при формировании социального пространства города. В 2007 г. в Чебоксарах на карте города появилось исчезнувшее название — *Базарная улица*, в 2015 г. — часть *улицы Калинина* переименовали в *улицу Сергея Радонежского* в честь иеромонаха Русской церкви, почитаемого Русской православной церковью святым в лике преподобных. Глава администрации г. Чебоксары А.О. Ладиков аргументировал это решение желанием сохранить историческую память, свои истоки, напомнить подрастающему поколению о великом подвижнике Руси, духовном основателе Российского государства, что особенно актуально в условиях сложной международной обстановки [3]. Выбор названия также вызван строительством в непосредственной близости от улицы храма в честь преподобного Сергея Радонежского. Но наиболее ярко эта черта отразилась в годонимии Йошкар-Олы: в 2006 г. здесь часть улицы от *проспекта Гагарина* до *Первомайской улицы* переименовали в *Успенскую улицу* по одноименной церкви, находящейся рядом; в 2008 г. части *улицы Карла Маркса* возвращено дореволюционное название по находящейся на ней Вознесенской церкви, так появилась *Вознесенская улица*; в 2009 г. *Анисимовский переулок*, названный в 1919 г. в память о погибшем во время кулацкого мятежа в д. Княжна красноармейце, переименовывается в *Троицкий переулок* по расположенной рядом Троицкой церкви; в 2009 г. взамен *Анисимовской улицы* появляется *Воскресенская набережная*, на которой находится собор Воскресения Христова; в 2010 г. основана *Патриаршая площадь*, на которой установлен памятник патриарху

Алексию II; в 2011 г. — *Архангельская слобода*, которая обращена лицом к скульптуре Архангела Гавриила; в 2014 г. проспект от *бульвара Чавайна* до *Царьградского проспекта* назван *Воскресенским*. Эти названия несут важную культурно-идеологическую нагрузку и влияют на создание определенной системы ценностей для молодого поколения.

Во-вторых, новый период жизни нашего общества позволил реализоваться уже устоявшейся в топонимике отантропонимической модели номинации. Этот принцип номинации в настоящее время самый продуктивный, но важно отметить, что:

— отантропонимические названия становятся более развернутыми, они-мическая часть включает не только имя, но и указание на профессию или звание лица, которому посвящен объект: в Чебоксарах — *улица Академика В.Н. Челомея, улица Академика Королёва, улица Академика РАН Х.М. Миначёва, улица Академика Святослава Фёдорова, бульвар Архитекторов Ведяниных, улица Композитора А.М. Токарева, улица Композиторов Воробьёвых, бульвар Купца Ефремова, улица Музыканта В.А. Галкина, улица Профессора И.А. Андреева, улица Поэта Г.А. Ефимова, улица Спортсмена Валериана Соколова*; в Йошкар-Оле — *улица Архитектора Самсонова, улица Генерала Петропавловского, улица Комбрига Охотина, улица Мичмана Шаблатова* — желание избежать неправильной трактовки в условиях наличия однофамильцев и просветить жителей города способствует появлению добавочных компонентов;

— отантропонимические названия мотивированы больше именами земляков или лиц, связанных с рассматриваемыми республиками. Расширился перечень людей, в честь которых называют улицы: в Чебоксарах *улица Ильенко* названа в честь основателя приборостроительного завода «Элара» в г. Чебоксары, *улица Орлова* — в честь лётчика, Героя Советского Союза, родившегося в Ядринском районе Чувашской Республики, *улица Петра Ермолаева* — в честь заслуженного врача Чувашской АССР и др.; в Йошкар-Оле *улица Арбана* названа в честь народного писателя Республики Марий Эл, *улица Кима Васина* — в честь марийского писателя, почетного гражданина Йошкар-Олы, *улица Тойдемара* — в честь марийского музыканта, заслуженного артиста Марийской АССР и др.

Самый свежий пример — 14 марта 2019 г. подписано Постановление о присвоении элементу улично-дорожной сети в г. Чебоксары наименования «улица М.Е. Ефимова» [13] в честь участника Первой мировой, Гражданской и Великой Отечественной войн, педагога и главного врача Цивильской районной больницы. Новая улица была создана после обращения ООО «Устра» — застройщика микрорайона, где расположена улица. Появление *улицы М.Е. Ефимова* возмутило общественность, так как в городе существует *улица Поэта Г.А. Ефимова*. Несмотря на то что во втором случае имеется добавочный компонент, в обиходе принято опускать его, что становится результатом путаницы в работе различных муниципальных служб, такси, в доставке почтовых отправок. Один из блогеров отметил на форуме «На-связи» проблему дублетных названий в г. Чебоксары: «...Теперь люди будут путать эти улицы между собой, возникнет много неудобств, ошибок, напрасно потерянного времени. Ситуацию можно сравнить

с двумя улицами Крылова. В Чебоксарах есть улица Академика Крылова и улица Баснописца Крылова. И это создает массу неудобств. Спросите любого жителя улицы Крылова в Юго-Западном районе, сколько ему неудобств создают эти одинаковые названия. А ещё в Чебоксарах есть улица Волкова и бульвар Волкова» [4].

По мнению Р.В. Разумова, рост количества мемориальных урбанонимов обусловлен тем, что многие горожане форму увековечивания памяти человека в названии улицы считают более предпочтительной, чем открытие мемориальной доски, создание школьного музея, учреждение именной стипендии и т.д. [15, с. 294]. Известно, что в резервном списке наименований для новых улиц г. Чебоксары находятся в основном имена лиц, прославивших Чувашию: писателя В.И. Краснова-Асли, чувашского композитора Ф.С. Васильева, космонавтов Н.М. Бударина и М.Х. Манарова, подпольщика Н.А. Волкова, подпольщицы В.В. Шапошниковой и др.

В-третьих, наблюдается тенденция использовать названия с ярко выраженной положительной окраской: в Чебоксарах в 2013 г. появилась *Радужная улица*, в 2017 г. — *Солнечный бульвар*, в Йошкар-Оле в 1994 г. — *Звёздная улица*. Стремление положительно охарактеризовать объект можно заметить в предложениях, которые вносят жители Чебоксар во время проведения конкурсов. Например, при проведении конкурса на лучшее название бульвара — участка 1-й очереди 30-й дороги, соединяющего *улицу Урицкого* с *улицей Шевченко*, горожане предлагали такие варианты: *Величественный, Влюблённых, Голубых Горизонтов, Дружбы, Духовный, Золотой осени, Золотых Гор, Мечты, Наших Надежд, Оптимистов, Радости, Развития, Чудес* и др. А при подведении итогов конкурса на лучшие наименования улиц в застраиваемом микрорайоне «Новый город» 2-е и 3-е места были отданы названиям *Стартовая*, которая уже появилась на карте города, и *Счастливая* [5]. Несомненно, эмоционально-характерологические названия красивы, приятны, удобны для функционирования. Однако не все исследователи считают их появление уместным на карте населенного пункта, так как часто создается несоответствие называемого объекта самому названию, что вызывает ироническое восприятие названия населением и порождает противоположное по смыслу название [9, с. 55—56]. Но надо отметить, что порой название улицы может повлиять и на ее облик. Так, в 2005 г. одно из предприятий г. Чебоксары инициировало переименование части *Керамзитового проезда* на *Березовый проезд*. Со сменой наименования улицу благоустроили, высадили на ней березы, а здание и забор предприятия покрасили в розовый цвет.

В гидронимиконе Чебоксар отмечается использование названий, содержащих указание на ту или иную профессию, социальный статус: *площадь Речников, площадь Студентов* (2006 г.), *улица Строителей* (2007 г.). В Йошкар-Оле в современную эпоху продолжили называть адресные объекты в память о Великой Отечественной войне и бессмертном подвиге советского народа. В 1997 г. по ходатайству командира войсковой части № 34096 генерал-майора В.И. Шевцова появилась *улица 222-го Артолка*. В 2006 г. бульварную часть *улицы Свердлова* переименовали в *бульвар Победы*, что было вызвано желанием связать его с мемориалом Воинской славы и

парком Победы в единый мемориальный комплекс [8]. В 2015 г. половину бульвара *Ураева* переименовали в *бульвар 70-летия Победы в Великой Отечественной войне*. Стремление европеизировать Йошкар-Олу наблюдается не только в постройках по европейскому образцу, но и в наименовании новых набережных: *набережная Брюгге* (2010 г.) — по названию города в Бельгии, так как набережная построена во фламандском стиле, и *набережная Амстердам* (2013 г.) — по названию столицы Нидерландов, поскольку выдержана она в голландском стиле.

Стоит отметить, что в новой годонимии, с одной стороны, проявляется желание продемонстрировать конъюнктурные демократические изменения, происходящие как в стране, так и в регионах. В Чебоксарах в 2006 г. часть *улицы Урицкого* переименовали по итогам конкурса в *Президентский бульвар*. На примере *площади Республики*, получившей это название в 1996 г., можно увидеть, как годонимы испытывают на себе влияние эпох: на плане города 1908 г. она значится как *Ярмарочная площадь*, в 1938 г. была переименована в *Советскую площадь*, в 1950 г. в ознаменование 80-летия со дня рождения «вождя мирового пролетариата» — в *площадь Ленина*. В Йошкар-Оле в 2007 г. появилась *площадь Республики и Пресвятой Девы Марии*, название которой нетопонимично и коробит слух. В 2009 г. *Коммунистическая улица*, на которой находятся различные государственные учреждения, была переименована в *Кремлёвскую улицу* в связи с постройкой на ней культурно-исторического комплекса «Царевококшайский кремль» [2]. В 2014 г. в городе появились *Царьградские площадь и проспект*. А с другой стороны, наблюдается стремление деидеологизировать годонимы, прибегая к традиционным для русской годонимии названиям. Например, в Чебоксарах за рассматриваемый период появились *Берёзовый проезд* (2005 г.), *Зелёная улица* (2006 г.), *Приволжский бульвар* (2007 г., по итогам конкурса), в Йошкар-Оле — *улица Дендросада* (2006 г.), *Восточная улица* (2008 г.), *Западная улица* (2016 г.). Также деревни *Мышино*, *Большое Чигашево*, *Алёнкино*, *Тарханово*, вошедшие в черту г. Йошкар-Ола, в 1994 г. получили статус улицы [10, с. 349].

По мнению чебоксарцев, при подборе названия надо руководствоваться вопросом «А сами бы хотели жить на такой улице?». Также часто звучат предложения о блочном наименовании улиц, чтобы было меньше путаницы и легче запоминалось местонахождение улицы. Например, в одном месте воплотить серию спортивных улиц. Еще одно пожелание горожан — обыгрывать названия. Например, *Вишнёвую улицу* засадить вишнями, а на *Спортивной* — построить стадион [16].

В рамках изучения данной проблемы было проведено анкетирование студентов технических, естественно-научных и гуманитарных факультетов Чувашского государственного университета им. И.Н. Ульянова для выявления восприятия годонимов носителями языка. В опросе приняли участие 950 чел. обоёго пола. Возраст информантов — от 17 до 20 лет. Такой состав информантов позволяет раскрыть отношение подрастающего поколения к годонимам, увидеть их предпочтения в принципах номинации и их позицию к переименованию адресных объектов. Анкетирование проводилось

с 2012 по 2017 г. В письменной форме в течение 10—15 минут информантам предлагалось ответить на следующие вопросы:

1. Ф.И.О., год рождения, факультет.

2. Какому принципу номинации улиц Вы отдаете предпочтение? Отметьте от наиболее привлекательного (1-е место) до менее (4-е место) привлекательного:

а) по отношению к другому объекту (например, *Ленинградская улица, Заводская улица, Овражная улица*);

б) по связи с человеком (например, *улица Ленина, улица Пушкина, улица Сеспеля*);

в) по свойствам и качествам самого объекта (например, *Кольцевая улица, Нижняя улица*);

г) абстрактные или позитивные наименования (например, *улица Мира, улица Свободы, Счастливая улица, Лучезарная улица, Солнечная улица*).

3. Знаете ли Вы, почему так названа улица, на которой Вы живете (в честь какого события, в честь кого)? Если знаете, то объясните ее название.

4. Как Вы относитесь к переименованию улиц? Должна ли смена эпох (дореволюционная, советская, современная) или важнейших исторических событий (революции, войны и др.) влиять на названия улиц? Обоснуйте свое мнение.

5. Какие новые названия улиц хотели бы увидеть на карте Вашего города (поселка, села, деревни)?

На вопрос «Какому принципу номинации улиц Вы отдаете предпочтение?» были даны следующие ответы:

— принцип номинации по отношению к другому объекту на 1-е место поставили 150 чел., на 2-е — 249, на 3-е — 282, на 4-е — 269;

— принцип номинации по связи с человеком на 1-е место поставили 426 чел., на 2-е — 252, на 3-е — 170, на 4-е — 102;

— принцип номинации по свойствам и качествам самого объекта на 1-е место поставили 137 чел., на 2-е — 208, на 3-е — 266, на 4-е — 339;

— абстрактные или позитивные наименования на 1-е место поставили 295 чел., на 2-е — 228, на 3-е — 193, на 4-е — 234.

Результаты показывают, что новое поколение на карте города хочет видеть отантропонимные и позитивные наименования адресных объектов, тогда как историческим принципам номинации по свойствам и качествам самого объекта и по отношению к другому объекту отводится последнее место. Это подтверждает и анализ ответов на пятый вопрос анкеты «Какие бы новые названия улиц хотели увидеть на карте Вашего города (поселка, села, деревни)?». Было собрано 1276 предложений о наименовании улиц. Самыми популярными ответами являются: 1) улицы в честь своей будущей профессии: *Программистов, Строителей, Химиков, Экономистов* и т.д.; 2) улицы в честь политиков: *Путина, Медведева, Фёдорова* (бывший Президент Чувашской Республики) и др.; 3) позитивные названия улиц: *Счастливая, Добра, Дружбы, Радужная, Любви, Свободы, Здоровья* и т.п. Также часто предлагались улицы в честь знаменитых представителей шоу-

бизнеса: *Стаса Михайлова, Тайры Бэнкс, Джейсона Стэтхэма, Богдана Титомира, Певцов Шадриковых, Харламова, Стива Джобса, Сергея Безрукова, Сергея Бодрова* и др. Не обошлось и без шуточных, несерьезных предложений, таких как *улица Модницы, улица Дураков, улица Красавцев, Геймерская улица, улица Фиксиков, улица Всё Разрешено, улица Смешарики, Халявная улица, Прикольная улица, Суперская улица, улица Клоуна, улица Тетриса, Эпатажная улица, улица Узких Дорог* и др. Стоит отметить, что среди молодого поколения не нашел большой отклик принцип номинации по связи улицы с известным земляком, уроженцем Чувашии, который так актуален в настоящее время при выборе названия для адресного объекта.

Результаты ответов на третий вопрос «Знаете ли Вы, почему так названа улица, на которой Вы живете (в честь какого события, в честь кого)?» свидетельствуют о том, что из 950 опрошенных студентов только 410 знают, почему их улица носит такое название, остальные 540 не знают. Из этого следует, что в республике должна вестись грамотная политика в области просвещения молодого поколения по истории и культуре родного края, затрагивающая историю улиц и их наименования. Проведенное анкетирование продемонстрировало отсутствие или недостаточность знаний по истории своей улицы, поэтому считаем необходимым еще в школе уделять этому должное внимание, проводить ознакомительные экскурсии по родному городу, на которых рассказывать о происхождении и наименовании улицы.

Четвертый вопрос «Как Вы относитесь к переименованию улиц?» показал достаточно бережное и рассудительное отношение к топонимам: 675 чел. высказались против переименования, мотивируя это тремя главными причинами: 1) топонимы являются памятниками истории, несут важную историческую ценность, поэтому их нужно сохранять в первоизданном виде; 2) переименование ведет к большим затратам; 3) это дезориентирует людей в поиске адреса. 183 студента высказались за то, что каждая эпоха должна отражаться в названиях улиц и нужно менять их в духе сегодняшнего времени. 92 чел. считают, к сожалению, топонимы бессмысленным явлением, и им безразлично, какие названия будут на карте города.

Подытоживая, следует отметить, что в настоящее время жители города заинтересованы в сохранности исторических названий улиц и площадей. А новые названия должны отражать действительно достойные увековечивания события современности и применяться для обозначения новых улиц. Переименование допускается только в исключительных случаях, потому что оно ведет не только к значительным затратам, но и затрудняет жизнь населения и работу многих служб. Кроме того, должно учитываться и такое обстоятельство: названия новых внутригородских объектов должны быть удобными для употребления, благозвучными и соответствовать нормам современного русского языка. Выводы, сделанные в ходе лингвистического эксперимента, могут быть учтены в работе комиссий по наименованию и переименованию адресных объектов.

Таким образом, топонимическая система, являясь нематериальным символом каждого региона, динамично развиваясь, в то же время представляет собой достаточно устойчивую систему, одну из составляющих нацио-

нальной топонимической картины мира, в которой отражается массовое сознание определенного этноса и его представлений. Годонимикон постсоветского периода определяется выступающими во взаимосвязи внешними национальными и внутренними языковыми факторами, имеет свои характерные особенности, обусловленные демократическими преобразованиями в стране и возможностью населения принимать участие в решении вопроса о наименовании адресного объекта. Общими чертами для годонимии Чебоксар и Йошкар-Олы являются: 1) возвращение исторических названий и к принципу номинации по агитопонимам; 2) ориентация на собственные историко-культурные традиции, что наблюдается в преобладании названий-посвящений в честь известных людей конкретного региона; 3) рост эмоционально-характерологических названий. Различие же их состоит в том, что в современных годонимах Чебоксар отразилось уважительное отношение к труду и различным профессиям, а в названиях улиц Йошкар-Олы, с одной стороны, демонстрируется желание поднять национальный дух народа, прибегнув к названиям, отсылающим к периоду Великой Отечественной войны, с другой — проявляется приверженность к европейской культуре. В целом, современный период характеризуется бережным, рациональным и вдумчивым отношением к годонимам как культурному фонду, тщательной и добросовестной их фиксацией.

#### Литература и источники

1. *Афинская З.Н., Кулаженкова Л.Н.* Городская топонимика как семиотическая проблема // Евразийский союз ученых. 2015. № 11—4 (20). С. 6—9.
2. В Йошкар-Оле переименовали улицу Коммунистическую [Электронный ресурс]. URL: <https://down-house.ru/blog/mari/24261-v-yoshkar-ole-pereimenovali-ulicu-kommunisticheskuyu.html>.
3. В центре Чебоксар появилась улица Сергея Радонежского [Электронный ресурс]. URL: [http://gov.cap.ru/info.aspx?gov\\_id=81&type=main&id=3125251](http://gov.cap.ru/info.aspx?gov_id=81&type=main&id=3125251).
4. В Чебоксарах появилась 526-я по счёту улица [Электронный ресурс]. URL: <https://forum.na-svyazi.ru/?showtopic=2773530&st=0>.
5. В Чебоксарах появятся улицы Нарспи, Стартовая и Счастливая — названия придумали сами жители [Электронный ресурс]. URL: [http://gov.cap.ru/list4/news/res.aspx?gov\\_id=81&link=&preurl=&FKey=F\\_JURL\\_ID&id=710886](http://gov.cap.ru/list4/news/res.aspx?gov_id=81&link=&preurl=&FKey=F_JURL_ID&id=710886).
6. *Врублевская О.В.* Имена собственные и языковая мода // Ономастика Поволжья: Материалы XV Международной научной конференции (Арзамас, 13—16 сентября 2016 г.). Арзамас; Саров: Интерконтакт, 2016. С. 20—23.
7. *Горбаневский М.В.* Совершенствование закона города Москвы от 8 октября 1997 года № 40-70 «О наименовании территориальных единиц, улиц и станций метрополитена» с учётом правоприменительной практики [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pravmir.ru/ekspertnoe-zaklyuchenie-o-sovershenstvovanii-zakona-o-nazvaniyah-ulic/>.
8. *Золотов В.П.* Бульвар Свердлова станет бульваром Победы [Электронный ресурс]. URL: <https://www.marpravda.ru/news/vsja-respublika/bylvarsverdlova/>.
9. *Иванова Т.А.* К вопросу о переименовании и наименовании населенных пунктов // Вопросы ономастики. Вып. 12. Русская топонимия и географическая терминология. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1977. С. 49—58.
10. Йошкар-Оле — 420 лет (1584—2004): документы и материалы по истории города. 2-е изд., доп. Йошкар-Ола: Стринг, 2004. 436 с.
11. *Парамонова В.А.* Социальное пространство города: отражение в названиях улиц // Власть: общенациональный научно-политический журнал. 2010. № 12. С. 50—53.
12. Постановление администрации городского округа «Город Йошкар-Ола» от 14.02.2012 № 281 «Об утверждении административного регламента предоставления муниципальной услуги «Присвоение наименований улицам, площадям и скверам го-



родского округа «Город Йошкар-Ола» [Электронный ресурс] // Законодательство РФ. URL: <http://www.lawsrf.ru/region/documents/2660847/>.

13. Постановление администрации г. Чебоксары от 14.03.2019 № 490 «О присвоении элементу улично-дорожной сети в микрорайоне «Гремячево» наименования «улица М.Е. Ефимова» и внесении изменения в постановление администрации города Чебоксары от 21.04.2008 № 111» [Электронный ресурс]. URL: <http://www.gcheb.cap.ru/doc/laws/2019/03/14/ruling-490>.

14. Постановление главы администрации г. Чебоксары Чувашской Республики от 25.11.2003 № 182 «Об утверждении Положения о порядке присвоения наименований и переименования улиц, площадей и объектов городского хозяйства в г. Чебоксары»: (отменено Постановлением администрации г. Чебоксары Чувашской Республики от 12.05.2014 № 1601) [Электронный ресурс] // Информационно-правовой портал «Гарант.ру». URL: <http://base.garant.ru/17604251/>.

15. *Разумов Р.В.* Активные процессы в урбанизации Российской Федерации // Активные процессы в социальной и массовой коммуникации: коллективная монография. Ярославль: Изд-во ЯГПУ, 2016. С. 290—307.

16. «Уличный проект» в Чебоксарах: первые итоги подведет в День города [Электронный ресурс] // Чувашия.com. URL: <http://www.chuvashia.com/news.aspx?id=44953>.

*L.V. Egorova*

### **Modern Onomastic Trends in the Godonymy of the Cities of Cheboksary and Yoshkar-Ola**

*Annotation.* The article considers modern onomastic tendencies in the godonymy of the cities of Cheboksary and Yoshkar-Ola. Particular attention is paid to the influence of extralinguistic factors on the formation of godonyms — names of address components. The sociological poll data are given, allowing to characterize value-symbolic system of young generation and their attitude to the process of naming of streets, bystreets, avenues, boulevards and the likes.

*Key words:* toponymy, godonymy, names of address objects, Cheboksary, Yoshkar-Ola.

## Финно-угорские заимствования в чувашском языке

*Аннотация.* В статье рассмотрена классификация финно-угорских заимствований в чувашском языке. В настоящее время исследователями выделяются два пласта заимствований: удмуртские (более ранние) и марийские (более поздние). Последние в свою очередь делятся на субстратные марийские заимствования в верховом диалекте и заимствования, которые имеют общечувашский характер и занесены в общечувашский язык переселенцами-чувашиами из Заказанья и Закамья, и локальные субстратные заимствования в периферийных северо-западных чувашских говорах. Среди удмуртских и пермских заимствований чувашского языка выделен целый ряд заимствований, которые имеют и определенные параллели в монгольском, сибирско-тюркских, казахском и иранских языках.

*Ключевые слова:* чувашский язык, финно-угорские языки, тюркские языки, заимствования.

**В** настоящее время в чувашском языке исследователями выделяются два пласта заимствований: удмуртские (более ранние) и марийские (более поздние). Последние в свою очередь делятся на субстратные марийские заимствования в верховом диалекте и заимствования, которые имеют общечувашский характер и занесены в общечувашский язык переселенцами-чувашиами из Заказанья и Закамья. Среди удмуртских и пермских заимствований чувашского языка выделен целый ряд заимствований, которые имеют и определенные параллели в монгольском, сибирско-тюркских, казахском и иранских языках.

Для уточнения и хронологизации финно-угорских заимствований в чувашском языке необходимо провести классификацию с выделением ранних марийских лексических проникновений. В статье освещается классификация финно-угорских заимствований в чувашском языке с учетом ранних марийских лексических проникновений и выделения сравнений, которые нуждаются в дополнительной верификации.

Основной этап ассимиляции марийского населения междуречья Цивилия и Суры завершился в казанский период, и в верховом диалекте отложился новый пласт марийской лексики субстратного происхождения. Эти субстратные заимствования встречаются только в ареале верхового диалекта, причем их число более всего возрастает в северо-западных говорах. Исследователями выявлено, что в составе субстратной лексики марийского происхождения в верховом диалекте представлены и ранние булгаризмы марийского языка. Приводим их список по Н.И. Егорову [1, с. 411]:

*ёртё* (верх.) «середина», «центр», «сердцевина» ← марГ. *ырды*, марЛ. *рүдö* «сердцевина», «ось», «центр» ← ср.-булг. \**vārda* ~ тюрк. *örta* > собств. чув. *вйта* «середина»;

*йәрлан* (верх.) «обрыв», «берег», «яр» ← марГ. *йырлан* «тж» ← ср.-булг. \**žir'lan* ~ тюрк. \**jar'ılan* > собств. чув. *сырлан* ~ *шырлан* «обрыв», «круча», «кругояр»;

*йӓха* (верх.) «лучковая пила» ← марГ. *йӓга* «ножовка, ручная пила» ← ср.-булг. \**jägāw* ~ тюрк. \**ägäg* «напильник» > собств. чув. *йёкес* «напильник»; ср.: контактное заимствование из марГ. *йёке* «ручная пила» в малокарачкинском говоре;

*кӓлчак* (верх.) «подлещик» ← марГ. *кылчак* «красноперка» ← ср.-булг. \**xälžax* ~ тюрк. \**qiličaq* «чехонь» (< *qilič* ~ чув. *хёс* «меч») > собств. чув. *хӓсах, хёсех* «подлещик», «чехонь»;

*олтӓ* (верх.) «ластовица» ← марГ. *алты*, марЛ. *олто* «ластовица» ← ср. булг. \**xoldā* ~ тюрк. *qoltuq* «подмышка» > собств. чув. \**хултӓ* «подмышка», «ластовица» (вытеснено кыпчакским заимствованием персидского происхождения *кёиттёк*).

Н.И. Егоров выделяет в чувашском языке мариизмы казанского периода, которые необходимо рассматривать отдельно от более поздних контактных заимствований, встречающихся в крайних северо-западных говорах верхового диалекта.

По мнению большинства исследователей, из языка удмуртского субстрата в языке булгаро-чувашей отложилось около трех десятков слов, которые перешли в общечувашский язык с переселением на территорию современной Чувашии заказанских и арских чувашей в XV в. Напомним, что после образования Казанского ханства началось переселение местного булгаро-чувашского населения на территорию Чувашии, то есть по ряду причин булгаро-чуваши вынуждены были мигрировать с территорией Заказанья и Арской стороны. Приводим список удмуртских заимствований по Н.И. Егорову:

чув. (*в*)*ӓтӓр* 'выдра' ← ? удм. *удор* 'бобр', *вудор* 'выдра', коми *вурд* 'выдра'; однако ср.: авест. *udra* 'выдра', скр. *udrā-* 'водяное животное', 'речная выдра', литов. *u'dra* 'выдра', греч. *υδρα* 'гидра'; осет. *wurd* 'выдра'; это индоиранское слово может быть заимствованием прототюркской эпохи;

чув. *кикен* 'чемерица' ← удм. *кекон* (*турын*), коми *кӓкакань, кӓкань* 'чемерица'; однако, как правильно замечает Н.И. Егоров, имеем также чув. *кӓккен* 'терн' ← тюрк. *кӓкӓп* 'терн'; таким образом, это слово неопределенного происхождения;

чув. *кётмел* 'брусника', 'черника', 'клюква' ← удм. *кудымульы* 'черника' (< куд 'болото', *кудо* 'болотный' + *мульы* 'ягода');

чув. *лап(ӓ)* 'лощина', 'ложбина', 'низменность', 'равнина'; *лаптак* 'плоский', *лаптӓк* 'плоский', 'плашмя', *лапиша* 'плоский', 'низкий', *лапишака* 'плоский' ← удм. *лап* 'пологий', 'низкий', 'приземистый'; *лапег* 'низкий'; *лапишо* 'низкорослый'; *лапышак* 'низкорослый'; однако ср.: каз. *алап* 'долина, русло реки'; 'площадь'; бараб. *алап* 'низинное болото';

чув. *ленкес* 'долбленая деревянная посуда' ← удм. *лянгэс, лянгэс* 'туесок, бурак', коми *лянос* 'подойник';

чув. *лӓс(ӓ)* 'хвоя', 'лапник'; 'ветка с хвоей, листьями'; 'развесистый', 'разлапистый' ← удм. *лыс*, коми *лыс* 'хвоя'; однако ср.: тдж. *loš* 'ость', афг. *laša, lašəka* 'ость', памир. *laš*, др.-иран. \**dāsa-*, *dāsyu-* 'ость';

чув. *маяк* 'веха' ← удм. *майыг*, коми *майог* 'кол'; однако ср.: перс. *mēx* 'кол(ышек)', 'гвоздь' < авест. *mauha* 'кол', др.-инд. *mauī'kha* 'кол', 'гвоздь';

чув. *нимёр, мимёр* 'кисель', 'пюре'; 'заваруха' ← удм. *немри* 'кисель', 'пюре'; однако ср.: иран. \**namra-* парф. *namr* (*nmr*) 'мягкий';

чув. *пӓиши, мӓиши* 'лось', 'олень' ← удм. *пужей* 'олень', 'лось', коми *пезж*, мар. *пӓчӓ* 'олень';

- чув. *пӗлеш* 'рябина' ← праперм. \**pelis* > коми *пелысь*, удм. *палезь* 'рябина';  
 чув. *пӑчӑрта* 'сжать', 'сжимать', 'прижимать' ← удм. *пызьырт-* 'сочить-ся', 'течь'; *пызьырт-*, коми *пыдзырт-* 'выжать', 'отжать', 'обжать'; однако ср.: чув. *пӑчӑр-пӑчӑр тар юхатъ* 'пот течет каплями', *пӑчӑр* звукоподражание сжиманию мокрых предметов; *пӑчӑрта-* 'сжимать', ср.: тат. *пычырта-* 'тж'; к морфологической структуре ср.: чув. *чӑмӑр* 'кулак', *чӑмӑрта-* 'сжимать (кулак)'; ср.: перс. *fišardan* 'выжимать' < *pšrgsa i-* > шугн. *fišēy* 'тж';  
 чув. *пукан* 'чурбан', 'обрубок дерева', 'табуретка', 'стул' ← удм. *пукон* 'стул', 'сидение' (< *пук-* 'сидеть'), коми *пукав-* 'сидеть'; но ср.: монг. *богонь*, *богино*, бур. *богони*, калм. *буунь* 'короткий', 'низкий';  
 чув. *пӗрне* 'кузов', 'корзинка'; 'ящик, ковш на мельнице' ← удм. *бӓрнӗ* 'мукомольный ковш (куда ссыпают зерно для размола)'; коми *бурня* 'дубленка', 'колода', 'колодец', 'большая круглая осиновая посуда для ссыпки зерна и хранения муки' и т.п.; 'плетушка из прутьев для ношения сена';  
 чув. *пӗреш* 'пешня', 'заступ', 'лом' ← удм. *пырич* 'пешня', 'лом', 'пазник', коми *пыридз* 'пешня', вепс. *пураз*, *пуриш* 'сверло', 'бурав';  
 чув. *си(й)* 'пласт', 'слой' ← ? удм. *си* 'слой', *писну си* 'камбиальный слой дерева'; коми *си* 'волокно'; однако ср.: тюрк. *soj-* 'снимать (кожу)', 'обдирать' ~ чув. *сёв-* > стм; \**soju* > чув. диал. *сӑйӑ* 'слой', ср.: мар. *шум* 'кора', 'слой дерева' ← *сёвём* < тюрк. \**sojun* < *soj-* 'обдирать';  
 чув. *сарӑк* 'репа' ← удм. \**сарык* ~ \**сарик*; ср.: удм. *сартчы*, коми *серкни* 'репа'; однако ср.: монг. *сармаг* 'репа'; шугн. *sarb* 'репа' при *šalat* в целом ряде иранских, тюркских и других языков;  
 чув. *сем(ё)* 'мелодия', 'мотив', 'гармония', 'строй', 'лад' ← удм., коми *сям* 'характер', 'обычай', 'привычка', 'норов';  
 чув. *сурӑм* 'пучок', 'снопик (льна, конопли)' ← праперм. *šoretm* > коми *сёрӑм*, *шором* 'скирд', 'скирда', 'долгая кладь хлеба'; удм. *сюр-* 'скирдовать'; однако это сопоставление вызывает семантические трудности; ср.: удм. *сурым* 'звено изгороди'; чув. *сурӑм*, скорее всего, происходит от *сур-* 'рвать', 'разрывать', 'раздирать', 'колоть', 'рубить'; *сурӑм* букв. 'пучок (льна, конопли), вырванный за один прием', ср.: су- 'доить' — *сӑвӑм* 'удой', *нар-* 'давать' — *нарӑм* 'долг'; *сар-* 'стелить' — *сарӑм* 'подстилка' и т.д.;  
 чув. *тӑршӑ*, *тӑшӑ* 'обух', 'тыльная сторона' ← удм. *тыш* 'тыльная часть', 'тупая сторона (топора и т.п.)'; коми *тыш* (*тышк-*) 'обух';  
 чув. *вай* 'сила', 'мощь', 'средства' ← ? удм. *ви(й)*: *катъв* 'сила', 'мочь'; коми *йозви*, удм. *ёзви* 'сустав'; ср.: мар. *ви(й)* 'сила', 'мощь', морд. *вий* 'сила', *виев* 'сильный'; ср. также: тюрк. *и-* 'мочь', 'выносить', 'выдерживать', 'иметь силу' — с одной стороны, и вед. *ój-as* 'сила' (< *uj-* // *vaj-*), др.-инд. *vájas* 'жизненная сила', авест. *aoah-*, лат. *uīs* 'сила, мощь' — с другой и т.д.
- К субстратной марийской лексике, сложившейся в позднезолотоордынский период, Н.И. Егоров относит следующие слова (часть из них мы не привели вследствие недоказанности их происхождения):  
 чув. *кӑткӑ* 'муравей' ← марЛ. *кутко*, марГ. *кыткы* 'муравей', ср.: лив. *kukki*, саам. *котк*, морд. *коткодав* 'муравей';  
 чув. *кӑшкар* 'обод', 'обечайка', 'оправа', 'остов', 'сруб (без крыши)' ← марЛ. *кышкар*, марГ. *кӑшкар* 'цилиндр для наматывания ниток', 'остов', 'костяк', 'сруб для дома'; ср.: мордЭ. *кичкере* 'кривой', мордМ. *кичкор* 'кривой', 'ломаный', фин. *kehkerä*;

чув. *кѣтес* 'угол' ← марЛ. *кыдеж*, марГ. *кӱдеж* 'комната', 'отделение (в помещении)'; ср.: слав. \**кѣтъсь* > рус. диал. *кутец* 'уголок' < *кут* 'угол', а также рус. *закуток*;

чув. *лѣкѣ* 'перхоть', 'муть', 'осадок' ← марЛ. *лыге*, марГ. *лӱгӱ* 'перхоть', 'шелушение кожи'; однако ср.: монг. *лаг* 'ил', аз. *лӱкӱ* 'пятно', *лӱкӱлӱ* 'пятнать', 'пачкать';

чув. *лӱпӱ(ш)* 'бабочка', 'мотылек' ← марГ. *лӱпӱ*, марЛ. *лыве*, *лепене*, фин. *liipuro*, венг. *lere*, *lerke*, хант. *lipantäi*, эст. *liblik(as)* 'бабочка', ср.: рус. диал. (олон.) *липа* (арх. олон., волог., карел., ленингр., новг., твер., север., свердл., прикам.), *липка* (верхоян., якут., сиб., новг., волог.) *липок* 'бабочка', 'мотылек' — с одной стороны, и башк. *лӱпӱс* ~ *лапӱс* 'мошкара', каз. *елбеле-* 'летать медленно, подобно бабочке', *елбелек* 'бабочка' (в словаре Б. Катаринского) — с другой;

чув. *лутка* 'кадка', 'кадушка', 'бадьа', 'ушат' ← марГ. *лотка* 'кадка'; однако ср.: бадахш. *lutak* 'горшок для молока';

чув. *лутра* 'низкий', 'невысокий' ← марЛ. *ладыра*, марГ. *ладыра* 'приземистый', 'низкорослый', *ладырика* 'коренастый', мордЭ. *ладорман* 'низкорослый', 'приземистый'; вен. юрац. *ludiku*, энец. *lodu* 'низкий'; но ср.: чув. *лутака* 'низкий', 'приземистый';

чув. *нӱрӱ* 'жук' ← мар. *нор* 'личинка пчелы'; 'личинка майского жука'; *нор шуго*, *нор шуки* 'древесный червь' ← булг. \**хӱтӱр*, \**хӱӱӱр* (> чув. *хӱмӱр* в составе *хурт-хӱмӱр* 'пчелы', 'насекомые', букв. 'черви-жуки') ~ тюрк. *qoŋuz* 'жук'; ср.: башк. *нор*, *мор*, *мыр* 'пчелиный червь', *норла-*, *нурла-* 'червиветь (в ульях)' ← мар.;

чув. *нӱр(ӱ)*, *нӱрӱк* 'влага', 'сырость' ← марЛ. *нӱрӱ*, марГ. *нӱрӱ* 'сырой, влажный', *нӱрык* 'сырой, влажный'; удм. *нюр*, коми *нюр* 'болото', 'влага', 'сырость', фин. *poro* 'ложбина', манс. *пӱр*, *пӱр*, хант. *пӱрет*, *пӱрет*, нен. *пӱр*, сельк. *пӱр* 'болото'; однако ср.: тюрк. \**ӱӱӱр* 'плесень'; 'слизь'; монг. *ӱӱӱр* 'налет (на языке)', монг. *пӱр-* 'мокнуть'; каз. *ӱӱез* 'слизистый налет на внутренних стенках немывтой посуды';

чув. *пушкар* 'шпулька', 'катушка ниток', 'вертушка (дверной запор — брусочек дерева, вращающийся на гвозде)' ← мар. *пашкар* 'приспособление для закручивания чего-л., закрутка'; 'колок (у скрипки)', 'затычка (у бочки)', 'чека (в оси)', 'запорка у ворот или дверей';

чув. *тенкел* 'скамейка', 'стул'; 'ледянка' ← марЛ. *тенгыл*, марГ. *тӱнгӱл* 'скамейка'; ср.: тат. диал. *тӱңгӱл* (дрож.), *тӱңкӱл* (подбер.), *тӱңкӱл* (заказ., горн.) 'скамейка' ← чув.; удм. диал. *тӱңгӱл* (кр.-уф.) 'лавка вдоль стены' ← мар.;

чув. *ӱпӱре* 'мошка', 'мошкара', 'гнус' ← марЛ. *ӱвра*, *ӱвыра*, марГ. *ӱвӱрӱ* 'мошка', 'мошкара';

чув. *шаланкӱ* 'сарыч', 'канюк', 'коршун' ← марЛ. *шаленге*, марГ. *шӱлӱнгӱ* 'степной (луговой) ястреб', 'красный коршун'; однако ср.: тат. кряш. *шӱӱлӱгӱн* 'иволга' (?) (исполняющий ту же роль в мифе о добыче воды, что и у чув. *шаланкӱ*); а также рус. *слука* 'боровая кулией', 'вальдшнеп' (< слав. \**slqka*), литов. *slanka*, латыш. *sluoka*, др.-прус. *slanke* 'название птицы'; 'кулик', 'вальдшнеп';

чув. *шампа* 'налим'; 'головастик'; 'обжора' ← мар. *шамба* 'налим' (ср. синонимы *мен*, *мокшыныч*); ср.: тат., башк. *шамбы*, *жумба* 'налим' — с одной

стороны; фин. *sammakka*, кар. *sammakko*, вепс. *samba* 'лягушка' — с другой, лит. *šāpalas* 'род карпа', др.-инд. *śaphara* 'род карпа' — с третьей; скорее, через тюрк. *iškembe* 'потроха, рубец' из перс.;

чув. *шанкă* 'сушняк', 'хворост', 'валежник'; 'лутошко' ← марГ. *шенге* в составе *пушенге*, марГ. *пушангы* 'дерево', марГ. *шангы* 'сухой хворост', 'валежник'; однако ср.: алт. *шангды* 'сухой (о дереве)';

чув. *шашкă* 'норка' ← марЛ. *шашке*, марГ. *шашкă* 'норка' ← балт.; ср.: литов. *šėškas*, латыш. *seskis* 'хорек' ← слав.; ср.: рус. *шешок*, бел. *шешок*, польск. *szeszek*, *šeska* 'хорек'; ср.: тат. *шашке*, чашке 'норка' ← чув., мар.;

чув. *шайкан* 'рыжик' (трава) ← марГ. *шайкăн*, *шайкăн* 'торица', 'суре-пица', 'рыжик'; марЛ. *шайкан*, *шайкын* 'торица', удм. *шайкон* 'рыжик'; ср.: тат. *шайкэн* 'рыжик', 'сурепица', башк. *шайкэн* 'пырей';

чув. *шэкк* 'дровосек', 'короед', 'жук-точильщик' ← марЛ. *шүгд* 'короед', марГ. *шыгд* 'червоточина' в диал.: *шүво* (бир.), *шига* (г.), *сүгд*, *шыге*, *сүвд*, *шүвд* (л.) 'древесный червь', 'червь-короед';

чув. *шөлкеш*, *сёлтеш*, *шёлтеш* 'мокрый, талый снег', 'месиво из снега и воды', 'зажор' ← марЛ. *шөлтыш* 'льдинка', 'сало', марГ. *шёлтыш* 'мелкий лед', 'сало во время ледохода'; коми *шоль* 'талый зернистый весенний снег', удм. *шуль* 'мокрый, сырой (о снеге, дороге)' и т.д.

Н.И. Егоров верно замечает, что ранние марийские лексические проникновения имеют общечувашский характер и, вероятно, появившись первоначально в зоне среднего диалекта, они вместе с волнами переселенцев распространились по всей обширной территории низового диалекта, включая говоры Закамья, Башкирии и Сибири. Однако те из них, которые имеют монгольские, тюркские и иранские параллели, вызывают ряд вопросов и нуждаются в дополнительном исследовании, так как могли быть занесены в Волго-Камье и Среднее Поволжье и булгарами. Дальнейшее исследование вопроса поможет более точно восстановить историческую картину и характер тюркско-финно-пермских языковых контактов в Волго-Камье и Среднем Поволжье и точно выяснить направление заимствования ряда слов со спорной лингвистической принадлежностью. К таковым относятся: (*вдӓр* 'выдра'; *кикен* 'чемерица'; *лап(ӓ)* 'лощина; *ленкес* 'долбленая деревянная посуда'; *лӓпӓ(ш)* 'бабочка', 'мотылек'; *лӓс(ӓ)* 'хвоя'; чув. *сарӓк* 'репа'; *шампа* 'налим'; *шашкă* 'норка'. Необходимо разработать более точные фонетические и морфологические критерии для ответа на эти вопросы.

#### Литература

1. Егоров Н.И. Избранные труды: этимология, этноглоптогенез, этнолингвокульту- рология. Чебоксары: Новое время, 2009. 854 с.

P.V. Zheltov

#### Finno-Ugric Borrowings in Chuvash Language

*Annotation.* The article considers the classification of Finno-Ugric borrowings in Chuvash language. Currently, researchers distinguish two layers of borrowing: from Udmurt (earlier) and Mari (later). The latter in turn are divided into the substrate Mari upland dialect borrowing and borrowing that have general Chuvash character and were brought in the general Chuvash language by migrants-Chuvash from beyond Kazan and Kama territories and local substrate borrowings in the periphery north-western Chuvash subdialects. Among the Udmurt and Permian borrowings of Chuvash language a whole number of borrowings are highlighted that also have certain parallels in Mongolian, Siberian Turkic, Kazakh and Iranian languages.

*Key words:* Chuvash language, Finno-Ugric languages, Turkic languages, borrowings.

## О некоторых фонетико-лексико-семантических особенностях малокарачкинского говора чувашского языка

*Аннотация.* Автором проанализированы наиболее характерные черты малокарачкинского говора чувашского языка, являющегося одним из говоров верхового диалекта. В 2009—2011 гг. были организованы совместные диалектологические и социолингвистические экспедиции Института языкознания РАН, Российского государственного гуманитарного университета и Чувашского государственного института гуманитарных наук, в ходе которых были подтверждены основные выводы и наблюдения предшественников (ряд утверждений не подтвердился), а также зафиксированы ранее не описанные явления в области фонетики, лексики и семантики.

*Ключевые слова:* чувашский язык, диалекты чувашского языка, верховой диалект, низовой диалект, средний диалект, малокарачкинский говор.

Начиная с работ Н.И. Ашмарина конца XIX в. внимание исследователей привлекает **малокарачкинский говор** — наречие чувашского языка, распространенное в с. Малое Карачкино Ядринского района Чувашии и близлежащих населенных пунктах. Считается, что этот говор распространен примерно в 12 поселениях в радиусе 10—15 км от данного крупного населенного пункта. Объектом нашего исследования является верховой диалект, вернее один из говоров верхового диалекта — *малокарачкинский*. Границы этого диалекта проходят на территории Чувашской Республики через следующие пункты: г. Шумерля, верховье р. Выла, с. Аликово, р. Сорма от с. Русская Сорма до ее впадения в р. Большой Цивиль, р. Большой Цивиль, с. Большие Челлы, д. Шорга, отсюда граница по р. Цивиль (на «окающей» стороне остаются г. Цивильск и д. Байгеево) идет на д. Большое Шигаево и д. Малое Собачкино и выходит на Волгу. На территории «окающей» группы, по мнению Л.П. Сергеева, можно выделить пять говоров: 1) сундырский; 2) моргаушко-ядринский; 3) красночетайский; 4) калининско-аликовский; 5) чебоксарский [35, с. 352—359]. Интересующий нас говор с. Малое Карачкино входит в состав сундырского говора. По классификации Т.М. Матвеева [28, с. 8—79] данный говор является частью козьмодемьянского говора, граница которого проходит через следующие пункты (от Волги к Суре): с. Хыркасы, д. Ядринкасы, д. Анаткасы-Киняры, д. Сыбайкасы, д. Корлуй, затем по р. Моргаушка д. Ишелькасы, д. Лебедкино, д. Вурманкасы, д. Асламас, д. Чебаково, р. Сура.

С лингвистической точки зрения малокарачкинское наречие по ряду признаков противопоставляется остальному чувашскому ареалу. По принятому в современной чувашской диалектологии мнению, эти различия в основной массе сложились в среднечувашский период. Они затрагивают,

прежде всего, вокализм и консонантизм. Диалектологи в чувашском языке выделяют в основном только два диалекта [59, с. 389]: **верховой** («окающий») и **низовой** («укающий»). Некоторые же исследователи предлагают выделить третий диалект, но не средний или средненизовой, а **малокарачкинский**, который занимает обособленное положение [54]. О.А. Мудрак во время социолингвистической и диалектологической экспедиции 2009—2011 гг. предложил даже назвать данный говор **языком чувашского типа**. Так, А.В. Дыбо высказала мнение, что «малокарачкинский говор сохранил пратюркские черты чувашского языка. Эти особенности языка больше нигде не встречаются» [43]. О.А. Мудрак отметил: «Диалект не является испорченным языком литературы. Каждый диалект — это точно так же устроенный, как другие, язык. Это отдельный язык со своими правилами, своей лексикой, грамматикой, фонетикой, который так же находится в строгой системе» [43]. Лингвистами в настоящее время выделяется от 2500 до 5000 языков, при этом подчеркивается, что точную цифру установить невозможно, так как различие между языками и диалектами одного языка условно [58, с. 609]. На некоторых ресурсах число живых языков указывается 7111 [57]. Если наличие диалектов разных языков практически не вызывает сомнений, то классификация языков и диалектов нередко вызывает споры, порождает дискуссии, потому что бывает сложно определить, чем является отдельно взятый язык: диалектом известного языка или языком группы людей отдельного народа [21, с. 165]. Более двух веков ведутся разговоры об особенностях речи чувашей, проживающих в разной местности. Еще в середине XVIII в. исследователи писали о том, что в «чувашском языке различается два различных диалекта» [60, с. 5], в середине XIX в. опубликованы предания чувашей [30], разговор между верховым и низовым чувашами [31, с. 3—9], а с конца XIX — начала XX в. ведется научное исследование диалектов чувашского языка [5, с. II—V; 11, с. 429—432].

Интересующий нас говор верхового диалекта чувашского языка — малокарачкинский — в отличие от других говоров обнаруживает следующие особенности: в **вокализме** сохранилось *ö*; *ы* и *ä* перешли в *у*; *ев* перешел в *ү*; *ав* — в *а* (в последнем слоге — *о*); *ив* или сохраняется, или переходит в *ий*, а *ий* перешел в *и*; наблюдается переход *ев* в *ö*. В **консонантизме** также наблюдаются отличия от других говоров верхового диалекта, не говоря уже об отличиях от других диалектов: совпадение после гласных в глухом варианте *-č-* и *-čč-* > *-č-*; *-кк-*, *-хх-* > *-к-*; *-к*, *-х* > *-к*; *-п-* > *-в-*; *-вв-* > *-п-* и т.д. Н.И. Ашмарин отмечал также звонкость согласных в начале некоторых слов. Традиционно этот говор считается особым наречием чувашского языка [26].

Верховой диалект в целом и интересующий нас говор были описаны разными диалектологами, которые обращали внимание на следующие моменты: на научной основе были выделены группы говоров чувашского языка, объяснены лингвистические и экстралингвистические причины их образования и показаны примерные границы крупных диалектных подразделений [28, с. 8—64], описаны некоторые характерные особенности верховых говоров [1, с. 5—28; 2, с. 75—85; 3, с. 175—196; 4], фонетические



и лексические особенности верхового диалекта [7, с. 80—122; 8, с. 191—206; 9, с. 16—21; 10, с. 56—106], фонемы, их аллофоны, имитативы верхового диалекта [13, с. 61—142; 14, с. 3—37; 15, с. 98—152; 16, с. 23—66; 17, с. 103—130; 18, с. 99—104; 19], особенности русской фонетики в сравнении с малокарачкским говором [12, с. 27—36; 20, с. 35—48], фонетические и морфологические особенности ишлейского говора [50; 51, с. 123—144; 52, с. 40—54; 53, с. 32—51], описаны характерные фонетические, морфологические, лексические и семантические особенности всех говоров и диалектов чувашского языка, распространенных как в республике, так и за ее пределами [34, с. 173—206; 35; 36, с. 406—437; 37, с. 39—125; 38, с. 45—74; 39, с. 12—40; 40, с. 124—133; 41] и др. Чувашиско-марийские языковые взаимосвязи также стали объектом специальных исследований, раскрывающих типичные особенности чувашских говоров окрестностей Большого Сундыря (в настоящее время входит в состав Моргаушского района ЧР) [55, с. 152—176; 56], марийские заимствования в чувашском языке (особый акцент сделан на малокарачкском говоре) [23, с. 101—116; 24; 25, с. 53—54], чувашско-марийские языковые взаимосвязи в целом [46; 47; 48] и параллели в данных языках [36, с. 406—437]. Горномарийский язык, который, как считается, оказал сильное влияние на малокарачкский говор, также был объектом специальных изысканий. Описаны фонетические, морфологические и лексические особенности шарангского говора марийского языка [44, с. 262—267; 45], защищена диссертация по лексическим особенностям правобережных говоров горномарийского языка [32], рассмотрены морфосинтаксические свойства аппроксимативных количественных конструкций в горномарийском языке [42, с. 51—63], подготовлен словарь горномарийского языка [33].

Во время социолингвистической экспедиции 2009—2011 гг. нами были опрошены носители малокарачкского говора, образцы их речи были записаны на цифровые носители. Расшифровка собранного материала показала, что отличительные черты диалекта сохранились, хотя и наблюдается влияние литературного языка [22, с. 140].

Малокарачкский говор характеризуется следующими особенностями:

— сильное оканье. Если взять всю «окающую» территорию чувашского языка, то наиболее сильно это явление заметно в указанном районе, где наблюдается не только наибольшее количество слов с *o* вместо общетюркских *a* и *o*, но и встречаются слова с *o*, чего в других местах «окающих» говоров нет. В остальных группах этот звук в соответствии с тюркским *o* сузился, изменился, перейдя в *y*;

— эканье. В этом говоре имеется значительный слой слов со звуками *ä* и *э* (очень узкий звук) в соответствии с общечувашским и, напр.: *när* «мы», *närën* «наш, у нас», *sär* «вы», *särën* «ваш, у вас» вместо общечув. *эпир*, *эпёр* «мы», *пирён* «наш, у нас»; *эсир*, *эсёр* «вы», *сирён* «ваш, у вас», *хярёс* вместо общечувашского *хирёс* «против» [5, с. 350]. Следует отметить, что данное явление выходит далеко за границы малокарачкского (МК) говора и распространено практически на всей территории Моргаушского и в приграничных населенных пунктах Ядринского района. Для более четкого определения границ необходимы дальнейшие исследования, а в на-

стоящее время это явление наблюдается в населенных пунктах Большое Карачкино, Синьял-Оринино, Тереси, Молгачкасы, Лапкасы и т.д., которые расположены на расстоянии примерно 25—35 км от Малого Карачкина (исключение — Большое Карачкино, в 12 км);

— наличие слоя слов с гласным *у* вместо *ы*. Напр.: общечув. *пыр*, тюрк. *бар*, козым. *пур* «идти» и «горло»; общечув. *выльӑх* — МК *вул'ӑх* «скотина»; общечув. *выр* — МК *вур* «жать»; общечув. *вырӑс* — МК *вурӑс* «русский»; общечув. *пыл* — МК *пул* «мед»;

— наиболее выдержанный сингармонизм в отличие от всех остальных диалектов. В отношении говора с. Малое Карачкино Н.И. Ашмарин это явление объясняет влиянием горномарийского языка [5, с. 349]. Примеры: *попля* «говорить», в других местах *попле* или *пупле*; *каллях* «опять», в других местах *каллех* или *каллих*; в глагольных формах: *калат* «он говорит», *каламас* «он не говорит», вместо *калат'*, *калатӑ*, *каламаст'*, *каламастӑ*, *каламаç* в других местах этой группы;

— сохранение плавного *р* в глагольных формах прошедшего времени (прошедшее действия и состояния), в 3 лице единственного и множественного числа повелительного наклонения и во всех формах утвердительных и отрицательных, в которых *р* стоит перед *т* [5, с. 306]. Примеры: *йар* «послать, посылать, пустить, пускать», прош. действия, *йартӑм*, прош. состояния *йарнӑ*, 3 л. мн. ч. повел. накл. *йарчӑр* «пусть посылают», *йарма* «послать» (форма супина). Данная особенность также присуща не только малокарачкинскому говору, но и многим говорам ареала верхового диалекта;

— образование форм имен на *у*, *ӳ* с аффиксом принадлежности 3 лица *-ӗ* без растяжения *у*, *ӳ* в *ӑв*, *ӗв*. Пример: *шу-ӳ-ӗ* вместо *шыв-ӗ* «его (ее, их) вода». Данная черта также присуща многим говорам ареала верхового диалекта и встречается в названных выше населенных пунктах и многих других селениях;

— положительная форма 3 лица единственного числа глагола в настоящем времени оканчивается на *-ат* (*-ет*): *калат* «говорит», *парат* «дает», *килет* «идет», *перет* «ударяет» вместо книжных *калат'*, *килет'*. Формы *калат*, *каламас* являются обычными для низовых говоров. Получается произношение, приблизительно схожее с русским *т* в словах *нет*, *кот*. Повидимому, здесь имеем дело с частным случаем общего явления, проявлением тенденции к отвердению после узкозвучных гласных вообще и других согласных. По крайней мере, этому закону подчиняется еще *н*: слово *пин* «тысяча» здесь произносится с твердым *н* (как русское *пин*).

Материалы экспедиции 2009 г. отчетливо показывают, что приведенные особенности сохранились. О.А. Мудрак, участвовавший в экспедиции, обратил внимание на наличие в данном говоре такой согласной, как *β*. Нами был опрошен ряд носителей диалекта, и удалось зафиксировать губно-губной звук *β* (соответствует губно-зубному *в* из других диалектов и литературного языка) в слове *нӗβэр* «почка». К сожалению, примеров употребления звука *β* нами зафиксировано мало. Пока данный случай выглядит исключением, необходимы новые исследования в этом плане. Фонетический облик данного примера вызывает некие сомнения, т.к. тут закономерно было бы видеть вариант *нӧэр* «почка» (ср.: МК *хӧл* «солнце» —

низ., сред. *хёвел*, МК *кӧэнтэ* «коромысло» — низ., сред. *кёвенте* и др.). А звук *β* нам представляется в слове *орβа* [oɾβa] «ячмень», ср.: лит., низ., сред. *урпа* [urpa] «id.». М.Р. Федотов считал, что данный звук встречается в таких лексемах, как *теβёр* «другой», *аβат* «обед», *сӑβан* «нарыв; чирей», *сӑβала* «ложка», *лёβё* «бабочка» и т.д. [48, с. 295], наши наблюдения подтверждают слова ученого.

Как известно, в тюркских языках гласные образуют пары по твердости-мягкости, в чувашском языке имеются следующие пары: *a — э (ä)*, *ӓ — ё*, *o — õ*, *y — ү*, *ы — и*, а также *ӓ° — ё°*. Во многих работах, посвященных верховому диалекту, мы видим в основном одно слово *пӧрт* «дом», в малокарачкинском говоре этот звук содержится в лексемах *пӧкӧ* «дуга; дужка», *кӧленчӧк* «лужа», *кӧпчэмэ* «белый гриб», *шӧрбэ* «суп», *кӧэнтэ* «коромысло», *тӧрӧчэ* «окно» и т.д. (Следует отметить, что подобный звук, вопреки существующему мнению, встречается и в других говорах, например в говорах среднего диалекта. Так, запись и электронная обработка показали, что в турмышском говоре в слове *пӧрт* «дом» встречается звук, очень близкий к МК *õ*, который можно обозначить как дифтонг *õү*, *үõ* или *õ̆*, *ү̆*, что обнаружил О.А. Мудрак.)

Обратимся непосредственно к лексическим особенностям малокарачкинскому говора. Тут несложно заметить, что финно-угорский язык соседей оказал заметное влияние на говор малокарачкинцев, хотя не обошлось и без влияния малокарачкинскому говора на язык горных марийцев:

МК	лит., сред., низ.	марГ	перевод
<b>Термины родства и свойства</b>			
<i>паппи'</i> <i>тётти'</i> <i>аβи</i> <i>этте</i> <i>эчки', экке'</i> <i>йэнки</i> <i>шӓнкӓл</i>	<i>асанне</i> <i>асатте</i> <i>анне</i> <i>атте</i> <i>аппа</i> <i>инке</i> <i>шӓлӓлӓм</i>	<i>па'па</i> <i>тӧо'тя (тӧотья)</i> <i>ӓви, ӓвӓ</i> <i>ӓтя</i> <i>ӓ'кӓ</i> <i>енгӓ</i> <i>шоля, шольы</i>	«бабушка» «делушка» «мама» «отец» «старшая сестра» «жена старшего брата» «младший брат»
<b>Еда, питье, фрукты и овощи</b>			
<i>лэшкэ</i> <i>паранк</i> <i>энис</i> <i>орэн</i>	<i>яшка</i> <i>сёр улми</i> <i>укроп</i> <i>уйран</i>	<i>шти, лем</i> <i>тури, картук, роколма</i> <i>ӓнис</i> <i>орен</i>	«суп» (см. марГ <i>лӓшкӓ</i> «лапша») «картофель» «укроп» «пахта»
<b>Животные и птицы</b>			
<i>чӧпӧ сурп</i> <i>варап</i>	<i>чӓх чӧпти</i> <i>сӧрси, салакайӓк</i>	<i>цӧвигӧ</i> <i>орави</i>	«цыпленок» «воробей»
<b>Предметы одежды</b>			
<i>ом арки</i>	<i>сапун, чӧрситти</i>	<i>запон</i>	«фартук»
<b>Утварь, предметы быта, строения</b>			
<i>пилэ</i> <i>янтар</i> <i>миска</i> <i>стӧл'</i> <i>молча</i> <i>сайкак</i>	<i>пӓчкӓ</i> <i>бутылка, кӧленче, пулӓштух</i> <i>кастрюль</i> <i>сӧтел</i> <i>мунча</i> <i>сарай, лупасай</i>	<i>пилӓ</i> <i>ямдар</i> <i>мискӧ</i> <i>стӧл</i> <i>момоца</i> <i>витӓ, левичӧ</i>	«пила» «бутылка» «кастрюля» «стол» «баня» «сарай; хлев»

## О некоторых особенностях малокарачкинского говора чувашского языка

МК	лит., сред., низ.	марГ	перевод
<b>Имена прилагательные</b>			
<i>патлорт</i>	<i>кёрё, тачкамас, мӑнтӑр</i>	<i>кӑйжсӑ, мындыр</i>	«большой, тучный (о человеке)»
<i>прамой шотлӑ</i>	<i>тӑрӑ, ырӑ, йӑркелӑ йӑркелӑ</i>	<i>яжо, прамой шотан</i>	«хороший, порядочный» «исправный, хороший, красивый, толковый»
<i>сӑнӑ ҫок</i>	<i>тӑссӑр, шемсӑр, шупка</i>	<i>шапка</i>	«бледный, выцветший, некрасивый»
<i>лапшака</i>	<i>лутака</i>	<i>лапшака</i>	«плоский, низкий; неопрятный»
<b>Глаголы</b>			
<i>пӑтиҫлен сӑккӑрӑ сӑрлӑс пыр ӑтрӑм шу кӑрт</i>	<i>кукӑрӑл, пӑкӑрӑл сӑхрӑ сӑтӑлсе пыр ыйтрӑм шыв ӑсса кӑр или шыв илсе кӑр</i>	<i>ӑйӑнӑш, какляргаш чӑнгӑлӑн шӑтлӑш ядаш вӑйдым пырты</i>	«согнуться, состарившись» «ужалила (змея)» «распутываться (о нитках)» «спросил» «занеси воду (в дом)»
<i>Ӕҫлемесси ара?</i>	<i>Ӕҫлемест-и вара?</i>	<i>Ак ровотайы (пӑшӑлы) ма?</i>	«Не работает ли?» и т.д.

Ряд числительных также имеет свои особенности. Здесь мы видим как стандартное соответствие звуков *у* и *о*, так и локальные особенности, выраженные в соответствии с литературным *ӑва* и малокарачкинским *а*, лит. *и* и МК *э* (*ӑ*), лит. *н'* и МК *н*. Сравните:

МК	Лит.
<i>пӑрре</i>	<i>пӑрре</i>
<i>иккӑ</i>	<i>иккӑ</i>
<i>виҫҫӑ</i>	<i>виҫҫӑ</i>
<i>таттӑ</i>	<i>тӑваттӑ</i>
<i>пиллӑк</i>	<i>пиллӑк</i>
<i>олттӑ</i>	<i>улттӑ</i>
<i>ҫиччӑ</i>	<i>ҫиччӑ</i>
<i>саккӑр</i>	<i>саккӑр</i>
<i>тӑххӑр</i>	<i>тӑххӑр</i>
<i>воннӑ</i>	<i>вуннӑ</i>
<i>ҫӑрӑм</i>	<i>ҫирӑм</i>
<i>вӑтӑр</i>	<i>вӑтӑр</i>
<i>хӑрӑк</i>	<i>хӑрӑх</i>
<i>алӑ</i>	<i>алӑ</i>
<i>отмӑл</i>	<i>утмӑл</i>
<i>ҫӑтмӑл</i>	<i>ҫитмӑл</i>
<i>сакӑр воннӑ</i>	<i>сакӑр вуннӑ</i>
<i>тӑхӑр воннӑ</i>	<i>тӑхӑр вуннӑ</i>
<i>ҫӑр</i>	<i>ҫӑр</i>
<i>тат ҫӑр</i>	<i>тӑват ҫӑр</i>
<i>олт ҫӑр</i>	<i>улт ҫӑр</i>
<i>пинь</i>	<i>пин</i>

Местоимения также имеют свою специфику. Эту особенность исследователи отмечали и сто лет назад, сохраняются они и в настоящее время:

МК	лит., низ.	сред.
<i>эп</i>	<i>эп(ё)</i> «я»	<i>эп</i>
<i>эс</i>	<i>эс(ё)</i> «ты»	<i>эс</i>
<i>вӑл</i>	<i>вӑл</i> «он, она, оно»	<i>у</i>
<i>пӑр</i>	<i>эпир</i> «мы»	<i>эпёр</i>
<i>сӑр</i>	<i>эсир</i> «вы»	<i>эсёр</i>
<i>вӑсам</i>	<i>вӑсем</i> «они»	<i>усӑм/усём</i>

К морфологическим особенностям относятся следующие:

— вместо аффикса *-ч(ч)ё* малокарачкинцы используют *-ше* (*лартсаше* «давно посадил было» вместо *лартнӑччё*),

— вместо усилительной частицы *-ах (-ех)* употребляется *-ак (-ек)* (*ёссек йэр* «выпить все»),

— вместо частицы *-ске* здесь распространено *-сӑ* (*калан-сӑ* «говорю же» вместо *калатӑп-ске*).

К русским заимствованиям относятся: *алӑ пили* «ножовка», *пилӑ* «пила» (вместо *пӑчкӑ*), *янтар* «бутылка», *миска* «кастрюля», *стӑл* «стол», *вос* «воз», *чельник* «пасака» (< пчельник) и др.

К марийским заимствованиям можем отнести: *пелетӑш* «цветок», *йӑлӑ* «червяк» и др.

Служебные части речи также содержат свои особенности. Среди них особо выделяются: *кап* «подобно» вместо низ. *пек*, сред. *пик* (лит. *ун пек*, МК *он кап*), *салак* «все равно» вместо лит., сред., низ. *савак*.

Распространены морфосинтаксические особенности, выраженные в явлении внешнего сандхи: *ёссэр* «выпей» (*ёссе + йэр*), *шӑнкартсэртӑм* «ударил в нос» (*шӑнкартса + я(р)тӑм*) и др.

Т.М. Матвеев писал: «Следует особо подчеркнуть обилие марийских лексических проникновений». Этот тезис давно укоренился в чувашском языкознании, и при анализе диалектов, при исследовании чувашско-марийских, тюркско-финно-угорских контактов ученые практически всегда подчеркивают этот факт. Но анализ так называемых марийских заимствований в чувашском языке с использованием электронных тюркских, финно-угорских, монгольских, иранских и т.д. словарей показал, что некоторые лексемы в других финно-угорских языках не встречаются, а локализовались только в нескольких населенных пунктах, соседствующих с с. Малое Карачкино. Фонетический облик не позволяет пока точно установить их происхождение, так как подобные лексемы не встречаются не только в финно-угорских, но и в тюркских, иранских, монгольских, славянских и других языках.

Участники экспедиции не нашли подтверждения устоявшегося в чувашском языкознании мнения о том, что данный говор основан на марийском языке и основную часть лексики составляют марийские слова. В процентном соотношении марийские заимствования в данном говоре составляют примерно столько же, сколько в литературном чувашском языке, и относятся к лексике, связанной с лесом, насекомыми, животными.

Небезынтересным представляется сравнение содержащих дифтонги лексем с чувашскими заимствованиями в марийском языке. Например: *кӑвакар* ~

*коакар* «синеть, багроветь», *кӑвакарчӑн* ~ *коахарчан* «голубь» > мар. *кӧгӧрчен* вытесняются из речи верховых чувашей.

Говоры верхового диалекта характеризуются комплексом важнейших отличительных признаков.

• Лингвогеографическое изучение сундырского говора позволило выделить в нем два подговора — сундырский и малокарачкинский. Последний подговор, обстоятельно изученный в свое время Н.И. Ашмаринным, представляет собой своеобразный уголок чувашской языковой общности, в котором сохранились многие архаические черты. Малокарачкинский подговор отличается от сундырского и других говоров верхового диалекта:

а) наличием губного переднего ряда, соответствующего *ў* других говоров: *пӧрт* «дом, изба», *сӧре* «ходить», *йӧнӧ* «дешевый»;

б) звуковые комплексы *ӧва* и *ӧве* в этом подговоре через ступень *oa*, *oe* превратились в долгий гласный: *чааш* (*чоаш* < *чӧваш*) «чуваш», *хӧел* (< *хоел*, < *хӧвел*) «солнце»;

в) очерчивается изоглоссами лексических явлений: *пӧппи* «бабушка со стороны отца», *тӧттӧ* «дедушка со стороны отца», *вилӧ карти* «кладбище», *кӧпчӧк* «подушка» и др.

• Характерным является употребление *с* вместо *с* других говоров и литературного языка: *ста* «где», *ниста* «нигде», *пасӧр* «давеча».

• Имеется ряд лексических изоглосс, конфигурация которых имеет картину, сходную с границей двух говоров: *чӧм* «кувшин», *пошут* «всадник», *чӧп сур* «цыпленок», *паранк* «картофель», *йӧлӧн* «уствовать», *пичи* «деверь (старший брат мужа)».

Данное утверждение служит сигналом к всестороннему исследованию группы населенных пунктов, в которых распространены особенности малокарачкинского типа, на предмет выявления финно-угорских, славянских и других заимствований, а также древних собственно чувашских форм всех строевых уровней языка, часто принимаемых за марийские.

Материалы экспедиции 2009—2011 гг. отчетливо показывают, что изоглоссы не совпадают с границами административно-территориальных единиц и даже при близком расположении населенных пунктов наблюдаются различия как фонетического, так и лексического плана.

Таким образом, в результате исследования удалось прийти к следующим выводам:

1) на границе Ядринского, Моргаушского районов Чувашской Республики и граничащих населенных пунктов Республики Марий Эл образовалась зона, сохранившая, вероятно, архаичные черты древнечувашского языка;

2) простое анкетирование и опрос относительно отдельных фонетических и морфологических особенностей лексем не всегда дают адекватные сведения, нередко лишь запись на аудио- или видеокассету позволяет определить те или иные черты;

3) утверждение диалектологов о том, что малокарачкинский говор сложился в результате наложения чувашского языка на марийский и поэтому основную часть лексики составляют марийские слова, не соответствует

действительности; в малокарачкинском говоре марийские заимствования занимают примерно столько же места, сколько в литературном языке;

4) в данном говоре функционирует губно-губной согласный звук  $\beta$ , пока не зафиксированный в других говорах и диалектах;

5) вопреки утверждениям 50—60-х гг. XX в. о том, что происходит нивелировка диалектов, отличительные черты диалекта, говора в обследованном населенном пункте Ядринского района сохраняются;

6) несмотря на существенные различия в фонетике, лексике и семантике, малокарачкинский говор не может быть определен как отдельный диалект, а тем более — как «язык чувашского типа»: многие из особенностей данного говора наблюдаются в других говорах верхового диалекта.

#### Список сокращений

*верх.* — верховой диалект, верхового диалекта, ДТ — древнетюркский, *лит.* — литературный, *лит. чув.* — литературный чувашский, *марГ* — горномарийский язык, *МК* — малокарачкинский, *мн. др.* — многие другие, многих других, *мн. ч., множ. ч.* — множественное число, множественного числа, *неизв.* — неизвестное, *низ.* — низовой диалект, *н-р* — например, *общечув.* — общечувашское, *повел. накл.* — повелительное наклонение, повелительного наклонения, *прош.* — прошедшее, прошедшего, *ср.* — сравните, сравнить, *сред.* — средний (средненизовой) диалект, *id.* — идентично, идентичный.

#### Литература

1. *Алексеев А.А.* Особенности сенгилеевского говора чувашского языка // Материалы по чувашской диалектологии. Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1971. Вып. 4. С. 5—28.
2. *Алексеев А.А.* Особенности языка чувашей села Живайкино Барышского района Ульяновской области // Диалекты и топонимия Поволжья: сб. статей. Чебоксары: ЧГУ, 1979. С. 75—85.
3. *Алексеев А.А.* Рикка каласăвĕнчи сасăсен составĕ [Звуковой строй говора деревни Рикка] // Материалы по чувашской диалектологии. Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1960. Вып. 1. С. 175—196.
4. *Алексеев А.А.* Чăваш чĕлхин вырăнти каласăвĕсене тĕпчетпĕр [Изучаем местный говор чувашского языка] // Сĕнтерĕ сулĕ. 1958. Август, 17. С. 4.
5. *Ашмарин Н.И.* Материалы для исследования чувашского языка : в 2 ч. Ч. 1. Казань: Типолитограф. Императ. ун-та, 1898. 392 с.
6. *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка: в 17 т.: Т. 11. Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1936. 343 с.
7. *Канюкова А.С.* Некоторые особенности чувашей тури и анатри // Материалы по чувашской диалектологии: сб. статей / ЧНИИ. Чебоксары: [б.и.], 1960. Вып. 1. С. 80—122.
8. *Канюкова А.С.* Некоторые фонетические и лексические особенности чувашских диалектов // Вопросы диалектологии тюркских языков. Т. 2. Баку: [б.и.], 1960. С. 191—206.
9. *Канюкова А.С.* Чăваш чĕлхи грамматикин историйĕпе диалектологийĕ: Педагогика институтĕн программисем. Шупашкар, 1959. С. 16—21.
10. *Канюкова А.С.* Чувашская диалектология: (краткие очерки). Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1965. 148 с.
11. *Комиссаров Г.И.* Чуваши Казанского Заволжья // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете. Т. 27, вып. 5. Казань: Тип. Императ. ун-та, 1911. С. 429—432.
12. *Константинова С.И., Котлеев В.И.* Особенности русской фонетики в зеркале малокарачкинского говора чувашского языка // Межъязыковое взаимодействие в Волго-Камье: сб. научных трудов. Чебоксары: ЧГУ, 1988. С. 27—36.
13. *Корнилов Г.Е.* К теории имитативов и данные чувашских диалектов — I // Диалекты и топонимия Поволжья: сб. статей. Чебоксары: ЧГУ, 1977. Вып. 5. С. 61—142.
14. *Корнилов Г.Е.* К теории имитативов и данные чувашских диалектов — V // Диалекты и топонимия Поволжья: межвузовский сборник. Чебоксары: ЧГУ, 1981. Вып. 9. С. 3—37.
15. *Корнилов Г.Е.* К теории имитативов и данные чувашских диалектов (к теории имитативов — II) // Диалекты и топонимия Поволжья: сб. статей. Чебоксары: ЧГУ, 1978. Вып. 6. С. 98—152.

16. Корнилов Г.Е. К теории имитативов и данные чувашских диалектов (к теории имитативов — III) // Диалекты и топонимия Поволжья: сб. статей. Чебоксары: ЧГУ, 1979. Вып. 7. С. 23—66.
17. Корнилов Г.Е. К теории имитативов и данные чувашских диалектов (к теории имитативов — IV) // Диалекты и топонимия Поволжья: межвузовский сборник. Чебоксары: ЧГУ, 1980. Вып. 8. С. 103—130.
18. Корнилов Г.Е. О составе фонем и их аллофонах в системе диалектов чувашского языка // Вопросы языкознания. 1964. № 4. С. 99—104.
19. Корнилов Г.Е. Опыт исследования по чувашской диалектологии и болгаро-чувашской топонимии: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Л., 1966. 20 с.
20. Котлеев В.И. Морфологические особенности краснотайского говора // Материалы по чувашской диалектологии: сб. статей. Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1963. Вып. 2. С. 35—48.
21. Кузнецов А.В. Современное состояние диалектов чувашского языка (по материалам социолингвистической экспедиции 2004 г.) // Чувашский гуманитарный вестник. 2015. № 10. С. 165—172.
22. Кузнецов А.В. Современное состояние малокарачклинского говора чувашского языка // Чувашский язык и этнос в истории евразийской цивилизации: Материалы Международной тюркологической конференции (Чебоксары, 16—18 сентября 2010 г.) / ред.-сост. А.В. Кузнецов. Чебоксары: ЧГИГН, 2011. С. 140—147.
23. Лукоянов Г.В. Мариизмы в говорах верхового диалекта чувашского языка // Диалекты и топонимия Поволжья: материалы и сообщения. Чебоксары: ЧГУ, 1973. Вып. 2. С. 101—116.
24. Лукоянов Г.В. Марийские заимствования в чувашском языке / М-во просвещения ЧАССР, Чуваш. ин-т усовершенствования учителей. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1974. 120 с.
25. Лукоянов Г.В. Эпир: тури тата анатри чăвашсем [Мы: верховые и низовые чувашши] // Таван Агъл. 1988. 1 №. С. 53—54.
26. Малокарачклинский язык. URL: [http://www.gpedia.com/ru/gpedia/Малокарачклинский\\_язык](http://www.gpedia.com/ru/gpedia/Малокарачклинский_язык) (дата обращения: 13.09.2017).
27. Малокарачклинское наречие чувашского языка. URL: <https://lingvoforum.net/index.php?topic=62710.0>.
28. Матвеев Т.М. Краткий обзор чувашских диалектов (опыт районирования) // Материалы по чувашской диалектологии. Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1960. Вып. 1. С. 8—64.
29. Матвеева Н.В. Обзор диалектологических работ из рукописного фонда Н.В. Никольского // Вестник Чувашского университета. Гуманитарные науки. 2008. № 1. С. 192—194.
30. Михайлов С.М. Предания чуваш // Казанские губернские ведомости. 1852. № 24, 25, 28. Часть неофициальная.
31. Михайлов С.М. Разговор анатры, то есть низового чувашина, с вирияем, то есть верховым чувашинном // Михайлов С.М. Чувашские разговоры и сказки. Казань: Унив. тип., 1853. 63 с.
32. Саватеева Г.А. Лексические особенности правобережных говоров горномарийского языка: дис. ... канд. филол. наук: 10.02.22. Йошкар-Ола, 2005. 321 с.
33. Саваткова А.А. Словарь горномарийского языка. 2-е изд., перераб. и доп. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 2008. 404 с.
34. Сергеев Л.П. Вокализм верхового диалекта чувашского языка // Чувашский язык, литература и фольклор: сб. статей. Чебоксары: [б.и.], 1972. Вып. 1. С. 173—206.
35. Сергеев Л.П. Диалектная система чувашского языка: монография. Чебоксары: Чуваш. гос. пед. ун-т им. И.Я. Яковлева, 2007. 428 с.
36. Сергеев Л.П. Еще раз о чувашско-марийских параллелях // Чувашский язык, литература и фольклор: сб. статей. Чебоксары: [б.и.], 1973. Вып. 2. С. 406—437.
37. Сергеев Л.П. Консонантизм верхового диалекта // Чувашский язык, литература и фольклор: сб. статей. Чебоксары: [б.и.], 1973. Вып. 2. С. 39—125.
38. Сергеев Л.П. Лексика верхового диалекта чувашского языка — 1 // Чувашский язык, литература и фольклор: сб. статей. Чебоксары: [б.и.], 1974. Вып. 4. С. 45—74.
39. Сергеев Л.П. Лексика верхового диалекта чувашского языка — 2 // Чувашский язык и литература. Чебоксары: [б.и.], 1975. С. 12—40. (Труды / ЧНИИ; вып. 59).
40. Сергеев Л.П. Лексика верхового диалекта чувашского языка — 3 // Чувашский язык. Чебоксары: [б.и.], 1976. С. 124—133. (Труды / ЧНИИ; вып. 66).
41. Сергеев Л.П. Чувашский язык: диалектологический аспект: избранные статьи: в 2 т. / под ред. Н.И. Егорова. Чебоксары: Чуваш. гос. пед. ун-т, 2008. Т. 1. 322 с.; Т. 2. 278 с.



42. Сидорова М.А. Аппроксимативные количественные конструкции в горномарийском языке // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. 2018. Т. 2, № 20. С. 51—63.

43. Трилинская С. Диалект — это отдельный язык со своими правилами // Знамя труда. 2011. 22 июля. URL: <http://znamya-truda.ru/index.php/obshestvo/720-2011-07-22-15-46-17> (дата обращения: 22.02.2019).

44. Утятин А.А. Фонетические особенности шарангского говора марийского языка // II Грузовские чтения: Актуальные проблемы межъязыковых и межкультурных контактов: материалы научной конференции. Йошкар-Ола: Мар. гос. ун-т, 2007. С. 262—267.

45. Утятин А.А., Утятина Л.Н. Шарангский говор в системе марийских диалектов: лингвистическое описание современного шарангского говора. Saarbrücken: LAP LAMBERT Academic Publishing GmbH & Co. KG, 2011. 143 с.

46. Федотов М.Р. Исторические связи чувашского языка с волжскими и пермскими финно-угорскими языками. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1968. Ч. 2. 214 с.

47. Федотов М.Р. Исторические связи чувашского языка с языками угро-финнов Поволжья и Перми. Ч. 1: Чувашско-марийские связи. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1965. 160 с.

48. Федотов М.Р. Чувашско-марийские языковые взаимосвязи. Саранск: Изд-во Сарат. ун-та, Саран. филиал, 1990. 335 с.

49. Цаплина Р.И. Говор средней части Ишлейского района ЧАССР: автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1948. 18 с.

50. Цаплина Р.И. Морфологические особенности ишлейского говора // Материалы по чувашской диалектологии. Чебоксары: [б.и.], 1960. Вып. 1. С. 123—144.

51. Цаплина Р.И. Оканье в чувашском языке // Родной и русский язык в национальной школе: сб. научных статей / под ред. В.В. Решетова, Ф.Ф. Советкина. М.: Изд-во Акад. пед. наук РСФСР, 1962. С. 40—54.

52. Цаплина Р.И. Основные фонетические особенности ишлейского говора // Записки ЧНИИ. Чебоксары: [б.и.], 1952. Вып. 4. С. 32—51.

53. Чувашский язык. URL: [http://www.gpedia.com/ru/gpedia/Чувашский\\_язык#cite\\_note-7](http://www.gpedia.com/ru/gpedia/Чувашский_язык#cite_note-7) (дата обращения: 12.02.2019).

54. Чуркин Т.Я. Из наблюдений над чувашскими говорами Сундырского района ЧАССР // Тюркологические исследования / Акад. наук СССР, Отд-ние литературы и языка / отв. ред. чл.-кор. АН СССР А.К. Боровков. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР. Ленингр. отд-ние, 1963. С. 152—176.

55. Чуркин Т.Я. Опыт изучения чувашских говоров Сундырского района ЧАССР: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Л., 1950. 20 с.

56. Этнолог: языки мира / ред. Дэвид М. Эберхард, Гэри Ф. Саймонс и Чарльз Д. Фенниг. Изд. 22. Даллас, Техас: SIL International. 2019. URL: <https://www.ethnologue.com/ethnologue/gary-simons/welcome-22nd-edition> (дата обращения: 15.02.2019).

57. Языки мира / Лингвистический энциклопедический словарь / гл. ред. В.Н. Ярцева. М.: Сов. энциклопедия, 1990. С. 609.

58. Языки народов Российской Федерации и соседних государств. М.: Наука, 2005. Т. 3. С. 389.

59. Schlözer A.L. Probe Russischer Annalen. Bremen und Göttingen. 1768. S. 105—106. Цит. по: Сергеев Л.П. Чаваш диалектологийё. II: хрестомати. Шупашкар: И.Я. Яковлев ячёллэ Чаваш патшалăх педагогика университетчэ, 2002. С. 5.

### Приложение

Отдельные слова и предложения не дают нам цельной картины малокарачклинского говора. Чтобы иметь четкое представление об особенностях говора, предлагаем пример из «Словаря чувашского языка» Н.И. Ашмарина:

*Элӧк перӧн йӧл вырӧнча порӧнӧн пашкирт салтакӧсам. Сӧлттан порӧнӧн конта, Йонкон вырӧссампала вӧрсса. Сӧр таллашнӧс. Сӧлттан тарнӧ вӧрманна Орна терене. Онтан хыс-сӧн пырса Йонкон вырӧссам она шыраса. Вара Сӧлттан Орна теренчен те тарнӧ. Сӧлттанӧн сичӧ хӧр полнӧ. Вӧсам Йонкона херӧс оксуна утнӧ, тимӧр вӧслӧ сӧмренне. Вара перӧн чуашсам вӧл Йонкона ӧхине хуса йарнӧс. Йолхой вырӧссамӧн ял полнӧ ӧхисемӧн. Вӧл Йолхой вырӧнча халӧ Хорачка ял полнӧ. Йолхой вырӧссания хуса йерсен, Тенекпеле Хорачка таллашма посласа сӧр илмешкӧн. Пӧри: ман сӧр тенӧ, тепри: ман сӧр. Карян Пӧрнаш вырӧнча вырӧн илӧ. Карян Хорачка шӧнкӧлне йернӧ конта порнма. Пашкиртсем тарнӧс аната [6, с. 244].*

Перевод осуществлен блоггером Zhendoso на форуме «Лингвофорум». Вероятно, он является носителем данного диалекта и имеет филологическое образование, т.к. им грамотно описаны разные языковые явления, приводятся примеры из специальной литературы:

«Раньше на месте нашей деревни жили башкирские солдаты. Султан (*имя человека*) жил здесь, рассорился с юнгинскими русскими. Ночью спорили/ругались. Султан убежал в лес, в Ячменный Терен (*неизв. слово*). После этого, туда придя, юнгинские русские стали его искать. Тогда Султан убежал и из Ячменного Терена. У Султана было семь дочерей. Они вышли против Юнги с луками, со стрелами с железным наконечником. И тогда (после чего) наши чуваша сами прогнали эту Юнгу. Юлгой (? *Ёлкино*) у русских (*т.е. русская*) деревня была сама (*sic! обратите внимание на согласование возвратного местоимения с первым компонентом изафетного подлежащего*). На месте этого Юлгой сейчас деревня Карачкино стала. После того как выгнали юлгойских русских, Тенек и Карачка стали спорить, чтобы захватить землю (*юлгойскую, освободившуюся*). Один говорит: моя земля, другой говорит: моя земля. Потом взяли место (*т.е. земли*) на месте Бурнаша. Потом сюда отправили жить младшего брата Карачки. Башкиры бежали вниз (*т.е. к югу*)» [27].

Далее в данный перевод вносятся пояснения:

«1) фонетика и морфология. Н-р, прошедшее очевидное время 3 л. мн.ч. образуется при помощи аффикса *-нӑҫ/-нӗҫ* (лит. чув. *-чӗҫ/-рӗҫ*). Корневой гласный в лексеме *херӗҫ* «против» (лит. *хирӗҫ*), имхо, указывает на то, что в этом наречии произошла вторичная дифтонгоизация и переогласовка: *\*херэҫ\*xieric\*xiric<\*xirič<\*xarıč*.

То же самое наблюдаем в местоимениях 1 и 2 лица множественного числа:

*пер [per]* (~лит. *эпир*) <*\*pier<\*pir<\*piř*.

Общечувашскому интервокальному *G* соответствует увулярный *ɣ* (по другим данным — *ʁ*):

Йонко следует читать *jonɣo/jonko*, а не *jongo*.

Интервокальный *B* следует читать как *β*: *орна [orβa]* «ячмень», ср.: лит. *урна [urba]* *id.*

Сохраняются архаичные формы: *иӳнкӑл [ʃəɳɣəl]* «младший брат» (~ ДТ *siŋil* «младшая сестра»).

2) ...*Вӑсам Йонкона херӗҫ оксуна утӳнӑ, тимӳр вӗҫлӗ ҫӗмренне...*

Перевод:

... Они вышли против Юнги с луками, со стрелами с железным наконечником...

Это предложение я перевел неверно («ложные друзья» — чув. лит. *ут-* «шагать, идти», МК *ут-* «стрелять, кидать» ~ лит. чув. *ывӑт-* «кидать» ~ ? ДТ *ат-* «стрелять, кидать»), следует так:

...Они в Юнгу (то есть в жителей Юнги) стреляли из лука (-ов), стрелами с железным наконечником...» [27].

A. V. Kuznetsov

#### About Some Phonetic-Lexico-Semantic Features of the Malokarachinsky Subdialect of the Chuvash Language

*Annotation.* The author analyzed the most characteristic features of the Malokarachinsky subdialect of Chuvash language, which is one of the subdialects of upper dialect. In 2009–2011 Institute of Linguistics of Russian Academy of Science, Russian State Humanitarian University and Chuvash State Institute of Humanities organized a joint dialectological and sociolinguistic expedition, during which the main conclusions and observations of predecessors were confirmed (a series of affirmations were not confirmed), and previously undescribed phenomena in the field of phonetics, vocabulary, and semantics were also recorded.

*Key words:* Chuvash language, Chuvash language dialects, upper dialect, lower dialect, middle dialect, Malokarachinsky subdialect.

## Общие элементы грамматики в чувашском и марийском языках

*Аннотация.* В статье рассмотрены основные грамматические параллели, имеющиеся в чувашском и марийском языках. К ним относятся различные деривационные аффиксы, послелогии и частицы, система и семантика форм прошедших времен, сложновербальных аналитических форм с акционсартовыми значениями, семантика деспричастных форм и др. Наличие подобных форм в обоих языках обусловлено разными факторами их развития и часто является результатом заимствования.

*Ключевые слова:* чувашско-марийские языковые связи, сложновербальные аналитические формы, вспомогательные глаголы, деривационные аффиксы, прошедшее неочевидное время, изафет.

Несмотря на наличие множества фактов взаимовлияния культур и языков чувашей и марийцев (прежде всего горных марийцев), происходившего на протяжении многих веков, в течение которых представители этих двух народов жили по соседству друг с другом, количество научных работ, где исследовались бы сходные элементы, существующие в чувашском и марийском языках на различных языковых уровнях, не так уж и велико. Первое место в ряду исследований, которые посвящены взаимодействию чувашского и марийского языков, несомненно, занимает классический труд финского ученого М. Рясянена «Die tschuwaschischen Lehnwörter im Tscheremissischen» (Чувашские заимствования в черемисском языке), увидевший свет в 1920 г. в Хельсинки. В этой работе автор подробно разбирает все основные звуковые соответствия, существующие в обоих исследуемых языках, и дает список слов, факт заимствования которых из чувашского языка в марийский установлен точно. Этот список сопровождается необходимыми комментариями об этимологии представленных слов [26, с. 11—237]. Кроме этого, особую ценность исследования представляет его третий раздел. В нем М. Рясянен дает перечень слов, которые либо заимствованы из марийского языка в чувашский, либо имеются в обоих языках, но их этимология носит неясный характер [26, с. 238—274]. Этот труд финского ученого до настоящего момента является, пожалуй, одним из наиболее подробных и актуальных исследований лексического взаимодействия двух языков.

В большинстве работ, посвященных чувашско-марийским языковым связям, речь идет прежде всего о лексических параллелях, существующих в этих языках. Среди чувашских ученых указанную проблематику изучали Н.И. Ашмарин, В.Г. Егоров, М.Р. Федотов, Г.В. Лукоянов и др. Н.И. Ашмарин в своем труде «Материалы для исследования чувашского языка» (Казань, 1898) дает список слов, которые были заимствованы марийцами из чувашского языка. В этом ряду слова *этем* «человек», *чун* «душа», *пурне*

«палец», *mǎlǎx* «сирота» и др. [2, с. VIII—XVIII]. В.Г. Егоров в своей работе «Современный чувашский литературный язык» (Ч. 1. Чебоксары, 1954) в главе, посвященной заимствованной лексике в чувашском языке, предлагает нашему вниманию краткий список марийских слов, вошедших в лексический состав чувашского языка. Ссылаясь на М. Рясянена, В.Г. Егоров пишет, что в чувашском языке свыше 50 слов, бесспорно заимствованных из марийского языка, и более 50 общих слов, этимология которых точно не установлена [6, с. 122—123].

Большой вклад в изучение лексических взаимодействий между чувашским и марийским языками внес своими трудами М.Р. Федотов. Прежде всего отметим его работы «Исторические связи чувашского языка с языками угро-финнов Поволжья и Перми» и «Исторические связи чувашского языка с волжскими и пермскими финно-угорскими языками», опубликованные в Чебоксарах в 1965 и 1968 гг. [14, 15]. В них подробно рассматривается вопрос о чувашских лексических заимствованиях в марийском языке и о лексике, заимствованной чувашами из марийского языка [14, с. 52—160; 15, с. 171—213]. Кроме этого, поднимается вопрос о морфологических заимствованиях в марийский язык из чувашского языка. Речь идет прежде всего об аффиксах словообразования имен существительных, прилагательных, числительных и наречий, о некоторых формах глагола и служебных частях речи [14, с. 23—51]. В более расширенном виде этот материал представлен в другой работе М.Р. Федотова — «Чувашско-марийские языковые взаимосвязи» (Саранск, 1990) [18]. По поводу грамматических форм, представленных в соответствующей главе этой работы, автор пишет, что данный материал «носит дискуссионный характер» [18, с. 4]. Такая оценка представляется нам справедливой, так как окончательные выводы в отношении происхождения подобных форм все же делать еще рано.

Г.В. Лукоянов занимался исследованием лексических заимствований из марийского языка в верховой диалект чувашского языка. Наиболее известной его работой по данной тематике является «Марийские заимствования в чувашском языке» (Чебоксары, 1974). Эта небольшая по объему книга представляет собой своего рода словарь, в котором марийские заимствования классифицируются по семантическим группам, таким как названия родственных отношений, жилище, одежда, питание, болезни, растительный и животный миры др. [10, с. 20—81]. В каждой словарной статье дается разбор слова с точки зрения его значений, этимологии, наличия в других родственных языках. Даются ссылки на разных авторов, в работах которых имеется анализ данного слова. Отдельная глава книги посвящена усвоению марийских гласных и согласных звуков в чувашском языке [10, с. 82—89]. Исследование выполнено на высоком научном уровне и в каком-то смысле дополняет аналогичные труды М.Р. Федотова.

В подавляющем большинстве работ, изданных по теме чувашско-марийских языковых взаимосвязей, речь идет прежде всего о лексических заимствованиях. Помимо указанных выше исследований чувашских ученых, данная тематика затрагивается в трудах марийских и других отечественных, а также зарубежных лингвистов [4, 5, 7, 21—24, 27]. Среди

работ иностранных исследователей мы бы хотели выделить диссертацию Андре Хесельбека «Татарские и чувашские код-копии в марийском языке», подготовленную на шведском языке и опубликованную в г. Упсала (Швеция) в 2001 г. Этот труд примечателен тем, что автор не ограничивается исследованием только лексических соответствий в трех языках — им рассмотрены случаи совпадений и на морфологическом уровне, как, например, усилительная частица *-ак/-ок* (мар.) = *-ах/-ех* (чув.), модальная частица *-дыр/-тыр* (мар.) = *-тӓр/-тӓр* (чув.), деривационные аффиксы, различные послелогии и частицы и др. [25, с. 60—83, 88—100, 110—122]. А. Хесельбек делает попытку описать и некоторые бивербальные конструкции со вспомогательными глаголами, которые активно функционируют во всех трех исследуемых языках и которые мы вслед за А.А. Юлдашевым предпочитаем называть «аналитическими формами глагола» [20]. Автор правильно определяет эти формы как особые конструкции, служащие для передачи аспектуальных значений (точнее — акционсартовых. — Э.Л.). Однако, видимо, из-за ограниченности объема труда подробной классификации этих форм им не сделано [25, с. 138—140]. Важным выводом А. Хесельбека по результатам его исследования является то, что «влияние чувашского языка на марийский было более глубоким, чем влияние татарского языка, так как оно проявляется во всех диалектах марийского языка» [25, с. 148].

Среди работ, посвященных только тем чувашско-марийским параллелям, которые выявлены в морфологии и синтаксисе этих языков, особо отметим исследования Б.А. Серебренникова, М.Р. Федотова, В.А. Андреева и Е.Ф. Васильевой [1, 3, 11, 12, 14—18]. Некоторые общие элементы в грамматических системах чувашского и марийского языков рассмотрены также в монографии Л.С. Левитской «Историческая морфология чувашского языка» [10].

В статье М.Р. Федотова «Изафет в чувашском и марийском языках» [17] рассматривается ранее практически не затрагиваемый в научных работах вопрос — о взаимодействии двух языков на синтаксическом уровне. Соглашаясь с распространенным среди тюркологов утверждением о наличии в тюркских языках трех типов изафетных конструкций, автор на конкретном языковом материале доказывает полную идентичность образования и значения изафетов первого и третьего типов в чувашском и марийском языках. Причем в случае с третьим типом изафета совпадают даже формальные показатели родительного падежа и аффикса принадлежности: чув. *юлташӓн амӓшӓ* — мар. *юлташын аваже* «мать товарища», чув. *студентӓн кӓнеки* — мар. *студентын книгаже* «книга студента» и др. Второй же тип изафета, несмотря на функционально-семантическое сходство, образуется в двух исследуемых языках по-разному [11, 12, 14, 17].

По мнению Б.А. Серебренникова, к общим грамматическим явлениям чувашского и марийского языков относятся следующие: единый показатель сравнительной степени прилагательных, одинаковое образование порядковых числительных, а также их способность употребляться в полной и краткой формах, единый притяжательный аффикс 3-го лица единственного числа, одинаковый порядок расположения именных аффиксов

(предшествование притяжательного аффикса аффиксу числа), аналогичное образование и использование изафета, общая семантика категории прошедшего времени, наличие особых сложновербальных аналитических форм (деепричастие + вспомогательный глагол) с акционсартовыми значениями и др. [12, с. 259—265].

Все аналогичные грамматические явления обоих исследуемых языков можно разделить на две группы. Первая группа включает в себя грамматические формы, которые схожи с точки зрения формальных показателей, также имеют одинаковое значение. Сюда мы включаем, например, усиительную частицу *-ак/-ок* (мар.) — *-ах/-ех* (чув.), модальную частицу *-дыр/-тыр* (мар.) — *-тӓр/-тӓр* (чув.), аффиксы с деривационными значениями *-че/-чо/-чӓ* (мар.) — *-ӓӓ/-ӓӓ* (чув.), *-лык* (мар.) — *-лӓх/-лӓх* (чув.), *-чык* (мар.) — *-чӓк/-чӓк* (чув.), аффикс сравнительной степени *-рак* (мар.) — *-рах/-рех* (чув.), выделительно-ограничительную частицу *гына* (мар.) — *кӓна* (чув.) и др. Вторая группа, на наш взгляд, представляет больший интерес с точки зрения исторического языкознания, так как в ней представлены грамматические формы, которые не совпадают по формальным показателям, однако имеют абсолютно идентичные значения и функции этих форм, а также грамматические способы их передачи. В этом случае можно предположить два сценария их происхождения и развития в обоих языках. Во-первых, можем иметь дело с особым видом заимствований, когда один язык заимствует из другого не формальные показатели, а грамматические способы передачи тех или иных значений. Ярким примером подобного заимствования являются глагольные аналитические формы, образуемые при помощи вспомогательных глаголов и передающие значения различных способов действий. Учитывая тот факт, что подобных форм нет в других финно-угорских языках (за исключением нескольких примеров из удмуртского языка [11, с. 238]), можно сделать вывод, что в марийском языке грамматический способ передачи акционсартовых значений посредством аналитических форм глагола заимствован из тюркских языков, где такой способ весьма широко распространен. Во-вторых, причиной совпадения значений форм и способа передачи этих значений может быть гипотетическое родство исследуемых языков, уходящее в глубь праалтайской и прауральской языковых общностей и породившее общие тенденции в развитии значений и функций аналогичных форм. В качестве примера такого развития можно привести формы прошедшего неочевидного времени с показателем *-ын* в марийском языке и с показателем *-нӓ/-нӓ* в чувашском языке [16], которые передают одни и те же значения и выполняют одни и те же синтаксические функции, то есть обладают абсолютным функционально-семантическим сходством, несмотря на их различие во внешних выразителях.

Остановимся подробнее на некоторых общих грамматических явлениях чувашского и марийского языков, без учета причин их формального или функционально-семантического сходства.

#### 1. Аналитические формы с акционсартовыми значениями

В обоих исследуемых языках значения способов действий передаются при помощи сочетаний знаменательного глагола в форме деепричастия со

вспомогательным глаголом. В чувашском языке в таких формах используются дееспричастия с показателями *-a/-e* или *-ca/-ce*, а в мари́йском языке — показатель *-н*.

Оба языка характеризуются множеством вспомогательных глаголов. В мари́йском языке их число достигает 38, в чувашском — 34 [8, с. 104]. Все вспомогательные глаголы-аспектуализаторы принадлежат к определенным семантическим группам. Их состав примерно совпадает в обоих языках: глаголы движения (*ан* «спускаться», *ирт* «проходить», *кай* «идти, уходить», *кёр* «входить», *кил* «приходить», *сёре* «ходить» — в чувашском языке; *кайаш* «идти», *лекташ* «выходить», *толаш* «приходить», *мияш* «уходить», *кошташ* «ходить», *эрташ* «пройти мимо или через что-либо», *пураш* «входить» — в мари́йском языке), глаголы статики (*вырт* «лежать», *лар* «сидеть», *пурён* «жить», *тёр* «стоять», *юл* «оставаться» — в чувашском языке; *кодаш* «оставаться», *шогаш* «стоять», *шинчаш* «сидеть», *кияш* «лежать», *илаш* «жить» — в мари́йском языке), глаголы изменения пространственного положения объекта (*калар* «вытаскивать», *пёррах* «оставлять», *ситер* «доводить», *хавар* «оставлять», *хёнарт* «поднимать», *хур* «класть», *яр* «пускать» — в чувашском языке; *колташ* «послать», *лукташ* «вывести», *шогалташ* «поставить», *эртараш* «проводить», *кодаш* «оставлять», *пурташ* «вносить» — в мари́йском языке) и др. Подобное совпадение семантических групп вспомогательных глаголов в исследуемых языках наводит на мысль о существовании универсальных факторов, влияющих на возникновение аспектуализаторов [8, с. 103—104].

Указанные аналитические формы могут передавать четыре вида значений: а) значения начала и конца совершения действия (*сисе яр* «доесть», *хёнхса кай* «привыкнуть», *юрласа яр* «запеть», *пёрсе сит* «узнать», *вуласа тух* «прочитать» — в чувашском языке; *чеверген каяш* «покраснеть», *кушкын шогалаш* «вырасти», *шарналтен лекташ* «вспомнить» — в мари́йском языке), б) значения длительности (в мари́йском языке только это значение), кратковременности и интенсивности (*ёнса пыр* «спориться», *канса ил* «отдохнуть немного», *вырта пар* «валяться» — в чувашском языке; *йоген шогаш* «течь», *толашен кияш* «заботиться», *киен эртараш* «лежать» — в мари́йском языке), в) значения направленности действия (*чупса кил* «прибежать», *вёрсе кай* «улететь», *сиксе ан* «спрыгнуть» — в чувашском языке; *миен шуаш* «доезжать», *вуден лукташ* «выводить» — в мари́йском языке), г) значения действия, совершаемого в отношении говорящего или другого лица (*каласа пар* «рассказать», *ёнланса ил* «понять» — в чувашском языке; *пёркын налаш* «отрезать для себя», *ончыктен пуаш* «показать другому лицу» — в мари́йском языке) [8, с. 105; 13, с. 202—217; 19, с. 37—59].

## 2. Аффиксы словообразования глагола и имен существительных

Оба исследуемых языка обладают весьма развитой системой деривационных форм. Многие из словообразовательных аффиксов имеют как в мари́йском, так и в чувашском языке аналогичную форму и значение. Эти аффиксы представляют собой как именное, так и глагольное словообразование. Перечислим некоторые из них:

а) аффиксы именного словообразования:

— аффикс со значением деятеля *-çă/-çĕ* — *-че/-чо/-чĕ* (*тимёрçĕ* «кузнец», *сутуçă* «продавец», *пулăçă* «рыбак» — в чувашском языке; *алакче* «клеветник», *кнагаче* «грамотный», *тартмаче* «коробейник» — в марийском языке);

— аффикс со значением предмета, множества предметов или абстрактного понятия *-лăх/-лĕх* — *-лык* (*ачалăх* «детство», *куçлăх* «очки», *юманлăх* «дубрава» — в чувашском языке; *нерлык* «намордник», *сӧраллык* «красота», *тазалык* «здоровье» — в марийском языке);

— аффикс со значением результата действия или лиц (в марийском языке) *-чăк/-чĕк* — *-чык* (*купаланчăк* «куча», *ўкерчĕк* «рисунок», *шанчăк* «надежда» — в чувашском языке; *шаярчык* «шутник», *ондалчык* «обман», *пудранчык* «беспорядок» — в марийском языке);

— аффикс со значением результата действия *-ăш/-ĕш* — *-ыш* (*кулăш* «смех», *сывлăш* «воздух», *пĕлтерĕш* «значение» — в чувашском языке; *илыш* «жизнь», *леведыш* «покрывало», *пеледыш* «цветок» — в марийском языке);

— аффикс со значением деятеля *-çă/-çĕ* — *-зе/-зо/-зĕ* (*кĕтӳçĕ* «пастух», *кăмакаçă* «печник», *хуралçă* «сторож» — в чувашском языке; *пакчазе* «огородник», *пашазе* «рабочий», *колызо* «рыбак» — в марийском языке);

— аффикс со значением результата действия *-ак/-ек* и *-ăк/-ĕк* — *-ык* (*тăкак* «расход», *çурăк* «трещина», *сытăк* «стык» — в чувашском языке; *катык* «обломок», *шундык* «осадок», *палшык* «помощь» — в марийском языке);

— аффикс со значением обладания *-лă/-лĕ* — *-ле/-ло/-лĕ* (*айăплă* «виновный», *тăварлă* «соленый», *вăхăтлă* «своевременный» — в чувашском языке; *чесле* «порядочный», *серыпле* «тяжелый», *тутло* «вкусный» — в марийском языке);

— аффикс со значением отсутствия *-сăр/-сĕр* — *-сыр* (*ансăр* «узкий», *хуçасăр* «бесхозный», *чикĕсĕр* «безграничный» — в чувашском языке; *йӧнысыр* «неудобный», *тӧрсыр* «неровный» — в марийском языке);

б) аффиксы глагольного словообразования:

— аффикс *-лан/-лен* — *-лан*, образующий глаголы от имен существительных (*тумлан* «одеваться», *интереслен* «интересоваться», *вырăслан* «обрусеть» — в чувашском языке; *черланаш* «заболеть», *мутланаш* «разговаривать», *кайыкланаш* «дичать» — в марийском языке);

— аффикс *-тат/-тет* — *-тат*, образующий глаголы от подражательных слов (*ахăлтат* «хототать», *вашăлтат* «шуршать», *лĕпĕстет* «плестись» — в чувашском языке; *кочыртаташ* «скрипеть», *шотыртаташ* «трещать», *ловыртаташ* «производить шум в воде» — в марийском языке).

Соответствие формантов указанных выше аффиксов (помимо их семантического содержания) в обоих языках выявляется путем сопоставления звуков и определения наиболее очевидных чередований. Так, звук *ы* в марийском языке соответствует чувашскому звуку *ă*, что наблюдается в паре аффиксов *-чăк/-чĕк* — *-чык* [10, с. 84–85], а марийский звук *з* чередуется с чувашским *ç*, что демонстрируют аффиксы *-çă/-çĕ* — *-зе/-зо/-зĕ* [18, с. 76–78]. В целом отметим, что словообразовательный ярус



в обоих исследуемых языках обладает большим количеством общих форм, в особенности в сфере именного словообразования.

### 3. Прошедшее неочевидное время

Значения, содержащиеся в форме прошедшего неочевидного времени, в чувашском языке передаются при помощи аффикса *-нӑ/-нӗ*, а в марийском языке — *-ын/-эн*. Мы согласны с мнением М.Р. Федотова, который считает, что выведение чувашского аффикса *-нӑ/-нӗ* из соответствующей формы марийского языка неправомерно и что этот аффикс, скорее всего, является древнейшей формой на *-н*, которая существовала в пратюркском языке [16, с. 255]. Эти две формы мы объединяем прежде всего по функционально-семантическому признаку, хотя и внешние выразители здесь, несомненно, имеют определенное сходство.

Несмотря на общее сходство этих двух форм, заключенное в передаче аналогичных значений, имеется и одно существенное различие. В чувашском языке форма с показателем *-нӑ/-нӗ* не может присоединять к себе аффиксы лица: *эпӗ сӑрнӑ* «я писал», *эсӗ сӑрнӑ* «ты писал», *вӑл сӑрнӑ* «он писал», а в марийском языке форма с показателем *-ын/-эн* спрягается по лицам: *возенам* «я писал», *возенат* «ты писал», *возен* «он писал».

Упомянутые формы в обоих языках передают следующие значения:

а) значение действия, которое было совершено в прошлом, но результат его наблюдается в настоящем (перфект):

*Акӑ унӑн пӗчӗк пӑрчӗ: сӑмкасӑр, улӑмна витнӗ те сӑелтен сайран кӑна сайхахсемпе пустарнӑ* (Ильбек) «И вот его маленький дом: без фронтона, **покрыт** соломой и сверху лишь местами **придавлен** настилом из жердей»;

*Курык вуеш латик еҥ кодын. Латкандаше гыч ныл еҥ колен, кокыт сусырҗен, иктым немец нумал наҥгаен* (Лекайн) «На возвышенности **осталось** одиннадцать человек. Из восемнадцати четыре человека **погибло**, двое **ранены**, одного **утацил** с собой немец».

б) значение продолжительного действия в прошлом (имперфект):

*Яш чух пурсӑмӑр та телейлӗ малашлӑха шаннӑ, паттӑр еҥсӗн, таса та хӑватлӑ юратушӑн суннӑ, кашни пӗр лайӑха сесӑ ӑмсаннӑ, чи хуҫем хӗре куҫ хывнӑ* (Артемьев) «В молодости мы все **надеялись** на счастливое будущее, **радели** за геройский труд, за чистую и сильную любовь, **подражали** только хорошему; **заглядывались** на самых красивых девушек»;

*Шым ияш лиймешкыже, тудо (Лена) аваҗ дене ялыште илен. Вара тудым кокаҗе Москваш наҥгаен, иҗе пеленҗе ашнен* (Ончыко) «До семи лет Лена **жила** в деревне с матерью. Потом тетя **увезла** ее в Москву, **воспитывала** у себя».

По утверждению Б.А. Серебренникова, из языков Волго-Камья только в чувашском и марийском языках форма прошедшего неочевидного времени может передавать значение длительного действия. Ни в татарском, ни в удмуртском, ни в башкирском языках подобные формы не могут выражать продолжительность действия [12, с. 254].

в) значение неочевидного действия — действия, которое сам говорящий не наблюдал, а лишь догадывается о нем или судит о его совершении со слов других лиц (индирективность):

*Пёр виç сёр аллă сул ёлĕк Вырăс патшалăхне Иван Грозный ятлă патша тытса тăнă* (Иванов) «Лет триста пятьдесят тому назад Русским государством **правил** царь Иван Грозный»;

*Мланде патша дене тыште илаш лийын огыл. Сандене Чак марий-влак шыжымак чодра пашаш каенят* (Лекайн) «Здесь **нельзя было прожить** земледелием. Поэтому марийцы деревни Чак с осени **уходили** на лесоразработки».

Как видно из примеров, значение неочевидности в обоих языках может соотноситься прежде всего со значением продолжительности совершения действия, а иногда и со значением однократного действия в прошлом.

Рамки статьи не позволяют дать полный обзор всех общих грамматических форм в марийском и чувашском языках. Но и представленные выше примеры, на наш взгляд, убедительно доказывают, что взаимодействие между двумя языками протекало не только на уровне лексики. Если говорить о происхождении подобных формальных и функционально-семантических параллелей, то здесь можно указать на три вероятных «сценария»: та или иная форма или грамматический способ были заимствованы 1) из чувашского языка в марийский; 2) из марийского языка в чувашский; 3) одинаковое функционально-семантическое содержание параллельных форм представляет собой результат общих тенденций в развитии обоих языков. Вопрос о том, какой из сценариев представлен в каждом конкретном случае, должен решаться в строгом соответствии с методикой сравнительно-исторического исследования.

#### Сокращения

*мар.* — марийский язык, *чув.* — чувашский язык.

#### Литература

1. Андреев В.А. Абессив в чувашском и финно-угорских языках // Тезисы докладов XXIX сессии Постоянной международной алтаистической конференции (PIAC). Ч. 2. Лингвистика. М., 1986. С. 11—12.
2. Ашмарин Н.И. Материалы для исследования чувашского языка. Ч. 2. Учение о формах (морфология). Казань: Типолитограф. Императ. ун-та, 1898. С. 103—392.
3. Васильева Е.Ф. Категория принадлежности в чувашском и марийском языках // Fenno Ugrica 1. Проблемы языков, литератур и фольклора народов Урало-Поволжья. Вып. 5. Йошкар-Ола, 2008. С. 36—41.
4. Галкин И.С. Историческая грамматика марийского языка. Т. 1—2. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1964. 204 с., 1966. 168 с.
5. Гордеев Ф.И. Историческое развитие лексики марийского языка. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1985. 144 с.
6. Егоров В.Г. Современный чувашский литературный язык в сравнительно-историческом освещении. Ч. 1. Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1954. 240 с.
7. Исанбаев Н.И. Марийско-тюркские языковые контакты. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1989. 176 с.
8. Лебедев Э.Е. Сложновербальные аналитические формы с акционсартовыми значениями в чувашском и марийском языках // Fenno Ugrica 1. Проблемы языков, литератур и фольклора народов Урало-Поволжья. Вып. 5. Йошкар-Ола, 2008. С. 102—107.
9. Левитская Л.С. Историческая морфология чувашского языка. М.: Наука, 1976. 207 с.
10. Лукоянов Г.В. Марийские заимствования в чувашском языке. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1974. 120 с.
11. Серебrenников Б.А. Изоглосные явления чувашского и марийского языков // Академику В.А. Гордлевскому к его семидесятипятилетию: сб. статей. М.: Изд-во АН СССР, 1953. С. 231—242.

12. *Серебрянников Б.А.* Категории времени и вида в финно-угорских языках пермской и волжской групп. М.: Изд-во АН СССР, 1960. 300 с.
13. Современный мари́йский язык. Морфология / И.С. Галкин, Н.Т. Пенгитов, Г.С. Патрушев и др. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1961. 324 с.
14. *Федотов М.Р.* Исторические связи чувашского языка с языками угро-финнов Поволжья и Перми. Ч. 1. Чувашско-мари́йские связи. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1965. 160 с.
15. *Федотов М.Р.* Исторические связи чувашского языка с волжскими и пермскими финно-угорскими языками. Ч. 2. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1968. 214 с.
16. *Федотов М.Р.* Прошедшее неочевидное время в чувашском и мари́йском языках // Советское финно-угроведение. 1972. № 4. С. 253—255.
17. *Федотов М.Р.* Изафет в чувашском и мари́йском языках // Проблемы словосочетаний в тюркских языках: научная сессия ЧНИИ: тезисы докладов. Чебоксары, 1975. С. 12—14.
18. *Федотов М.Р.* Чувашско-мари́йские языковые взаимосвязи. Саранск: Изд-во Саратов. ун-та, Саран. филиал, 1990. 336 с.
19. *Чхаидзе М.П.* Спаренные глаголы в мари́йском языке. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1960. 107 с.
20. *Юлдашев А.А.* Аналитические формы глагола в тюркских языках. М.: Наука, 1965. 276 с.
21. *Adamovič M.* Der Tschuwaschische Plural -sem. In: FUM 7. P. 21—27.
22. *Agyagácsi K.* The Theoretical Possibilities of the Chronological Interpretation of Cheremiss Loanwords in Chuvash. In: Historical and Linguistic Interaction between Inner-Asia and Europe. Proceedings of the 39<sup>th</sup> Permanent International Altaistic Conference (PIAC). Szeged, Hungary: June 16—21, 1996. (Studia Uralo-Altaica 39.) Szeged. P. 1—10.
23. *Doerfer G.* Eine čeremissisch-čuvašische Gemeinsamkeit: das Pluralsuffix. In: FUM 20. P. 35—43.
24. *Driussi P.* Paired verbs — serial verbs in Cheremis. In: FUM 16/17. 1977. P. 59—105.
25. *Hesselbäck A.* Tatariska och tjuvasjiska kod kopiori mariskan. Uppsala: Uppsala universitet, 2001. 170 s.
26. *Räsänen M.* Die tschuwaschischen Lehnwörter im Tscheremissischen. Helsinki: Société Finno Ougrienne, 1920. I—XVI. 276 s.
27. *Róna-Tas A.* Turkic Influence on the Uralic Languages. In: Sinor 1988. P. 742—780.

*E.E. Lebedev*

### **Common Elements of Grammar in Chuvash and Mari Languages**

*Annotation.* The article considers main grammatical parallels available in Chuvash and Mari languages. These include various derivational affixes, postpositions and particles, the system and semantics of past tense forms, complex verbal analytical forms with aktionsart meanings, semantics of participial forms and others. Presence of such forms in both languages is due to separate factors of their development and often are a result of borrowing.

*Key words:* Chuvash-Mari language connections, complex verbal analytical forms, auxiliary verbs, derivational affixes, past non-obvious tense, izafet.

## Межэтнические связи чувашей *вирьял* и марийцев

*Аннотация.* Статья посвящена этническим контактам чувашей группы *вирьял* и марийцев в регионе Волги. Контакты происходили в различных областях: хозяйственной, торговой, семейно-брачной, обрядово-праздничной. У данных народов прослеживается много общего как в материальной, так и духовной культуре. Эта общность обусловлена генетическими связями. Автор использует собственные экспедиционные этнографические материалы конца 70—80-х гг. прошлого столетия и опубликованную литературу.

*Ключевые слова:* этнические контакты, культура, чуваша, марийцы, чуваша *вирьялы*, горные марийцы.

Межэтнические коммуникации понимаются как взаимодействие народов в разных сферах общественной жизни. В мире практически нет народов, которые не испытали в той или иной степени влияния других этносов. В этнологическом плане наиболее интересными для исследования являются межкультурные взаимодействия между этносами или отдельными этническими группами, проживающими в непосредственной близости друг к другу. Этнические контакты влияют на культуру народа. Этническое взаимодействие отражается не только на духовной и материальной культуре, оно также влияет на психологические установки народа.

Марийцы издревле контактировали со многими этносами, как финно-угорскими, так и тюркскими и славянскими. Однако контакты эти были различными: в одних случаях это были торговые связи, союзнические, в других — соседские, а в иных случаях и родственные.

Этнографическая группа верховых чувашей (*вирьял*) проживает в северной и северо-западной части Республики Чувашия по соседству с горными и луговыми марийцами. Большинство чувашей живет на правом берегу, марийцы проживают как на правом, так и на левом побережьях р. Волга. Между этими народами существовали многовековые контакты, которые проявлялись во многих сферах материальной и духовной жизни.

Во время этнографических экспедиций конца 1970—1980-х гг. в марийских районах, соседствующих с чувашами, нами были зафиксированы интересные факты, касающиеся межэтнических контактов двух этносов. Информантами были не только марийцы, но и чувашские женщины, вышедшие замуж за марийцев. Контакты происходили в различных областях: хозяйственной, торговой, семейно-брачной, обрядово-праздничной. Горные марийцы традиционно называли чувашей *вирьял* «суасла мары» (досл.: татарские марийцы), луговые марийцы — *кук мари* (досл.: горные марийцы), что свидетельствует о близости этих этнических общностей. Чуваша марийцев называли *чирмыш*. По полевым этнографическим

данным еще до революции марийцы и чувашаи поддерживали дружеские отношения (*тос кыл*), которые заключались в гостевании друг у друга, дарении подарков, взаимопомощи и поддержке в различных хозяйственных делах. Так, П.И. Воронцов (1909 г.р.) из д. Липша Звениговского района Марийской АССР рассказал, что у его отца был друг чуваш, которому он подарил жеребца. Чувашский друг также сделал ответный подарок в виде нескольких пчелиных бортовых ульев. Они ездили в гости с гостинцами — пирогами, хлебом, водкой, помогали друг другу в различных жизненных ситуациях. Примечательно, что они говорили и по-марийски, и по-чувашски [6].

Существует точка зрения, что в формировании чувашского народа большую роль сыграл волжско-финский субстрат. Б.А. Серебренников считал, что основная территория современной Чувашии была занята (до прихода тюркских племен) древнемарийскими племенами. На этот древнемарийский языковой субстрат наслаивался язык тюркских пришельцев. В результате борьбы языков верх одержал тюркский, который в настоящее время называется «чувашским» [10, с. 28—47]. Вероятно, именно генетическое родство обуславливает тесное взаимодействие этих двух народов. Марийцы и чувашаи проживают в близком соседстве. По чувашским преданиям, бытовавшим в северо-восточной части Чувашии, многие деревни в прошлом были населены марийцами и некоторые из них сохранили марийские топонимические названия [1, с. 35].

Контакты у чувашей были не только с горными, но и луговыми марийцами, проживающими на левом берегу р. Волга. Эти связи были экономическими, дружескими, брачными, родственными.

В прошлом праздновали и общие праздники. С.М. Михайлов в середине XIX в., описывая праздник *балдран базар*, отмечает: «Собираются же на сей базар и чувашаи, и черемисы (марийцы. — Т.М.), потому что в окрестностях этого места живут они между собой смешанно, то есть деревни, тут находящиеся, перемешаны чувашские с черемисскими, и даже в одной деревне найдутся оба сии народа, так что здесь у черемисина найдешь чувашскую жену, а у чувашина черемисскую, и в одной и той же деревне слышишь разговор на двух языках» [4, с. 341]. Это был совместный праздник горных марийцев и верховых чувашей, возникший в дореформенное время. Автор передает свои наблюдения об отношениях между двумя народами: «Здесь холостяки чувашские и черемисские высматривают себе невест... Черемисские девицы здесь, можно сказать, красотки, одеваются опрятно и шегольски. Им не уступают и чувашские, поелику у них одни и те же манеры, кроме языка, но, впрочем, знают они хорошо и по-черемисски; увидишь иногда, что чувашская девица сидит под вековым дубом, обнявшись с черемисским молодцем, а черемисская с чувашским» [4, с. 341].

Нередкими были чувашско-марийские браки и в XX в., особенно много их было в приграничных районах. Во время экспедиций приходилось встречаться с пожилыми женщинами-чувашками, вышедшими замуж за марийцев. Интересно, что они, прожив много лет в среде марийцев, практически поменяли свою этническую идентификацию, они идентифицирова-

ли себя не чувашками, а марийками. Очевидно, в прошлом существовал брачный круг, в который входили горные марийцы и близкие им по происхождению верховые чувашки.

Необходимо отметить и конфессиональный фактор: горные марийцы и чувашки входили в культурное поле православия. При этом и у первых, и у вторых бытовали как христианские, так и языческие обряды.

Этнографические материалы свидетельствуют о том, что между этносами поддерживались тесные родственные отношения. В 1979 г. во время этнографической экспедиции в д. Токари Горномарийского района, расположенной недалеко от границы с Чувашией, наблюдали марийский праздник *Синса*, который продолжался неделю после завершения весенних сельских работ. Для него готовилось пиво, пироги с рыбной начинкой, уха и другие угощения, так как было принято ходить в гости и веселиться. На этот праздник пришли чувашские родственники из соседней деревни, их водили в гости по домам, угощали, вечером они под руку с марийскими родственниками ходили по селению группами и пели разные песни и по-марийски, и по-чувашски [7].

Традиционно существовали и торговые отношения между этими народами: марийцы продавали древесину — как деловую, так и дрова, продукты леса (ягоды, грибы, мох и др.), а чувашки торговали предметами кустарного производства. Так, известно, что луговым марийцам в послевоенный период они продавали (с. Сидельниково, с. Кокшамары, д. Липша Звениговского р-на Марийской АССР) домашние ткани, чувашские платки из пестряди [8].

В прошлом у марийских девушек было принято ездить на посиделки к чувашским родственникам, соответственно у чувашских девушек — к марийским, где они проводили время в рукоделии — пряли пряжу, вышивали одежду. Жили девушки у родственников несколько недель, что давало им возможность понимать и в какой-то степени усваивать чужой язык, а также находить себе женихов: марийкам — среди чувашей, чувашкам — среди марийцев [6; 9]. Это общение давало возможность лучше узнать местные обычаи, традиции, особенности поведения.

Этнографом К.И. Козловой рассматривались межэтнические контакты чувашей и марийцев в различных областях материальной и духовной культуры, которые необходимы были ей для решения некоторых вопросов этногенеза этнических общностей [2, с. 153—177]. Одним из важных аспектов, наиболее ярко демонстрирующим межэтнические коммуникации, она считала традиционный костюм. Ею подробно выделены общие и схожие элементы в украшениях, головных уборах, одежде, обуви, орнаментации, способах ношения отдельных форм костюма у данных народов [1, с. 156—165]. Традиционные формы женского костюма у горных мариек и чувашек *вирьял* были практически идентичны. Действительно, традиционный костюм может послужить источником для выяснения некоторых вопросов происхождения самого народа, установления степени и характера его родственных и культурных связей. Интересным фактом является то, что горные марийки, выходявшие замуж за чувашей, дарили родственни-

кам супругов одежду, орнаментированную по-мари́йски. Это же самое делали и чувашские невесты [8]. Это было связано с тем, что формы одежды у этих двух этнических групп (горных мари́йцев и чувашей-*вирьял*) были практически идентичны. Основу мари́йской и чувашской одежды в прошлом составляла рубаха. Традиционные рубахи у этих этнических групп шились из конопляного холста, цвет был белым. Покрой рубах был идентичным — туникообразный, рукава пришивались к среднему полотнищу и имели ластовицы. Не только цвет и покрой были одинаковыми у рубахи чувашей *вирьял* и горных мари, но и способы ее ношения.

Примеров сходства народного костюма данных этнических групп можно привести много. Идентичным было ношение лаптей с черными онучами и белыми портянками. Однотипными были головные, ушные, шейные, нагрудные украшения и материалы, из которых их изготавливали — серебряные монеты, бисер, раковины каури, цепочки, бляхи. Например, традиционные, широко распространенные празднично-обрядовые нагрудные украшения чувашек *вирьял* и *анат енчи* в виде прямоугольника из кожи с нашитыми серебряными монетами (*шу́лкеме*, *сурпан сакки*) идентичны *шу́лкеме*, *ширкеме* горных и луговых мари́ек.

Достаточно много аналогий и в обрядово-праздничной одежде данных групп. У мари́йцев и чувашей практически идентичными были старинные женские празднично-обрядовые кафтаны из зеленого тонкого сукна, вышедшие из употребления в начале XX в. Например, традиционные женские свадебные покрывала невесты: у чувашей — *пёркенчёк*, у мари́йцев — *вўргенчык*. Сходство наблюдается в размерах и орнаментации покрывала [2, с. 157—163; 3, с. 67—71].

Чувашки *вирьял*, вышедшие замуж за мари́йцев, отмечали, что готовили приданое, состоящее из вышитых женских головных уборов (*нашмак*, *шарпан*), мужских, женских рубах, поясов, не зная, что просватают за мари́йца. Мари́йские невесты, вышедшие замуж за чувашей, также дарили такие подарки чувашским родственникам, которые были приготовлены ими заранее. Чувашки, вышедшие замуж за горных мари́йцев, подчеркивали, что женская традиционная одежда и головной убор (*сурпан*, *масмак*) у них были практически идентичны по крою и применявшимся тканям, орнаментации мари́йским. Чувашские информанты не раз отмечали, что «вплоть до Чебоксар традиционная одежда чувашей была такой же, как и у горных мари́йцев». По орнаментации женские головные уборы мари́ек и чувашек ничем не отличаются. Идентичными были и орнаментальные мотивы, и цветовая гамма, применявшаяся в вышивке. Например, у чувашей *вирьял* и горных мари́йцев в вышивке *шарпан* встречаются одинаковые мотивы — лапка кошки, хвост ласточки, глаз цыпленка, изгородь, цепочка и др. Как горные мари́йки, так и чувашки *вирьял* подкрашивали *шарпан* в желтый цвет яичным желтком, пивом, чтобы он ярче выделялся на фоне белой рубахи. На местных горномари́йских базарах (села Кузнецово, Еласы) в прошлом можно было приобрести женский головной убор (*шарпан* и

*нашмак*), изготовленный как чувашскими, так и марийскими мастерицами [5, с. 44].

Сходство традиционных форм народного костюма прослеживается у луговых мариек и чувашей групп *анатри* и *анат енчи*. Это сходство прослеживается в богатстве вышивки, ее расположении, особенно в украшении продольных швов. Совпадает и ряд названий орнамента: вышивка у грудного разреза рубахи по-марийски и по-чувашски называется *мел*, узоры на груди женской рубахи в виде концентрических окружностей или правильных многоугольников по-марийски назывались *пӱштӱр*, по-чувашски соответственно — *пӱштӱр*, *поштӱр*. Вышивка в области плеча рубахи в виде овального медальона имела такие термины: по-марийски — *колдырмач*, по-чувашски *хултӱрмас* [3, с. 68—69].

Ряд аналогий в традиционных комплексах костюма характерен в бытовании идентичных полотенчатых головных уборов и украшений у луговых мариек (звениговско-моркинский) и чувашек *анатри* и *анат енчи* [3, с. 68].

Вероятно, в распространении одинакового покроя традиционной одежды было связано и с тем, что марийские портные шили одежду в чувашской деревне, а чувашские портные — в марийской.

Необходимо отметить и тот факт, что традиционные формы костюма рассматриваемых этнических групп подверглись сильной трансформации и модернизации в конце XIX — начале XX в. в связи с развитием легкой промышленности, влиянием торговли, городской культуры, а в какой-то степени — и в зависимости от религиозно-этических представлений. Эти тенденции проявились в использовании различных фабричных тканей, отделки, красителей в одежде, а также в постепенном исчезновении архаичных форм костюма, украшений. Тем не менее народные формы костюма у марийцев и чувашей продолжают бытовать в качестве празднично-обрядового и сценического и в современных условиях.

О культурной близости чувашей и марийцев говорит не только одежда, но и ряд других форм материальной и духовной культуры.

Интересен тот факт, что у чувашек преклонного возраста, проживавших среди марийцев длительный период, постепенно менялась идентичность. Так, информанты О.Л. Самушкина (1908 г.р.) из д. Шимваж, М.Н. Микоркина (1921 г.р.) из д. Новая Слобода Горномарийского района в 1979 г. указали, что до замужества они были чувашками, а сейчас считают себя марийками [9]. Вероятно, смена этничности постепенно происходила и у мариек, вышедших замуж за чувашей в чувашские деревни.

Межэтнические отношения между верховыми чувашами и марийцами в контактных зонах демонстрирует давнее взаимодействие в различных сферах культуры. Они свидетельствуют о взаимодействии и взаимной адаптации двух этнокультур. Тесные контакты были обусловлены тем, что марийцы оказали значительное влияние на формирование верховых чувашей.



**Литература и источники**

1. Чуваши: этнографическое исследование / Н.И. Воробьев, А.Н. Львова, Н.Р. Романов, А.Р. Симонова. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1956. Ч. 1. 415 с.
2. *Козлова К.И.* Об этнических связях чувашей и марийцев // Вестник Московского университета. Серия 9, Историко-филологическая серия. Изд-во Моск. ун-та. № 4. 1958. С. 153—157.
3. *Молотова Т.Л.* Особенности одежды марийцев юго-восточных районов Марийской АССР // Материалы конференции молодых ученых МарНИИ. Йошкар-Ола, 1980. С. 67—71.
4. *Михайлов С.М.* Собрание сочинений / сост., авт. предисл., коммент. и прилож. В.Д. Дмитриев. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2004. 510 с.
5. *Никитин Г.А., Крюкова Т.А.* Чувашское народное изобразительное искусство. Чуваш. гос. изд-во. Чебоксары, 1960. 106 с.
6. Полевые материалы автора (далее — ПМА) — 1981, инф. П.И. Воронцов, 1909 г.р., д. Липша Звениговского района МАССР.
7. ПМА-1979, д. Токари Кузнецовского с/с Горномарийского района МАССР.
8. ПМА-1981, инф. А.И. Лукоянова, 1908 г.р., с. Кокшамары Звениговского района МАССР.
9. ПМА-1979, инф. О.Л. Самушкина, 1908 г.р., д. Шимваж Горномарийского района МАССР, инф. М.Н. Микоркина, 1921 г.р., д. Новая Слобода Горномарийского района МАССР.
10. *Серебренников Б.А.* Происхождение чуваш по данным языка // Вопросы происхождения чувашского народа: [тезисы докладов] / ЧНИИ. Чебоксары: Чувашгосиздат, 1956. С. 28—47.

*T.L. Molotova*

**Interethnic Relations of the Chuvash *Viryal* and the Mari**

*Annotation.* The article is devoted to ethnic contacts between the *viryal* group of the Chuvash and the Marie in the region of Volga. Contacts took place in different areas: economic, trade, family and marriage, rituals and festive. These peoples trace a lot in common both in material and spiritual culture. This commonness is preconditioned by genetic links. The author uses one's own expedition ethnographic materials of the late 70—80s of the last century and published literature.

*Key words:* ethnic contacts, the culture, Chuvash, Mari, Chuvash *viryal*, hill Mari.

**Бытование схожих фольклорных персонажей  
и этнографических элементов обрядности  
горных мари и чувашей:  
по результатам полевых исследований**

*Аннотация.* В статье рассматриваются зафиксированные фольклорно-этнографические материалы горных мари и чувашей, проживающих на приграничной территории Горномарийского района Республики Марий Эл и Моргаушского и Ядринского районов Чувашской Республики.

*Ключевые слова:* традиции, элементы обрядности, быличка, фольклор, демонологический персонаж.

Народные верования — понятие многозначное, форма их проявления полифункциональна, а общее значение для народной устной словесности велико и многообразно. Общеизвестно, что устное народное творчество изобилует сохранившимися древними чертами всевозможных верований и суеверий. Во многих фольклорных жанрах можно наблюдать их разнообразные стороны: природные, личностные (психологические и физиологические), семейно-родовые и т.д. Особенно полно это проявляется в жанрах с демонологической тематикой. В данной статье рассматриваются схожие в функционально-тематическом отношении фольклорные демонологические персонажи и некоторые традиционные этнографические элементы верховых чувашей и горных мари. Основным источником — собранные автором материалы устного народного творчества, зафиксированные этнографические данные чувашей, проживающих на территории Горномарийского района, и непосредственно горных мари.

В традиционных рассказах о встрече с нечистой силой и марийских, и чувашских устных рассказах чаще всего сюжет основывается на ситуации встречи человека с демоническим мифологическим существом. Народные рассказы о так называемых «чудесах», происходящих вокруг данной местности, по тематическому составу и жанровым особенностям целесообразно отнести к быличкам (русскому термину «быличка» соответствуют горномарийские народные названия *ужмы-колмы* (об увиденном и услышанном), *лүдбйш* (страхи), *Ия ужмы гишйн шайыштмаш* (рассказы о встречах с Ия, нечистой силой). Все сверхъестественные существа (так называемая нечистая сила), о которых рассказывают местные горные мари, объединены в целом в собирательном образе *Ия*. Этот демонологический персонаж универсален — он несёт в себе практически все функциональные особенности духов: и овинника, и водяного, и лешего, и домового. *Ия*, как доказывает Л.С. Тойдыбекова, «вобрал в себя функциональные особенности раннее бытовавших представлений марийцев о *таргылтыш*, горномарийское *келтбймаш*, общемарийских *лүдыки*, *лүдбйш*... представляется

опасным врагом человека... склонен к оборотничеству». По ее мнению, «многообразие образов, в которые может перевоплотиться этот демон, свидетельствует о том, что Ия вобрал в себя все имеющееся в жизни мари́йцев зло и стал обобщенным носителем злых человеческих качеств» [1, с. 91].

У горных мари *Иä* — это, на наш взгляд, собирательный образ, универсальный персонаж, который, в зависимости от места обитания, может быть и добрым, и злым. Обитающий в доме *Иä* чаще всего добр, все члены семьи обязаны относиться к нему уважительно, с почитанием, в знаки признательности входят поддержка чистоты и уюта в доме, оставленные на столе кружка молока и кусок хлеба (в старину) и обязательно — табу на громкие крики, ругань и брань: *Ит саслы, Иäm лүдбйктет* («Не кричи, Ия испугаешь»); живущий в сарае Ия прикармливается хозяйками для того, чтобы он оберегал домашний скот, следил за ними; существует немало разнообразных сюжетов, связанных с *Иä*, живущим на конном дворе. *Иä* любит лошадей, расчёсывает и сплетает в косы их гриву, хвост, катается на самодельных качелях, сплетённых из свисающей по бокам лошадиной головы гривы и соединённой (перевязанной) посередине; редко — балуется и играет с ними, щекочет, нарочно путает гриву тем лошадям, которых особо не жалует. А *Иä*, живущий вне стен людского хозяйства, выступает чаще в роли злого природного образа (*вйд Иä* — водяной, *шйргы Иä* — леший и т.д.). Образ получается двойственным, разделённым на два полюса — добра и зла. В целом же, он несёт в себе черты собирательного многофункционального образа.

Чувашский *Ийе*, по мнению информантов, является злым духом *Усал*, демонологическим образом, которого необходимо часто «задабривать» — оставить кусок испеченного блина, пирога. Для сравнения — у луговых мари *осал* означает зло, вред; «собирательное название злой силы, насылающей болезни, несчастья» [2, с. 95]. В *Ийе* мог превратиться дух самоубийцы, и с этого страшного момента он обречён скитаться и причинять вред вследствие своего грешного поступка. Чувашский исследователь М.Ю. Черноярва считает, что таким образом «чуваши верили, что душа человека, умершего раньше положенного срока из-за болезни, самоубийства или насильственной смерти, не может вознестись на небо. Покойник превращается в “живого мертвеца”, так как продолжает доживать положенный срок существования на земле. Он попадает под власть тёмных сил и может нанести вред людям, забирая их жизненную силу» [3, с. 73]. *Ия* у луговых мари забирает после смерти к себе души пьяниц и удушенных, превращает их в лошадей. Все нечисти по ночам катаются на них [1, с. 91]. У горных мари прослеживается такая же функциональная особенность духа *Иä*, связанная, в том числе, с трагически погибшими людьми, с теми, кого не поминают в своих молитвах родственники. Единственно, в данном случае он превращается в абсолютно отрицательный демонологический персонаж *Келтымäш*, таким образом усиливается его явная отрицательная роль [4, с. 137].

Он считается духом, который может насылать различные заболевания как человеку, так и домашнему скоту. В качестве оберега от *Ийе* могли

служить вышеназванные подношения, нравственный образ жизни, должный уход / внимательный присмотр за маленькими детьми, святая молитва, а для домашнего скота в сарае держали ветвь рябины (считается, что отгоняет злых духов). Рябина считается одним из самых эффективных способов защиты от *Усал*, «...этого дерева он боится, достаточно повесить рябину в виде кусочка или в форме креста на шею — защита обеспечена» [5, с. 420]. У маришцев рябина тоже часто используется в качестве оберега, у горных мари принято считать, что её характерный кисловатый вкус, яркий алый цвет отпугивают нечистую силу, она даже может помочь отыскать клад, рябину принято было сажать возле дома; «старались держать веточку дому от сглазу... втыкали в стену дома» [1 с. 201]. От чувашского *Ийе* также может помочь железо, оно его «обжигает». Для того, чтобы уберечься от его губительной силы «вокруг кровати роженицы очерчивают круг железом; рядом с ребёнком, если его оставляют ненадолго дома, кладут железный предмет» [5, с. 420]. У горных мари и в настоящее время кладут на дно детской кроватки младенца (под детский матрас или на дно коляски) сохранившееся кузничное железо.

В большинстве случаев духи, несущие функцию *Ия*, о которых рассказывают горные мари, — это *келтёмаш* (*шайтан*, *сытона*, *черт*) — черт, *тылваста* (*лываста*, *тыл ара*, *тыл мёнгы*, *пачан шёдёр*, *тыл пачан шёдёр*, *тыл шёдёр*, *тыл пач*) — огненный, а также общее собирательное — *худа* (*кяньёсёр*, *шёды*, *лудыш*) *ви* — нечистая сила и т.д. Самым распространенным является полифункциональный образ *тылваста* (огненный), в большинстве случаев имеющий вид огненного шара с длинным ярким огненным хвостом, огненного столба, маленьких огоньков, брызжущих ярким светом искр — одним словом, данный собирательный образ зла всегда соотнесен в быличках с огнем и ярким светом. Появляется *тылваста* в самых разных местах, часто виден в одном конкретном месте в определенное время, по мнению информантов, залетает в облике мужчины к женщинам легкого поведения и просто людей, ведущих безнравственный образ жизни.

Чуваши рассказывают о схожем демонологическом персонаже *вёре сёлен*. Основной сюжет небольших рассказов-меморатов связан с огненным (светлым или горящим) обликом персонажа, его отрицательным влиянием (увидев его, люди могут заболеть; при близком контакте — умереть в страшных муках). Он может менять свой облик от антропоморфного до зооморфного. *Вёре сёлен* в чувашской мифологии представляет сложный и синкретизированный образ, где переплетены представления древних чувашей о мифологическом змее (как атрибуте нижнего мира) с представлениями о сказочном змее (с сюжетами о змеях). Змей в таком выступе, с одной стороны, как олицетворение смерти, как воплощение злых сил, связанных с хаосом, разрушением и другими стихиями, а с другой, как перевоплощение соседнего, смежного общества. Мифический змей как прообраз потустороннего мира всегда выступает враждебным человеку существом. *Вёре сёлен* характерно многообразие: видели его и в змеином облике, и в человеческом, и в животном [6, с. 139].

В устной прозе горных мари́йцев широко бытуют рассказы о так называемых «гиблых местах» — *пы́тби́шй вӑр*, дорогах со злыми духами — *худа каштмы вӑр*. Превалирующее количество встреч с *ты́лваста* происходит именно в таких местах.

Рассматриваемые демонологические персонажи представлены как отрицательная сила, как антипод христианских взглядов людей, как обратная сторона жизни, отдельный мир, существование которого порой трудно отрицать. Естественно, что в настоящее время не каждый поверит и тем более будет бояться подобных рассказов о злых духах, в повествовании чаще могут проскальзывать скептические замечания и отрицание тех событий, о которых рассказывается информантом. Тем не менее былички продолжают бытовать в устной среде народа. В них находит свое отражение своеобразная форма общественного сознания, характерная как для древних поколений людей, так и для современного человека.

Таким образом, фактически небольшой, но, на наш взгляд, значимый в информативном отношении собранный и проанализированный фольклорный материал позволяет сделать вывод о том, что горные мари, проживающие на приграничной территории с Чувашской Республикой (повторим, что это преимущественно зона, граничащая с Моргаушским и Ядринским районами), довольно тесно контактировали с верховыми чувашами. Результаты этих контактов нашли своё выражение не только в фольклоре. Собранные материалы показывают, что «схожие» элементы заметны и в этнографическом отношении. Если коротко, то можно обозначить, что в материалах встречаются одинаковые элементы в свадебной обрядности, к примеру, в старину одинаковые разнообразные магические функции были связаны с убранством свадебного двора у невесты: наличие свадебного праздничного места/угла *шиллык*, отдельного места для молодых; с полотенцем: им связывали молодых, покрывали каравай, стелили как «подножник» при венчании и пр., в старину полотенца изготовляли из холста и вышивали традиционным узором, который исполнял мифологическую роль оберега; с запретами жениху и невесте оглядываться при возвращении свадебного поезда в дом жениха, плясать молодым в день свадьбы (у горных мари молодые плясали на второй день после свадьбы, исполняя ритуальный танец *ош патя*, во время которого под ноги молодым бросали деньги). Однако если у чувашей невестой исполнялась прощальная песня-плач, то у мари (и у горных, и у луговых) плакать запрещалось из боязни, что вся жизнь в замужестве пройдет в слезах: *курым мыкы ма́гбӑрайш / ойхыраш шоэш, ўмыр мучко шортын илаш тўналеш* [7, с. 79]. У верховых чувашей молодая девушка, выходя замуж, должна была запастись многими вышитыми ею полотенцами, которые она приносила в дом мужа. Эти рукотворные образцы мастерицы вывешивались в углу под образами, около окна, на зеркалах. Изделия были доступны для «гостевого» смотра, народ оценивал мастерство молодой, пока сама она сидела на кухне. Одинаково проходил процесс одаривания молодых свадебными подарками (у горных мари — *ла́шкӑм качмаш*), во время которого в доме (во дворе) натягивали длинную верёвку и туда вешали подарки — полотенца, отрезы материи, платки и т.д. В данном случае

важную роль играл первый вывешенный подарок: негласно ему отводилась особая роль знака-приметы о будущей жизни молодоженов. К примеру, во время свадьбы информантки-чувашки прежде остальных повесили большую красную ленту, что, по ее мнению, было очень плохой приметой — в жизни не будет счастья. Дальше — больше. Лошадь, запряженная в свадебные сани, долго не трогалась с места, а в дальнейшем сбилась с пути и ушла с дороги под мост. Причину всех своих несчастий респондент видит в причинении зла/вреда (*усал туса йна*). У горных мари существовал ряд приёмов, способствующих устранению различного рода сглазов, так называемой порчи, — это, прежде всего, положенный в карман (или зашитый в край свадебной одежды) молодоженов репчатый лук или чеснок, вывернутое наизнанку и одетое молодыми во время свадьбы нижнее белье, и, безусловно, большую роль в грядущем успешном ходе всей свадьбы играла православная обрядность: поминание и угощение жертвенными дарами (специально испеченным хлебом — *аварцы*) усопших предков, окропление свадебных домов, всех дворовых построек и всего двора святой водой, отдельное посещение молодыми церковной службы, исповедь и причастие. По мнению информанта, такая предварительно подготовленная «защита» могла иметь реальную силу, в качестве примера приводится рассказ о единичном случае, когда порча, по всей видимости, уже была наведена, что доказывал страшный факт — в день свадьбы все курицы в сарае были обнаружены мертвыми, а сама свадьба прошла хорошо, да и молодые жили в будущем «хорошо и ладно». Информант считает, что зло прошло стороной, причинив лишь небольшой вред — *яра, ёрдыж дон кеен, вольыклан веле тйкнен* («хорошо, что стороной прошло, лишь на скотину (здесь — домашняя птица) легло»). Традиция вывешивания подарков сохранилась вплоть до начала 90-х гг. XX в., но «предсказательная» роль первого подарка здесь не наблюдается.

Одинаковые элементы встречаются в обрядово-игровом фольклоре чувашей *вирьял* и горных мари, в частности в праздновании Святков (у горных мари — *Шартял*) и в его составляющей — праздничном ряженье. Последнее включает в себя собственно переодевание в костюм / ряжение (вывернутая наизнанку шуба, тряпичные маски или вуаль на лицах, чернение лица сажей), хождение по гостям (обход дворов), пляски, бросание орехов на пол, хозяйское одаривание ряженных гостинцами и т.д.

Необходимо также отметить немаловажный момент — жители Горномарийского района, проживающие на рассматриваемой приграничной территории, издавна тесно и дружественно общаются со своими чувашскими соседями. Доказательством этому служат зафиксированные устные материалы, в которых информантами убедительно рассказывается и о близких, теплых отношениях между двумя народами, начиная со свадеб, крестин, «гостевых посиделок», взаимных торговых отношениях и т.д., и особенно — о «чудодейственной» помощи чувашей горным мари в различных случаях, в частности в лечении последних народными способами. Примечательно, что очень часто за подобной целительной помощью обращались именно к чувашкам и помощь этих ведуний-знахарок ценилась очень высоко. В качестве примера приведем рассказ уроженки д. Юнго-Кушерга Горно-

мари́йского района о чудодейственной помощи ее младшей сестре. В середине 1960-х гг. в возрасте пяти лет у девочки появилась опухоль в области шеи, излечить которую, по мнению врачей, можно было лишь сложным операбельным способом. Мать девочки обратилась за помощью к деревенской знахарке-чувашке Смирновой (в девичестве — Зинькова) Зое Алексеевне, уроженке д. Сятраево Чувашской Республики, 1924 г.р., которая была довольно известной местной целительницей, в роду которой практически все женщины обладали врачующими народными знаниями. После наговоров и магического обряда «исцеления» девочка выздоровела. Интересен предмет, на который была «перенесена» хворь, — замысловато сплетенная знахаркой из липового лыка фигурка мыши, которая была оставлена во дворе на макушке забора со словами: «Как солнце иссушит, так и болезнь высохнет и уйдет...» Трогать фигурку было строго запрещено. Каждый обряд должен был быть обязательно оплачен в виде несущественных денежных сумм исключительно мелкими монетами (!) — *түлетӑн лӑжӑ* (дословно: чтобы с прибылью быть). В случае с девочкой в дополнение к монетам был преподнесен ценный на то время подарок — огромный торт.

Что удивительно, вера в силу чувашских целительниц сильна и в настоящее время. Причем на рассматриваемой территории она основывается на исключительно добрососедских доверительных отношениях и совершенно не отмечена сарказмом или нелюбезным оттенком «ведьмачества», напротив, знахарок очень ценят и чтят. Одним из информантов отмечено, что чувашка не только вылечила его в детстве от «иссушающего» сглаза, но также и предрекла, что в будущем он женится на чувашской девушке, что и сбылось в дальнейшем.

Весь собранный материал относится в большей степени к середине — концу прошлого столетия. В XXI в. обрядность, к сожалению, постепенно начинает утрачивать свое традиционное начало. Первый небольшой опыт работы показывает необходимость дальнейшего сбора и анализа этнографического и фольклорного материала, связанного с историей горных мари и верховых чувашей. Мы согласны с коллегами-чувашами, что «необходимо продолжать изучение особенностей национальной культуры, отраженных в народном творчестве, расширять представление о ее традициях... эти исследования позволяют выявить духовно-нравственные ценности народа, транслировавшиеся веками с помощью устной традиции» [3, с. 72]. Народные верования — это неисчерпаемый источник национально-культурной обрядности, традиций любого народа. На наш взгляд, нельзя не согласиться с тем фактом, что у горных мари и верховых чувашей до сих пор бытуют отдельные традиционные элементы языческих воззрений, сохранившиеся среди населения в синкретичных видоизменившихся формах и хранящие в себе некий потайной смысл, чаще направленный в сторону демонологии. Различного рода народные верования и даже бытующий в определенной степени «культ поклонения» различным духам в трансформированном виде продолжают свое существование и в настоящее время. В разной степени это находит выражение и в устном народном творчестве, и в традиционной обрядности.

**Литература**

1. *Тойдыбекова Л.С.* Марийская мифология: этнографический справочник. Йошкар-Ола, 2007. 312 с.
2. *Ситников К.И.* Словарь марийской мифологии. Т. 1. Боги, духи, герои. Йошкар-Ола, 2006. 160 с.
3. *Черноярова М.Ю.* К вопросу о происхождении чувашского духа Ийе // Финно-угроведение. 2018. (№ 59). С. 72–74.
4. *Акцорин В.А.* Ўрыктӓрышы лӱдышвлӓ // У сем. 1997. № 1. С. 137–145.
5. *Салмин А.К.* Система фольк-религии чувашей. СПб.: Наука, 2007. 657 с.
6. *Ендеров В.А.* О некоторых демонологических образах в чувашском фольклоре: (по материалам рукописных архивов Н.А. Ашмарина и Н.В. Никольского) // Султалӓк кӑнеки = Книга года. 1998 / Нац. б-ка Чувашской Республики; сост. Г.А. Быкова, Г.П. Соловьева. Чебоксары, 1997. С. 138–144.
7. *Абукаева Л.А.* Запреты в системе воззрений мари: монография / Мар. гос. ун-т. Йошкар-Ола, 2018. 204 с.

*M.V. Penkova*

**Existence of Similar Folkloric Characters  
and Ethnographic Elements of Ritualism of Hill Mari and the Chuvash:  
According to the Results of Field Studies**

*Annotation.* The article considers recorded folk and ethnographical materials of hill Mari and the Chuvash living in the border area of Gornomariysky District of Mari El Republic and Morgaushsky and Yadrinsky Districts of Chuvash Republic.

*Key words:* traditions, elements of ritual, bylichka, folklore, demonological character.



## О чувашско-марийских параллелях в зоонимии

*Аннотация.* В статье рассматриваются чувашско-марийские языковые взаимосвязи на примере заимствований названий домашних животных, проводится лингвокультурологический анализ чувашских и марийских маммалионимов.

*Ключевые слова.* заимствование, зооним, лингвокультурологическая характеристика, маммалионимы (названия млекопитающих), марийский язык, тюркские языки, чувашский язык.

Данная статья преследует цель, во-первых, выявить чувашские названия домашних животных, заимствованные марийским языком; во-вторых, провести лингвокультурологический анализ указанных маммалионимов (на примере устойчивых выражений, художественной литературы и т.д.) и обнаружить общие черты и отличительные особенности при характеристике названий носителями чувашского и марийского языков.

Проблема заимствований онимов является одной из самых актуальных в современном языкознании. Чувашские названия животных как составная часть заимствованной лексики изучены в трудах М. Рясненна [43; 44], М.Р. Федотова [33], Г.В. Лукоянова [20], в этимологических словарях чувашского языка В.Г. Егорова [11], М.Р. Федотова [34], в этимологическом словаре марийского языка Ф.И. Гордеева [9], в этимологических словарях татарского языка Р.Г. Ахметьянова [3; 6]. Лексические параллели чувашского и марийского языков нашли освещение в статье А.Д. Ахвандеровой [2]. Многоаспектный анализ зоонимической лексики марийского языка проведен М.Н. Кузнецовой [17], чувашские маммалионимы рассмотрены И.П. Семёновой [27]. Культурологическая характеристика чувашских названий животных проанализирована в исследованиях Л.В. Борисовой [8], Е.А. Лебедевой [18]. Объектом внимания М.В. Соколовой являлась лингвокультурологическая специфика фразеологических единиц с компонентом-зоонимом в марийском и финском языках [29].

Под «заимствованием» понимают «элемент чужого языка (слово, морфема, синтаксическая конструкция и т.п.), перенесенный из одного языка в другой в результате контактов языковых, а также сам процесс перехода элементов одного языка в другой» [19, с. 158].

Чувашский язык — один из древнейших тюркских языков, в который проникли заимствования из арабского, персидского, монгольского, татарского, марийского, удмуртского, мордовского, русского и других языков. Наибольший интерес представляют языковые контакты чувашей с соседними финно-угорскими народностями, а именно с марийцами. В.Г. Егоров полагает, что марийские заимствования из чувашского языка «начались в древнеболгарскую эпоху чувашской истории, когда черемисы входили в

состав болгарского государства, и довольно интенсивно протекали вплоть до окончательного утверждения в Поволжье русской государственности и установления нынешней оседлости чуваш и черемис — приблизительно до начала XVII века. С этого времени взаимное влияние чуваш и черемис локализуется уже только в пограничных районах их смежного сожительства» [10, с. 124]. При этом «культурное воздействие предков чувашей на марийцев по своей силе было так огромно, что фактически нет ни одной сферы в их жизни и деятельности, где бы оно не сказалось» [33, с. 59]. И зачастую следует говорить не только о заимствовании онимов из чувашского (булгарского) языка, а также о проникновении общетюркских названий через чувашский язык. Заимствования обнаруживают себя в терминах родства, религиозных понятиях, общественно-политических терминах, названиях человека и частей его тела, именовании болезней, сельскохозяйственных терминах и т.д. Рассмотрим взаимодействие чувашского и марийского языков на примере конкретной лексико-тематической группы — названий домашних животных.

В марийский и отдельные финно-угорские языки проникли следующие чувашские названия домашних животных:

— чув. *сурăх* / *сорăх* [*surâh* / *sorâh*] «овца» > марЛ. *шорык*, марГ. *шарык* «овца» (чув.); ср. название обряда марЛ. *шорыкйол*, марГ. *шарык ял*, *шартял* букв. «овечья нога»; что и чув. *сурхури* / *сорхори* [33, с. 228].

— чув. *качака* [*kaĐ'Ž'aGá*] «коза» > мар.-волж. *качака* / мордЭ. *кацяга* / венг. *kecske* / удм. *көч* «коза» / коми *кӧч* «заяц»; тат. *кәжә* «коза» > марЛ. *каза* «коза» [33, с. 191], при этом «следует считать, что марийские зоонимы заимствованы из тюркских языков, хотя источники их разные — чувашский, татарский, мишарский диалект татарского языка, и, видимо, здесь сказалось также влияние русск. *коза*» [17, с. 144].

— чув. *тёве* [*t'əvé*] «верблюд»; марВ. *тӱе* / удм. *дуэ* / венг. *teve* < др.-чув. *\*tāwä* [33, с. 247; 42, s. 129].

— чув. *урхамах* / *орхамах* [*urhamáh* / *orhamáh*] «аргамак», то есть быстрый, как ветер, конь; сунд. *орхамак* «пряничный конек, бросаемый бедными в киреметь взамен лошади» > марЛ. *оргамак*, марГ. *аргамак* «жертвенная лошадь» [33, с. 258], мар. *аргамак* 1. лошадь хорошей породы, скакун, рысак 2. *уст.* жертвенная лошадь [28, т. 1, с. 101], где в анлауте чув. *o/u* < др.-тюрк. *\*a*; марЛ. *o* ~ марГ. *a* [33, с. 134]; в инлауте чув. *x* > мар. *g* (ср. рус. *аргамак*, тат. *аргамак*), в ауслауте чув. *-ax* > мар. *-ak*.

— чув. *сысна* [*sĩsná*] «свинья» > марЛ. *сӧсна*, марГ. *сасна* «свинья» [33, с. 229]; М. Ряснен ранее указал на этимологическую близость онимов: л. чер. *s'ös'ná*, г. чер. *sasna*, *sisna* < чув. *sĩsna* < *\*s'ĩsna* ~ ? каз. *čič-ka* [43, s. 93]. А Р.Г. Ахметьянов предполагает проникновение онима в марийский язык не из чувашского, а из древнекыпчакского языка. Из марийского языка может быть заимствовано само чувашское слово, так как в древнечувашском языке общетюрк. *o*, *ö* переходили в *y*, *ü* и *ьwa*, *ewe* [5, с. 74].

Названные выше именовании домашних животных в большинстве случаев имеют сходную лексико-культурологическую оценку, что, вероятно, обусловлено их заимствованным характером. Рассмотрим наиболее распространенные этнолингвистические ассоциации.

Названия домашних животных имеют отрицательную коннотацию и связываются с человеческими недостатками:

— чув. *сурӑх* / марЛ. *шорык* ассоциируются с глупостью. Так, чув. *анра сурӑх* / мар. *ангыра шорык* обозначают глупого, бестолкового, тупого человека; олуха, глупца, тупицу [28, т. 1, с. 87; 40, с. 36]. Ср.: — *Хура чикан эсӗ, анра сурӑх эсӗ, ухмах эсӗ, — тесе мана карчӑкӑм та вӑрҫать, ятлать, хӑртать, хӑтӑрать* [30] «Ты чёрный цыган, глупец, дурак, — этими словами и жена меня бранит, ругает, честит, пробирает»; *Мыйын ончылнем кӱдӱрчӧ кӱдӱрташ ок тошт, ать! А те, ангыра шорык тӱшка, чыланат умишадан кареда* «Передо мной даже гром не посмеет загреметь, ать! А вы, тупицы, рты разинули» [28, т. 1, с. 87]. В марийском литературном языке даже закрепилось переносное значение слова *шорык* «овца; упрямый, глупый человек»: *Тушто Ондрий уидымо шорыкля моткоч тӧрштыльӧ* «Там Ондрий скакал, как глупая овца» [28, т. 9, с. 243].

— чув. *сурӑх* / марЛ. *шорык*, чув. *качака* / марЛ. *каза* вызывают представление о бестолковости и неуправляемости. Так, неорганизованную толпу сравнивают со стадом овец — *сурӑх кӧтӧвӧ: Э-э, халӑх вӑл, ертсе пыракан сук пулсан, сурӑх кӧтӧвӧ некех вӧт* [16, с. 93] «Э-э, народ, если нет лидера, он же как стадо овец». И в марийском языке выражение *шорык кӱтӱ (тӱшка)* означает «стадо баранов; беспорядочная гурьба, толпа, масса людей, вслепую бредущая, мечущаяся или следующая за кем-л. бездумно» [28, т. 9, с. 243; 29, с. 87]. Коза, «как только почувствует дождь с грозой, убегает из стада в деревню, потому-то ее сближают с чертом»: *Качака шуйттан вӑл* [24, л. 268] «Коза что черт»; *Качакаран усал вьльӑх сук* [36, с. 317] «Нет скотины вреднее козы»; *Каза — ия вольык* «Коза — чертова скотина» [21, с. 41].

— чув. *качака* / марЛ. *каза* символизируют неблагонадежность. В языках соседних народов бытуют идентичные поговорки: *Качакана купӑста шанса памаҫҫӧ* [36, с. 71]; *Казам ковышта оролаш огыт шогалте* «Козе капусту сторожить не доверяют» [21, с. 41].

— чув. *сысна* / марЛ. *сӧсна* вызывают ассоциации с порицаемым поведением. Так, в чувашском языке в просторечии *сысна* употребляется в переносном значении «свинья, негодяй» [40, с. 391], отсюда неодобрительное слово *сысналан* и выражение *сысналла хӑтлан* «вести себя нагло, бесцеремонно, нахальничать», букв. «вести себя как свинья» (Там же). *Киревсӧр ҫынна тӱрех сыснапа танлаштарасҫӧ* [13, с. 85] «Негодяя сразу сравнивают со свиньей». А марЛ. *сӧсна* приобрело значение «свинья; человек, поступающий низко, бессовестно, нагло или некультурно, неприлично; крайне нечистоплотный человек или чем-л. очень неприятный кому-то» [28, т. 6, с. 276]. Негативная характеристика прослеживается и в выражении *ловык / лавыра(н) сӧсна* «грязная свинья», где мотивирующим стимулом является образ животного, вымазанного в грязи [29, с. 90].

— чув. *сысна* / марЛ. *сӧсна* ассоциируются с неумеренностью: *И-и, сысна, мӑнтӑрскер! — терӧҫ сынсем пуна* [41, с. 80] «И-и, свинья, жирный! — сказали люди про попа». Ср.: мар. *сӧсна гай йӱаш* «пить, как свинья» [29, с. 73].

Оним может выступать в качестве характеристики особенностей внешности человека. Так, чув. *качака* / марЛ. *каза* символизируют невозможность судить об умственных способностях человека по его внешнему виду: *Качакан сухалё вёрэм та, йсё сахал* [36, с. 71] «У козы борода длинная, а ум короткий». Ср.: марийский фразеологизм *Казат пондашан, да профессор огыл* «И козел бородат, да не профессор» [14, с. 113]. При этом чув. *качака сухалё* «с козлиной бородой» означает некрасивую, неаккуратную, редкую бородку.

Названия домашних животных ассоциативно связываются с житейскими ситуациями:

— чув. *сурэх* / марЛ. *шорык* обозначают решение, исход дела, которое удовлетворит всех: *Сурэх та сыв пултёр, кашкёр та тутё пултёр* [36, с. 75]; *Пырызат темше, шорыкшат тичмаш* [28, т. 9, с. 243]; ср.: *И волки сыты, и овцы целы*.

— чув. *сысна* / марЛ. *сёсна* символизируют что-либо недостижимое, неосуществимое. *Сысна анчах сўлелле пэхмасть* «Только свинья не смотрит вверх»; *Сысна висё султа пёрре хёвел курать* [36, с. 76] «Свинья видит солнце раз в три года»; *Сёсна кавам (кечым) ок уж* «Свинья небо (солнце) не видит» [15, с. 239]. Для сравнения приведем русскую шутиливо-ироничную поговорку *Не видать свинье неба [а бабе Питера]*. По чувашскому преданию, разозлившись на свинью за то, что она стала употреблять в пищу ежей, *Турё* наказал животное, разрешив видеть солнце один раз в три года, поэтому свинья не может открыть глаз, ест все без разбора [37, с. 143] и не отличает солнце от месяца [23, л. 3].

Отдельные названия выражают мифологическое значение. Так, чув. *урхамах, орхамах* / марЛ. *оргамак*, марГ. *аргамак* обнаруживают связь с обрядом жертвоприношения. «Общетьюрк. (и тат.) *аргамак* «парадная, красивая на вид лошадь; лошадь арабской породы» в языках Поволжья приобрело мифологическое значение: мар. *аргамак, оргамак* ‘жертвенная лошадь’, ‘конь, которого приносили в жертву духам воды» [4, с. 18], *урхамах* — *это пряничный конек, бросаемый бедными в киреметь взамен лошади, фигурки животных, сделанные из теста и приносимые в жертву духам; орхамах* — *колач сйнахёнчен тавассё, киреметсене мён тумашкён* [7, вып. 3, с. 292] (*Урхамах* изготавливается из муки для калача, чтобы принести киремети).

Однако и в чувашском, и в марийском языках мамалионимы имеют отличительную лингвокультурологическую характеристику, не проявляющуюся (или не обнаруженную нами) в соседнем языке.

К примеру, в отличие от чувашского онима, лугомарийское название овцы *шорык* обозначает зловредного человека [29, с. 88]: *меж кочио шорык* «овца, поедающая шерсть» [28, т. 9, с. 243]. *Кокламут кондыштио ег меж кочио шорык гане улеи* «Сплетник похож на овцу, которая поедает свою шерсть» [21, с. 50]. Маммалионим ассоциируется со страхом: *шорык поч гай чытыраи* «дрожать как овечий хвост; сильно дрожать (от страха); бояться» [28, т. 9, с. 244].

В чувашской литературе часто встречается образ ветрокрылого аргамака — *сил сунатлй урхамах*: *Сил сунатлй урхамах сине утланнй та кавак*

*тўпене сёр хушиинче вёссе пыратпър* [22, с. 338] «Сели верхом на ветрокрылого аргмака и парим между синим небом и землей». Крылатый *Урхамах* в сказках выполняет роль помощника героя. По преданиям, в почитаемых народом озёрах обитают крылатые *урхамах* (белые и сивые), их хозяин — покровитель озера. *Урхамах* обладает разумом, сотворен Богом. [39; дата обращения: 17.03.2019].

В чувашской языковой картине мира оним *тёве* символизирует выносливость, молчаливость [8, с. 458]. При этом горб верблюда вызывает ассоциации с жизненным опытом: *Кашнин синчех кун-сул уртмахё тёве курпунё пек пырать* [35, с. 6] «У каждого на плечах груз прожитых лет, как у верблюда горб». В начале XX в. в Казанской и Симбирской губерниях в единичных хозяйствах содержались верблюды, поэтому в чувашской традиционной культуре это животное воспринимается как домашнее: *Тёве вилет — тихи юлать* [25, т. 3, л. 819] «Верблюд умрёт — останется верблюжонок».

Собирательные имена также обнаруживают языковые параллели чувашского и мари́йского (и других финно-угорских) языков:

— чув. *вьльӑх / вольӑх* [vɨlʲəh / vólʲəh], сунд. *вольӑк* «скот, скотина» > мар. *вольык* «скот, скотина». Чувашский аффикс *-лӑх* (в данном примере наблюдается *л'*. — *И.С.*) вошел в мари́йский язык в форме *-лык* (звук *-х* в конечном положении во всех чувашских заимствованиях заменяется звуком *-к*) [33, с. 86].

— чув. *кайӑк* [kájə̀k] «дикое животное; дикая птица; дичь, дикий», «зверь вообще», «заяц», «мышь», «дичь как предмет охоты», «насекомое» > марЛ. *кайык*, марГ. *кек*, марСЗ. *кайык* птица / удм. *койык* лось / коми *кайко* лось; птичка [33, с. 187]; в мари́йских диалектах и говорах название также реализует значения «дикий», «дикий зверь» [17, с. 183], ср. мар. *кайык-ла-наш уст.* «дичать, одичать; становиться диким», *кайык-ла-ныше* «одичавший» [28, т. 2, с. 223]. Доказательством заимствования служит мари́йско-чувашский вокализм, а именно чувашское *а* первого слога в горномари́йском отражается как *е*, а в луговом и северо-западном как *а* же (чув. *кайӑк* / марГ. *кек* / марСЗ. *кайык* / марЛ. *кайык*).

— чув. *январ* [janavár] «бессловесное существо»; «животное»; «бедный»; «бедняжка» > марГ. *январ* «босьяк», «бродяга» [33, с. 287].

Онимы ассоциируются с отдельными сторонами человеческой жизни и человеческими качествами:

— чув. *вьльӑх / мар. вольык* в сознании носителей языка связаны с достатком: *Вьльӑх сумне вьльӑх хутийӑнать* [36, с. 63] «Скотина прибавляется к скотине»; *Поянын вўта тич вольык, незерын — пӧрт кӧргӧ икшыве* «У богатого хлев полон скотины, у бедняка дом полон детей» [14, с. 69; 26, с. 118].

— чув. *вьльӑх / мар. вольык* символизируют заботу и ответственность: *Вьльӑх апатсӑр пурӑнмасть* «Скотина без корма не живет»; *Вьльӑха апатна ачашила* [36, с. 63] «Скотину балуй кормом»; *Вольыкат киндым йӧрата* «И скотина хлеб любит» [12, с. 26].

— чув. *вьльӑх / мар. вольык* характеризуют соответствие общепринятым нормам: *Кантӑр вӑрри — тырӑ мар, чӑхӑ — вьльӑх мар* [36, с. 83] «Коноп-

ляное семя не хлеб, курица не скотина»; *Укеште Марпат уна, сӧснат — вольык* «На нет и Марфа — гость, и свинья — скотина» [21, с. 124].

— чув. *янавар* / марГ. *янавар* в сознании носителей языка связываются с жалостью и сочувствием. В чувашском языке этим словом именуют скотину (лошадь, корову), встречаются словосочетания *мӑнтарӑн янавар*, *мӑскӑн янавар* «жалкое, несчастное животное», *чӑлхесӑр янавар* «безгласное животное». *Янавар укӑси — мӑскӑн-айван сын укӑси* [38, т. 6, с. 47] «Деньги за животное — деньги бедняги». Название *янавар* выступает в качестве характеристики покорности, безропотности: *Пусӑӑхсем ҫавӑн пек чӑлхесӑр янавурсене юратаҫҫӗ* [31, с. 131] «Начальники любят безотказных работников». У чув. *янавар* развилось переносное значение «бедняжка, страдалец; бедный, несчастный, жалкий; глупый, бестолковый, несмышленый (о человеке)» [40, с. 647], слово проникло в горномарийский язык, где употребляется в значении «уст. босяк, бродяга, шатун» [28, т. 10, с. 215].

Рассмотрим особенности восприятия онимов, не проявляющиеся в языке соседей.

Чувашское выражение *ёс вьльӑхӗ* «тягловый скот, рабочий скот» характеризует трудолюбивого человека: *Арӑмӗ, ёс вьльӑхӗ, ирхине ёсне кӑлӑнне те ҫӑрлеччен пӑрахман* [32, с. 36] «Жена его, рабочая лошадка, принималась с утра за работу и так до ночи трудилась».

Чув. *кайӑк* употребляется для именованя чужака (при его характеристике): *Мӑнле кайӑк вӑл?* «Что он за человек?» Выражение *тискер кайӑк* «зверь, дикий зверь» употребляется для характеристики безжалостного человека: *Ҫӑлен-калта эсӗ! Тискер кайӑк!* [1, с. 281] «Ты пресмыкающееся! Дикая зверь!»

Выводы. Заимствование — способ обогащения языка. Названия животных отражают процесс длительного исторического взаимодействия чувашского и марийского языков. Вопрос об источнике заимствования некоторых онимов в современном чувашском и марийском языкознании носит дискуссионный характер.

Из чувашского (булгарского) или тюркских языков (через чувашский) в марийский язык проникли следующие названия домашних животных: *сурӑх* «овца», *качака* «коза», *тӑве* «верблюд», *урхамах* «аргамак», *сысна* «свинья»; собирательные названия *вьльӑх* «скот, скотина», *кайӑк* «дикое животное», *янавар* «животное». Значительное количество чувашизмов в марийском языке объясняется мощным «культурным воздействием предков чувашей на марийцев» и «общностью социальной жизни чувашей и мари» после образования их как народностей [33, с. 59—60].

Животный мир для предков чувашей (и марийцев. — И. С.) служил своеобразным кодом классификации и характеристики окружающего мира [18, с. 126]. В сознании представителя языковой общности именованя подвергаются переосмыслению, приобретают национально-культурную коннотацию, нередко наблюдается перенос свойств и характеристик животного на человека. При этом лингвокультурологические значения названий проявляются в контексте (во фразеологизмах, в пословицах и поговорках). Реже у онимов развивается переносное значение.

Лингвокультурологическая характеристика заимствованных маммалионимов зачастую совпадает в чувашском и марийском языках. Названия животных в сознании носителей языка вызывают аналогичные реакции, связанные с отдельными сторонами человеческой жизни и теми или иными человеческими качествами. Выявленные различия в оценке названий, вероятно, обусловлены традициями и обычаями данного народа, мировосприятием носителей языка.

#### Список сокращений

*венг.* — венгерский, *г. чер.* — горное наречие черемисского языка, *др.-тюрк.* — древнетюркский, *др.-чув.* — древнечувашский, *каз.* — казахский, *л. чер.* — луговое наречие черемисского языка, *мар.* — марийский, *мар.-волж.* — волжский говор лугового наречия марийского языка, *марВ.* — восточное наречие марийского языка, *марГ.* — горное наречие марийского языка, *марЛ.* — луговое наречие марийского языка, *марСЗ.* — северо-западный говор марийского языка, *мордЭ.* — эрзя-мордовский, *рус.* — русский, *сунд.* — сундырский говор чувашского языка, *тат.* — татарский, *удм.* — удмуртский, *чув.* — чувашский.

#### Литература и источники

1. Алентей В.С. Виçĕ ывăлла виçĕ хĕр. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 1988. 384 с.
2. Ахвандерова А.Д. Лексические параллели чувашского и марийского языков // Ниconoвские чтения: сб. науч. статей: в 2 т. [Электронный ресурс]. Т. 2. Актуальные вопросы педагогики, психологии, литературоведения и лингвистики. Чебоксары: Чуваш. гос. пед. ун-т им. И.Я. Яковлева, 2016. С. 283—286.
3. Ахметьянов Р.Г. Краткий историко-этимологический словарь татарского языка. Казань: Татарстан китап нәшрияты, 2001. 272 с. На тат. яз.
4. Ахметьянов Р.Г. Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья / отв. ред. Г.Ф. Саттаров. М.: Наука, 1981. 144 с.
5. Ахметьянов Р.Г. Общая лексика материальной культуры народов Среднего Поволжья / отв. ред. М.З. Закиев. М.: Наука, 1989. 200 с.
6. Ахметьянов Р.Г. Этимологический словарь татарского языка: в 2 т. Казань: Магариф — Вақыт, 2015. На тат. яз.
7. Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка = Чăваш сăмахĕсен кĕнеки: в 17 вып. Казань; Чебоксары: Чувашгосиздат, 1928—1950.
8. Борисова Л.В. Стереотипы традиционного народного сознания и этнокультурные архетипические представления в языковой репрезентации (на материале русского и чувашского языков): дис. ... д-ра филол. наук: 10.02.20 / Борисова Людмила Валентиновна. Казань, 2015. 467 с.
9. Гордеев Ф.И. Этимологический словарь марийского языка. Т. 1. А—Б / под ред. И.С. Галкина. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1979. 256 с.
10. Егоров В.Г. Введение в изучение чувашского языка. М.: Центр. изд-во народов СССР, 1930. 200 с.
11. Егоров В.Г. Этимологический словарь чувашского языка. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1964. 356 с.
12. Ибатов С.И. Пословицы и поговорки марийского народа / МарНИИЯЛИ. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1953. 88 с.
13. Игнатьев В.Г. Маттур иккен ман аппа. Шупашкар: Чăвашиздат, 1966. 184 с.
14. Китиков А.Е. Калыкмут. Йошкар-Ола: Марий книга изд-во, 1981. 120 с.
15. Китиков А.Е. Пословицы и поговорки финно-угорских народов. Йошкар-Ола, 1991. 336 с.
16. Краснов Г.В. Ёмĕр тикĕс килмест. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 1979. 445 с.
17. Кузнецова М.Н. Названия диких и домашних животных в марийском языке. Йошкар-Ола: Мар. гос. ун-т, 2010. 316 с.
18. Лебедева Е.А. Некоторые названия животных в этнолингвистическом аспекте // Ашмаринские чтения: Материалы межрегиональной научной конференции, Чебоксары, 21—22 октября 2004 г. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2004. С. 126—142.
19. Лингвистический энциклопедический словарь / гл. ред. В.Н. Ярцева. М.: Сов. энциклопедия, 1990. 685 с.

20. Лукоянов Г.В. Марийские заимствования в чувашском языке. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1974. 119 с.
21. Марий калык ойпого. Калыкмут-влак = Свод марийского фольклора. Пословицы и поговорки / сост. А.Е. Китиков. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2004. 208 с.
22. Мранька Н.Ф. Ёмёр сакки сарлака. 1-мёш кёнеке. Шупашкар: Чăваш АССР гос-во изд-ви, 1959. 412 с.
23. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 269. История, этнография. 91 с.
24. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 174. Этнография, фольклор. 698 с.
25. НА ЧГИГН. Отд. III. Фонд Н.В. Ыдарая (Васильева). Ед. хр. 311. Т. 1—6.
26. Сапаев В. Кўдырчан йўр годым. Йошкар-Ола: Марий книга изд-во, 1979. 350 с.
27. Семёнова И.П. Основные принципы номинации животных в чувашском языке // Чтения, посвященные Дням славянской письменности и культуры: сб. статей Всероссийской научной конференции, посвященной 80-летию со дня рождения д-ра филол. наук профессора Г.Е. Корнилова. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2016. С. 82—91.
28. Словарь марийского языка: в 10 т. / гл. ред. И.С. Галкин. Йошкар-Ола, 1990—2005.
29. Соколова М.В. Лингвокультурологическая специфика фразеологических единиц с компонентом-зоонимом в марийском и финском языках: дис. ... канд. филол. наук: 10.02.20 / Соколова Марина Валерьевна. Йошкар-Ола, 2015. 326 с.
30. Тăхти И. Мун-ча-ла. URL: <https://www.chuvash.org/lib/haylav/2923.html>.
31. Уяр Хв. Кёрхи сұмър. Шупашкар: Чăваш кёнеке изд-ви, 1984. 256 с.
32. Уяр Хв. Пёр сăмах. Шупашкар: Чăваш АССР кёнеке изд-ви, 1968. 148 с.
33. Федотов М.Р. Чувашско-марийские языковые взаимосвязи / под ред. И.С. Галкина. Саранск: Изд-во Сарат. ун-та, Саран. филиал, 1990. 336 с.
34. Федотов М.Р. Этимологический словарь чувашского языка: в 2 т. Чебоксары: ЧГИГН, 1996.
35. Хусанкай П. Аптраман тавраш. Шупашкар: Чăваш АССР гос-во изд-ви, 1957. 312 с.
36. Чăваш халăх пултаруляхё. Ваттисен сăмахёсем [Чувашское народное творчество. Пословицы] / ЧПГАИ, О.Н. Терентьева пухса хатерленё. Шупашкар: Чăваш кёнеке изд-ви, 2007. 493 с.
37. Чăваш халăх пултаруляхё. Мифсем, легендăсем, халапсем / Чăваш патшалăх гуманитари аслăлăхёсен ин-чё; Е.С. Сидорова пухса хатерленё. Шупашкар: Чăваш кёнеке изд-ви, 2004. 567 с.
38. Чăваш халăх сăмахлахё: 6 т. / яваплă ред. Г.Ф. Юмарт. Шупашкар: Чăваш кёнеке изд-ви, 1975—1985. 4-мёш том. Юрăсем. 480 с.; 5-мёш том. Вак жанрсем. 352 с.; 6 том, 1-мёш пайё. Ача-пăча сăмахлахё. 304 с.
39. Чувашская энциклопедия [Электронный ресурс] / ЧГИГН. URL: <http://enc.cap.ru>.
40. Чувашско-русский словарь: ок. 40 000 слов / сост. И.А. Андреев [и др.]; под ред. М.И. Скворцова. М.: Рус. яз., 1982. 712 с.
41. Юхма М. Кăвак сёмрен. Шупашкар: Чăваш кёнеке изд-ви, 1971. 208 с.
42. Gombocz Z. Die bulgarisch-türkischen Lehnwörter in der ungarischen Sprache. Helsinki: Suomalais-ugrilainen seura, 1912. 252 s.
43. Räsänen M. Die Tschuwassischen Lehnwörter im Tscheremissischen. Helsinki: Société Finno-Ougrienne, 1920. 274 s.
44. Räsänen M. Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türkisprachen. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1969. 533 s.

I.P. Semenova

### On the Chuvash-Mari Parallels in Zoonymy

*Annotation.* The article considers the Chuvash-Mari language interrelations on an example of borrowed pet-names. The article conducts a linguo-culturological analyze of Chuvash and Mari mammalionyms.

*Key words:* borrowing, zoonym, linguistic and cultural characteristics, mammalian names (names of mammals), Mari language, Turkic languages, Chuvash language.



## **О тюркизмах в системе марийских обращений-междометий к животным**

*Аннотация.* Статья посвящена рассмотрению тюркизмов в рядах междометных обращений к домашним животным. Она основана в целом на обобщении результатов существующей этимологизации подзывных, отгонных и других слов для лошадей и жеребят, коров и телят, овец и ягнят, коз и козлят, свиней и поросят, собак и щенят, кошек и котят.

*Ключевые слова:* марийский язык, домашние животные, обращения-междометия, происхождение, тюркизмы.

Обращения к животным представляют собой слова, которые используются для призыва (зова, подзывания), отгона (отпугивания), гона (подгона) животных, прежде всего домашних. В марийской лигвистике их (наряду с обращениями к людям) относят к междометиям, квалифицируют как одну из подгрупп императивных междометий [5, с. 8—10; 17, с. 90; 19, с. 334; 21, с. 284; 29, с. 318; 32, с. 177]. Однако, вероятно, по причине недостаточности обобщенного фактического материала, большой пестроты выражения в диалектах и говорах даже одного «объекта», особой трудности разгадки происхождения специальному изучению такие слова подвергались крайне мало. Первой работой в данной области являются тезисы доклада Ф.И. Гордеева «Императивные междометия марийского языка, обращенные к животным и птицам» [5, с. 8—10]. В них заслуживают внимания суждения автора относительно многочисленности и разнообразия состава марийских «подзывных и отгонных слов» («большой частью объясняется проникновением из разных источников»), отсутствия этимологической связи между такими словами «волжских и пермских финно-угров» («обусловлено поздним развитием скотоводства и птицеводства у носителей этих языков») [5, с. 8—10]. В 2016 г. вышла статья В.А. Иванова «О двух периферийных лексических группах в горномарийском языке», где, наряду со словами детской речи, кратко рассмотрены «слова клича и отгона животных (подзывные слова, подзвывы)», а именно для коров, лошадей, овец и коз, свиней, кошек и собак, а также для домашних птиц. В ней установлены функционально-семантические группы горномарийских подзывов и их основной лексический состав, отмечены особенности значения и употребления, в иных случаях приведены их параллели из других языков и отражена связь подзывов с детскими словами [14, с. 14—16, 20—22]. В ходе исследования В.А. Иванов пришел к выводу, что подзвывы (и детские слова) «принадлежат периферии языка и речи», «демонстрируют явные связи с несомненными составляющими изобразительной системы языка, поэтому их справедливо отнести к изобразительной лексике» [14, с. 21—22]. В последние годы ряд ста-

тей о месте русских заимствований среди марийских слов-обращений для домашних птиц и животных (овец и ягнят, свиней и поросят, коров и телят, лошадей и жеребят) опубликован автором данной работы; в них находятся сведения и о тюркских заимствованиях [22, 23, 24, 25, 26].

Междометий, используемых при обращении к животным, в марийском языке, его диалектах и говорах действительно достаточно много. Об этом свидетельствуют языковые материалы современных марийских грамматик и других подобных работ, отдельных статей [14, 17, 19, 21, 29, 32], десятитомного словаря [27], диалектных словарей А.А. Саватковой и В.И. Вершинина [4, 20] и главным образом «Этимологического словаря марийского языка» Ф.И. Гордеева [6, 7] и монографии М.Н. Кузнецовой о марийских названиях диких и домашних животных [18]. В последней представлены лексические данные также из «Сравнительного словаря наречий марийского языка» В.М. Васильева (1928), «Марийского диалектного словаря» Э. Беке (Савариа, 1997—2001), «Словаря марийского языка» под редакцией А. Мойсио и С. Сааринен (Хельсинки, 2008).

Основой для настоящей статьи послужил подраздел о месте русских заимствований в системе побудительных междометий, обращенных к животным, монографического исследования о развитии морфологической системы марийского языка в условиях марийско-русских языковых контактов. В нем на базе материалов вышеуказанных источников установлены ряды подзывов и слов отгона для отдельных видов животных, они составлены по основным марийским наречиям (в данной статье в полном виде не приводятся). Рассмотрены этимологии междометий, главным образом на основе словаря Ф.И. Гордеева, а также монографии М.Н. Кузнецовой; в отдельных случаях предложены свои соображения по происхождению. К сожалению, немалая часть этимологий осталась на уровне гипотезы и требует дальнейшего изучения, а для некоторых единиц пока не удалось представить какую-либо версию генезиса. В процессе исследования выявлено немало слов, восходящих к тюркским источникам (правда, иногда предположительно). Задачей этой статьи является попытка представить тюркские заимствования в ряду марийских обращений-междометий к домашним животным.

Итак, обнаружены в разном количестве единицы тюркского (булгарского и чувашского, татарского) происхождения среди междометий, употребляемых при обращении к лошадям и жеребят, коровам и телятам, овцам и ягнятам, козам и козлятам, свиньям и поросятам, собакам и щенятам, кошкам и котяткам.

Среди слов-обращений для лошадей и жеребят к тюркским источникам восходят: слова для зова (подзывания) — л. *до-до-до*, *дө-дө-дө*, *док-док-док*, в. *до-до-до*, *дох-дох*, г. *до-до*, *дох-дох*, *дуо*, также с.-з. *до-*: *доб-доб*; г. *да-да*, *-да*: *нда-нда*, *ындө-ындө*, *да-*: *даши-даши*, *дашик*; л. *бо-бо*, *боб-бо*, *бө-бө*, *ба-ба*, *во-во*, *бок-бок*, в. *бо-бо*, *боб-бо*, *во-во*, *бах-бах*, *вах-вах*, *бах-бах*, г. *во-во*, *-бо*: *ымбо*, *мбо-мбо*, с.-з. *-бо*: *доб-доб*; в. *вий-вий*; в. *гули-гули*, *гүлө-гүлө*, *гүльө-гүльө*, *гыли-гыли*; слова для понукания — л. *айда*; л. *гуда*, г. *хьдө*, также без указания ареала распространения *худе*, *куде-куде*, *дуо-дуо*, *ндө-ндө-до-до*, *во-вуо*, *нох-нох* [18, с. 103]; слово для остановки — *нә-нә*

(без указания ареала распространения [18, с. 103], но, судя по огласовке, присуще западному ареалу).

Императивное междометие *до-до*, а также *дох-дох* и *док-док-док* Ф.И. Гордеев считает развившимися из «общемар. \*дох при русск. (Олонекск.) *чох-чох*... < *тох*- кличка для лошадей». Однако, по его предположению, и мар. \*дох, и рус. *чох* (< \*тох) «восходят к булг. (др.-чув.) источнику, хотя в современном чув. яз. соответствующих параллелей обнаружить... не удалось». Им приводятся соответствия койб. *тӓӓк* ‘кобылка’, кирг. *такь* («возглас, успокаивающий лошадь»), рассматриваемые при ягноб. *таак-таак* («слово, которым гоняют лошадь») [7, с. 266]. Со ссылкой на *до-до*, то есть как заимствования «из булг. (др.-чув.) источника» Ф.И. Гордеев объясняет этимологию единиц: г. *дуо* [7, с. 272], л. *дӱ-дӱ* — «сращение *до-до* и звательн. суф. *-(а)й*» [7, с. 270], с.-з. *доб-доб*, представляющей собой «контаминацию двух самостоятельных лексем» — *до-: до-до* и *бо-: боб-бо* [7, с. 265] (*бо-бо* см. далее).

На взгляд Ф.И. Гордеева, г. *да-да* также «восходит к булг. (др.-чув.) источнику: чув. *тиха, тӓйха, тыйха, тойга*... ‘жеребенок’»; соответствия последнему, в том числе фонетически близкие к марийскому слову, находятся в ряде тюркских языков [см.: 7, с. 251], ср.: тат., башк. *тай* ‘жеребенок’ [12, с. 254]. Согласно утверждению этимолога, междометие *да-да* представлено и во второй части призывного слова г. *нда-нда* (происхождение первой части *н-* «не ясно», хотя «возможно, представляет собой булг. (др.-чув.) наследие») [7, с. 251], ср. также слово для понукания лошадей *ндо-ндо-до-до* (см. далее). Оно же предполагается в первой части подзыва г. *даши, дашик*, второй компонент которого *-шик* «по всей вероятности, восходит к русск. источнику»: *шиня* — окрик на лошадей, *шиняшка* ‘лошадка’, *шинька* ‘жеребенок, молодая лошадь’ [7, с. 256—257], ср. также подзывные слова для лошадей и жеребят в ярославских говорах русского языка: *шень-шень, шенька-шенька, шеньтя-шеньтя* [16, с. 11]. Хотя М. Фасмер название *шинька* ‘жеребенок, молодая лошадь’ «нижегор., перм. (Даль)», «которое нельзя отрывать от межд.», «которым подгоняют лошадей и жеребят, южн. (Даль)», вслед за Б. Мункачи, сравнивает «с удм. *тӓиӓӓ* ‘жеребенок’» [36, с. 440].

Как заимствования из болгарского (древнечувашского) языка Ф.И. Гордеев рассматривает и подзывы л. *боб-бо*, г. *бо*: *мбо-мбо* [6, с. 221], л. *бок-бок* [6, с. 224], в. *бох-бох* [6, с. 229], л., в., г. *во-во* [7, с. 125], в. *вох-вох* [7, с. 147], которые представляются со ссылкой на такое же заимствование л. *ба-ба, бо-бо* при «чув. *пах* (дет. яз.) ‘лошадь’ и *пах-пах* — подзывные слова для лошадей; др.-чув. \**бӓх-бӓх*, тат. *бах-бах* ‘тж’» [6, с. 182; также 5, с. 9]. С указанием на *ба-ба* даются также этимологии подзывных слов л. *бӱ-бӱ*: <*ба-ба* + «вокативн. суф. *-ӱ*. Ср. *авӱй* ‘мама’ (в обращении)» [6, с. 230] и в. *бах-бах* — «заимств. из тат. яз.: *бах-бах* ‘тж’ < булг. < сармат.» [6, с. 206]. Надо добавить, что в чувашском языке общеупотребительным словом призыва лошади является «*пах* с многочисленными фонетическими вариантами: *пах, бах, пах, упах, бо-бо, паххи-бо, мах, мах-мах* и т.д.», а для подзыва жеребят используются «*бах-бах, пах-пах, пӓх, бох, па, бо-бо, ба-ба*» [11, с. 34—35]. В связи с происхождением необходимо здесь отметить также

варианты детских слов-названий, зафиксированные в восточномарийских говорах: *бово, бопо, бокбо, попо* ‘лошадка’ [4, с. 41, 443].

В подзывании для жеребят в. *вий-вий* Ф.И. Гордеев предполагает «перенос семантики с заимствованного из тат. яз. *биби...* ‘гусёнок; ягненок’» [7, с. 103]. В.И. Вершининым в. *ви-ви-ви* определяется как подзывание гусят и отмечается подобное же использование татарского соответствия [4, с. 51]. На наш взгляд, в. *вий-вий* имеет непосредственную связь с тат. *бия* ‘кобыла, кобылица’ [30, с. 75], имеющим соответствия в ряде тюркских языков [см.: 1, с. 192].

Подзывные междометия в. *гули-гули, гүлө-гүлө* (также *гүльө-гүльө*), *гыли-гыли*, согласно Ф.И. Гордееву, «восходят к татарскому источнику: *гөлкәй, көлкәй...* ‘жеребенок’» < *гөл (көл) + -кәй (-кай)* [7, с. 244, 247, 249], который выводится от персидского слова «*гулгун, гуллигун id.: гулли* ‘тёлле, бертөрле’» [1, с. 235]. Нужно добавить, что подзыв для жеребят *гулю-гулю*, название *гулю* ‘жеребенок’ используются и в удмуртском языке [см.: 13, с. 50].

Понукивание *айда*, как и общемарийское побудительное обращение-междометие к людям *айда* ‘айда’, Ф.И. Гордеевым отмечается как «заимств. из тат. яз.: *айда*, кирг. *айда...* ‘гнать, понукать кого’» [6, с. 62, 61; 15, с. 10]. В русском языке «восклицание, подгоняющее животных» *айда, гайда* также рассматривается как заимствование «из тат. *aida, äidä* ‘понукающий, подгоняющий окрик’» [33, с. 64].

По мнению Ф.И. Гордеева, слово для понукания л. *зуда* «заимств. из русск. яз. восходит к апеллятиву *куда!*» [7, с. 244]. Однако обращает на себя внимание то, что в чувашском языке для отгона лошадей и жеребят «используют общераспространенное слово *хуте* и его различные фонетические варианты: *хутя, хута, куте, кута, кути*». Происхождение чув. *хуте* объясняется возможной «редукцией полнозначного слова *ху (хăв), хутер (хутяр)* ‘гнать, отгонять, пугать’ < *ху* ‘гнать, прогнать’ + аф. понудительного залога *-тар (-тер)*» [11, с. 35]. Идентичные мар. л. *зуда*, г. *хьдӧ*, а также *худе, куде-куде*, скорее всего, генетически связаны с чув. *хуте* и его вариантами.

Междометия для понукания *дуо-дуо, ндо-ндо-до-до, во-вуо*, должно быть, имеют общее происхождение с аналогичными подзывными словами (см. выше).

Нет каких-либо убедительных версий по истории слов для понукания л. *нох-нох* (? ср. чув. *нях-нях* — междометие для призыва жеребят [см. 11, с. 35]) и для остановки лошади *нӧ-нӧ* (? ср. чув. «сл. понукания лошади» *на* [3, с. 3]).

Тюркское происхождение имеют следующие слова для зова (подзывания) **коров и телят**: в. *гулю-гулю*; г. *мука-мука*; л. *дӧна-дӧна*.

В подзывании для телят в. *гулю-гулю* Ф.И. Гордеев предполагает «семантическое развитие с *гули-гули*» — зова лошадей, восходящего к татарскому источнику [7, с. 245] (см. выше).

Обращение г. *мука-мука* (ср.: в. *мука, муж* дет. ‘корова’ [4, с. 345, 349]), очевидно, также связано с тюркским источником, ср.: подражание мычанию чув. *мук* ‘му’ и название чув. дет. *муки* ‘коровка, бурёнушка’ [41, с. 248]. К тому же, в чувашских говорах для подзыва быка «распространены междометия *мокош, моккош, мӧкаш*, которые генетически одного корня со словами *мука, муки, мук, мук-мук* ‘корова’» [11, с. 34].

Ф.И. Гордеев допускает версии, что л. *дөнә-дөнә*, «вероятно, состоит из двух лексем: *дә-дә* (см. выше) и *на*, последнее... могли бы рассматривать как чув. наследие: чув. *ёне* ‘корова; самка лося и оленя’» (приводится ряд соответствий из тюркских языков) и что, возможно, имеет связь с «скр. *dhena* ‘корова’», соответственно, является индоиранским наследием эпохи финно-угорской общности [7, с. 270]. М.Н. Кузнецова упоминает зов для коров *дена, дөна* в связи с происхождением марийского названия *туна* ‘нетель; корова, которая еще не отелилась’, которое считает не тюркским (чув. *tana* и др.), а индоевропейским заимствованием [18, с. 127, 131]. Можно допустить, что истории зова *дөнә-дөнә* и названия *туна* взаимосвязаны.

Тюркскими по происхождению являются следующие обращения-междометия **к овцам и ягнятам**: слова для зова (подзывания) — л. *вычи-вычи, пача-пача, пачу-пачу, вути-вути, вучу-вучу, пучу-пучу, вучус-вучус, вутю-вутю, пую-пую, патя-патя*, г. *вийци-вийци, вийца-вийца, пыйца, пыйци, пыйци-пыйци, пыйца, пыти-пыти, пытьыри-пытъыри, вийцам-вийцам, быйцам-быйцам, вийцам-вийца, вийцам-вийцам*; л. *дека* и *дена-дена, дене-дене*; г. <sup>м</sup>*ста-мста-мста*; слова для отгона овец и ягнят — л. *итрө, итрө-итрө, цитрө, уитра, итот, троч*, в. *уитрә*; л. *тырө, тыр*, г. *тырр, тйрр*; л. *гүшдә*, в. *гөш-гөш*.

По мнению Ф.И. Гордеева, основа междометий г. *бийцам-бийцам* («*бийц-бийц* + ласк. суф. *-(а)м*»), *вийцам-вийцам, пыйци-пыйци, вийцам-вийца, вийцам-вийцам, вийци-вийци* взята из русского языка, в качестве источника называются подзывания *вечь-вечь, вец-вец, вычь-вычь* [6, с. 251; 7, с. 104, 207]. Как русское заимствование рассматривается и зов л. *вычи-вычи*, при нем даются «курск. *вычь-вычь...* межд., употребляемое при сманке овец; *вычка...* ‘овца’» [7, с. 217]. Нужно добавить, что с подзывами рус. *вечь-вечь, вец-вец, вячь-вячь* В.А. Иванов соотносит аналогичные слова мордМ *вяця-вяця, вяць-вяць* [13, с. 50]. На наш взгляд, все многочисленные варианты подзывания: л. *вычи-вычи, пача-пача, пачу-пачу, вучу-вучу, пучу-пучу, вучус-вучус, вутю-вутю, вути-вути, пую-пую, патя-патя*, г. *вийци-вийци, вийца-вийца, пыйца, пыйци, пыйци-пыйци, пыйца, пыти-пыти, пытьыри-пытъыри, вийцам-вийцам, быйцам-бийцам, вийцам-вийца, вийцам-вийцам*, — составляют один генетический ряд. Из этого ряда Ф.И. Гордеев считает заимствованиями из чувашского языка подзвыг: г. *пыти-пыти* (при чув. *пыті* ‘овца’) [5, с. 10], л. *вути-вути* (чув. *пути-пути, пуди-пуди*, ср. *путек* ‘ягненок, козленок’) [7, с. 178], л. *вутю-вутю* (< *вути-вути* + звательн. -у) [7, с. 178], л. *вучу-вучу, пучу-пучу, пую-пую* — «заимств. из булг. (др.-чув.) яз.: *пуччй-пуччй*» [7, с. 179], л. *вучус-вучус* (< «*вучу-вучу* + ласк. суф. -с») [7, с. 179]; л. *пачу-пачу* < *пача* ‘ягненок’ + ласк. суф. -у [6, с. 190]. Действительно, в чувашском языке распространены междометия для призыва овец и (в удвоенном варианте) ягнят *пуччй, пуччи, пучча, пуч, пути, пыччи, пыччин, пыччй, пычча, пыти, пыть, пытиши, пйти*; их «корень *путь* // *пуч* генетически связан со словом *путек* ‘ягненок’. Ср.: тат. *бэти* // *бэди* ‘ягненок’» [11, с. 35]. Название чув. *путек, потяк, пуйт, пытек, пытьак* ‘ягненок’ имеет соответствия в ряде тюркских языков [см.: 12, с. 169; 38, с. 455]. По мнению многих исследователей, марийское название л. *пача* / г. *патя* ‘ягненок’ также вошло из чувашского языка [см.: 18, с. 138].

Подзывания овец и ягнят л. *дека* и *дена-дена*, *дене-дене* («темные слова» [7, с. 259—260]), по-видимому, восходят к тюркским источникам. Очевидно, верно предположение Ф.И. Гордеева относительно тюркского происхождения *дека*: «Не чув. ли наследие? Ср.: кирг., казах., к.-калп., ног., кумык. *теке* ‘козел’, монг. *тэх* ‘дикий горный козел’» [7, с. 259]. К данному слову, должно быть, имеет отношение и чувашское заимствование л. *тага*, г. *tägä* ‘баран’ < чув. *така* [см.: 37, с. 240; 39, с. 163—164]. (На взгляд М. Фасмера, название *тыкен* «сиб. татрс. ‘козел, козлище’», зафиксированное в словаре В. Даля [10, с. 447], является «заимств. из тюрк.» [34, с. 131]. Возможно, мар. *дена-дена*, *дене-дене* представляют собой фонетические варианты, имеющие общую историю с *тыкен*).

Источником г. <sup>м</sup>*ста*–<sup>м</sup>*ста*–<sup>м</sup>*ста* могут явиться или чувашские, или русские подзвывы, ср.: междометия для клича овец чув. *мăста*, *мăспăто*, *пăста* [11, с. 36] и рус. яросл. *мися-мися*, *мистя-мистя* [16, с. 15]. М. Фасмер высказал две версии происхождения рус. *мись*, *миська* — межд. «для подзывания овец; общая кличка овец, переясл, владим.»: «Возм., звукоподражательного происхождения... Не исключено... что это заимств. из фин.-уг., ср. коми *теж* ‘баран’, которое происходит из ир.» [34, с. 628]. Однако при подзвыве для овец «*мась*, *мась...* перм., оренб., тоб.» и названии «*мяся*, *мяська* ‘овца, овечка’, вятск.» он привел только сравнения из финно-угорских (пермских) языков «удм. *тез* ‘ягненок’... *комитеж* ‘овца’ из нов.-перс. *теж*, авест. *таэ́за*» [34, с. 579]. Важны в этом случае данные коми диалектов и говоров, где овец призывают «с помощью редупликации слова» *исътӧ-исътӧ*, *ӧсьт-ӧсьт*, *ӧсьта-ӧсьта*, *ӧсьтӧ-ӧсьтӧ*, *тӧсь-тӧсь* [40, с. 93].

Слова для отгона овец и ягнят л. *штрӧ*, *штрӧ-штрӧ*, *цштрӧ*, *йштра*, *штӧт*, *троч*, в. *йштрай*, по-видимому, имеют тюркское происхождение, ср.: чувашские возгласы для отгона овец *ёҫ-тӑрр*, *ёҫ-тёр*, *ёҫ-трр*, *ёҫт*, *уҫ*, *тӑр-уҫ*, *тӑр-уҫ* [см.: 11, с. 36] (с поддающимися объяснению звукосоответствиями чув. *ё* — мар. *й*: *ёмёр* > мар. *ймыр* ‘век’; чув. *ҫ* — мар. *ш*: *ҫӑлтӑр* ‘звезда’ > мар. *шӧдыр* ‘тж’ [см.: 37, с. 180, 232]). Возможно, что л. *тырӧ*, *тыр*, г. *тырр*, *тёрр* восходят к чувашским источникам, ср.: слова для отгона овец и ягнят чув. *тӑр*, *тӑрья*, *тӑрря*, *тӑри*, *трр*, *трре*, *тря*, *тёр*, *тӑрье*. Необходимо добавить, что чувашские междометия могут сопровождаться «полнозначными словами, указывающими направление, куда гонят овец: *тёр карта* — загон овец в хлев, *тёр киле* — овец гонят с улицы во двор» [11, с. 36]; ср.: аналогичные отгонные команды г. *тёррр токы* ‘марш домой’, *тёррр карем* ‘марш в овраг’ [см.: 14, с. 16], *тырвичы* (окрик для загона с улицы во двор или в хлев), также в. *йштрайвича* (окрик для загона в хлев).

В ряду слов отгона л. *гӱшдӑ*, в. *гӱш-гӱш*, также г. *кӱш-кӱш* единицу в. *гӱш-гӱш* Ф.И. Гордеев считает «заимств. из тат. яз.: *кӱш-кӱш* — возглас, которым отгоняют домашних птиц» [7, с. 239—240], что, судя и по ареалу распространения, не вызывает сомнений. А междометие л. *гӱшда* соотносится им с *гӱш*, отгонным окриком на гусей и вообще птиц, «+ личн. оконч. 2 л. мн. ч. -да» [7, с. 248]; производящее *гӱш*, *гӱш-гӱш* — «заимств. из тат. яз.: башк. *гӱш-гӱш*» [7, с. 248]. (Единица г. *кӱш*, очевидно, также связана с междометием отгона птиц, однако восходящим к русскому источнику, ср. «*киши*, *кишиш* юж. ‘кишь, крик для пуганья и отгона птиц’» [9, с. 230], *киш*,

*ки*, *кыш* ‘тж’ [28, с. 981]. В горном наречии хорошо известны примеры передачи русского гласного *и* гласным *бi* (*кiшiйiл* < рус. *кисель*), появления редуцированного или другого гласного при стечении согласных.)

Все обращения к **козам и козлятам** (а их немного) восходят к тюркским источникам: слова для зова (подзывания) — л. *каза-каза*, *кача-кача-кача*, *гази-гази*, *кази-кази*, *казу*, *казю-казю*, *козу-козу*, в. *kāzi-kāzi*, *качи-качи*, *kāчи-kāчи*, *кзö*; слова для отгона — л. *кзö*, в. *кза*, *кыза*; л. *ах*.

Вышеприведенные единицы подзывания Ф.И. Гордеев рассматривает как собственно мари́йские образования, состоящие «из *каза* (*käzä*, *кача*, *kāчä*)... (< общемар. \**käsäkä*) и звательн. суф. *-и* (*-у*, *-ö*). Начальный компонент восходит к булг. (др.-чув.) источнику: чув. *качака* ‘коза’...» [7, с. 222], имеющему соответствия во многих тюркских языках [см.: 12, с. 95; 38, с. 242]. Возможно, мари́йские подзвывы имеют непосредственное генетическое отношение к тюркским аналогам. Так, в чувашском языке «для призыва козы употребляется междометие *кач* со всеми его разновидностями: *кач-кач*, *качи*, *качча*, *кеч-кеч*, *каччи-каччи*, *качук-качук*, *кāчä*, *кāч-кāч*, *кич-кич*, *кёç-кёç*... *Кача* — древнечувашское название козы, до сих пор сохранившее свое лексическое значение» [11, с. 36]. (Надо отметить, что нет полного единообразия в отношении тюркского источника мар. *каза* ‘коза’ с диалектными вариантами, одни лингвисты их связывают с чувашским языком, другие — с татарским и даже видят определенное влияние русского языка [см.: 18, с. 143—144].)

История слов для отгона коз и козлят л. *кзö*, в. *кза*, *кыза*, несомненно, общая с происхождением подзываний (см. выше), то есть одни и те же слова в разных вариациях употребляются как для зова, так и для отгона коз.

Ф.И. Гордеев л. *ах* представляет как «заимств. из булг. (др.-чув.) яз.: чув. *ахър* ‘орать, громко кричать...’, алт. *агыр* ‘пугать зверя криком во время охоты...’» [6, с. 169]. По мнению В.Г. Егорова, чув. *ахър* — «звуко-подражательное слово: возможно, от *а* + аффикс *-хър*» [12, с. 37].

Тюркизмы отмечены и среди слов-обращений **для сви́ней и поросят**: слово для зова (подзывания) — в. *бурко*; слово для отгона — в. *быш-быш*.

Согласно Ф.И. Гордееву, в. *бурко* «заимств. из тат. яз., т.к. *о* > *у* характерно лишь для русских проникновений в татарском: *борька* — слово для подзывания сви́ней > тат. *бурька*» [6, с. 244]. А окрик на сви́ней в. *быш-быш*, наряду с возгласом для отгона уток л. *быш-быш*, сравнивает с «башк. *быш-быш*, тат. *пыш-пыш* — подражание шепоту, кирг. *быш-быш* ‘сопение’» [6, с. 255].

Тюркское происхождение могут иметь некоторые обращения к **собакам и щенкам**: слова для подзывания (зова) — г. *вз-вз-вз*, *пiс-пiс*, л. *пис-пис-пис*; слова для отгона — л. *чöвö*, *чiвiвö*, *чöвöч*, *чiвiвöч*, *чавач*; слова на травливания (науськивания) собаки — л. *усь-усь*, в. *усс*, *ус*, *усь*, *усьсь*, *ссу*, *сьсьу*, *үзү*.

Ф.И. Гордеев предполагает, что подзвы для щенков г. *вз-вз-вз* ономато-поэтического происхождения, однако также допускает связь «с русск. *базь-базь*, *базя-базя*» — призывным словом для овец [7, с. 99], последнее маловероятно. По всей видимости, один генетический ряд с г. *вз-вз-вз* образуют г. *пiс-пiс*, л. *пис-пис*. Едва ли они имеют что-то общее с русским назва-

нием *пес*, обнаруживающим параллели в других славянских языках [31, с. 19; 35, с. 48]; во всяком случае, словари не фиксируют подобные подзвания в русском языке. Марийские подзвы вполне могли появиться в результате использования в обращениях к собакам и щенкам междометий, служащих для подзывания кошек и котят типа л., в. *пси-пси*; последние заимствованы из тюркских языков (см. далее). Нужно заметить: М.Н. Кузнецова во второй части композита мар. *пивис* ‘собака’ («*ni* ‘собака’ + *?вис*») видит подзывное слово *пис*, а междометия г. *висьва*, л. *виска*, по ее мнению, «являются фонетическим вариантом» л. *пис-пис-пис* (и г. *пыс-пыс*) [18, с. 50] (см. выше). Последние сравнивает с вепс. *pišo, pišuhē* ‘котенок’, морд. Э. *piš-piš* ‘призыв кошек’ [18, с. 50].

Происхождение окрика л. *чөвö, чывö, чөвöч, чывöч, чавач*, по всей вероятности, связано с тат. *чэбэ* ‘тубо’ (возглас, которым отгоняют собак) [30, с. 648], башк. *себэ* [8, с. 351], чув. *чава*, также монг. *sziba* [см.: 2, с. 418]. (Правда, источником для слова отгона г. *цава, цыба* могло послужить рус. *цыба* «межд., служащее для подзывания собаки, вятск. (Васн.), укр. *циба* (межд., с помощью которого прогоняют собаку»; по мнению М. Фасмера, рус. *цыба* — оноματοпоэтическое образование [36, с. 305]. В русских диалектах зафиксированы и другие фонетически близкие окрики: «*ци(ы)ма!* ряз., тмб. окрик на собаку: прочь, вон, не тронь!» [10, с. 574], «*цыма, цима* юж. окрик на собаку: прочь, вон, не тронь!» [10, с. 575]). Вышеназванные марийские, тюркские и русские междометия, скорее всего, генетически взаимосвязаны, для выяснения их истории необходимо более широкое исследование.

Происхождение слов натравливания (науськивания) собаки л., в. *уь*, *уь-уь*, в. *усс, ус, усьь, усьь*, также в. *ссу, сььсу, ўзў* не совсем ясно. Возможно, восходят (во всяком случае, внешне более близки) к рус. *уь* — междометию, «которым травят собак», ср. также «*уьскать, уькнуть, травить собак, натравливать*» [10, с. 518]. Крик *уь* (вятск., тоб.), на взгляд М. Фасмера, «звукотрагическое» происхождения [36, с. 173]. Однако в соседних тюркских языках имеются семантически и фонетически схожие междометия: чув. *вэси, вэси* [41, с. 71, 76], *эс* [см.: 12, с. 51], тат. *өсс* [30, с. 741], башк. *һөсс, һөзөй* [8, с. 351]. Чув. *вэс, вэс, эс* в специальной литературе отмечаются тоже как звукотрагические [см.: 12, с. 51]. Часть марийских единиц может иметь своим источником тюркские междометия, о чем свидетельствует восточный ареал их распространения. Варианты в. *ссу, сььсу* могли появиться в результате смещения границы слова при многократном повторе: *уь-уь-уь... > (у)сьу-сьу-(сь)...*

К тюркским источникам восходят следующие слова-обращения для **кошек и котят**: слова подзывания (зова) — л. *пси-пси-пси, пси-пыс-пыс*, в. *пси-пси, псь-псь-псь, бйсь-бйсь, вись-вись*, слова для отгона — л. *прыс, пырыс*, в. *прыс, пырыс*, г. *пыры, прис, пйрыс*, (килем.) *пйрыс*.

Приведенные подзвы имеют тюркское происхождение; ср.: междометия для призыва кошки чув. *пэщ-пэщ, пэщ-пэщ, ищ-ищ, пищ-пищ, пищук, пищан-пищан, пщук, пщук-пщук*, корень которых *пищ, паш* обнаруживает параллели во многих тюркских языках, в том числе тат. *песи*, башк. *бесей*, причем «корень *пэщ* связан с древним чувашским названием кошки. Об этом говорит диалектное название кошки, встречающееся в чувашских говорах: *пэщак // пэщакка*



‘кошка’» [11, с. 34]. Нужно добавить, Ф.И. Гордеев считает в. *б̄йс-б̄йс* «заимств. из тат. яз.: *бес-бес*» [6, с. 254], а в. *вись-вись* — «< *пись-пись...* при тат. *песи* ласк. ‘кошка, киска’» [7, с. 112; см. также: 18, с. 84], имеющем параллели в ряде тюркских языков [см.: 2, с. 108]. (Правда, высказано и другое мнение: Д.Е. Казанцев рассматривает мар. *пси* как иранское заимствование [см.: 18, с. 85].) Подзвыв кошки *пись-пись* («заимствование из тюркских языков») используется и в удмуртских говорах [см.: 13, с. 51].

Несмотря на то что слова для отгона кошек образуют довольно однородный ряд (л. *прыс, пырыс*, также *брыс, брысь*; в. *прыс, пырыс*, также *брысь, брыс*; г. *пыры, прыс, п̄рыс, п̄рысь*, также *брыс, брысь*), их происхождение расходится. Так, согласно Ф.И. Гордееву, окрик г. *брыс, брысь*, л., в. *брыс, брысь* ‘брысь’ — «заимств. из русск. яз.: *брысь*, также восходящий в свою очередь к булг. (др.-чув.) источнику (чув. *прыс*, тат. *перес* < булг. \**берес* ‘кошка’») (хотя М. Фасмер и Н. Шанский усматривают «в данном императивном междометии собственно русскую звукоподражательную основу») [6, с. 232]. При этом Ф.И. Гордеев добавляет, что «мар. Г *брыс* (< *брысь*), по всей вероятности, представляет подравнивание под старое мар. *пырыс* (\**пырис*) или под чув. *прыс...* — межд. для отгона кошек (при тат. *перес* «тж»)» [6, с. 232]. М.Н. Кузнецова, «опираясь на исторические и археологические данные появления кошки в Восточной Европе», высказала мнение о тюркском происхождении названия *пырыс* ‘кошка’ и подобных окриков на кошку. На ее взгляд, «логичнее связать происхождение мар. *пырыс* с татарским языком: < тат. *pars* ‘рысь’ < др.-тюрк. \**bars/bārs...* С течением времени, с заимствованием новых названий для кошек слово *пырыс* стали употреблять и как междометие для отгона кошек» [18, с. 83]. Следовательно, варианты с нехарактерными согласными *б* в начале слова и палатальным *с’* (> *с*) в конце могли войти из русского языка, а с согласными *п* и *с* — из тюркских. Небезынтересно, слово для отгона кошки «*пырыс* (ср. русск. *брысь*)» распространено и в удмуртском языке [см.: 13, с. 51].

Таким образом, результаты изучения происхождения марийских подзвывных, отгонных и других слов для домашних животных подтверждают высказывание Ф.И. Гордеева о том, что «междометия этой группы в основном болгаро-чувашского, татарского и русского происхождения» [5, с. 8—10]. Как видно, в системе таких обращений тюркские заимствования занимают заметное место (к сожалению, определить конкретный язык-источник не всегда возможно; хотя татаризмы характерны более всего для восточного наречия). В той или иной мере тюркизмы представлены почти во всех функционально-семантических группах подзвывных слов, особенно среди слов зова и понукания лошадей и жеребят, а также зова и отгона овец и ягнят, коз и козлят. В иных случаях они выступают в качестве одного или даже обоих компонентов исторически сложных образований. Но следует признать, что необходимо более глубокое и широкое историко-сопоставительное изучение подобных междометий в языках всего Волго-Камского региона, ибо, как свидетельствуют и приведенные материалы, немалое количество таких генетически общих или каким-то образом связанных слов представлено в близкородственных финно-угорских, соседних тюркских и русском языках.

Сокращения

*авест.* — авестийский, *алт.* — алтайский, *аф.* — аффикс, *башк.* — башкирский, *булг.* — болгарский, *в.* — восточное наречие марийского языка, *вепс.* — вепсский, *вокативн.* — вокативный, *вятск.* — вятский, *г.* — горное наречие марийского языка, *дет.* — детский, *др.-тюрк.* — древнетюркский, *др.-чув.* — древнечувашский, *заимств.* — заимствование, *звательн.* — звательный, *казах.* — казахский, *кирг.* — киргизский, *к.-калл.* — каракалпакский, *койб.* — койбальский, *кумык.* — кумыкский, *курс.* — курский, *л.* — луговое наречие марийского языка, *ласк.* — ласкательный, *личн. оконч.* — личное окончание, *мар.* — марийский, *межд.* — междометие, *мн. ч.* — множественное число, *монг.* — монгольский, *мордЭ* — эрзя-мордовский, *мордМ* — мокша-мордовский, *нов.-перс.* — новоперсидский, *ног.* — ногайский, *общемар.* — общемарийский, *оренб.* — оренбургский, *перм.* — пермский, *рус., русск.* — русский, *ряз.* — рязанский, *сармат.* — сарматский, *с.-з.* — северо-западное наречие марийского языка, *сиб.* — сибирский, *сл.* — слово, *скр.* — санскритский, *суф.* — суффикс, *тат., татрс.* — татарский, *тамб.* — тамбовский, *тоб.* — тобольский диалект татарского языка, *тюрк.* — тюркский, *удм.* — удмуртский, *укр.* — украинский, *фин.-уг.* — финно-угорский, *чув.* — чувашский, *юж., южн.* — южный, *ягноб.* — ягнобский, *яз.* — язык, *яросл.* — ярославский.

Литература и источники

1. Ахметьянов Р.Г. Этимологический словарь татарского языка: в 2 т. Т. 1: А—Л. Казань: Изд-во: Магариф — Вакут, 2015. 543 с.
2. Ахметьянов Р.Г. Этимологический словарь татарского языка: в 2 т. Т. 2: М—Я. Казань: Изд-во: Магариф — Вакут, 2015. 567 с.
3. Ашмарин Н.И. Чăваш сăмахĕсен кенеки = Словарь чувашского языка. Вып. 9: Н—П. Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1935. 319 с.
4. Вершинин В.И. Словарь марийских говоров Татарстана и Удмуртии. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2011. 794 с.
5. Гордеев Ф.И. Императивные междометия марийского языка, обращенные к животным и птицам // Вопросы советского финно-угроведения: Языкознание: Тез. докл. и сообщ. на XIV Всесоюзной конф. по финно-угроведению, посвящ. 50-летию образования СССР. Саранск, 1972. С. 8—10.
6. Гордеев Ф.И. Этимологический словарь марийского языка. Т. 1: А—Б. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1979. 255 с.
7. Гордеев Ф.И. Этимологический словарь марийского языка. Т. 2: В—Д. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1983. 287 с.
8. Грамматика современного башкирского языка / отв. ред. А.А. Юлдашев. М.: Наука, 1981. 495 с.
9. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 2: И—О. М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1955. 779 с.
10. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 4: Р—V. М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1955. 683 с.
11. Денисова Т.В., Сергеев Л.П. Слова-обращения к животным в говорах чувашской диаспоры Ульяновской области // Вестник Чувашского государственного педагогического университета им. И.Я. Яковлева. 2015. № 1 (85). С. 32—37.
12. Егоров В.Г. Этимологический словарь чувашского языка. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1964. 355 с.
13. Иванов В.А. Подзывные слова в финно-угорских и русских диалектах и их связь с названиями животных // Актуальные проблемы диалектологии языков народов России: материалы XIV Всерос. науч. конф. Уфа, 2014. С. 47—52.
14. Иванов В.А. О двух периферийных лексических группах в горномарийском языке // Финно-угорский мир. 2016. № 4 (29). С. 13—23.
15. Исанбаев Н.И. Марийско-тюркские языковые контакты. Ч. 2: Словарь татарских и башкирских заимствований / Научный центр финно-угроведения. Йошкар-Ола, 1994. 208 с.
16. Кандакова Е.Н. Подзывные слова как особая функционально-грамматическая группа (на примере ярославских говоров): автореф. дис. ... канд. филол. наук. Ярославль, 2003. 21 с.
17. Коведяева Е.И. Марийский язык // Основы финно-угорского языкознания. Марийский, пермские и угорские языки / АН СССР, Ин-т языкознания. М.: Наука, 1976. С. 3—96.
18. Кузнецова М.Н. Названия диких и домашних животных в марийском языке: монография / Мар. гос. ун-т. Йошкар-Ола, 2010. 316 с.
19. Мустаев Е.Н. Сопоставительное языкознание. Русский и марийский языки / Мар. гос. ун-т. Йошкар-Ола, 2013. 396 с.

20. *Саваткова А.А.* Словарь горного наречия марийского языка. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1981. 235 с.
21. *Саваткова А.А.* Горное наречие марийского языка. Savariae, 2002. 292 с. (Bibliotheca segetmissica; т. 5).
22. *Сибатрова С.С.* О пополнении состава марийских междометий, обращенных к птицам, за счет русских заимствований // Финно-угроведение. 2016. № 2. С. 3—13.
23. *Сибатрова С.С.* О марийских словах-обращениях к овцам и ягнятам, заимствованных из русского языка // Филологические исследования — 2017. Фольклор, литературы и языки народов европейской части России: формы, модели, механизмы взаимодействия: сб. статей по итогам Всероссийской научной конф. (9—13 окт. 2017 г., Сыктывкар) / отв. ред. Ю.А. Крашенинникова; Ин-т яз., лит. и истории Коми науч. центра УрО РАН. Сыктывкар, 2017. С. 134—141.
24. *Сибатрова С.С.* О происхождении марийских обращений-междометий к свиньям и пороссятам: заимствования из русского языка // Вестник угроведения. Т. 8, № 1. Ханты-Мансийск, 2018. С. 61—69.
25. *Сибатрова С.С.* О происхождении марийских обращений-междометий к коровам и телятам: заимствования из русского языка // XVII Игнатевские чтения: Материалы докл. и выступлений на Региональной научно-практической конф. с международным участием «Горные мари в поликультурном пространстве», посвящ. 90-летию со дня рождения д-ра филол. наук, почетного проф. МарГУ Л.П. Васиковой (1927—2012) (Пайгусово, 28 мая 2017 г.). Йошкар-Ола, 2018. С. 42—52.
26. *Сибатрова С.С.* К истории марийских обращений-междометий к лошадям и жеребяткам: заимствования из русского языка // Историко-культурное наследие народов Урало-Поволжья. 2018. № 2 (5). С. 110—119.
27. Словарь марийского языка: в 10 т. / гл. ред. И.С. Галкин. Йошкар-Ола, 1990—2005.
28. Словарь современного русского литературного языка: в 17 т. Т. 5: И—К. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956. 1918 с.
29. Современный марийский язык: морфология / отв. ред. Н.Т. Пенгитов. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1961. 323 с.
30. Татарско-русский словарь. М.: Сов. энциклопедия, 1966. 863 с.
31. *Трубачев О.Н.* Происхождение названий домашних животных в славянских языках (этимологические исследования). М.: АН СССР, 1960. 115 с.
32. *Учаев З.В.* Марий йылме: Туныктышо-влаклан. 2-шо ужаш. = Марийский язык: учителям. Ч. 2. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1985. 183 с.
33. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: в 4 т. Т. 1 (А—Д) / пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева. 2-е изд., стер. М.: Прогресс, 1986. 573 с.
34. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: в 4 т. Т. 2 (Е—Муж) / пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева. 2-е изд., стер. М.: Прогресс, 1986. 672 с.
35. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: в 4 т. Т. 3 (Муза—Сят). М.: Прогресс, 1987. 832 с.
36. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: в 4 т. Т. 4 (Т—Ящур). М.: Прогресс, 1987. 864 с.
37. *Федотов М.Р.* Чувашско-марийские языковые взаимосвязи. Саранск: Изд-во Саратов. ун-та, Саран. фил., 1990. 336 с.
38. *Федотов М.Р.* Этимологический словарь чувашского языка: в 2 т. Т. 1: А—Ритаван. Чебоксары: Чуваш. гос. ин-т гуманитар. наук, 1996. 470 с.
39. *Федотов М.Р.* Этимологический словарь чувашского языка: в 2 т. Т. 2: Сав—Яштак. Чебоксары: Чуваш. гос. ин-т гуманитар. наук, 1996. 510 с.
40. *Хаузенберг А.-Р.* Названия животных в коми языке: сравнительно-исторический анализ. Таллин, 1972. 238 с.
41. Чувашско-русский словарь / сост. И.А. Андреев, А.Е. Горшков, А.И. Иванов [и др.]; под ред. М.И. Скворцова. 2-е изд., стер. М.: Рус. яз., 1985. 712 с.

S.S. Sibatrova

#### About Turkisms in the System of Mari Interjectional Appeals to Animals

*Annotation.* The article is devoted to consideration of Turkisms in the rows of interjectional appeals to domestic animals. On the whole it is based on a generalization of the results of the existing etymologization of calling up, driving away and other words for horses and foals, cows and calves, sheep and lambs, goats and goatlings, pigs and piglets, dogs and puppies, cats and kittens.

*Key words:* Mari language, domestic animals, appeal-interjections, origin, Turkisms.

СЕКЦИОННЫЕ ЗАСЕДАНИЯ

Секция 3

**КУЛЬТУРА ЭТНОСОВ  
В ЗЕРКАЛЕ ПАРАЛЛЕЛЕЙ**

**Доклады и сообщения**

## Обычно-правовая культура чувашей и марийцев в зеркале параллелей

*Аннотация.* Статья посвящена показу параллелей в обычно-правовой культуре чувашей и марийцев во второй половине XIX — начале XX в. В ходе многовековых тесных этнокультурных, хозяйственных и социально-бытовых контактов, под воздействием единой российской административной политики и законодательства, схожих условий жизни и труда волжские народы сформировали в основном идентичные правовые нормы, установки и представления, регулирующие общественные отношения дореволюционной деревни.

*Ключевые слова:* обычное право, обычай, община, крестьянский суд, чуваш, марийцы.

**В** традиционной культуре этносов особое место занимает обычно-правовая составляющая. Она играет важную роль в понимании этнокультурных и социально-экономических процессов в крестьянском сообществе, психологических особенностей того или иного народа. Исследование соционормативной системы регулирования общественных отношений, кодекса неписаных правил, сложившихся в результате правового творчества людей в процессе длительного исторического развития, позволяет осмыслить поведенческие стереотипы, этические, религиозные и правовые представления и ценности социума.

Данная статья посвящена сравнительно-сопоставительному изучению обычно-правовой культуры чувашей и марийцев во второй половине XIX — начале XX в. Этнокультурные связи автохтонных марийцев и мигрировавших на территорию Среднего Поволжья чувашей имеют многовековую историю. Их предки вступали в хозяйственные, культурные и общественные контакты в эпоху Волжской Булгарии, Золотой Орды и Казанского ханства. Тюркоязычные чуваш и финноязычные марийцы жили в добрососедстве, подвергаясь взаимной этнической аккультурации. После вхождения этносов в середине XVI в. в состав Русского государства отношения между ними вступили в новую стадию развития. Социально-экономическая, духовная и правовая политика страны отражалась на хозяйстве и культуре исследуемых этносов, приводила к определенной унификации их быта, что особенно проявлялось в зоне контактов верховых чувашей и горных марийцев.

На жизненный уклад и правосознание волжских народов существенное влияние оказывала религия. Христианизация XVIII—XIX вв. привела к изменениям культуры и быта сельчан, однако не смогла полностью искоренить их традиционные религиозные представления, которые пронизывали все сферы крестьянской жизни. Дохристианские верования и ритуалы в исследуемый период устойчивее сохранялись у низовых и средненизовых чувашей, чем у верховых, а также у луговых и восточных марийцев,

нежели у горных, что наложило отпечаток на народные обычаи и традиции. В процессе повседневной трудовой деятельности, совместного общения, отдыха и проведения ритуалов сформировалась обычно-правовая культура чувашей и марийцев с особыми правовыми нормами, принципами, убеждениями и установками, во многом отличающимися от государственного права.

В целом, отношения между волжскими соседями были мирными и ровными. Социально-бытовые конфликты, споры и судебные тяжбы в этноконтактной зоне имели место, но они не превышали обыденный фон. В.К. Магницкий, анализируя случаи разбоев и грабежей в Чебоксарском уезде Казанской губернии, констатировал: «В действительности чувашин и черемисин, подравшись, редко не заявит, что обидчик не сорвал у него кошелька с деньгами» [10, л. 143]. В 1886 г. Козьмодемьянский волостной суд Козьмодемьянского уезда Казанской губернии разбирает дело об увозе с поля ржаных снопов и конской сбруи у чувашских крестьян д. Большое Карачкино Малокарачкинской волости Павла Семенова, Василия Степанова, Василия Осипова и Кирилы Андреева на общую сумму 97 руб. 50 коп. марийскими крестьянами д. Юванькино и д. Поканово Виловатовражской волости Петром Максимовым и Козьмой Ивановым соответственно. Ответчики не признали свою вину. Волостной старшина Виловатовражской волости Андрей Михайлов показал суду, что спорная земля была засеяна тяжущимися совместно и каждая из сторон увезла с поля снопы ржи. Однако свидетели истцов Осип Савельев, Николай Егоров, Петр Антонов и Иван Кирилов подтвердили принадлежность земли чувашским крестьянам Большекарачкинского общества. На предложенное судьями примирение стороны не согласились. Волостной суд постановил полностью удовлетворить иск, взыскав с ответчиков Петра Максимова и Козьмы Иванова 97 руб. 50 коп. [4, л. 11 об. — 13].

Важнейшую роль в жизни чувашского и марийского крестьянства во второй половине XIX — начале XX в. играла сельская община, регулировавшая практически все сферы жизнедеятельности социума: управленческую, фискальную, хозяйственную, семейную, культурно-бытовую, религиозную, судебно-правовую и т.п. Высшим органом управления общиной являлся сельский сход. Он рассматривал дела о земельных переделах, опеке и наследстве, разделе семей, вопросы налогообложения и несения повинностей, проводил выборы и учет сельских должностных лиц, организовывал религиозные обряды, разрешал хозяйственно-бытовые и общественные споры, следил за моралью, расследовал проступки, наказывал виновных и др.

В пореформенный период чувашаи и марийцы старались решать все споры и конфликты внутри общины, не доводя до волостного суда. Самым оптимальным и справедливым исходом какого-либо дела в глазах крестьян являлась мировая сделка, которая позволяла им жить в согласии, продолжать хозяйственные, социальные и культурные контакты. Примирением нередко заканчивались и официальные судебные заседания. В 1885 г. марийские крестьяне — житель с. Кожважи Виловатовражской волости Василий Ефремов и житель д. Карачурино Ардинской волости Козьмодемьянского уезда Казанской губернии Кирила Игнатьев заклю-

чили мировую сделку на волостном суде с условием, что через неделю первый возместит второму за потраву хлеба лошадью ущерб в сумме 1 руб., а второй вернет первому хомут, конфискованный во время потравы [4, л. 13 об. — 14]. В 1905 г. Тойсинский волостной суд Ядринского уезда Казанской губернии примирил чувашских крестьян с. Орауши и д. Отары Тойсинской волости Егора Матвеева и Егора Ермолаева на условии оплаты ответчиком Е. Ермолаевым в течение месяца 3 руб. (по иску — 7 руб. 50 коп.) за лошадь в пользу истца Е. Матвеева [12, л. 30 об. — 31].

Общественную жизнь чувашской и мари́йской дореволюционной деревни регулировал обычай. Народные воззрения о значимости и нерушимости обычаев ярко отразились в паремии: *Йáлана пáсма юрамасть теççé* (чув.) «Нельзя нарушать обычай»; *Йáла пёрнесеке мар, хывса пáрахаймáн* (чув.) «Обычай — не наперсток, его не снимешь» [45, с. 413]; *Пушенге вожишо дене виян, калык йáлаже дене виян* (мар.) «Дерево сильно корнями, народ — обычаями»; *Йáла — йáлаже дене виян, тага тáкыжé дене виян* (мар.) «Обычаи крепки традициями, баран — рогами» [27, с. 36, 101].

Согласно народным воззрениям, любые новации и нарушения установленных порядков могли привести к драматическим последствиям, обусловленным гневом божеств и духов: природным и социальным катаклизмам, болезни или смерти людей. Чтобы не допустить экстремальные ситуации, чуваш и мари́йцы проводили магические и очистительные обряды, совершали искупительные жертвоприношения в честь сверхъестественных сил. В период празднования чувашами и мари́йцами *Çинçе/Синкса*, приуроченного к летнему солнцестоянию, крестьянам запрещалось производить земельные и строительные работы, вывозить навоз, красить холсты и пряжу и т.д. Считалось, что земля во время цветения хлебов «беременна» будущим урожаем и ее нельзя тревожить. За указанные нарушения, согласно народным представлениям, верховный бог наказывает крестьян градом, засухой, пожаром, неурожаем, падежом скота и другими бедствиями. Сельчане, в свою очередь, могли изъять или уничтожить орудия труда нарушителя табу или избить его [11, л. 49—50 об.; 18, с. 141; 21, с. 21; 26, л. 359—360].

С давних времен у чувашей и мари́йцев существовал обычай коллективной и безвозмездной взаимопомощи (чув. — *нине/мине*, мар. — *мáма/вáма*), не потерявший своей актуальности в селениях и по сей день. В ходе совместной работы вырабатывались и передавались из поколения в поколение методы и навыки хозяйственной деятельности. К взаимопомощи крестьяне прибегали при уборке урожая, земельных работах, строительстве домов, лесоразработках, социальных бедствиях и т.д. Люди с радостью помогали друг другу, после чего довольствовались угощением и выпивкой. Отказ от участия в помощи вызывал осуждение общества [15, с. 131—132; 19, с. 92; 33, с. 141, 199—200].

Обычаи и традиции чувашей и мари́йцев ярко проявлялись во взаимоотношениях между соседями и другими односельчанами. Люди, пользовавшиеся чужими колодцами, обязывались участвовать в их чистке и починке. Владелец колодца не имел права запрещать соседу брать воду, тем более частое пользование водой было равносильно чистке. Домохозяину не позво-

лялось делать окна выходящими на чужой двор, а также лить воду на соседскую территорию. По чувашскому обычаю, только владелец садовых деревьев имел право пользоваться их плодами, даже если они падали на соседний участок. Деревья, растущие на меже, должны были составлять собственность обоих соседей. Вместе с тем по требованию соседа собственник дерева был обязан срезать ветви и забирать плоды. Марийский обычай позволял соседу срубить свисающие ветви без согласия хозяина дерева, если они занимали часть его земли. Владельцы рек имели право запретить водопой. По соглашению с собственником чуваша могли пасти стадо на чужой территории. Марийцы могли прогнать скот через чьи-либо угодья лишь с разрешения владельца [15, с. 117; 34, с. 182; 37, с. 328—329; 43, с. 56—58].

Нормы обычного права получили наглядное отражение в имущественно-правовых отношениях чувашского и марийского крестьянства. Находки пропавшей собственности, кладов, договоры купли-продажи, займы, ссуды и наймы регулировались неписаными правилами. Сельские жители должны были сообщать о найденных предметах местному начальству. По закону нашедшему полагалось вознаграждение — треть стоимости собственности. Вместе с тем, несмотря на правовые последствия, о находке старались не сообщать. По народным поверьям, нашедший, вернув находку истинному владельцу, отдавал и свое счастье [19, с. 85—86; 31, с. 109]. Если вещь была обнаружена несколькими лицами, то ее стоимость делилась поровну. Клад, найденный в земле, и пчелиный рой, прилетевший к чужим владениям, становились собственностью нашедшего [15, с. 118; 19, с. 85; 34, с. 39, 180—181; 42, с. 129].

Чуваши, как и марийцы, вступали в торговые отношения на ярмарках, базарах и торжках [19, с. 79—80; 23, с. 3]. В ходе таких операций у этносов формировались обычно-правовые нормы регулирования сделок по купле-продаже товаров. Вступление в обязательственные отношения сопровождалось символическими действиями, имеющими сакральный характер: рукобитьем, молитвой, магарычом (угощением вином/водкой) и чаепитием — у чувашей [37, с. 332; 38, с. 69; 43, с. 60], рукобитьем, молитвой и магарычом — у марийцев [14, с. 65; 15, с. 123—131; 19, с. 91]. Рукопожатие, согласно народным представлениям, было гораздо значимее юридических документов. Нарушение условий договора и данного обещания являлось грехом, что отразилось в народных пословицах и поговорках: *Сăмахпа килёшни уксаран хаклă* (чув.) «Словесный договор дороже денег»; *Мён каланине суя ан ту теççё* (чув.) «Давши слово, держись» [1, с. 30; 34, с. 184]; *Окса деч мут шерге* (мар.) «Слово дороже денег»; *Шке оет деч ит чакне* (мар.) «От слова своего не отступай» [17, с. 13, 56].

Принадлежностью приобретаемого имущества у чувашей служили следующие предметы: при покупке лошади — узда, коровы и других животных — веревка, привязанная за рога [37, с. 336; 43, с. 61, 71—72]; у марийцев: при приобретении лошади — узда, коровы — дойник или кринка [19, с. 91]. Лишь после передачи покупателю узды или веревки купля скота считалась легитимной и окончательной.

Главным и справедливым источником имущественных прав с точки зрения крестьянства являлся труд. Человек, усердно работавший на



пустующей земле, приобретал право владения и пользования ею. Обычай предусматривал компенсацию затраченного труда и материала в случае неумышленного захвата чужой земельной собственности с целью посева, жатвы, сенокоса и сбора урожая [34, с. 182—183; 38, с. 69]. Однако если в глазах сельчан данное деяние воспринималось как правомерное, то закон квалифицировал как правонарушение. Для восстановления имущественного права чувашские и марийские крестьяне-собственники вынуждены были обращаться в волостной суд, который имел право принимать решение как на основании местных обычаев, так и законов. В 1868 г. в марийско-русской деревне Верхний Адымаш Царевококшайского уезда Казанской губернии с лугов, принадлежащих крестьянину Герасиму Анисимову, самовольно было скошено 3 копны сена крестьянином той же деревни Макаром Афанасьевым. Волостные судьи, допросив свидетелей, вынесли решение возратить скошенное сено истцу, а за неоднократные правонарушения наказать М. Афанасьева 10 ударами розог [7, л. 72 об. — 74]. В 1910 г. Аликовский волостной суд Ядринского уезда Казанской губернии постановил отобрать у чувашского крестьянина д. Тогачь Андрея Сергеева землю, засеянную яровым хлебом, и передать в пользование истинного собственника Игнатия Фадеева, однако при этом назначил взыскание с последнего 6 руб. 90 коп. в пользу А. Сергеева за семена и потраченный труд [13, л. 6].

Вопросы наследования и опеки, согласно российскому крестьянскому законодательству, регулировались местными обычаями. Право наследования собственности у чувашей и марийцев принадлежало прямым потомкам и близким родственникам по мужской линии. Отцовский дом, как правило, переходил к младшему сыну, который был обязан содержать своих родителей. Сестра при братьях не имела права получения наследственного имущества, кроме приданого [14, с. 70; 19, с. 73; 34, с. 38, 177; 35, с. 46, 53]. В исключительных случаях глава семьи с целью предотвращения ссор между сыновьями при дележе, а также в связи с намерениями передать собственность в пользу не прямых наследников составлял духовное завещание в присутствии священника и свидетелей [6, л. 55 об. — 56; 30, с. 60—66].

В случае смерти родителей, расточительности, умопомешательства или безвестного отсутствия отца над собственностью малолетних детей учреждалась опека. Мать считалась естественной опекуншей своих детей, однако при вторичном замужестве теряла права опекунства над ними. Обычно чуваша и марийцы на сельском сходе назначали добропорядочного опекуна из близких родственников малолетних детей [9, л. 1—2; 14, с. 69; 34, с. 172]. По сведениям И.А. Износкова, у горных марийцев опекуна или попечителя чаще всего избирали соседи, так как они были хорошо осведомлены о семейном и экономическом положении опекаемого [19, с. 77]. При установлении опеки производились опись и оценка имущества, принадлежащего сиротам по наследству. Вступив в свои права, опекун мог распоряжаться собственностью детей как глава семьи, например, продать ее часть для удовлетворения нужд опекаемых. Через определенный период он должен был представлять обществу отчет о расходах, произведенных для содержания сирот.

В 1891 г. чувашаи на сельском сходе Ачкарен-Сесмерского сельского общества Татаркасинской волости Козьмодемьянского уезда Казанской губернии рассматривали дело по опекуному управлению над имуществом на сумму 148 руб. 45 коп. и малолетними детьми Николаем (9 лет), Иустинной (7 лет) и Татьяной (3 года), оставшимися после смерти крестьянина д. Чурикасы Андрея Степанова. Учитывая, что имущество в связи с отсутствием в семье работников могло прийти в расстройство, крестьяне постановили до совершеннолетия наследников избрать опекунов — уважаемых, добропорядочных, несудимых крестьян д. Чурикасы Павла Тихонова и Прасковью Емельянову и обязать их наблюдать за целостностью имущества и содержать детей, предоставляя им все необходимое [8, л. 3]. В том же году на сельском сходе Арбанского сельского общества Арбанской волости Царевококшайского уезда Казанской губернии марийцы постановили выделить по духовному завещанию имущество умершего крестьянина д. Арбаны Евдокима Фавстова на сумму 4462 руб. 30 коп. сыновьям Николаю (30 лет), Александру (16 лет) и Андрею (6 лет) по равной части и двоюродному брату Василию Фавстову, выдав 1500 руб. из общей собственности, а также избрать опекуном совершеннолетнего наследника, порядочного и несудимого крестьянина Николая Фавстова. Долю брата Андрея было решено вложить в сберегательную кассу при Царевококшайском уездном казначействе, а Александра — в торговые обороты под наблюдением опекуна. Сход обязал последнего вести правильный учет и вносить своевременные записи в приходно-расходные книги, позволил наследникам Николаю и Александру жить в отцовском доме до постройки своих изб и хозяйственных строений. Денежные повинности и семейные расходы были распределены на всех трех братьев поровну. Ремонт строений по решению схода возлагался на младшего сына как собственника дома умершего [5, л. 3—5 об.].

Огромное влияние на социально-правовые отношения чувашей и марийцев оказывало общественное мнение, отражающее народные представления о правомерности или неправомерности поведения. Оно эффективно воздействовало как на отдельно взятую личность, так и на крестьянскую семью, общину и этнос в целом. Негативная репутация осложняла правонарушителям жизнь, приводила к общественному скепсису в повседневных делах, к изоляции. Отклонения от принятых в селении обычаев и правил подвергались народному осуждению, совершенные преступления и проступки — различным наказаниям. Самыми действенными мерами признавались публичная порка, позорящее наказание и расправа (вплоть до убийства). Весьма резонансным было публичное и демонстративное «вождение» вора по деревне с привязанным на шею или спину украденным предметом, сопровождавшееся избиениями, криками и боем о железное ведро [16, с. 94—95; 32, с. 197—198; 36, с. 350—351].

Особенностью обычно-правовых представлений крестьян о преступлении являлось то, что оно ассоциировалось с несчастьем, а преступник выступал в качестве жертвы сложившихся обстоятельств. Большинство сельчан оправдывало правонарушителей, совершивших преступные деяния из мести или из желания предупредить негативные последствия для общества

или отдельных лиц. «Взгляд на преступления и проступки почти одинаков как у горных черемис, так и у чуваш, проживающих в Козьмодемьянском уезде. Те и другие готовы преследовать судебным или домашним порядком преступления и проступки, влекущие за собою небольшие наказания и происходящие от злого умысла, испорченности и пр. Преступления же, за которые виновные могут подвергнуться тяжким наказаниям, те и другие нередко скрывают», — отмечал исследователь обычного права И.А. Износков [20, с. 4—5].

В ходе расследования преступлений и выявления доказательственной базы чуваш и марийцы применяли как рациональные (получение признания, допрос свидетелей и подозреваемых, осмотр места происшествия с привлечением понятых, сбор улик и вещественных доказательств путем обыска и поиска по следу, изучение документов, выявление знаков собственности), так и иррациональные методы (обращение к гадалкам, знахарям и колдунам для раскрытия правонарушения либо отмщения виновному лицу, проведение обрядов в священных рощах, церквах, на кладбищах и в избах, принесение подозреваемыми присяги и клятвы).

Марийские колдуны насылали болезни, заговаривая монеты, бусы, перья, яйца, кости, свечи и другие предметы, которые оставлялись в щелях, отверстиях или во дворе, относили на кладбище лоскутки одежды, куски шерсти и ниток, собранные у обидчиков, и зарывали их в землю [2, с. 20—22]. С целью наведения порчи на недоброжелателя чувашские колдуны использовали хлеб и напитки, различные травы и корни, ногти, волосы покойников, землю, взятую из могил, и т.п. [29, с. 118; 36, с. 363].

Согласно религиозно-мифологическим представлениям чувашей и марийцев, божество *Киремет* (*Керемет*) причиняло человеку болезнь или другие несчастья, для избавления от которых было необходимо задабривать его жертвами в священной роще. Разгневанному чувашу, пожелавшему наслать какую-либо болезнь, достаточно было подойти к одному из деревьев святыни, постучать по его стволу кулаком и призвать *Киремет* навредить своему обидчику. Для причинения смерти нужно было срубить ветку дерева и попросить божество «вырвать душу» у предполагаемого нарушителя, чтобы последнего не спасло даже жертвоприношение [28, с. 44]. По мифологическим воззрениям восточных марийцев, *Керемет* насылал болезни на тех людей, чьи волосы или кусок одежды были зарыты вблизи его местожительства [41, с. 135—136].

Значимую роль в системе доказательств играли присяга, божба и клятва, основу которых составляли устойчивые религиозные воззрения исследуемых этносов. К числу самых древних, весомых и сакральных заверений следует отнести поедание земли. Для доказательства своей невиновности чувашский крестьянин выходил на чистое место, брал зубами землю в рот, жевал и говорил: «Если я виноват буду, Бог не даст дожить мне до этого времени». В случае ложной клятвы, согласно народным воззрениям, преступник становился «черным», словно земля, и должен был умереть в течение года [3, с. 4]. В 1886 г. в с. Сидельниково Чебоксарского уезда Казанской губернии обвиненной в краже холста 17-летней девушке Марине Порхановой марийские крестьяне предложили принести клятву в присутствии сель-

ского старосты, чтобы доказать свою невиновность. Она зажгла две восковые свечи, одна из которых была поставлена на полено, другая взята в руки, и сказала следующее: «Клянусь землею пред вами и Богом... если я украла холст, то, земля-матушка, не дай мне прожить сей год, а прими меня». Затем ее заставили съесть горсть земли и отпустили [39, с. 3].

Не менее значимой присягой в крестьянской среде было поедание хлеба. Подозреваемые в воровстве должны были откусить хлеб с солью с кончика ножа. Марийцы, откусив хлеб, твердо заявляли о своей невиновности и потенциальном наказании в виде смерти в случае лжи [14, с. 66]. Чуваша Чебоксарского уезда Казанской губернии пекли кислый ржаной хлеб, используя воду «от семи киреметей». Созвав соседей, а иногда весь околоток деревни, каждого подозреваемого в краже заставляли съесть кусок такого хлеба. Согласно народным представлениям, вор не решался на его поедание, боясь неминуемой смерти, чем и выдавал себя [40, с. 539]. Очевидно, что использование земли и хлеба в ходе традиционных присяг и клятв крестьянами, основным занятием которых испокон веков являлось земледелие, имело сакральный смысл и было обусловлено их религиозными воззрениями о тяжелой каре в случае лжесвидетельства. Лжеприсяжника и клятвopеcтyпника, а также их семью, согласно народным воззрениям, постигали неминуемая смерть или различные бедствия: болезнь, падеж скота, пожар и др.

Одной из самых распространенных присяг исследуемых этносов было перешагивание через лутошку. «У чуваш и черемис липовая лутошка — существенная принадлежность их национальной присяги», — отмечал В.К. Магницкий [25, с. 15]. Чуваша проводили названный ритуал, как правило, в священной роще. Потерпевший, а за ним и односельчане, откусив хлеб с солью с кончика ножа и умывшись водой, перешагивали через лутошку со словами: «Пусть высохнет (вор), подобно сухой лутошке». Если же кто-нибудь наступал на эту палку во время перешагивания, то его признавали вором, заставляли налить миру вино [24, с. 120—121]. Марийский жрец клал на пол сырую очищенную лутошку, каждому крестьянину подавал с ножа кусок ржаного хлеба с солью и ставил всех присягающих на колени. Затем карт переводил их через палку и, ломая лутошку коленом, приговаривал: «Если кто покажет неправду, тот также издохнет, как эта лутошка». При этом присяга проводилась во дворе, а подозреваемые стояли с непокрытой головой лицом к солнцу, крестообразно сложив руки на груди [22, с. 15—16].

Под воздействием православной традиции чуваша и марийцы стали клясться Богом, крестом, перед иконой при зажженных свечах. Особое сакральное значение имел резной образ Святителя Николая, находящийся в часовне Чебоксарского Троицкого монастыря. К нему ходили судиться чуваша и марийцы, а также татары и русские. Здесь виновные признавались в своих проступках, а правые удовлетворялись [44, с. 292].

Таким образом, обычно-правовые нормы, являясь регуляторами общественных отношений, на протяжении многих веков определяли жизнедеятельность чувашей и марийцев. Сложившаяся и утвердившаяся в основных чертах обычно-правовая культура этносов во второй половине XIX — начале XX в. демонстрировала живучесть правовых представлений и стереотипов,

подвергающихся определенным изменениям, способствовала сохранению и функционированию дохристианских традиций, углублению сословной и правовой обособленности крестьянства. Длительные и прочные этнокультурные и социальные контакты чувашей и мари́йцев, тесные коммуникации в их повседневной деятельности, примерно одинаковый уровень культурного развития, аналогичные условия жизни и труда, единое воздействие административной политики и российского законодательства детерминировали появление у них общих элементов в обычно-правовой культуре, что выразилось в схожести правовых представлений, обычаев и традиций, крестьянского правосудия. Вместе с тем каждый из исследуемых этносов имел специфические черты правового быта, обусловленные большей частью природно-географической средой обитания, религиозными верованиями и пережитками родовых отношений. Исследователям предстоит выяснить, являются ли те или иные обычно-правовые нормы и воззрения чувашей и мари́йцев результатом взаимовлияния, воздействия иноэтнического (в частности, русского и татарского) окружения, мировых религий (христианства и ислама) или же самобытного развития с древнейших времен.

#### Литература и источники

1. *Ашмарин Н.И.* Ваттисем каланӓ сӓмахсем. Сборник чувашских пословиц. Чебоксары: Чувашиздат, 1925. 56 с.
2. *Васильев В.М.* Материалы для изучения верований и обрядов черемис. Казань: Центр. тип., 1915. 27 с.
3. *Виноградов Ф.В.* Следы язычества в домашнем обиходе чуваш. Симбирск: Губерн. тип., 1897. 18 с.
4. ГА РМЭ. Ф. 60. Козьмодемьянское волостное правление Козьмодемьянского уезда Казанской губернии. Оп. 1. Ед. хр. 74.
5. ГА РМЭ. Ф. 153. Арбанское волостное правление Царевококшайского уезда Казанской губернии. Оп. 1. Ед. хр. 2.
6. ГА РМЭ. Ф. 257. Моркинское волостное правление Царевококшайского уезда Казанской губернии. Оп. 1. Ед. хр. 8.
7. ГА РМЭ. Ф. 257. Моркинское волостное правление Царевококшайского уезда Казанской губернии. Оп. 1. Ед. хр. 34.
8. ГИА ЧР. Ф. 45. Татаркасинское волостное правление Козьмодемьянского уезда Казанской губернии. Оп. 1. Д. 54.
9. ГИА ЧР. Ф. 53. Янтиковское волостное правление Цивильского уезда Казанской губернии. Оп. 2. Д. 5.
10. ГИА ЧР. Ф. 334. Фонд В.К. Магницкого. Оп. 1. Д. 4.
11. ГИА ЧР. Ф. 334. Фонд В.К. Магницкого. Оп. 1. Д. 10.
12. ГИА ЧР. Ф. 522. Тойсинский волостной суд Ядринского уезда Казанской губернии. Оп. 1. Д. 1.
13. ГИА ЧР. Ф. 566. Аликовский волостной суд Ядринского уезда Казанской губернии. Оп. 1. Д. 9.
14. *Евсеев Т.Е.* Важнейшие моменты правового быта и обычного права мари́йского народа // *Мари́й Эл.* 1928. № 5—6. С. 63—71.
15. *Евсеев Т.Е.* Важнейшие моменты правового быта и обычного права мари́йского народа. Часть вторая // *Мари́й Эл.* 1928. № 7—8. С. 116—133.
16. *Евсеев Т.Е.* Правовой быт и обычное право мари́йского народа. Часть третья // *Мари́й Эл.* 1928. № 9—10. С. 91—103.
17. *Ибатов С.* Пословицы и поговорки мари́йского народа. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1953. 88 с.
18. *Иванов А.* Чувашский праздник «Синьзя» и полевое моление о дожде и урожае «Учук» // *Известия Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете.* Казань: Типолитограф. Императ. Казан. ун-та, 1897. Т. 14, вып. 2. С. 141—147.

19. *Износков Л.* Обычаи горных черемис // Памятная книга Казанской губернии на 1868/69 год. Казань: Губерн. тип., 1868. С. 60—92.
20. *Износков Л.* Обычаи горных черемис. Б. Уголовное право. Казань: Губерн. тип., 1869. 17 с.
21. *Каменский Н.Т. (Никанор).* Современные остатки языческих обрядов и религиозных верований у чуваш // Известия по Казанской епархии. 1879. № 1. С. 17—27.
22. *Левенстим А.А.* Присяга на суде по народным воззрениям // Вестник права. 1901. № 6. С. 1—26.
23. *Магницкий В.К.* Беловолжская ярмарка: этнографические материалы. Отд. отт. Казань: Губерн. тип., 1873. 5 с.
24. *Магницкий В.К.* Материалы к объяснению старой чувашской веры. Казань: Типолитограф. Императ. ун-та, 1881. 267 с.
25. *Магницкий В.К.* Нравы и обычаи в Чебоксарском уезде: этнографический сборник. Казань: Тип. губерн. правления, 1888. 118 с.
26. *Магницкий В.К.* Этнографический очерк преступлений и проступков во 2-ом (следственном) участке Чебоксарского уезда // НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 517. Л. 327—428.
27. *Марий калык ойпого: калыкмут-влак = Свод марийского фольклора: пословицы и поговорки / сост. А.Е. Китиков. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2004. 208 с.*
28. *Месарош Д.* Памятники старой чувашской веры / пер. с венг. Ю. Дмитриевой. Чебоксары: ЧГИГН, 2000. 360 с.
29. *Михайлов В.И.* Обряды и обычаи чуваш // Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии. СПб., 1891. Т. 17, вып. 2. С. 89—130.
30. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 156. Этнография. Фольклор. 374 с.
31. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 158. Этнография. 181 с.
32. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 167. Этнография. 480 с.
33. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 174. Этнография, фольклор. 698 с.
34. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 181. История, этнография. 220 с.
35. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 184. Этнография. Фольклор. 396 с.
36. НА ЧГИГН. Отд. I. Фонд Н.В. Никольского. Ед. хр. 215. Этнографические материалы о чувашах Н.В. Никольского. 538 с.
37. НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 285. Рукописный фонд проф. Н.В. Никольского по истории, этнографии, языку чувашского народа. 620 с.
38. *Никольский Н.В.* Краткий конспект по этнографии чуваш. Казань: Третья тип. Губ. совета, 1919. 104 с.
39. Село Сидельниково Чебоксарского уезда (Самосуд над подозреваемым конокрадом. Из мира суеверий) // Волжский вестник. 1887. 11 (23) марта. № 65.
40. *Смелов В.* Нечто о чувашских языческих верованиях и обычаях // Известия по Казанской епархии. 1880. № 20. С. 528—543.
41. *Смирнов И.Н.* Черемисы: историко-этнографический очерк. Казань: Тип. Императ. ун-та, 1889. 255 с.
42. *Соловьев Е.Т.* Гражданское право: очерки народного юридического быта. Казань: Тип. губерн. правления, 1888. Вып. 1. 166 с.
43. *Соловьев Е.Т.* Гражданское право: очерки народного юридического быта. Казань: Тип. губерн. правления, 1893. Вып. 2. 110 с.
44. *Спаский Н.* Очерки по родиноведению. Казанская губерния. 2-е изд., испр. и доп. Казань: Типолитограф. Императ. ун-та, 1912. 377 с.
45. Чаваш халӑх пултарулаӑхӗ. Ваттисен сӑмахӑсем. Шупашкар: Чӑваш кӑнеке изд-ви, 2007. 493 с.

*D.V. Egorov*

#### **Culture of Customary Law of the Chuvash and the Mari in the Mirror of Parallels**

*Annotation.* The article is devoted to showing parallels in culture of customary law of the Chuvash and the Mari in the second half of the XIX — early XX centuries. During the centuries of close ethno-cultural, economic and socio-household contacts under the influence of the united Russian administrative policy and legislation, similar living and working conditions the Volga peoples formed essentially identical legal rules, installations and representations regulating social relations of a pre-revolutionary village.

*Key words:* customary law, custom, community, peasant court, Chuvash, Mari.

## **Классификация жанров несказочной прозы в чувашской и марийской фольклористике как научная проблема**

*Аннотация.* Проблема дифференциации жанров, установления межжанровых границ всегда вызывала определенную трудность у фольклористов. Столь сложная задача остается нерешенной в области прозаического фольклора и сегодня. В публикациях происходит смешение терминов, употребление их как синонимов, слияние терминов, употребление одного термина в качестве обобщающего.

*Ключевые слова:* несказочная проза, жанровая дифференциация, проблемы классификации, фольклористическая терминология, достоверность.

Региональная фольклористика достигла значительных сдвигов в деле сбора, издания и изучения произведений устной народной прозы. Исследователи сегодня располагают большим количеством материала: опубликованы мифы, сказки, предания и другие образцы фольклора. В то же время имеется ряд малоизученных вопросов как общеметодологического характера, так и относящихся к конкретным жанрам, которые требуют безотлагательного решения. Здесь специалисты столкнулись с определенными трудностями. Целью настоящей статьи является анализ имеющихся концепций по теме классификации жанров в чувашской и марийской фольклористике.

В настоящее время в устной народной прозе выделяются два больших раздела: сказки и несказочная проза. Одним из критериев для такого деления послужило то обстоятельство, что «эстетические нормы этих двух видов прозы глубоко различны» [19, с. 60]. Многие фольклористы (В.Я. Пропп, К.В. Чистов, М.К. Азадовский, В.П. Аникин, Э.В. Померанцева и др.) считают, что дифференцирующим признаком при разграничении видов устной народной прозы служит преобладание эстетической функции в одном из них (сказки, небылицы, анекдоты). Для жанров несказочной прозы характерны информативность и тяготение к установке на достоверность. Опираясь на мнения предшественников, на современном этапе И.Н. Райкова дает такую характеристику несказочной прозы: 1) преобладание внеэстетической функции (информативная, дидактическая, этиологическая, мнемоническая, утилитарная и др.); 2) сознательная и подчеркнутая установка на достоверность даже при объективном наличии вымысла; 3) отсутствие коммуникационных и стилистических канонов; 4) тесная связь устного текста с речевым ситуативным контекстом и некоторые другие признаки [22, с. 209].

Нужно отметить, что в чувашской и марийской фольклористике уделялось большое внимание проблеме классификации, характеристики и исследования жанров устной прозы, а также всей системы жанров фолькло-

ра по образцу русской фольклористики. Это позволило расширить фольклористическую терминологию для обозначения жанров народной прозы. Исследователями стали вводиться в научный оборот новые термины взамен укоренившихся в родных языках. Такая ситуация характерна не только для чувашского фольклора, но и для фольклора тюркских народов и народов Поволжья в целом. Справедливы слова В.Я. Проппа, сказанные в этой связи: «Жанровый состав фольклора одного народа не может быть механически перенесен на состав фольклора другого народа» [19, с. 38]. На эту же проблему обращает внимание башкирский фольклорист Н.Т. Зарипов: «Жанровая классификация фольклорных произведений разных народов не может быть одинаковой, в полном смысле идентичной» [5, с. 14]. Следовательно, ни в семантическом, ни в терминологическом плане жанры русского и чувашского, а равно и марийского фольклора не всегда совпадают.

Положив в основу классификации принцип веры/неверия в рассказываемое, чувашские фольклористы предлагают дифференцировать народную прозу на *юмах* и *чӑн пулни* (халап) [8; 23, с. 70]. Если сказка, ее разновидности и близкие ей формы, жанры изучались плодотворно и многосторонне, то жанры несказочной прозы почти не привлекали внимания фольклористов. В советской фольклористике лишь в 1960—70-х гг. появился активный интерес к несказочной прозе, и перед исследователями встала проблема теоретического осмысления, всесторонней характеристики, определения и разграничения жанров, а также создания общей системы классификации жанров.

В 80-х гг. XX в. активизировалась работа по классификации жанров народной прозы в чувашском и марийском фольклоре. Вместе с тем отмечается некое стихийное развитие фольклористической терминологии, которая по отношению к некоторым жанрам до сих пор не упорядочена. Причины этого нам видятся следующие. Во-первых, это заимствование терминов из русской фольклористики, во-вторых, учет терминов народной терминологии. Упускается исследователями и то, что научная и народная терминологии не всегда совпадают. Так, у чувашей в народной традиции сказка может обозначаться двумя различными понятиями: *халап* (у низовых чувашей) и *юмах* (у верховых), тогда как в научной литературе под термином *юмах* подразумевается только сказка. В-третьих, причина — в многозначности самих терминов, к примеру, нередко *юмах* понимается и как сказка, и как загадка, а *халап* означает и сказку, и рассказ. В-четвертых, перевод русских терминов на родной язык также вносит определенную сумятицу, в частности, приводит к тому, что термины состоят из двух и более слов. В отношении некоторых жанров фольклора споры ведутся до сих пор.

Как отмечают специалисты из соседней республики, сходной является ситуация и в марийской фольклористике: различные материалы имеют собственные народные термины, такие как *тоштыенг ой* (рассказ предков), *тошты илшы гыч* (из жизни предков), *кугезе-влакын ойышт* (рассказы предков), *коча-шамычын ойышт* (рассказы дедов), *тошты мари шомак* (рассказы древних марийцев), *тошты мари шая* (рассказы старых марийцев).



Иногда более древние мифы бытуют в народе под терминами *шоя* (сказка) и *йомак* (сказка). Последний термин — *йомак*, *ямак* — заимствован у тюркских народов [1; 2, с. 5—6].

Трудности в изучении повествовательного фольклора связаны с нечеткостью дифференциации жанров, внутрижанровых категорий, отсутствием стабильного определения и описания соответствующих жанрообразующих признаков. Все эти положения специалисты объясняют близостью произведений несказочной прозы по их содержанию, форме, образной системе, постоянным взаимодействием жанров и видов несказочной прозы.

Фольклористами соседствующих республик почти не изучены особенности жанров несказочной прозы, недостаточно четко разграничены мифы, предания, легенды, былички, сказания, хотя не подвергается сомнению, что каждый из этих жанров имеет отличительные особенности, свой круг тем, мотивов и сюжетов, характеризуется специфической композицией, традиционной системой образов.

В отечественной фольклористике сложились две точки зрения на жанровый состав несказочной прозы. С.Н. Азбелев предложил взять в основу разграничения жанров отношение к действительности и выделил из прозаического фольклора сказку и анекдот на основе их эстетического отношения к действительности. Оставшиеся произведения народной прозы делятся на две группы: *предания*, выполняющие познавательную функцию, имеющие рационалистическое отношение к действительности, и *легенды*, в основе которых лежит нечто сверхъестественное, основанное на фантастике или, во всяком случае, представляющееся самому исполнителю и слушателю необычным, чем-то таким, что следует принимать за «веру». [4, с. 421—422]. Следовательно, легендами стали называться все устные рассказы фантастического характера, в том числе и былички, а фантастические элементы — «легендарными» [25, с. 272—273].

Вторая точка зрения сложилась на основе работ В.Я. Проппа и В.П. Аникина и нашла продолжение в исследованиях В.К. Соколовой, Н.А. Криничной, В.П. Кругляшовой, которые в несказочной прозе предлагают выделить предание, былички и легенды, различающиеся по аспекту изображения действительности, способу ее изображения, поэтико-стилевым особенностям.

Остановимся на жанрах несказочной прозы в региональной фольклористике. Освещая проблемы прозаических жанров чувашского фольклора, В.Г. Родионов в статье «Вопросы жанровой классификации чувашского фольклора» заостряет внимание на том, что настоящая родовая группа народной прозы имеет следующее деление: 1) мифологическая, 2) сказочная, 3) эпическая проза [23]. Причем, к мифологической прозе он относит рассказы-мифы: космогонические, этиологические, демонологические и др. Так как в данной родовой группе за основу берется видовое деление, мифологическую прозу следует рассматривать как самостоятельный жанр чувашского фольклора. Для его обозначения с учетом отсутствия специального термина на чувашском языке автором работы предложен русский термин «легенда».

**Мифологи халапёсем (мифологические предания).** В составе устной прозы чувашского народа имеются реликтовые, видоизмененные, во многом утратившие свои первоначальные свойства образцы архаических мифов, что послужило для нас обоснованием для выделения мифа в самостоятельный жанр. Разумеется, в чистом виде чувашские мифы не сохранились и понятие «миф» здесь условное, к фольклору они относятся только по форме. В более ранних работах имеется опыт наименования этого жанра: *авалхи халапсем* (букв.: старинный рассказ); *тёнче халапё* (букв.: рассказ о сотворении мира); *хачмак* (букв.: сказание, повествование), данные названия были известны узкому кругу и не нашли применения в науке.

По нашим наблюдениям, с учетом введения в оборот термина «миф» в чувашской науке на современном этапе произошло некое вытеснение термина «легенда». В исследованиях на национальном языке фольклористы охотнее пользуются терминами *миф* и *халап*; ср.: космогонические мифы (букв.: *тёнче пулса кайни синчен калакан халапсем*), зоогонические мифы (букв.: *чёрчунсем синчен калакан мифсем е халапсем*).

Чувашским мифам посвящена статья «Вопросы классификации и терминологии чувашской народной прозы» Н.И. Егорова. Автором констатируется следующее: «В русской фольклористике несказочная проза подразделяется на “легенды”, “мифы”, “предания”, “былички”, “бывальщины” и др., чувашский фольклор классифицирует несказочную прозу по-другому: то, что в русском фольклоре “легенды”, “миф”, “былички”, “бывальщины” рассматриваются как самостоятельные жанры, то в чувашском фольклоре все они должны рассматриваться в разделе “мифологические предания”. Это объясняется тем, что чувашское мифологическое мышление сохранилось в более чистом виде, тогда как русская мифология разрушена православной идеологией» [8, с. 22.].

Сами мифологические предания отнесены В.Г. Родионовым к эпической прозе наряду с такими жанрами, как сказания об улыпе и других культурных героях, исторические предания (о борьбе богатырей с иноземными или социальными врагами) и топонимические предания (о возникновении того или иного топонима, гидронима, кроме мифологических и исторических преданий).

Таким образом, к *халапсем* (преданиям) чувашская фольклористика, кроме мифологических преданий, относит *улай халапёсем*, *аваллӑх халапёсем* (исторические), *тавраллӑх халапёсем* (топонимические), *тешмӑш халапёсем* (былички).

Как особый жанр чувашского фольклора специалисты выделяют **улай халапёсем (сказания об улыпах)**. Наиболее приемлемая характеристика данного жанра дана фольклористом И.И. Одюковым: «Но эти сказания нельзя называть и сказками; в них в большей степени, чем в сказках, отражена историческая достоверность, что сближает их с историческими преданиями. Нельзя, однако, называть их и историческими преданиями, потому что в них почти не сохранилось конкретно-исторических сведений (основной признак исторических преданий), да и возникли они намного раньше эпохи возникновения исторических преданий (X—XI вв. н.э.). В сказаниях об улыпах имеются мифологические мотивы, что дает основание причис-

лять их к мифам и легендам в широком понимании этого термина. Это не мифы и не легенды. Этот жанр имеет свои специфические особенности. Чувашские сказания об улыпах, как правило, — лаконичные рассказы с одноактным сюжетом. Исполняются они не как сказки и без речитатива. Наличие в содержании их некоторой “историчности” и мифологических мотивов, тематическая обособленность их от других жанров народного эпоса дают основание выделить в особый жанр эпические сказания об исполинах» [16, с. 110]. Спорные моменты в отношении понимания этого жанра привели к тому, что в научный оборот был введен целый ряд терминов, ср.: *эпосла юмахсем, легендӓлла юмахсем, устные предания, улыпсем синчен хывнӓй эпосла халапсем*.

Термин *улып халапӓсем*, введенный И.И. Одюковым, удовлетворил всех и успешно используется в науке. Более того, специалистами принято выделение его в самостоятельный жанр. Анализ имеющихся материалов позволяет говорить о них как о ранних исторических преданиях.

**Аваллӓх халапӓсем (исторические предания)** выделены в самостоятельный жанр фольклора, причем термины *аваллӓх халапӓсем* и *истори халапӓсем* синонимичны. Фольклористами отдается предпочтение термину *аваллӓх халапӓсем*, что правомерно, так как под «историческими преданиями» понимаются более канонизированные тексты, а тексты о недавнем прошлом и о современной жизни, в которых повествование ведется от первого лица, не прошли фольклоризацию, с осторожностью используются специалистами, в крайнем случае, этот жанр в науке определяется как сказ, устный рассказ и воспоминание.

Рассуждая об особенностях чувашских исторических преданий, В.Д. Дмитриев приходит к выводу, что для чувашских преданий наиболее удачно выделение трех групп преданий по содержанию: 1) об исторических событиях; 2) об исторических лицах; 3) о местностях, связанных с историческими событиями и лицами (историко-топонимические). По степени фактографичности различаются: 1) предания с ясно выраженной исторической основой, не утеревшие признаков воспоминаний; 2) предания с преобладающим легендарным признаком; 3) сказочные предания об исторических деятелях [7, с. 7]. Сказанное принимается специалистами и проблема разграничения жанров «предания» и «легенда» с исторической тематикой для чувашских фольклористов не столь актуальна.

**Тавралӓх халапӓсем (топонимические предания)** чувашскими исследователями выделяются в самостоятельный жанр. В отечественной фольклористике споры по вопросу дифференциации исторических и топонимических преданий велись всегда, они еще продолжаются. Причины такого подхода нам видятся в присутствии топонимического мотива практически во всех видах устной прозы. По этому поводу В.К. Соколова пишет: «Особый раздел исторических преданий составляют топонимические, которые занимают значительное место среди исторических преданий, связанных с местными объектами. Но они далеко не покрывают топонимических преданий в целом, составляя лишь часть их. Поэтому при выработке систем классификации несказочной прозы топонимические предания одними исследователями включаются в исторические, другими же выделяются, вклю-

чаются в предания местные и т.п. На наш взгляд, топонимические предания составляют особый крупный раздел исторических преданий, разбивающийся в свою очередь на подгруппы; к историческим преданиям заставляет их относить не только то, что многие из них исторически закрепились. Топонимические предания в отличие от рассказов о кладах историчны по существу. Они могут быть и не связаны с большой, так сказать, историей, с событиями и лицами крупного масштаба, но они всегда говорят об истории села, города, о первых поселенцах, о случившемся в данной местности» [25, с. 273]. Следовательно, при систематизации и классификации материала как топонимические предания нужно учитывать не только материал, который подтверждает связь преданий с историческим событием и лицом, но и весь остальной, раскрывающий происхождение того или иного топонима. Хотя и признаем раздельное изучение чисто условным, о чем пишет Н.А. Криничная в своей работе: «Мотив происхождения географического названия также сложился в рамках цикла о заселении и освоении края, где он играет иногда сюжетобразующую роль. В отличие от других равноправных с ним мотивов он имеет собственное название — топонимический. Это обстоятельство позволило утвердиться в фольклористике мнению, что предания вообще дифференцируются на топонимические и исторические. С нашей точки зрения, подобное разделение не совсем правомерно: предание, в котором топонимический мотив играет сюжетобразующую роль, не утрачивает своего историзма; а наоборот, предания, в котором стержневым является исторический мотив, не исключают наличия в его структуре топонимического» [14]. Трудности, возникающие в разграничении топонимических преданий и топонимических легенд, чувашскими фольклористами остро не ощущаются, так как те и другие рассматриваются под общим термином *таврайӑх халапӑсем*, но это не значит, что на уровне текста эти отличия ими не узнаваемы. В комментариях издаваемых томов их следует обозначить.

Марийские фольклористы испытывают трудности в разграничении терминов «легенда» и «предание». Внимание к обозначенной проблеме уделено многими исследователями. Так, В.А. Акцорин утверждает, что термины «легенда» и «предание» вошли в обиход марийского устного народного творчества из русского языка и ничем не отличаются от распространенного среди марийцев словосочетания *тоштыен ой*. Данному термину автор дает следующее определение: «*Тоштыен ой* — это народные рассказы о древних, различного рода крупных происшествиях в природе и жизни, о знаменитых, храбрых и умных личностях» [1, с. 9]. Исследователь делит их на мифологические, космогонические, исторические, бытовые. Чувашскими фольклористами бытовые предания специально не изучены. Произведения, в которых повествуется о древних занятиях чувашского народа и раскрываются обычаи и традиции, пока нашли отражение в томе исторических преданий.

Как отмечает марийский исследователь М.В. Пенькова, термин *тоштыен ой* в настоящее время в марийском фольклоре не используется, не использовался он и раньше. И этим термином можно обозначать абсолютно все жанры марийского фольклора, включая и несказочную прозу.

Автор работы обозначила проблемы, стоящие перед фольклористами: «...необходимо более конкретное уточнение жанровых границ. Автором предлагается выделение из устной прозы отдельных жанров: предание, легенды, устные рассказы, сказки, былички и т.д.» [17, с. 35]. Как видим, для исследователей соседней республики проблема выделения жанров несказочной прозы не нова.

По мнению М.В. Пеньковой, в отношении марийского фольклора сложилось следующее положение вещей: эти жанры являются самостоятельными, отдельными видами устной прозы, но установление жанровых границ между ними является одной из неразрешенных задач. На наш взгляд, автор противоречит сама себе: в диссертационном исследовании ею приведены критерии по разграничению жанров «предание», «легенда», «устный рассказ» [17, с. 38]. В своде фольклора «Мари калык ойпого» В.А. Акцорин публикует их в разделе под названием «Исторические легенды и предания». (Ср.: В.Д. Димитриев «Чувашские исторические предания».)

**Тёммёш халапёсем (былички).** По сравнению с жанрами «предание» и «легенда», определение жанра «былички» в отечественной фольклористике более устойчиво: они рассматриваются под определением «суеверные и мифологические рассказы», что синонимично быличке. Принимаем во внимание жанровое определение быличек В.Я. Проппа: «Под быличками понимаются рассказы, действующими лицами которых выступают лешие, водяные, полевики, домовые, русалки, банники и т.д., то есть демонологические существа (выделено нами. — Г.И.), проявляющие на человеке свои сверхъестественные силы, добрые или злые. Мы предлагаем выделить былички — по признаку принадлежности их образов к дохристианской религии, не умершей к моменту исполнения рассказа, и по признаку веры в действительность передаваемых событий — в особый жанр» [20, с. 46; 48].

В последние годы чувашскими и марийскими фольклористами поднимаются вопросы выделения быличек в самостоятельный жанр фольклора. Здесь у специалистов возникают проблемы, связанные: 1) с номинацией данного термина на национальном языке; 2) с классификацией текстов; 3) с выделением бывальщин.

В 40-х гг. XX в. на этот жанр впервые обратил внимание И.С. Тукташ. Теоретические положения в отношении этого жанра, высказанные им, ценны: «К *тёммёш халапёсем* относятся рассказы о лешем, водяном, домовом, *Вупър, Вутйш*, а также о других демонологических существах и колдунах. Эти рассказы произошли давно, потому что древние люди не понимали законов природы и верили разным злым духам/существам» (здесь и далее перевод наш. — Г.И.) [27, с. 161]. Через столько лет мы приходим к тому, что данный жанр действительно существует в чувашском фольклоре, тем более бытует и сегодня, но не имеем сборника текстов. Мало того, до сегодняшнего времени не найден удовлетворяющий всех фольклористов чувашский аналог термина «былички». В научной литературе имеется опыт использования таких вариантов терминов, как *тёлёттермёш халапёсем, юптармйш, курни-илтни, курнйске*. Существующий терминологический разнобой вызван, по нашему мнению, возрастанием интереса к данному жанру. Поиски термина не увенчались успехом. На наш взгляд,

предложенный И.С. Тукташом термин *тёшмёш халапё* наиболее удачен для обозначения текстов подобного рода.

Чувашский фольклорист Н.И. Егоров предлагает данный жанр использовать под термином *тён-тёшмёш халапёсем* [8; с. 64—68]. Им же предлагается следующая классификация быличек: 1) пантеонические; 2) пананимонические; 3) пандемониумические. Термин *тён-тёшмёш халапё* намного шире, чем *тёшмёш халапё*. В таком случае, на мой взгляд, наряду с персонажами старой чувашской веры, как *тён-тёшмёш халапё*, придется учитывать и тексты с персонажами христианского мира, то есть религиозной прозы. Как нам представляется, предложенный Н.И. Егоровым термин подходит для обозначения легенды-«былички». В более ранних трудах нами предложено использовать термин «легенда» для обозначения текстов с религиозным (христианским) вымыслом [11]. По мнению В.П. Чистова, под «легендами» понимались «исключительно устные рассказы на библейские, религиозные или церковные темы», в других случаях — широкая область устной несказочной прозы, «чуть ли не любые устные рассказы несказочного характера и более или менее вымышленного содержания» [5; 27], в связи с тем в науке наблюдается путаница в понимании термина «легенда». Но отношение исследователей к нему изменилось. Ряд ученых опирается на мнение В.Я. Проппа, который настаивал на закреплении за ним его исконного, то есть церковного, значения [22, с. 378]. Суммируя высказывания предшественников, В.П. Аникин заключает: «При таком понимании термина легенда должна быть четко отделена от предания и других жанров устной прозы» [3, с. 222]. Сторонники религиозной прозы выделяют в жанре легенды следующие внутрижанровые ее разновидности:

1) собственно народные христианские легенды о физическом и этическом устройстве «большого» мира;

2) легенды-«предания» о событиях христианской истории «малого» мира (того или иного края, села);

3) легенды-«былички» о разного рода мистических и религиозных странностях и чудесах в жизни человека (в большинстве легенд — самого рассказчика), характеризующиеся ярко выраженным личностным началом; в легендах-«быличках» рассказывается о встрече человека с персонажами христианского мира (Бог, Богородица, святые, ангелы) [32, с. 22].

Сегодня чувашскими фольклористами пристальное внимание уделяется сбору текстов религиозной прозы. Некоторые из текстов подобного рода были опубликованы в ранее выпущенных томах: «Мифы и предания» (1987) [30] и «Мифы, легенды, предания» (2004) [31]. Нужно отметить, что эти тексты редко попадали в поле зрения специалистов и мало исследованы.

Возвращаясь к быличкам, отметим, что постепенно чувашские исследователи пришли к пониманию того, что их нужно исследовать как самостоятельный жанр фольклора. Беря за основу критерий «тип героя», мы можем лишить чувашский фольклор вышеназванного жанра. Сам по себе этот критерий не может быть дифференцирующим, так как мифологический персонаж может быть применен в разных жанрах: мифах, песнях, сказках, малых жанрах и др.

Проблема усугубляется и тем, что тексты такого характера генетически связаны с мифами [33, с. 6], следовательно, публикация текстов мифологических быличек возможна в томе «Мифы». Здесь речь идет о текстах, раскрывающих причины появления мифологических персонажей. Количество таких текстов в чувашском фольклоре невелико, можно предположить, что и в мари́йском фольклоре их не больше. Подавляющее большинство текстов с фактом «встречи» опубликовано в томах «Мифсемпе халапсем» (1987), «Мифсем. Легендәсем. Халапсем» (2004). Видимо, из этих же соображений мари́йские специалисты включили в том «Мифы. Легенды. Предания» (1991) раздел «Демонологические легенды».

Русскому термину «быличка» в мари́йском фольклоре соответствуют мари́йские народные названия *ужмо-колмо* (об увиденном и услышанном), *лұдыкш* (страхи), *таргылтыш нерген ойлымаш* (рассказы о встречах с лешими), *ия ужмо нерген ойлымаш* (рассказы о встречах с чертом), *келтымәш ужмы гишан шая* (рассказы о встрече с чертом) [26, с. 17]. Мари́йские былички освещены в диссертации Л.С. Киткаевой, в этнографическом справочнике Л.С. Тойдыбековой. Труд Л.С. Тойдыбековой интересен нам тем, что в нем автор дает свою классификацию, с выделением следующих групп:

- 1) былички и бывальщины о духах природы: *чодыра оза, таргылдыш, вўд оза, вўд ия, вўд ўдыр, пасу оза*;
- 2) былички и бывальщины о домашних духах: *пёрт оза, монча оза, вўча оза*;
- 3) былички и бывальщины об *ия, вувер*, кладях;
- 4) былички и бывальщины о людях, обладающих сверхъестественными способностями, и о покойниках: *локтызо, мужедше*;
- 5) былички о небесных силах: *юмын капка, юмо, суксо* (ангелы) [26, с. 32].

В целом, классификация Л.С. Тойдыбековой схожа с классификацией В.П. Зиновьева. По отношению к пятой группе возникают вопросы, как и в случае с классификацией Н.И. Егорова, так как по традиции, сложившейся в фольклористике, в быличке имеет место факт «встречи с демонологическими персонажами». Полемицировать с авторами выдвинутых положений не представляется возможным, так как и Н.И. Егоров, и Л.С. Тойдыбекова не аргументируют свои классификации, а просто приводят их. Тем не менее в пользу их концепций говорят следующие факты. Во-первых, в последнее время ряд исследователей в своих трудах уходит от понятий «демонологический персонаж», заменяя его на «мифологический персонаж». Во-вторых, былички в отличие от преданий и легенд уже имеют признанные наукой указатели сюжетов-мотивов: С. Айвозяна [18, с. 162—182], В.П. Зиновьева [15, с. 305—320] и др. В классификации В.П. Зиновьева отсутствует раздел быличек о небесных силах, но в его указателе мотивов под маркером «Ж» приводится сюжет, названный «небесные силы», с целым рядом вариантов сюжетов, которые актуальны и для чувашского фольклора.

Н.И. Егоров классифицирует материал по основному типу героя. В его классификации присутствует логика построения материала, поскольку ус-

ловный порядок деления пантеона чувашей таков [29, с. 49]. К замечаниям можно отнести отсутствие тематических рубрик, из которых можно было бы увидеть, какие тексты в чувашском фольклоре следует, на взгляд автора, отнести к быличкам. Имеется указатель сюжетов лесных персонажей чувашского фольклора, составленный Г.Г. Ильиной [12, с. 94—97]. Ошибки указателя кроются в том, что идентичные сюжеты по персоналиям должны обозначаться одним номером.

В отечественной фольклористике от былички (мемората), лишенной целостной сюжетной формы, исследователи отличают бывальщину (фабулат). На практике специалисты редко могут провести четкую границу между быличкой и бывальщиной. Критерии по разграничению этих жанров до конца не выявлены. Нет четких представлений в этой области также у чувашских и марийских фольклористов. Л.С. Тойдыбекова их классифицирует без разграничений: былички и бывальщины о том-то. Пока фольклористами двух республик не предложен термин для обозначения бывальщин.

**Устный рассказ.** Марийские фольклористы предлагают выделить устный рассказ в категорию самостоятельного жанра. Сам термин «устный рассказ» в фольклористике выступает в двух значениях: 1) в качестве более широкого, родового понятия, включающего в себя все жанры устной прозы (в этом значении устным рассказом могут быть названы и предания, и легенды, и былички, и анекдот, и собственно устный рассказ); 2) в качестве обозначения непосредственно фольклорного жанра устного рассказа [10, с. 5]. Нужно отметить, что к предлагаемому жанру повествовательного фольклора в отечественной фольклористике нет однозначного подхода. Споры о принадлежности данного жанра к устной прозе ведутся с 30-х гг. XX в. Причем разногласия были по поводу названия самого жанра: либо «устный рассказ», либо «сказ». Опираясь на мнения таких ученых-фольклористов, как Н.Д. Комовская, Г.Н. Грачева, А.М. Астахова и др., Э.Ю. Иванова в своем исследовании приходит к выводу о наличии данного жанра в марийском фольклоре.

Отношение к этому жанру устной прозы у чувашских фольклористов не однозначное. Современные фольклористы выносят его на периферию фольклора. О наличии данного жанра писал в своих трудах М.Я. Сироткин, опираясь на конкретный архивный материал, в частности на тексты сказов очевидцев и участников Акрамовского крестьянского восстания, которые были записаны В.К. Магницким и Н.И. Ашмаринным, имеются в записи С.М. Михайлова «Воспоминания о пугачевщине» и др. [24]. Некоторые теоретические положения высказаны И.И. Одоковым в предисловии к сборнику по устному народному творчеству «Мифы и предания». В научном архиве Чувашского государственного института гуманитарных наук хранится богатейший материал, который ждет своего исследователя.

С выделением устного рассказа как самостоятельного жанра фольклора предвидятся трудности разграничения таких жанров, как историческое предание и исторический устный рассказ. Следует подчеркнуть, что такие критерии, как историзм, вымысел, сами по себе не могут являться основными при разграничении тех или других жанров.



В целом, к вопросам дифференциации жанров фольклористы проявляют усиленный интерес. Специалисты двух республик выделяют в составе устной прозы отдельные жанры: сказки, предания, легенды, устный рассказ, былички. Как видно из приведенного обзора, общим жанрообразующим признаком для несказочной прозы является установка на достоверность. Трудности в разграничении жанров народной прозы Н.А. Криничная объясняет «общим синкретизмом, из недр которого отпочковывались конкретные жанры: сказка, предание, былина, быличка» [14, с. 5]. Марийские и чувашские фольклористы четко отмечают содержательную сущность выделяемых жанров. Но с выделением жанрово-стилевых особенностей положение оставляет желать лучшего. На формирование и развитие жанров несказочной прозы влияют многие факторы. У каждого жанра свой круг тем, сюжетов-мотивов, но этот критерий тоже не может быть основным в разграничении жанров: один и тот же сюжет может встретиться в разных жанрах. Положение как в отечественной, так и в региональной фольклористике усугубляется отсутствием указателей сюжетов несказочной прозы, создание которых является первостепенной задачей специалистов в данной области.

В перспективе это должно вылиться в монографическое исследование о каждом конкретном жанре, с выпуском сборников текстов с хорошими комментариями. Какие бы критерии ни были разработаны для выделения жанров несказочной прозы, на уровне конкретного текста вопросы у специалистов будут возникать всегда. Как утверждает Т.В. Зуева, «в разграничении фольклорного материала по жанровому признаку никакая “точность” и “однозначность” невозможны, так как границы жанров обычно расплывчаты и подвижны. Фольклорный жанр имеет ядро и периферийную область, где происходит его взаимодействие с другими жанрами...» [6, с. 24—32]. В последующем перед фольклористами будет стоять задача по созданию теории регионального фольклора.

#### Литература и источники

1. Акцорин В.А. О некоторых проблемах изучения поэтики легенд и преданий // Вопросы марийского фольклора и искусства. Йошкар-Ола, 1982. С. 3—18. (Труды МарНИИ; вып. 52).
2. Акцорин В.А. Введение // Марый калык ойпого = Марийский фольклор: Мифы, легенды, предания / сост. В.А. Акцорин. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1991. 288 с.
3. Аникин В.П., Круглов Ю.Г. Русское устное народное творчество: пособие для студентов нац. отд-ний пед. ин-тов по спец. № 2116 «рус.яз. и лит. в нац. школе». Л.: Просвещение, 1987. 479 с.
4. Азбелев С.Н. О жанровом составе прозаического фольклора русских рабочих // Устная поэзия рабочих России: сб. статей / под ред. В.Г. Базанова. М.; Л., 1965. 126 с.
5. Зарипов Н.Т. Научный свод башкирского фольклора // Башкирский фольклор: исследования последних лет / под ред. Л.Г. Барага и Н.Т. Зарипова. Уфа: ИИЯЛ АН СССР, 1986. 136 с.
6. Зуева Т.В. О жанровом выделении волшебных сказок в восточнославянском повествовательном фольклоре // Сказка и несказочная проза. М.: Прометей МПГУ им. В.И. Ленина, 1992. С. 24—52.
7. Димитриев В.Д. Чувашские исторические предания: в 3 ч. Ч. 1. О жизни и борьбе народа с древних времен до середины XVI века. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1983. 112 с.
8. Егоров Н.И. Чувашская мифология // Культура Чувашского края / В.П. Иванов [и др.]; сост. М.И. Скворцов. Чебоксары, 1994. Ч. 1. С. 109—147.
9. Егоров Н.И. Чăваш фольклорĕн проза жанрĕсене ушкăнласси тата терминологи ыйтăвĕсем // Халăх шкулĕ. 2002. № 4. С. 64—68.

10. *Иванова Э.Ю.* Марийские устные рассказы: типология и поэтика: дис. ... канд. филол. наук: 10.01.09. Казань, 2005. 196 с.
11. *Ильина Г.Г.* Несказочная проза в системе жанров чувашского фольклора. дис. ... канд. филол. наук: 10.01.09. Чебоксары, 2006. 226 с.
12. *Ильина Г.Г.* Чăваш халăх сăмахлăхĕ. Вăрманти ыр-хаярсем: вĕренÿ пособийĕ. Шупашкар: Чăваш ун-чĕ, 2017. 116 с.
13. *Киткаева Л.С.* Марийские былички: дис. ... канд. филол. наук: 10.01.09 / АН Эстонии, Ин-т яз. и лит. Тарту, 1990. 212 с.
14. Марийские сказки. Ронгинский район / зап. и пер., сост. и коммент. К.А. Четкарева. М.; Л., 1941. Т. 1. 316 с.
15. Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / сост. В.П. Зинovieв. Новосибирск: Наука, 1987. 401 с.
16. *Одоков И.И.* Чувашские сказания об улыпах // Вопросы русской и чувашской филологии. Чебоксары, 1973. Вып. 3. С. 83—110.
17. *Пенькова М.В.* Марийские исторические предания: типология и поэтика: дис. ... канд. филол. наук: 10.01.09. Ижевск, 2006. 247 с.
18. *Померанцева Э.В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М.: Наука, 1975. 191 с.
19. *Пропт В.Я.* Принципы классификации фольклорных жанров // Советская этнография. 1964. № 4. С. 147—154.
20. *Пропт В.Я.* Русская сказка / Ленингр. гос. ун-т им. А.А. Жданова; отв. ред. К.В. Чистов, В.И. Еремина. Л.: Изд-во ЛГУ, 1984. 335 с.
21. *Пропт В.Я.* Легенда // Пропт В.Я. Поэтика фольклора (собрание трудов В.Я. Пропта). М., 1998. С. 269—300.
22. *Райкова И.Н.* Проблема классификации несказочной прозы в истории науки // Наука о фольклоре сегодня: междисциплинарные взаимодействия. М., 1998. С. 209—212.
23. *Родионов В.Г.* Вопросы жанровой классификации чувашского фольклора // Чувашский фольклор: специфика жанров. Чебоксары: ЧНИИ, 1982. С. 150—170.
24. *Сироткин М.Я.* Чувашский фольклор: очерк устно-поэтического народного творчества. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1965. 131 с.
25. *Соколова В.К.* Русские исторические предания. М.: Наука, 1970. 288 с.
26. *Тойдыбекова Л.С.* Марийская мифология: этнографический справочник. Йошкар-Ола: ОАО МПИК, 2007. 312 с.
27. *Тукташ И.* Чувашский фольклор. Чебоксары: Чувашгоиздат, 1949. 296 с.
28. *Чистов В.К.* Проблема категорий устной народной прозы несказочного характера // *Fabula*. Bd. 9. Heft 1—3. Berlin, 1967. S. 13—26.
29. Чувашская мифология: этнографический справочник. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2018. 591 с.
30. Чувашское устное народное творчество: в 6 т. Т. 6, ч. 2: Мифы и предания. Чебоксары, 1987. 448 с.
31. Чăваш халăх пултарулăхĕ. Мифсем, легендăсем, халапсем. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2004. 567 с.
32. *Шевренкова Ю.М.* Исследования в области русской фольклорной легенды. Н. Новгород: Растр-НН, 2004. 157 с.
33. *Шумов К.Э.* Современное состояние былички в Северном Прикамье: опыт машинного анализа сюжетного состава локальной традиции: автореф. ... канд. филол. наук: 10.01.09. Екатеринбург, 1993. 22 с.

*G. G. Ilyina*

**Non-Fairy Tale Prose Genres Classification in Chuvash and Mari folklore as a Scientific Problem**

*Annotation.* The problem of genres differentiation, establishing inter-genre boundaries always caused certain difficulty to folklorists. Such a complex problem remains unsolved in the area of prosaic folklore up to day. A mixture of terms, their use as synonyms, merger of terms, use of a term as a generalizing one takes place in publications.

*Key words:* non-fairy tale prose, genre differentiation, classification problems, folkloristic terminology, reliability.

## Отражение народной культуры в чувашских и марийских сказках

*Аннотация.* В статье дается определение понятия «народная культура». Анализируются чувашские и марийские народные сказки, в них выявляются элементы народной культуры. Подчеркивается общее и особенное в сказочной прозе двух народов.

*Ключевые слова:* народная культура, чувашская сказочная проза, марийские сказки, сюжет, персонаж.

«Народная культура отражает мировоззрение, представления, традиции и идеалы этнической или национальной культуры» [10]. Важная особенность народной культуры заключается в том, что она поддерживает связь с прошлым, с нашими предками и их мудростью. Такая культура, как мозаика, соткана из множества элементов, каждый из которых истоками уходит в глубь веков. Она как культурная память — отражает определенный пласт прошлого того или иного народа и в своих конкретных проявлениях дает нам возможность узнать о событиях, людях и даже эпохах [10].

Проявляется народная культура в разных формах и видах. Она зафиксирована в народных сказках и былинах, легендах, песнях, играх, поговорках, поверьях, танцах. Исследователи фольклора справедливо отмечают: «...народная культура универсальна. Она определяет весь уклад жизни: отношение с природой, освоение внешней среды, сферу хозяйственной деятельности, характер жилища, одежды, питания, статусно-ролевую организацию, брачно-семейные и межличностные отношения, верования, поверья, язык, знания и все остальное» [9].

Данная статья имеет целью проследить элементы народной культуры в чувашской и марийской сказочной прозе, найти общее и особенное в сюжетах сказок.

Сказка, будучи неотъемлемой частью традиционной культуры, отразила в себе этнические особенности материальной и духовной культуры народов. Из поколения в поколение в семьях и общинах передавались знания, умения, опыт: возделывать землю, содержать скот, ловить рыбу, охотиться на зверей, изготавливать орудия труда, различную утварь, одежду, обувь, строить жилища, готовить пищу и многое другое. Ознакомившись с чувашскими и марийскими сказками (как и со сказочной прозой других этносов), можно легко представить уклад жизни двух соседних народов в прежние времена. В чувашских сказках о животных персонажи зажигают лучину, плетут лапти, качают колыбельку, полощут в р. Сура белье, сеют, жнут, работают на овине, молотят зерно, чинят соломенную крышу, варят пиво, ходят в лес за дровами и т.д. («Кёреҫе Сухал, Такана Хырәм, Върәм тёнке»,

«Чее тилё», «Сала кайăкпа шăши», «Тилёпе ула кайăк», «Хăмла, Тăвар, Тукмак», «Серҫипе тӑрна», «Чӑхӑпа услам су» и др.).

Читая сказки для самых маленьких, можно в деталях представить чувашскую и марийскую женскую одежду, которую носили в прошлом. Сюжет о том, как попавшая в западню хитрая лиса выпрашивает для пляски женскую одежду, а потом со всем этим добром скрывается из виду, идентичен в чувашской и марийской сказках «Тилё тус» (Лиса) и «Смоляной бычок». Во что же нарядилась лисица в чувашской сказке? Она выпросила сначала красивое платье — *кёне*, затем *хушпу* (головной убор из серебряных монет), *тенкёллӗ май ҫыххи* (шейное украшение из монет), *сулӑ* (серебряный браслет). Персонаж марийской сказки лиса также «стесняется» танцевать и просит дать ей наряд: зеленый кафтан, серебряное ожерелье и красную шапочку. Здесь следует добавить: в чувашской сказке не акцентируется внимание на описании одежды, а в марийском тексте в характеристике богатой сказочной атрибутики большую роль играет цветовая символика: «Услышала Пампалче, как рога трубят, и увидела она вдали Водяного владыку. Едет он на черном, словно коршун, жеребце, по обеим сторонам его идут юноши в белых кафтанах и несут зеленые березовые ветви. “Ту-у, ту-у!” — громко трубит Водяной владыка в золотой рог...» («Сереброзубая Пампалче») [7, с. 10].

Традиции народного искусства уходят корнями в глубокую древность, отражая особенности трудового и бытового уклада. Знакомясь со сказками, можно узнать о некоторых видах народного промысла. Известно, что чувашки, как и многие другие народы, мастерили для детей из подручного материала (лыка, бересты, соломы, дерева, глины и т.д.) разного рода игрушки. Так, в сказке «Ула таккапа тилё» (Дятел и лиса) мать из белой глины вылепила своим ребятишкам колесико: *Пёрре ҫак ачасем амӑшӗнчен: «Пире вялямалли туса пар», — тесе ыйтнӑ. Амӑшӗ вӗсене шур тӑмтан пашалу пек кӑлтӑрмач туса панӑ* [16, с. 59].

В целом, не только жизнь персонажей чувашских сказок о животных, но и главных героев других видов сказок проходит в деревне в окружении людей. В зачине же многих марийских сказок говорится, что главный герой живет в лесу или на берегу реки, и если даже он живет в *илем* (на хуторе), то все равно посреди леса. Главные герои охотятся на диких зверей, ловят рыбу, собирают ягоды. В подтверждение наших слов приведем несколько примеров: «В маленькой избушке среди дремучего леса жил один бедный марийский парень, по имени Иван» («Как лиса женила марийца на царской дочери») [7, с. 20]; «В одном лесном марийском илеме жила-была женщина Окалче» («Гусли-самогуды») [5, с. 18]; «В давние времена в марийском лесном краю жил на берегу реки Вятки бедный старик охотник. Была у него одна радость в жизни — его дочь, прекрасная, как луна, Сереброзубая Пампалче. Старик бил диких зверей, ловил рыбу, а дочь собирала в лесу ягоды» («Сереброзубая Пампалче») [7, с. 7]. В некоторых зачинах не указывается местожительство героя, но действие все равно происходит в лесу, где герой занимается бортничеством, рубит дрова, расчищает поляну под ржаное поле и т.д. («Мужик и черт», «Сорок одна небылица», «Огонь и человек»). В. Скворцов пишет, что марийцев называют лесным народом. Марийца

издревле окружал лес, кормил его, защищал от врагов и стихийных бедствий, давал кров. О лесе мариец знал все. В старину он рождался возле леса, жил возле него и умирал там же [15].

Общеизвестно, что окружающая действительность сильно влияет на мировоззрение и психологию человека. Будучи дитем природы, мариец «чувствовал себя частью Космоса (Бога, Природы). Под «Богом» он понимал весь окружающий мир. Он считал, что Космос (Бог) является живым организмом, а такие части Космоса (Бога), как растения, горы, реки, воздух, лес, огонь, вода и т.д., — имеющими душу» [11]. У мари́йцев было запрещено убивать птиц, пчел, бабочек, губить деревья, растения, разорять муравейники: считалось, что природа будет плакать, заболеть и погибнет; нельзя было рубить деревья, растущие на песчаных почвах или в горах, так как земля тоже может занемочь. Такое отношение к природе воспитывали с детства, с молоком матери, предупреждая о том, что нарушение неписаных законов влечет жестокую кару. К примеру, в сказке «Как Топор в лес ходил» главный персонаж, Топор, в лесу чинит беспредел: «топорищем поигрывает, обухом постукивает, лезвием поблескивает. Разыгрался Топор: с кочки на кочку прыгает — сосенку затешет, в ложбинку сбежит — осину подрубит, на пригорок поднимется — ель свалит. Да еще и бахвалится: “Я ваш хозяин. Захочу — погублю, захочу — помилую!”». Маленькая стройная березка, которой любовались все окрестные деревья, молит о пощаде, но Топор одним махом убивает ее. «Почему ты деревья без нужды рубишь? Зачем красавицу березку сгубил?» — спрашивает у Топора Калиновый Мосточек. Топор прорубает дыру на мосту, падает в воду и погибает [5, с. 279—280]. В этой сказке в образе Топора развенчивается человек, разрушающий окружающую природу — вековой лес. Но лес силен и могуч, и он выходит победителем. В других сказках отрицательные персонажи, которые безжалостно обращаются с дарами природы, растениями, животными, также подвергаются суровому наказанию. Таким образом, мари́йские сказки учат жить в гармонии не только с природой (лесом), но и с ее обитателями. Если в чувашских сказках батыр мерится силой с деревенскими детьми, то герой мари́йской сказки Чоткар — с косолапым мишкой. В упомянутой нами мари́йской сказке «Серебрузубая Пампалче» девушке на помощь приходят именно лесные звери, они каждый раз обманывают злую старуху *Вуверкува*, берут топор и закидывают его в озеро. В чувашских сказках подобный сюжет не встречается.

Примечательно, что в духовной культуре мари́йского народа, как и чувашского, важнейшее место занимали керемети. По традиции мари́йцы со своими картами (жрецами) исповедовали многобожие, то есть поклонялись Космосу и силам природы. Глубоко чтили природу. *Кумалтыш* (моления) проводили в *кӯсото* (священных рощах), расположенных рядом с деревней. В мари́йской сказке героиня, девушка Саскай, тоже идет молиться в моленную рощу. В сказочной прозе соседского народа есть и другие тексты, где сохранились характерные черты мировоззрения древних мари́йцев. В качестве примера можно назвать сказку «Огонь и человек». В ней огонь наделен человеческими свойствами, похож на человека, умеет разговаривать, обладает большой силой. Человек подружился с ним, и огонь стал ему помогать в жизни.

Тем не менее в марийских сказках мы не нашли сюжетов, где бы, как в чувашской сказке «Сёр сятни» (Поглощение земель), в подробностях описывался бы обряд жертвоприношения (в сказке «Маршан и Золотой дьявол» лишь упоминается праздник урожая, хлеба — *Кинде пайрем*). В вышеназванной чувашской сказке мать семейства, вернувшись из кабака пьяной, в холодную осеннюю ночь по очереди отправляет дочерей босиком и в одном платье к колодезю за водой. И не пускает обратно в дом до тех пор, пока дочь не согласится выйти замуж за своего же брата. Но самая младшая не послушалась. Она разбила ведра, и они превратились в лодочку, сломанное коромысло — в весла, вода из ведра — в речку. Таким образом она спаслась от преследований матери. Далее она попадает в дом *Вупър*, откуда убежать девушке помогает дочь злой старушки-людоедки. Но на обратном пути девушки застревают на реке. Им также помогает кукушка. Младший брат не понимает, о чем поет птица на крыше дома. Только знахарка (*йомăç*) сумела разгадать тайну слов: без жертвоприношения сестру не удастся вернуть с того света. *Хай ача чопать-чопать тет, хёрлĕ вăкăр сотăн илет тет, пыл илсе шерпет тăвать, йосман, пăтă хатĕрлет тет, йомăç карчăкпа чўклесе пăхаççĕ тет. Кукуку тата килсе çаплах авăтрĕ тет. Чўклесе вăкăр парас чох йна шуна сапрĕç. Вăл силленчĕ. Силленсесăнах хайхи карчăкăн, онăн амăш, пўртне сёр сятса ячĕ, полт! сёр оçалчĕ, пўрт тĕп шолап таранах пытанчĕ — пор килти арçынсампа, хĕрарăмсампа, ачи-пĕрчипа та? <...> Ончен та нумай полмарĕ — хайхи хĕрсенĕн кимĕ вăкăр силленсесăнах хăйĕр çинчен тапранчĕ карĕ, каймаллах полчĕ* [17, с. 70] — «Вот бежит-торопится парень, купил красного быка, купил мед и сварил медовой сыты, приготовил жертвенные лепешки, кашу и вместе со знахаркой совершил он обряд жертвоприношения. Но кукушка прилетела и снова прокуковала ту же песню. Перед жертвоприношением быка окропили водой. Он отряхнулся. Как только отряхнулся, дом старушки, его матери, провалился в землю: земля разверзлась — дом провалился до основного желоба, вместе со всеми мужчинами, женщинами и детьми. <...> И вдруг — как только бык отряхнулся, лодочка девушек тронулась с места, удалось ей уйти».

В данной сказке в точности описаны отдельные ритуальные действия чувашей — это не просто захватывающий сказочный сюжет, а реальное отражение жизни народа с древнейших времен. «Костяк обряда составляли старики» (значит, парень без старушки не мог один совершить *чўк*). Г.М. Матвеев пишет, что перед закалыванием жертвы обязательно проводилась церемония обливания. Воду животному лили на спину, начиная от головы до хвоста. «Если животное с себя стряхивает воду, то участники обряда такое его поведение воспринимали как добрый знак: жертва оказалась угодной *Киремет*. <...> Закалывали животное там же, то есть у оврага (в сказке обряд происходит в *Хёрлĕ сыр* — в Красном овраге. — *Н.И.*)» [8, с. 289]. Становится понятным, почему в сказке быка перед закалыванием обливают водой и почему после этого грешная семья проваливается сквозь землю, а девушки наконец-то освобождаются.

Чуваши по своей национальной психологии и культуре во многом похожи на марийцев, проживающих в Волжско-Ветлужско-Вятском меж-

дуречье и Приуралье. Предки чувашей, как и марийцы, старались жить в согласии с природой, считали себя ее неотъемлемой частью. Как уже отметили выше, в марийских сказках герои стремятся к гармонии с окружающей средой. А для главных героев чувашских сказок важнее быть в гармонии с окружающими людьми, для них важно не уронить себя в глазах окружающих, сохранить *сын сӓпачӓ*. Выражение *сын сӓпачӓ* (дословно: человеческое лицо) по смыслу несколько отличается от европейско-русского термина «личность». По мнению В.Г. Родионова, «чувашское слово означает нравственно-поведенческие устои, установленные в социуме. Так, в чувашском видении личность — это человек, имеющий право называться *сын*, то есть имеющий определенные ценностные ориентиры, совпадающие с общенародными» [13, с. 21]. Примечательно, что в сказке «Пиччӓшӓпӓ йӓмӓкӓ» (Старший брат и сестра) брат, хотя он и глава семьи, не берет на себя роль судьи, не решает судьбу оклеветанной сестры в одиночку, а идет за советом к соседям. В следующем фольклорном произведении «Пуканепе шӓши» (Кукла и мышь) хозяину также важно сохранить *сын сӓпачӓ*. Как бы жена-кукла ни насмеялась над ним перед гостями, он терпит до последнего. И как только гости за порог — муж-мышь начинает учить уму-разуму свою женушку.

Многие ученые и известные деятели чувашской культуры не раз отмечали такие черты в характере чувашей, как миролюбивость, стремление жить в ладу с другими людьми: «В характере чувашей есть много симпатичного. Например, у них замечается какая-то особенная, бог весть откуда дошедшая до них деликатность во взаимоотношениях. Чуваши избегают сказать кому-либо грубость, что-либо обидное, унижающее, оскорбительное» [19, с. 65]; «Когда же русские покорили татар и стали селиться на землях, принадлежавших чувашам, и притеснять их, то чувашы — народ миролюбивый — ссориться с ними не стали» [2, с. 402]. Не удивительно, что в чувашских сказках совершенно безобидно уживаются Бог и *усал* (черт). В сказке «Йӓванпа усал» (Иван и черт) черт просит Ивана построить церковь с колоколом, где затем повенчали младшую дочь черта с Иваном. В богатырских сказках («О сражении Вархоня со змеями», «Сказка об Антее-батыре», «Василий и Иван», «Сказка о каменном столбе» и др.) сцена змеборства практически всегда происходит единожды и без кровопролития. Возможно, поэтому в чувашских народных сказках нет сюжетов, где говорилось бы о притеснениях со стороны (они в большей степени сохранились в исторических легендах). В марийских же народных сказках отразились события разных исторических эпох, а также тяжелое социальное положение народа. Как отмечают марийские исследователи, это покорение марийцев татарами («Онар», «Кокша-богатырь», «Чоткар-патырь»); присоединение Марийского края к Русскому царству (Солдатская сказка); притеснения марийского народа, обложение тяжелыми податями, ясаком («Гусли-самогуды», «Бедный мальчик») [12].

Таким образом, народные сказки занимают важное место в устном народном творчестве. От поколения к поколению в виде причудливых рассказов они несут культуру и историю народа. В результате многолетнего тесного общения чувашей и марийцев с другими народами в их сказоч-

ную прозу перешло немало сюжетов из сказок этих народов, в том числе и из русских. «Но, несмотря на общность сказок, в них много специфического, национального. Это своеобразие проявляется в идейном, эстетическом содержании сказок, в языке, стиле, описании окружающей действительности, бытовой обстановки, действий и поступков героев» [3].

#### Литература

1. Акцорин В.А. Прошлое марийского народа в его эпосе / под ред. Н.В. Морохина. Саров: Альфа, 2000. 88 с.
2. Гурий Комиссаров — краевед и просветитель: воспоминания, избранные произведения / сост. А.А. Кондратьев. Уфа: Изд-во ТГТ, 1999. 522 с.
3. Марийские народные сказки. URL: [ru.wikipedia.org](http://ru.wikipedia.org) (дата обращения: 01.04.19).
4. Марийские народные сказки / сост. Е.А. Тудоровская и С. Эман. Йошкар-Ола: Мар. гос. изд-во, 1945. 106 с.
5. Марийские народные сказки / сост. В.А. Акцорин. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1984. 288 с.
6. Марийские народные сказки / сост. М. Майн; пер. с мар. и пересказ для детей Вл. Муравьева. М.: Дет. лит., 1985. 111 с.
7. Марийские сказки / сост. М. Майн; пер. с мар. и обраб. Вл. Муравьева. М.: Гос. изд-во дет. лит-ры министерства просвещения РСФСР, 1958. 142 с.
8. Матвеев Г.М. Мифоязыческая картина мира этноса: (на примере мифов и языческой религии чувашского народа): монография. Чебоксары: Чуваш. гос. ин-т гуманитар. наук, 2012. 391 с.
9. Народная культура. Культурология. URL: [https://studme.org/150794/kulturologiya/narodnaya\\_kultura](https://studme.org/150794/kulturologiya/narodnaya_kultura) (дата обращения: 29.03.19).
10. Народная культура. О культуре. URL: <https://okulture24.ru/narodnaya-kultura/> (дата обращения: 01.04.19).
11. Национальный характер марийцев. URL: <https://posredi.ru/nacionalnyj-xarakter-marijcev.html> (дата обращения: 01.04.19).
12. Отражение истории и национальной культуры в марийских народных сказках. URL: [https://safarhanova.ucoz.ru/...uchenikov...narodnykh\\_skazkakh...](https://safarhanova.ucoz.ru/...uchenikov...narodnykh_skazkakh...) (дата обращения: 14.05.19).
13. Родионов В.Г. О типах национального мышления // Известия НАНИ ЧР. 2000. № 1. С. 18—25.
14. Свод марийского фольклора. Сказки луговых мари / сост. С. Сабитов. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1992. 368 с.
15. Скворцов Вл. Марийцы // Камертон: сетевой литературный и исторический журнал. М., 2018. № 106. 15 августа. URL: <https://webkamerton.ru/2018/08/mariytsy> (дата обращения: 01.04.19).
16. Чăваш халăх пултарулăхĕ. Январ юмахĕсем / пухса хатĕрленĕ Н.Г. Ильина; ЧПГӀИ. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2011. 349 с.
17. Чăваш халăх пултарулăхĕ. Нараста юмахĕсем / пухса хатĕрленĕ Н.Г. Ильина; ЧПГӀИ. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2012. 400 с.
18. Чистов К.В. Народные традиции и фольклор: очерки теории. Л.: Наука, 1986. 304 с.
19. Яковлев И.Я. Моя жизнь: Воспоминания / вступ. ст. Л.П. Куракова, археогр. предисл. Г.Н. Плечова; прим., имен. указ. Н.Г. Краснова. М.: Республика, 1997. 696 с.

N.G. Ilyina

#### Reflection of Folk Culture in Chuvash and Mari Fairytales

*Annotation.* The article defines the concept of «folk culture». Chuvash and Mari folk fairytales are analyzed, elements of folk culture are revealed in them. Common and specific is underlined in fairytale prose of the two peoples.

*Key words:* folk culture, fairytale prose of the Chuvash, Mari fairytales, plot, character.



## **Чувашская и марийская драматургия: общее и особенное**

*Аннотация.* На примере исследования становления драматических жанров рассмотрены основные составляющие межлитературного диалога двух литератур. Как показал анализ, в начале XX в. художественные системы чувашского и марийского народов образовались под влиянием общих внутренних (народно-фольклорные и собственно литературные традиции и др.) и внешних (просветительство, общественно-социальные процессы, русская литература и др.) факторов. Однако механизм их воздействия в каждой литературе был своеобразен.

*Ключевые слова:* генезис, чувашская и марийская драматургия, межлитературный диалог, национальная идентичность.

Чувашская и марийская литература еще на этапе формирования функционировали в одной урало-поволжской литературной общности. Рассмотрение зарождения чувашской драмы во взаимосвязи с первыми марийскими пьесами способствует углубленному научному исследованию региональных литератур, постижению их общего исторического и культурного опыта и осмыслению их роли в национальном историко-литературном процессе в Поволжье. В свою очередь выход на другие литературы своего же региона, их анализ в сравнительно-сопоставительном аспекте позволяют увидеть чувашскую художественную словесность со стороны и полнее определить ее специфику, своеобразие и самобытность.

Вопросы компаративистского исследования национальных литератур в региональном литературоведении стали активно обсуждаться в последние десятилетия. Особую актуальность проблема межлитературного диалога приобретает в современном поликультурном обществе, где «все острее ощущается необходимость рассматривать отдельные национальные литературы не как замкнутые в себе художественные системы, а в тесном взаимодействии друг с другом, в соотношении с общими тенденциями и закономерностями мирового литературного процесса» [1, с. 155].

Булгаро-чувашско-марийский межкультурный диалог начал осуществляться еще в X—XIII вв. [17, с. 285]. На разных этапах развития культуры этих народов их языковые, этнические, конфессиональные, художественно-эстетические факторы, взаимодействуя, определяли тенденцию к сближению, расхождению, влиянию, заимствованию в пределах данной региональной общности. Типологические сходства в области культуры, фольклора, искусства, языка между двумя народами исследователи в целом объясняют контактно-генетическими связями определенного комплекса исторических условий [4; 5; 12; 21]. Все это способствовало формированию различных типов межлитературных диалогов, которые рассмотрены нами

на материале драматических произведений чувашских и марийских писателей начала XX в.

Сформированные в советский период принципы исследования национальных литератур главным образом опирались на идею их выравнивания по определенному образцу, в качестве которого выступала русская литература, что, конечно же, мешало видеть национальные литературы в их идентичности. Исходя из идеи универсальных законов исторического развития, определяемых социально-политическими отношениями, исследователи не принимали во внимание специфическое для разных литератур художественное и историческое сознание, не учитывали возможность существования на одном синхронном срезе разных стадий развития национальных литератур. Если взять урало-поволжскую литературную общность, то в ней, несмотря на общность историко-культурного пространства, формирование национальных литературных систем происходило на разных уровнях [18, с. 55]. Механизм воздействия внешних и внутренних факторов развития в разных культурах был различен и многогранен. Если внешние факторы более влияли на интенсивность развития, внутренние — порождали накопленную в своей основе энергию движения [9, с. 49]. Среди значимых факторов влияния можно отметить массовое крещение в середине XVIII в., усиление во второй половине XIX в. просветительского направления и социальные потрясения начала XX в. Так, чувашская художественная словесность основные черты обретает в середине XIX в., в то время как марийская заявила о себе лишь в начале XX в., что сказалось и на развитии драматического жанра на этапе его формирования. Поэтому характерные для развития чувашской драмы начала XX в. литературные процессы в полную силу в марийской литературе заявили о себе преимущественно после Октябрьской революции. Однако пьесы С. Чавайна и Г. Микая до 1918 г. позволяют говорить о первых опытах марийских писателей в области драмы.

В качестве внутрилитературных и внешних факторов генезиса национальной драмы можно выделить следующие:

- взаимоотношение фольклорного и литературного начал в драматическом произведении;
- литературные взаимодействия, куда входят межкультурный диалог, литературный перевод, личные связи писателей и т.д.;
- социально-общественные, обусловленные просветительской концепцией и общественно-политической ситуацией начала XX в.;
- национально-этнические, сплоченные вокруг идеи национального самоутверждения народа и др.

Становление драматургии как жанра в той или иной национальной литературе связано с народно-обрядовыми традициями. Фольклор не знал драмы в родовом значении этого понятия, однако в нем веками выработывались система художественно-выразительных средств, элементы драматизации, принципы решения конфликта и другие составляющие драмы как рода литературы. Разнообразные драматургические элементы играли значительную роль в народной религии, календарных и семейных обрядах чувашей и марийцев. Так, в народных играх и хороводах собственно

драматический текст заменяли диалогические песни. В качестве примера приведем широко распространенную среди чуваш игровую песню «Чим, чим, кăсăя» (Погоди, погоди, синичка):

- |   |   |
|---|---|
| — Чим, чим, кăсăя,<br>Аста каян, кăсăя? | — Погоди, погоди, синичка,<br>Куда ты летишь? |
| — Кантăр вăрри симешкĕн.                | — Конопляные семечки клевать.                 |
| — Е хуҫи курсасăн?                      | — А если хозяин увидит?                       |
| — Чăрăш тăрринех хăпарăн.               | — Взлечу на макушку ели.                      |
| — Чăрăш тăррине тăрсасăн                | — Чем же ты будешь                            |
| Унта мĕн сийĕн?                         | Питаться там?                                 |
| — Чăрăш икеллине унта ларса сийĕн.      | — Еловые шишки там буду клевать <...>         |

Перевод М.Я. Сироткина [9, с. 121]

Вплоть до XX в. жанры обрядово-театрализованного фольклора и народной драмы компенсировали отсутствие разнообразных жанров драматургии и театра в национальных литературах.

Не отрицая роли фольклорно-этнографических и обрядовых форм действия в зарождении чувашской драматургии, хотелось бы отметить значение собственно литературных традиций, в частности повествовательных жанров. Первые трансформации повествовательных начал от описательности к изображению событийных действий происходят в творчестве С. Михайлова (Яндуша). Его этнографические очерки «Ссора» (1853), «Разговор анатры, то есть низового чувашина, с виреялем, то есть верховым чувашинном» (1853), «Разговор на постоялом дворе» (1859) с инсценированной речью и бытовыми ремарками стали предысторией социально-бытовой драмы. В них начинают вырисовываться элементы драматического произведения: от обширной ремарки, в которой автор детально описывает убранство помещений, постепенно переходит к диалогу главных героев. В очерках еще отсутствует как таковое драматическое действие или разработка характеров, однако уже создается определенная драматическая ситуация, которая вытекает из диалога персонажей. Наряду с бытовыми темами в драматизированном диалоге участники затрагивают и злободневные вопросы. Из диалогов состоят очерки «Сборы на Болдран-базар» (1853), «О Пугачеве» (1853), «О давно минувшем» (1853) и др. Написанные в форме диалога-беседы инсценированные этнографические очерки в жанровом отношении близки к одноактным пьесам. Их отличает социальность, реалистическое воспроизведение картин из народной жизни, сочетание реализма с национальным народно-художественным мышлением. Они оправданно считаются начальным этапом в становлении оригинальной национальной драмы.

Немаловажную роль в развитии драматургии сыграло самостоятельное театральное творчество. На рубеже XIX—XX вв. в Симбирской чувашской учительской школе И.Я. Яковлева проходят литературно-музыкальные вечера, создается школьный театр, где формируются первые чувашские драматурги и основатели профессионального чувашского театра (Г. Комиссаров, К. Иванов, И. Максимов-Кошкинский, Н. Шубоссинни и др.). Для школьных спектаклей Г. Комиссаров переводит «Женитьбу», «Ревизора» Н. Гоголя, «Недоросль» Д. Фонвизина, произведения А. Пушкина, сам

пишет первые чувашские пьесы, которые играют на сцене. Учениками Симбирской чувашской школы также были написаны пьесы «Эрех» (Водка, 1906) К. Иванова, «Хутла пёлекен» (Грамотный, 1907) Н. Шубоссини, «Балбес» Ф. Павлова, рукописи которых не сохранились.

Любительские спектакли по сценариям из жизни народа ставились в с. Акулево (1897) и Бичурино Чебоксарского уезда Казанской губернии [9, с. 127]. В с. Большое Шихчурино Чебоксарского уезда братьями Кадыковыми были написаны и поставлены перед сельчанами пьесы «Эрешмен» (Паук, 1905) и «Пуянпа чухан» (Богатый и бедный, 1907). Также Акулевским самодеятельным кружком впервые была сыграна комедия Ф. Павлова «Сутра» (На суде, 1917).

В начале века театральные представления имели место и в Марийском крае. В 1910 г. силами учителей и учеников д. Элнет Елабужского уезда Вятской губернии на марийском языке была поставлена пьеса учителя Г. Микая «Суд» [14, с. 376]. В эти же годы автором была написана следующая пьеса «Пекшик кува» (Пекшиева жена).

Широкое распространение самодеятельные театры в Поволжском крае получили в 1917—1919 гг. и ускорили создание чувашского (1918) и марийского (1919) профессиональных театров, которые были восприняты новой властью в качестве доступных средств культурного обогащения и информирования народа. Все это в свою очередь способствовало интенсивному развитию национальной драмы в послереволюционные годы.

На этапе становления национальная драматургия представляет собой сложную идейно-эстетическую систему, где на различных уровнях и в различных формах осуществлялся диалог письменных литературно-культурных памятников и народных традиций. Первые опыты чувашских писателей в области драмы относятся к началу XX в., когда появляются пьесы на чувашском языке «Чаваш туйё» (Чувашская свадьба, 1901), «Выртмара» (В ночном, 1903), «Авлану» (Женитьба, 1902) Г. Комиссарова, «Пушкарт чавашёсем патёнче» (У башкирских чувашей, 1905) С. Кириллова, «Ялти пурнаç» (Деревенская жизнь, 1907) М. Акимова и др. Они типологически сопоставимы с марийскими пьесами первой трети XX в. — С. Чавайна, Г. Микая, И. Беляева, И. Борисова, Н. Игнатьева, А. Конакова, Н. Мухина и др. В них хорошо ощутимы характерные для первых литературных произведений опора на фольклорную поэтику, традиции народной драмы, изобилие этнографических деталей и фольклорных средств изображения. Авторы разрабатывают однотипные ситуации, в которых воссоздаются картины из крестьянской жизни. Все эти пьесы — есть первые шаги в овладении техникой драмы.

Обрядовые традиции, выступавшие в качестве источника драматического жанра, непременно присутствовали в первых пьесах. Так, в основе пьес «Чувашская свадьба», «Женитьба» Г. Комиссарова и «Тихий характер из-под колотушки» (1926) Н. Мухина лежат сцены из свадебного обряда, посредством которых авторы умело раскрывают национальный быт и характер веками сложившихся семейно-бытовых взаимоотношений.

Этнографическое название пьесы «Чувашская свадьба» Г. Комиссарова сопоставимо с литературно обработанной народно-обрядовой драмой

«Мордовская свадьба» (1892) М.Е. Евсевьева. Немного ранее в очерке «Чуваши Казанского Заволжья» автором уже был описан свадебный обряд чувашей своей родной местности — с. Богатырево Цивильского уезда. Однако пьеса Г. Комиссарова уже по началу действия представляет собой авторское, художественное произведение с элементами обрядового фольклора, что подтверждает ее второе название, более реалистичное — «Ваçук авланни» (Женитьба Вазюка). Весна, пора свадеб, родители Вазюка сообщают сыну о предстоящей женитьбе, и разговор идет о поиске подходящей для него невесты. Далее должны были идти сцены смотрин, сватовства и самой свадьбы, однако пьеса не дописана. Из воспоминаний современников известно, что в 1907 г. Г. Комиссаров вместе с Ф. Павловым и П. Матвеевым предприняли попытки разыграть на сцене чувашский свадебный обряд [7, с. 13]. Скорее всего, речь идет о постановке выше-названной пьесы.

Мотив насильно выданной замуж девушки в другой пьесе Г. Комиссарова «Женитьба» обретает более выраженный экспрессивный характер. Евгений изначально влюблен в Павла, они мечтают о счастливой совместной жизни. Родители же мечтают выдать единственную дочь за богатого торговца и уже пригладели ей чебоксарского купца. И в маришской пьесе Н. Мухина «Тихий характер из-под колотушки» судьбой главной героини Тайру авторитетно распоряжаются родители, против ее воли выдают замуж за грубого и невежественного Эчана. Драматургом подробно описаны маришские свадебные обычаи и «таким образом воссозданы прослеживающиеся в них черты национального характера, национальная специфика распределения социально-бытовых ролей в семье и социуме, национальный колорит эпохи» [16, с. 221]. Как видим, фольклор в первых пьесах присутствует еще и на содержательном уровне. Традиционный в устном народном творчестве мотив насильно выданных замуж детей приобретает в национальных пьесах более сильную эмоциональную и социальную окраску. Авторы, осуждая старые обычаи, еще не до конца сумели освободиться от натуралистического изображения, но верно отражают современную им жизнь.

Фольклорно-обрядовый материал органично вплетен и в канву сюжета пьес «Улахра» (На посиделках, 1916) и «Мыскара» (Потеха, 1917) начинающего драматурга П. Осипова. Пьеса «На посиделках» начинается с картины описания молодежных посиделок с играми и сопровождающими их песнями и прибаутками. На посиделках же разгорается конфликт между богачом Педером и бедняком Тимушем из-за красавицы Санюк. Согласно сюжету народных преданий о любовном треугольнике бедняк уходит на войну, а богач разными уловками пытается влюбить в себя невесту. Но Санюк убегает из деревни. В финале по закону фольклорного жанра влюбленные встречаются и играют свадьбу.

В названии пьесы «Потеха» уже определен ее жанр, которым в народно-смеховой культуре обозначались народно-зрелищные мероприятия: *мыскара* — «забава, шутка» или другой термин *тамаша* — «зрелище, представление» и производное от него «скоморох, балагур». Одну из функциональных задач в организации сюжета пьесы выполняет такой прием

театральной драматизации, как переодевание, имеющий важную игровую функцию в театре и уходящий своими корнями в ритуально-мифологическую эстетику. Парень-балагур с целью разыграть богатого торговца переодевается в девичью одежду, чем развлекает собравшуюся публику. Позже в 1920-е гг. обе пьесы П. Осипов переработал в драму «Икĕ качĕн пĕр шухăш» (У двух парней одна дума, 1924), где фольклор уже играл второстепенную роль, а пьеса обрела более сильную социальную направленность.

Как отмечает Г.Н. Бояринова, марийские обрядовые элементы, песенная поэзия, этнографические картины, национально-философское мировосприятие присутствуют в драматургии С. Чавайна, А. Конакова, М. Шкетана и других авторов, что придает пьесам национальное своеобразие, позволяет познакомить иноязычных читателей (зрителей) с богатой духовной культурой марийского народа [3, с. 205]. Исследователь В.Г. Родионов высочайший интерес патриотически настроенных писателей к национальному фольклору, обогащению литературы фольклорно-этнографическими обрядами объясняет их намеренной идеализацией эстетики обрядового быта, в те годы безвозвратно уходящего из жизни чуваша-христианина [19, с. 231].

На начальном этапе влияние фольклорных традиций ощущается на всех уровнях произведений: идейно-образном, сюжетно-композиционном, стилистическом и т.д. Кроме введения в художественную структуру национальных пьес фольклорно-обрядовых сцен и народных образов-символов, авторы активно опирались на народно-смеховые традиции и обогащали содержательные пласты драматургии фольклорными сатирическими и юмористическими мотивами и образами.

Народно-смеховая культура во многих своих гранях присутствовала, как известно, в обрядовых играх и народной словесности. Многие фольклорные жанры, проникнутые юмором, стали и предпосылкой возникновения жанра комедии. В паремии, сказках, песнях, частушках, шутках-прибаутках, анекдотах и других жанрах народ высмеивал негативные явления в социально-общественной сфере, людей, отходящих от принципов морали. Как отмечает Н.И. Кульбаева, в XVIII—XIX вв. большой популярностью в марийском фольклоре пользовались народные драмы, обличающие общественное зло и социальную несправедливость [13, с. 16]. Как правило, излюбленными персонажами в них являлись попы, дьячки, пристава, писари, старшины, рекрутские приемщики и др. Так, в собрании марийского фольклора сохранилось описание народной драмы «Поп», в которой высмеивался, пародировался обход служителями православной церкви крестьянских дворов на Пасху. При создании образов сатирических персонажей основной упор в ней делается на само действие и изобразительные средства. Сатирические традиции народной драмы в дальнейшем получили развитие в творчестве С. Чавайна и других марийских драматургов XX в. (Там же). В критическом ключе первый марийский писатель С. Чавайн в пьесе «Кайык лудо» (Дикая утка, 1910) высмеивает служливые отношения между простыми мужиками и «местной» властью в лице старшины и писаря, собирающих подати. Смех автора сатиричен: два

охотника, отличающиеся глуповатостью, вместо дикой утки убивают соседскую. В разгоревшийся скандал вмешивается старшина и предлагает сварить добытую утку для себя, а с виновников требует водки. Сельские начальники предстают в комедии как наглые взяточники [8, с. 39].

Подобные заискивания перед вышестоящей властью высмеивает и осуждает чувашский писатель М. Акимов в пьесе «Ялти пурна́с» (Деревенская жизнь, 1907), впервые опубликованной в газете «Хыпар» (Вести). Эта первая чувашская газета, издаваемая в 1906—1907 гг. в Казани, отличалась постановкой актуальных проблем, критиковала политику правительства, пропагандировала идеи просветительства и культурного развития народа, что отразилось и на развитии литературы этого периода. Критико-дидактическое направление более всего нашло свое выражение в сатирическом жанре. Авторы стремились выбирать ситуации, в которых классовый или социальный мотив приобретал наиболее драматические и трагические формы. Чувашская комедийная драматургия успешно использовала опыт сатирической поэзии и прозы, печатавшейся на страницах «Хыпар». Революционно-демократические писатели-публицисты М. Акимов, Т. Абрамов, Т. Таэр, Г. Кореньков, С. Таваньялсем, Н. Шелеби и другие публиковали в ней фельетоны, памфлеты, басни, стихотворения, обличающие произвол представителей власти, духовенства и богачей, разного рода случаи взяточничества и кумовства.

В основе пьесы «Деревенская жизнь» М. Акимова — конкретный случай из крестьянской жизни (*чӗн пулӗн ёс*). Последняя часть пьесы не была опубликована в связи с закрытием газеты «Хыпар», однако произведение имеет идейную завершенность. Бедняк Федор, весь год проработавший сторожем у богатого односельчанина, не может получить заработанные 30 рублей. За помощью он обращается к сельскому старосте Афоньке, которого задабривает водкой и ширтаном (национальное мясное блюдо, которым угощали важных гостей). Жена Пелагея с самого начала не верит хвастливому старосте, возмнившему себя вышестоящим руководством, напоминает наивному и слабохарактерному мужу о прошлогоднем случае с сотником Петром Железиным, который также обманом увел у них лошадь. Источник смеха заложен в ее речи, богатой на непере译имые с чувашского языка образные слова и выражения, которыми она ругает представителей власти, поборников простого народа, и подчеркивающие индивидуальность персонажа. В итоге приезжает начальство повыше, перед которым уже выслуживается староста Афонька. Шутливо-ироничный поворот событий не случаен: Акимов-памфлетист в сатирической манере наглядно раскрывает реальные социально-бытовые проблемы чувашской деревни рубежа XIX—XX вв.

Необходимо отметить преимущественное внимание автора к внутреннему миру главных героев. М. Акимов еще не сумел показать их в развитии, однако раскрыл их как типичные образы своего времени. В комичной на первый взгляд ситуации и персонажах он уловил трагичность самой эпохи — бедственное, зависимое положение крестьян и произвол местной власти. Смех в чувашском фольклоре отличается амбивалентностью, то есть способностью соединять в себе комическое и трагическое начала.

Литературовед Г.И. Фёдоров объясняет это явление особенностями национального художественно-эстетического сознания и историческим прошлым народа: чувашаи, претерпевая определенные гонения с самых разных сторон, осмысливали смех как средство исторической самозащиты и культурного самосохранения. Такой юмор хранит в себе ощущение трагизма за социальную судьбу своего народа [20, с. 320]. Традиции М. Акимова были продолжены Ф. Павловым в классической комедии «Сутра» (На суде, 1917—1919).

В постановке социально-классовых проблем в национальных пьесах наблюдаются общие мотивы. Тяжелое, бесправное положение крестьян не раз становилось темой первых литературных произведений. Формированию диалогических отношений на уровне принципов организации структурно-сюжетной линии способствовала общая общественно-политическая обстановка в стране. Так, критическим отношением к действительности с социальной направленностью отмечены и чувашские пьесы «Паук» и «Богатый и бедный» братьев Кадыковых и марийская пьеса «Суд» Г. Микая. В них социально-классовый конфликт сосредоточен на высмеивании сельских кулаков и защите крестьян. Пьесы были созданы для представления публике, состоящей преимущественно из бедного сельского населения, и отвечали его интересам. Пьесы, к сожалению, не сохранились, но известен факт, что после постановки один из братьев Кадыковых был арестован [9, с. 124].

В условиях нарастания социально-политической активности в 1905—1907 гг. чувашские творческие деятели занялись анализом и критикой действительности в плане национально-политического обустройства чувашской жизни. Сохранилась часть комедии «Работающий головой», своеобразная инсценировка поэмы Н. Шубоссинни «Пётелмей» (Педелмей, 1908). Она была опубликована в одном из номеров рукописного журнала «Хамър ял» (Наша деревня), и ее инсценировка поставлена на сцене сельской школы. В ней автор высмеивает сына мельника — гимназиста, городского «умственного работника», который чурается всего чувашского, деревенского, народного. Он преподносит себя важным человеком и велит назвать Семеном Ивановичем. Смешон не только его внешний грозный вид, но и речь, не выказывающая большого ума. Мать хвастается перед односельчанами, что сын умный, «головой работает» на большой должности. На деле же юноша, любитель выпить и потратить родительские деньги, оказывается в грязной луже и несколько раз ударяется головой об землю. А толпа над ним насмехается и отвечает вытаскивающей из грязи сына матери: «Не трогай, тетя, своего сына, мешают ли вам лишние деньги? Видишь сейчас, как ваш сыночек головой работает?» [22, с. 183]. Смех автора саркастичен, направлен на сельских обрусевших богачей, ставящих себя выше простых крестьян, отказывающихся от родной культуры и языка. Некоторые чувашские интеллигенты, «выбившиеся в люди», мало интересовались жизнью народа и прежде всего думали о своей карьере. Таким образом, ранняя национальная драматургия стремилась проникнуть в суть социально-общественных противоречий, что выразилось в тематике, связанной с жизнью



народа. Пьесы с остросоциальной направленностью примечательны тем, что в региональной драматургии активно начинает разрабатываться тенденция реализма критического типа.

Осмысление национального быта — основной вопрос, который занимал национальную драматургию начала XX в. Описывая события повседневной жизни, создавая картину крестьянского мира, крестьянской культуры, народных традиций, будь то народная песня, обряд или фольклорно-мифологическое сознание, драматурги пытались передать чаяния и тревоги народа, раскрыть его мировосприятие. В условиях усиления национального движения писатели, обращаясь к фольклорным сюжетам и образам, вступали с ними в различные диалоги. И речь здесь идет не о механическом использовании драматургами обрядовых элементов, а скорее всего об исходной необходимости. Как отмечает К.Д. Кириллов, «сама самобытная логика “накопления”, “расщепления” энергии драматических средств, происшедшая в недрах стихии народной жизни, национального обряда, не позволила бы избрать другой путь» [10, с. 35]. И в роли указателя, регулятора этого пути для всей чувашской драматургии исследователь видит творчество К. Иванова.

В планах и набросках К. Иванова на 1906/07 учебный год сохранились записи, свидетельствующие о намерениях автора написать комедию в одном действии в стихах «Эрех» (Водка), трагедию в двух действиях в стихах «Йывӑр сул» (Тяжелый год) и пьесу в двух действиях «Тӑлӑх ача» (Сирота) [6, с. 298]. К комедии «Водка» есть приписка «12 стр.» и «600», видимо, обозначающая 600 строк, что свидетельствует о наличии пьесы. К сожалению, рукописи драматических произведений не сохранились. Об их наличии свидетельствуют воспоминания родной сестры поэта [15, с. 172]. Этот учебный год выдался тяжелым для К. Иванова в том плане, что в марте 1907 г. его класс в Симбирской чувашской школе был распущен из-за забастовки, и он на время вернулся в родную деревню.

Драматические формы в построении сюжета, создание напряженных драматических коллизий, побуждающих характер к действию и его раскрытию свойственны практически каждому произведению К.В. Иванова, будь то стихотворение, поэма или трагедия. Главное место в них занимает трагическое как эстетическая категория. Именно через трагическое он отражает все противоречия современной ему действительности — начала XX в. Его размышления о смысле жизни как высшей человеческой ценности, философии бытия далеки от повседневных вопросов быта.

Сценична классическая поэма автора «Нарспи» (1908). Главу «Ашшӗпе амӑшӗ» (Отец и мать) можно обозначить как «вставную драму в поэме» [10, с. 51]. В ней получает свое разрешение основной конфликт поэмы, который назревал еще с главы «Сарӑ хӗр» (Красавица), — между непокорной дочерью Нарспи и ее родителями. Автор-повествователь намеренно скрыт от читателя, он как будто дает героям свободно высказать свою точку зрения, не вмешивается в их разговор, не дает оценку их суждениям. Он не принимает ничью сторону и во всем винит время, эпоху, существующие патриархальные порядки.

Стихотворение «Икĕ хёр» (Две дочери, 1907) также состоит из диалога отца и дочерей. Диалог здесь не просто беседа, а средство раскрытия конфликта и характеров. На вопросы отца, что красивее, что мягче, что вкуснее на земле, дочери отвечают соразмерно своему характеру: старшая хочет угодить отцу, хвалит его дом, младшая оказывается бескорыстной и человеческой.

Трагедия в стихах, несмотря на свою структурно-композиционную сложность и органичность, сравнительно хорошо развита в чувашской литературе [11, с. 156]. Уже первый опыт К. Иванова — «Шуйттан чури» (Раб дьявола, 1908) — подтвердил состоятельность этого жанра в национальной словесности и «впоследствии стал важнейшим творческим ориентиром и образцом в развитии чувашской драматургии» [2; с. 243].

Идейно-философский стержень трагедии — вечная проблема добра и зла. Композиция построена по принципу противопоставления двух голосов, двух братьев. Характеры героев в трагедии раскрываются через их отношение к богатству, которое и является движущей силой конфликта, доводящего события до полного трагизма. Старший брат убивает младшего из-за совместно награбленных денег, преступает нормы нравственности и божественные предписания, тем самым отдает душу дьяволу и становится его рабом. Автор показывает, как страсть к деньгам губит духовный мир человека, рушит родственные связи и еще больше — человечность в человеке. Дьявол и Ангел в трагедии являются условными образами, олицетворяющими борьбу добра и зла. В этом заключается трагедия человечества: «Нет сильнее человека // Во вселенной никого: // Он на суше и на водах // Стал хозяином всего. // Но, владыка мира, миру // Человек покорен сам, // Светлый разум омрачает // Страсть его к вину, деньгам» (К. Иванов).

Появление в чувашской литературе произведения такого масштаба литературовед К.Д. Кириллов объясняет специфически художественным уровнем развития молодой литературы и самобытной логикой движения жанров, особенностями мифопоэтического мышления народа [10, с. 48]. Ю.М. Артемьев в идейно-художественной структуре трагедии находит связь с глубоко философскими коллизиями в произведениях В. Шекспира, «Маленьких трагедиях» А. Пушкина, «Фаусте» В. Гете и др. [2, с. 245]. Так постепенно в чувашской литературе через творчество учеников Симбирской чувашской учительской школы начинает налаживаться диалог с русской, а через нее и зарубежной драмой. Более активную форму данный диалог приобретает в 1917—1920-х гг., в период становления чувашского профессионального театра.

Общее между литературами рассматривается нами как состояние межлитературного диалога, в ходе которого разные литературы дополняют друг друга. Большую роль в этом сыграли творческие взаимосвязи национальных писателей. Казань, как культурно-просветительский центр Поволжья, объединяла представителей интеллигенции разных народов. В городе проводились национальные вечера литературы и искусства с участием татар, чувашей, марийцев. Известно, что тесно общались между собой чувашские драматурги И. Максимов-Кошкинский, Ф. Павлов, Г. Тал-Мрза,

П. Осипов и С. Чавайн [4, с. 284]. Взаимное знакомство в области литературы побуждало писателей к серьезным художественно-творческим поискам. И несмотря на заметные различия в уровне творческого развития, происходил обмен художественными ценностями, возникали одинаковые по идейно-эстетической направленности произведения, появлялись сходные образы и мотивы [4, с. 286].

Процесс формирования национальной драматургии народов Поволжского региона в целом однороден в плане прохождения эволюционного пути и отражает общие тенденции развития национальной литературы в контексте поволжского культурного пространства. Уходящая своими корнями в традиционный обрядовый быт и накопившая к началу XX в. литературные традиции чувашская словесность подготовила благодатную почву для зарождения в ней драматического жанра и его развития (Г. Комиссаров, М. Акимов, К. Иванов, П. Осипов, Ф. Павлов и др.). Эти же процессы в интенсивном темпе прошла и марийская драматургия. Генетически связанная с творчеством С. Чавайна, Г. Микая, Н. Мухина, А. Конакова и других авторов первой трети XX в., она постепенно выработала собственные национальные традиции, которые утвердились в пьесах К. Коршунова, М. Рыбакова, С. Николаева, А. Волкова и др.

#### Литература

1. *Аmineва В.Р.* Предмет и задачи сопоставительного литературоведения // Бодуэновские чтения: Бодуэн де Куртенэ и современная лингвистика: Международная научная конференция (Казань, 11–13 декабря 2001 г.): труды и материалы: в 2 т. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2001. Т. 2. С. 155–158.
2. *Артемьев Ю.М.* Константин Иванов: Жизнь. Судьба. Бессмертие. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2013. 256 с.
3. *Бояринова Г.Н.* Художественная функция фольклорно-этнографических картин в марийской драматургии 20-х годов XX века // Вестник Чувашского университета. 2013. № 2. С. 202–206.
4. *Васин К.* Творческие взаимосвязи чувашской и марийской литератур // Чувашский язык, литература и фольклор: сб. статей / ЧНИИ. Вып. 1. Чебоксары, 1972. С. 281–295.
5. *Ендеров В.А.* Сходные мотивы и сюжеты в чувашских и марийских сказках // Актуальные проблемы чувашской литературы: сб. статей / ЧНИИЯЛИЭ. Чебоксары, 1983. С. 126–156.
6. *Иванов К.* Сырнисен пуххи = Собрание сочинений / редкол.: М.Я. Сироткин (гл. ред.) [и др.]. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1957. 480 с.
7. *Илюхин Ю.А., Павлов Н.С.* Федор Павлов (критико-биографический очерк) // Павлов Ф.П. Собрание сочинений: в 2 т. Т. 1 / текст подг., коммент. сост. А.И. Кузьмин, Ю.А. Илюхин. Чебоксары, 1962. С. 9–22.
8. История марийской литературы / К.К. Васин, С.Я. Черных, А.Е. Иванов [и др.]; МарНИИЯЛИ. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1989. 432 с.
9. История чувашской литературы XX в. Часть 1 (1900–1955): коллективная монография / Чуваш. гос. ин-т гуманитар. наук; отв. ред. В.Г. Родионов. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2015. 432 с.
10. *Кириллов К.Д.* Особенности становления и развития чувашской драматургии в контексте тюркских литератур Урало-Поволжья (20-е годы): дис. ... канд. филол. наук. М., 1991. 163 с.
11. *Кириллова И.Ю.* Развитие жанра трагедии в стихах в чувашской драматургии // Гуманитарные науки и образование. 2016. № 4. С. 156–158.
12. *Кондратьев М.Г.* К вопросу о взаимосвязях чувашской и марийской народной музыки // Музыкальный фольклор финно-угорских народов и их этнокультурные связи с другими народами. Таллин, 1976. С. 26–27.

13. *Кульбаева Н.И.* Отражение религиозного мировоззрения в пьесах марийских драматургов прошлого века // Марийская драматургия второй половины XX—XXI века: сб. статей / Мар. гос. ун-т. Йошкар-Ола, 2012. С. 15—26.
14. *Кульбаева Н.И.* Театр // Марийцы: историко-этнографические очерки. Изд. 2-е, доп. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2013. 482 с.
15. *Павлов Н.С.* Реалистические тенденции ранней чувашской драматургии // Вопросы чувашского языкознания и литературоведения. Чебоксары, 1963. С. 169—194. (Ученые записки / ЧНИИЯЛИЭ; вып. 26).
16. *Пушкина Н.В.* Фольклор и марийская драматургия 1912—1929 гг. // Проблемы марийской и сравнительной филологии: сб. статей / Мар. гос. ун-т. Йошкар-Ола, 2015. С. 220—226.
17. *Родионов В.Г.* Некоторые принципы изучения традиционных культур марийцев и чувашей // Проблемы марийской и сравнительной филологии: сб. статей / Мар. гос. ун-т. Йошкар-Ола, 2018. 398 с.
18. *Родионов В.Г.* Чувашское сравнительное литературоведение: теория и практика / ЧГИГН. Чебоксары: Новое время, 2017. 92 с.
19. *Родионов В.Г.* Чувашская эстетика в региональном эстетическом процессе начала XX века // Русский язык и литература в тюркоязычном мире: современные концепции и технологии: материалы Международной научно-практической конференции. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2012. С. 230—232.
20. *Фёдоров Г.И.* Проблема художественного единства комического и трагического мировидения как эстетический феномен чувашской прозы XX века // Вестник Чувашского университета. 2012. № 1. С. 320—323.
21. *Федотов М.Р.* Чувашско-марийские языковые взаимосвязи. Саранск, 1990. 336 с.
22. *Шупу́ссыни Н.* Суйласа илнисем / [В.Я. Канюков пухса хатёрленё]. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 1958. 410 с.

*I.Yu. Kirillova*

#### **Chuvash and Mari Dramaturgy: Common and Specific**

*Annotation.* Using the example of the dramatic genres' formation study, the main components of inter-literature dialogue of two literatures are considered. As analysis showed, at the beginning of the XX century the art systems of Chuvash and Mari peoples had formed under the influence of general internal (national-folkloric and the very literature traditions) and external (enlightenment, social processes, Russian literature et al.) factors. However, the mechanism of their influence in each literature was unique.

*Key words:* genesis, Chuvash and Mari drama, inter-literary dialogue, national identity.

## **Жилище верховых чувашей и горных марийцев в контексте обрядов и мифологических представлений**

*Аннотация.* В статье жилище чувашей и марийцев рассматривается в призме их представлений о пространстве, местообитании божеств-покровителей семьи, а также в аспекте семейно-родовых и строительных обрядов.

*Ключевые слова:* центр, куда, изба *нұрт / нӧрт*, домашние божества, моления, части дома, ритуалы, обереги, строительные обряды.

С мифологическими представлениями и обрядами связаны особенности планировки, строительства, символика жилища. В жилище нашли отражение культурные и этногенетические связи народов. С учетом данных признаков в статье предпринята попытка сравнительного анализа связанных с жилищем традиционных представлений и обрядов верховых чувашей и горных марийцев. Она написана на основе литературных источников, привлечен архивный, а также собранный автором полевой материал.

Жилище у тюркских и финно-угорских народов наделялось свойствами срединного объекта. В системе координат пространства дом занимал особое место, выступал носителем организующего начала. Жилище — точка отсчета и одновременно центр притяжения. Оно соотносилось с масштабами космоса, выступало аналогом центральной оси, соединяющей зоны мироздания. В чувашской мифопоэтической традиции соотношение дома с космосом хорошо выражено в тексте приветственной речи старшего дружки — *саламалик*:

Посреди широкого луга высокая гора,  
На высокой горе большое село.  
Посреди большого села двор отца,  
Посреди отцова двора круглый дом.  
Посреди круглого дома круглый стол.

В *саламалик* дом выполняет функции мирового дерева, обладает теми же атрибутами, что и священное дерево на горе, заборы и ворота являются символами концентрических кругов-пространств [40, с. 25—26]. Описываемые атрибуты маркируют вертикальную и горизонтальную структуру дома.

Согласно мифологическим представлениям, осью мира у предков чувашей в древности являлось юртообразное жилище («круглый дом»), затем — наземное глинобитное и деревянное жилище *сурт / нұрт* [15, с. 10—14]. У марийцев древним представлениям соответствует устройство летнего жилища *куда*, более поздним — изба *нӧрт*, *сурт*. Как установлено археологами, в эпоху бронзы зимним жилищем древних марийцев служили глубокие просторные полуземлянки с двускатной крышей [26, с. 120].

Исследователи эволюции жилища И.Н. Смирнов и Н.Н. Харузин полагают, что *кудо* являлось древним жилищем марийцев. Это было правильно только по отношению к летнему жилищу, более связанному с мифологическими представлениями, а не к зимнему [39, с. 18]. Археологами были выявлены однокамерные полуземлянки, полуподземные и наземные сооружения, отмечены исчезновение полуземлянок и переход к наземным домам. Ими обозначено параллельное функционирование местных лесных полуземлянок и заимствованных лесостепных типов жилищ (наземные дома со срубной и каркасно-столбовой конструкцией) [9, с. 7]. Эти же типы жилищ были характерны в целом для чувашей.

В пространстве жилища и поселения выделялись семантические локусы, которыми являлись передняя часть избы со столом, центр дома — столб *улчепи* в переднем углу печи (является особенностью чувашского жилища), дверь с порогом, двор, ворота, гумно, деревня, околица. Прохождение от «центра» к «периферии» в обрядах сопровождалось ритуальными действиями, что четко прослеживалось в свадебных, поминальных, рекрутских обрядах.

Центральный столб *улчепи*, сооружаемый в свободном углу печи, с отходящими от него к передней и боковой стене перекладинами, отождествлялось с мировым древом — осью мира. Вероятно, небесный свод символизировался сферообразной формой внутренней поверхности крыши юрты. Вход в нее у тюрков находился в восточном направлении и являлся ее передней, парадной стороной. Такое понимание затем было перенесено на чувашское жилище.

Столб как ось мира является специфичным для чувашского жилища, в то время как у марийцев вертикальный брус в конструкции с поперечными брусками такой символикой не обладает ([9, с. 52], рис. интерьера избы). Сакральная роль столба, вероятно, выражалась в олицетворении им предка-покровителя рода. При молениях в избе на столбе *улчепи*, который выполнял роль центра дома — оси мира *тёнче тёнёлё*, зажигались свечи. Произносили моления о благополучии в доме, во дворе, в пути. Обращаясь к божеству *кил пу* (глава или родоначальник дома), молились у столба *улчепи* [31, с. 43]. С переходом к «белым» печам и новому интерьеру центральный столб в переднем углу печи в чувашской избе постепенно исчез. Вместе с тем ослабевали каноны традиционных верований и обрядов.

Центральному столбу соответствовал *тор* — почетное место в чувашской избе у стены, противоположной входу. Его могли занять старики, предводители, почетные, уважаемые гости. Считается тюркским наследием. В тюркоязычных памятниках VII—XIII вв. слово *tör* имеет семантику «место против двери, почетное место» [30, с. 139]. Присутствие семейных идолов, хранившихся в специальном ящике, делало место *тёрдьер* у алтайцев не только почетным, но и священным. Ящик или кузов для хранения идолов (женских и мужских фигур и кукол из дерева) и других священных предметов был характерен и для чувашей. У алтайцев ящик находился в жилище между очагом и столбом [34, с. 59]. *Тёр* в качестве почетного места (красный угол) был известен также в марийском жилище [43, с. 60] (является заимствованием от тюрков Поволжья).

Ось мира, по мифологическим представлениям марийцев, проходит через летнее жилище *кудо* — центр культурно-обрядовой жизни семьи. Это одновременно и центр мира (семейно-родовой «столп» мироздания), и местообитание духа *Кудывадыш* (в данной форме термин известен у горных марийцев), считавшегося хранителем от болезней и злых духов, обеспечивающим благополучие семьи. В *кудо* проводились семейно-обрядовые моления, летом там готовили и принимали пищу [7, с. 137]. Обращенное дверью на юг *кудо* было связано с обрядами моления. Для чувашской лачуги, в отличие от летнего жилища марийцев, такое направление двери не являлось обязательным.

*Кудо* бревенчатой стеной разделялось на две части. В задней части, небольшом срубном помещении с потолком (*изи кудо*), хранились ритуальные принадлежности для домашних языческих молений и жертвоприношений. В этой части *кудо* подразумевался сакральный центр — исходная точка, от которой шло пространственное осмысление окружающего [7, с. 137]. Здесь на стене, противоположной входу постройки, на полке находились первые срезанные в начале жатвы колосья, висели монеты и мешочек муки «с обещанием» по случаю болезни совершить кровавое жертвоприношение и т.д. [6, с. 185; 35, с. 198]. Чуваши также совершали эти действия, мешочек с монетами и первые колосья держали в клети, где обитал хранитель домашнего очага *Йёрёх*.

*Кудо*, почитавшееся как место обитания семейно-родового духа-покровителя *Кудывадыш*, домового духа *Кудо-ава*, духов *Кудёрт* (дедушка и бабушка), служило для моления, играло большую роль в религиозно-обрядовой жизни марийской семьи [32, с. 71—72]. Отдельными авторами отмечено, что так же, как и *кудо*, использовалась чувашская постройка *лаç* — лачуга [8, с. 53]. По замечанию С.М. Михайлова, у марийцев постройка *кудь* имеет одинаковое устройство с чувашской лачугой, где посередине располагался очаг *вочах*, над которым был железный крюк для подвешивания котла во время приготовления пищи; кругом находились лавки *сак*, стулья *покан*; в одном из углов стоял стол, вдоль задней стены имелось отгороженное помещение — чулан [17, с. 453]. В статье, посвященной чувашской свадьбе, автор упоминает об обряде, связанном с лачугой: во время свадебной церемонии невеста совершала обрядовое посещение лачуги, перешагивая через холщовую ленту, называемую *йёрёх парни* (дар домашнему божеству *Йёрёх*) [20, с. 89]. Марийский *Кудывадыш*, как показывают данные, сравним с божеством *Йёрёх*, хранителем домашнего очага, к которому чуваши обращались с просьбой о счастье, покое, здоровье. При реконструкции представлений и верований о *Йёрёх* роль данного персонажа возводят как родоначальника (или предка) селения [42, с. 161]. Некрещеные чуваши, выдавая дочерей замуж, передавали им *Йёрёх*, изготовляемый старшими женщинами. Кукла *пукане* — фигурка из дерева в женском или девичьем традиционном наряде — считалась священным предметом, ее хранили в кузовке. *Йёрёх* давали также отделившейся семье. Основная ипостась этого божества — способствовать мирной, счастливой семейной жизни. Верховые чуваши в молитвословиях *Йёрёх* почтительно называли старшей сестрой [42, с. 162]. По наблюдению В.К. Магницкого,

«*Ирих* — вещь [посвященная божеству *Йёрёх*] родовая, наследственная, переходит он из рода в род. Но с того места, где раз назначено ему быть, не трогается до сгниения или случайного исчезновения амбара или лачуги, в которых он хранится» [11, с. 7]. Марийские *Вадыш*, как и чувашские *Йёрёх*, охраняли наиболее значимые для людей объекты пространства (дом с очагом, усадьбы, селение, водоемы, луга и поля и др.) [13, с. 216].

По реконструкции Ю.А. Калиева, вначале образ *Водыж* представлялся как бог-покровитель селения, следующий шаг в эволюции *Водыж* — его превращение в духа-покровителя усадьбы, точнее летней кухни *кудо* [7, с. 136—137], в поздних вариантах *Кудоводыш* превращается в духа-хранителя дома, почитается наряду с хозяином дома, божеством-покровителем *Пёртоза* [35, с. 195]. С развитием нового типа жилища *пёрт / сурт* ряд домашних духов (*Кудо-ава*, *Кудоводыш*) был дополнен новыми, в их числе — упомянутый *Пёртоза*, божество семейного очага (печи) *Конгаава*. Семейные моления с приглашением родственников марийцы стали совершать в избе. Местом для моления выбирался центр избы. В частности, во время моления о новом хлебе хозяин дома с горшком каши вставал посередине избы на колени и благодарил *Куго Юмо* и других божеств его окружения за урожай [6, с. 189].

В качестве центра усадьбы выступал столб на овине. К примеру, у чувашей рекрут три раза обходил его по солнцу, этот обряд должен был способствовать благополучному возвращению домой [29, с. 55].

В текстах чувашских и марийских молений и обрядовых песен (к примеру, в марийской обрядовой песне, называемой *сугыным пуымаш*) поочередно называются семантические локусы пространства: гумно с кладями, двор с постройками, клеть с хлебом, хлев со скотиной, изба о четырех углах с детьми [6, с. 197].

Реальные границы дома — дверь, стены, дымовое отверстие, а также такие элементы пространственного уровня, как противоположная от двери половина с передним углом и кухонной частью, печь, срединная часть под матицей, задняя часть избы с порогом — имели большое значение как в повседневной, так и обрядовой жизни (рождение, свадьба, смерть, обряды для защиты от болезней и т.д.).

Сторона входа была менее почетной, соответственно в ее левой части на нарах сидели мальчики, парни, а в правой на печной лавке — девочки, девушки. В целом, место у двери (чув. *алък*, мар. *омса*) обладало наибольшей отрицательной характеристикой. Однако, обращаясь к двери в ритуалах, чувашаи называли эту сторону передней — *мал ен*, дверь отождествлялась с востоком [10, с. 382]. Для тюрков основной и преобладающей ориентацией была сторона восходящего солнца: главная позиция наблюдателя — лицом на восток. По их представлениям, восток — это перед, запад — зад, юг — верх, север — низ. Восток и юг наделялись положительными качествами, запад и север — отрицательными [36, с. 42]. Большинство ритуалов чувашей в доме проводилось обращением в сторону приоткрытой двери — на восток. У горных марийцев, которые «не ставят своих домов, как чувашаи, дверями на восток, а всякий по своей охоте как ни попало» [38, с. 292] дверь была ориентирована, прежде всего в планировке *кудо*, на южную сторону.



Дверь считалась сакральной границей между внутренним и внешним пространствами жилища. У мари́йцев дверь «охранялась» особым божеством *Омса ава*. Совершая магический обряд прощания с домом, мари́йцы просили у него защиты и благословения. К данному божеству обращались также с просьбой оберегать дом от нечисти [35, с. 182]. У чувашей подобный персонаж отсутствовал, в качестве оберега они использовали разные предметы — прикрепляли на косяк двери колючие растения (татарник), втыкали иголки, к очелью (лобовой доске двери) — ветку рябины. Как чувашаи, так и мари́йцы с целью защиты от злых сил, болезней и несчастия на дверной косяк или на порог прикрепляли железный предмет, к примеру конскую подкову *такан*, нож. Чуваши над входом вешали также рога барана. Православные мари́йцы и чувашаи дверные косяки, двери очищали, окропляя крещенской святой водой [35, с. 182], над дверью мелом или углем наносилось изображение креста. В традиционном мировоззрении чувашей граница (*чикё*), как и другие компоненты пространства, имела своего хозяина *Чикё ну́слăхё* (название божества у древних чувашей), который защищал обитателей дома [1, с. 200].

В ряде очистительных ритуалов, в частности в обряде очищения от злых духов (чув. *Сёрен*, мар. *Сүрем*), о дверь, по углам помещения участники обряда ударяли нагайкой, дубиной, рябиновыми прутьями [23, л. 437; 38, с. 89, 91]. Существовало поверье о том, что в не новом жилище нельзя прорубать новое окно и дверь, поскольку дверь олицетворяла переход в иное состояние, пропуск в другой, потусторонний мир. С дверью связаны представления об уходе (рекрута, вышедшей замуж, умершего), удалении из «своего» пространства. После прощания с домом, деревней, родными рекрут подходил к правому столбу у околицы и целовал его [24, л. 170].

Изба делилась на мужскую и женскую части, притом как у чувашей, так и у мари́йцев мужская половина занимала место от входа до красного угла, а женская — переднюю, далее от красного угла, или печную половину. Участники и участницы обряда рассаживались по разные стороны (правую или левую) от очага и почетного места. Если встать лицом к двери, правая сторона будет мужской, левая — женской, на этой половине находится печь. К.И. Козлова отмечала, что лавки вдоль стен, как и у русских, назывались мужской (напротив двери) и бабьей (лавка вдоль боковой стены) [8, с. 60], но это мнение ошибочно.

В доме во время проведения моления стол устанавливался в середине избы, на него ставили котел с кашей и другую обрядовую пищу, чувашаи молились с приоткрытой дверью; во дворе молящиеся стояли лицом к востоку. Местом для моления мари́йцами также выбиралась середина избы. В частности, во время моления о новом хлебе хозяин дома с горшком каши вставал посередине избы на колени и благодарил *Куго Юмо* и других божеств его окружения за урожай [6, с. 189].

Печь *конга* (чувашское название печи *комага* встречается только у горных мари́йцев [37, с. 145]) у мари́йцев имела символическое значение во внутреннем пространстве дома, совмещала роль центра и роль границы [35, с. 119]. Верховые чувашаи и горные мари́йцы печь ставили в углу

у входа с ориентировкой к стене, противоположной к двери. В середине XIX в. печь размещалась справа от входа, реже слева. По диагонали от печи ставили стол. Древнее чувашское название божества домашнего очага — *Брă Вут Ама* «Святая Мать-огонь», аналогично у марийцев *Конга ава* — божество, покровительница, хозяйка печи [35, с. 119; 42, с. 138]. В молениях мать божества огня *Вут Ама (Вут амăшĕ)* получала эпитеты «великая», «добрая». Огонь в очаге постоянно поддерживался: по поверьям, потеря огня принесет несчастье. Запрещалось отдавать домашний огонь в другой дом [35, с. 119; 42, с. 146].

Дымовое отверстие *тĕнĕ* (волоковое окно), как и дверь, представляло собой границу семантических полей «свой» и «чужой», как и подпол — нижняя часть дома, имеющая связь с иным миром. Функциями защиты подпола у марийцев наделялось особое божество женского рода *Пёртійы-мал кува* — хранительница, хозяйка подпола, у чувашей такой персонаж отсутствовал. При постройке дома марийцы выкапывали с корнем рябину и заваливали в подпол [35, с. 200—201]. По поверьям чувашей, в нижней части дома или на периферии, в частности в подполе, под печкой, в погреб, под лестницей, в бане, обитает злой дух *Ие* [5, с. 19—20].

Чердак наделялся функцией верха, «головы» дома, хранителя и защитника дома. По представлениям чувашей, здесь под крышей висели кузовки с изображениями божества-хранителя *Йёрĕх* [31, с. 52].

Таким образом, жилое пространство делилось по признакам: южный — северный, восточный — западный, мужской — женский, правый — левый, верхний — нижний, положительный — отрицательный и т.д. Для мифологии марийцев, как и других финно-угорских народов, характерна модель пространства, где юг имеет наивысший положительный статус и соотносится с верхним уровнем вертикального устройства вселенной, а север уравнивается с низом, подземным миром. Чуваша считали восточную сторону счастливой. Восток и юг (полдень) они называли одинаково — *мал ен* (букв.: передняя сторона). Для тюрков основной и преобладающей ориентацией была сторона восходящего солнца: главная позиция наблюдателя — лицом на восток. По их представлениям, восток — это перед, запад — зад, юг — верх, север — низ. Восток и юг наделялись положительными качествами, запад и север — отрицательными.

Орнамент жилища и резьбы на воротах, безусловно, имеет следы древнего магического узора. В народном зодчестве продолжают жить многие традиционные приемы: образ богини (над карнизом, на очелье окна, часто в трехчастной композиции, например с зооморфными узорами), крин и S-образные побеги, длинный растительный побег с листьями (на боковых стойках), рельефные композиции, включающие веревки, пирамидки, розетки, мотив двуглавого орла, композиции со стрелами, сердцевидными фигурами, звериным мотивом (на очелье). Резные мотивы нередко восходят к ранней средневековой эпохе, в частности, параллели обнаруживаются в доисламской культуре Дагестана [10, с. 26—35]. Старые ворота, обильно украшенные архитектурными деталями, были распространены в северо-западных районах Чувашии. Часто встречались они также у горных марийцев, которые любили декорировать столбы ворот [4, с. 145; 12, с. 26;

33, с. 12]. Марийские резные столбы имеют черты сходства с чувашскими [9, с. 182; 11, с. 59]. Основу орнамента и тех, и других составляют мотивы мирового древа, розеток, являющихся оберегами. Символ древа-оси включен в колонну-ось на столбе ворот, часто представленную в виде жгута или полуколонны, тянущуюся от верхней розетки к нижней [25, табл. 38]. Розетку могли заменить роговидный орнамент, факелы с пылающим пламенем (то есть колонны с пучком огня), также выполняющие охранительную (обережную) функцию. Симметричные ворота строили с четырьмя столбами, в мифологии являющимися космическими опорами при горизонтальном четырехугольном устройстве мира. В оформлении столбов, наличников окон у марийцев также широко используются солярные мотивы, восходящие к древним традициям. В резьбе наличников они в большинстве случаев заменены на звездообразные накладные элементы, такая же тенденция имела место у верховых чувашей.

Жилище и постройки оказываются в центре многих календарных или семейных обрядов [31, с. 15]. В частности, компонентом ряда обрядов, в том числе родильных, свадебных, похоронно-поминальных, семицких, лечебных, являлась баня *мунча / монча*. Ритуальная баня была важным элементом перед выходом на весенний посев, совершением общественных обрядов, к примеру *Киремет чўкё* — жертвоприношение *Киремет, учук* — полевое моление, *сёр ханхи* — земляные ворота у чувашей или *ага-найрам* — праздник весенней пашни, *сўрем* — обряд изгнания злых духов, *кўсö* — летнее жертвоприношение у марийцев. Банная помывка совершалась также накануне семейных обрядов чувашей (в частности, *Мянкун* — Пасха, *Симёк* — Семик, *килеш пйтти* — моление о благополучии в семье, *карта пйтти* — моление в честь духов-покровителей скота) и марийцев (например, *Кугече* — Пасха, *Семьк, Угинде* — праздник нового урожая). При наступлении назначенного дня на рассвете топили баню, вымывшись, одевались в чистое белье.

Марийцы почитали банного духа-покровителя, которого представляли в виде пожилой супружеской пары *Моча кува-кугыза* (банная старуха и старик) [6, с. 46; 43, с. 107]. Учитывая враждебность банного духа, марийцы выражали к нему почтительное отношение [35, с. 165]. Чуваши просили вкусного пара у верховного бога *Турй*. По представлениям чувашей, в бане обитает злой дух *Мунча ийи*, который насылет болезни. Среди марийцев, как и у чувашей, бытовали мифические рассказы о банном духе *Монча ийя* [5, с. 23—26, 34; 35, с. 166—169]. Представления о злом духе *Ийе* возникли в связи с тем, что бани в прошлом находились на окраине усадьбы, у речки или оврага.

Анализ специфики строительной обрядности верховых чувашей и горных марийцев показывает наличие значительного сходства, к примеру, выбору места для возведения жилища верховые чуваше и горные марийцы придавали важное значение.

Место, где ложатся лошадь, корова (бык), считалось благополучным (скоту приписывалась плодородная, производительная сила). Селились ближе к воде — речке, реке, озеру. Не селились на месте несчастливой дома, там, где проходила дорога или когда-то была баня (боязнь злых духов),

где проводились жертвоприношения или сгорел дом и погибли люди, а также на спорном участке. У марийцев существовало также поверье о том, что нельзя строить новый дом на месте старого. Избу старались ставить лицом к югу. Определив место, там проводили моление. Обратившись к востоку, чувашаи просили у духов-покровителей территории разрешения поселиться, благополучия в новом доме. С христианизацией место застройки стали окроплять освященной водой, произносить православные молитвы. Избу старались ставить фасадом (окнами) к югу. При строительстве горные марийцы и чувашаи в качестве жертвы приносили петуха или курицу (чтобы не подступала нечистая сила), серебряные монеты (чтобы привлечь достаток), зерно (плодородие), шерсть (тепло и уют) [9, с. 53; 16, с. 468—470; 33, с. 195—196; 35, с. 120]. После установки фундамента и укладки венца сруба чувашаи проводили обряд *никёс пйтти* (букв.: каша фундамента). В центре дома (а если подпол был выкопан, то в подполе) хозяйка разводила костер и варила полбенную кашу. Приступая к еде, хозяин молился Богу, духам основы дома, одну ложку каши кидал в костер.

Горные марийцы просили духа-покровителя семейного очага *Пёртоза* (хозяин дома) о помощи в строительстве, пекли блины и совершали обряд кормления. По завершении каждого вида работ проводился обряд магического характера. Ответственным процессом считается укладка матицы — одной из важных конструкций избы, которая выступает маркером верхнего и среднего (собственно жилище) миров, разделяя избу на переднюю и заднюю половины. Ее полагается поднимать аккуратно и бесшумно. Считалось, что если шуметь или стучать, то в новом доме не миновать ссор и скандалов, угара от печи и т.д. Прежде чем поднять, матицу оборачивали шубой или войлоком, внутрь клали каравай хлеба или горячий пирог, чтобы в избе было тепло, сытно и в семье и в хозяйстве не переводилась живность. На матицу подвешивали кувшин с пивом (а ныне — бутылку со спиртным). Укладывая матицу, марийцы клали также в качестве оберега ветку рябины, деньги (для обеспечения богатства). Помочи *ниме / виме* (у чувашей), *вўма / вима* (у горных марийцев) во время строительства дома были широко распространены, эта традиция сохранилась до сих пор. Стены срубного дома поднимали миром, в работах участвовали и мужчины, и женщины.

После небольшого угощения приступали к следующему этапу строительства дома — возводили стропила. Устроив крышу, настелив пол и потолок, установив окна и дверь, можно было начать кладку печи. Перед этим хозяйка ставила на стол хлеб и соль. В основание печи клали веточку рябины, а в четыре угла, как и при возведении дома, — рожь, шерсть и монеты [16, с. 433]. После христианизации их вытеснил крест. Чувашаи просили разрешения на закладку печи у домашнего духа-покровителя *Хёрт-сурт*: считалось, что он следит за ходом работ и присматривает за домом. Курную печь сбивали женщины. В поде печи полагалось замуровать петуха — для защиты от нечистой силы [22, с. 435]. Огонь для первой затопки приносили из очага летней кухни либо из родительского дома, при этом звали с собой в новое место божество *Хёрт-сурт*. Марийцы для того, чтобы *Пёртоза* мог переселиться в новый дом, переносили угли из старого дома в новый [35, с. 109].

Мари́йцы после обустройства печи в честь божества домашнего очага жертвовали петуха [35, с. 120], первые блины бросали в огонь, затем другими угощали печника [2, с. 463]. Запаливая новую печь, смотрели направление дыма: если идет на восток или на юг, верили, что к добру и благополучию. Печь воплощала символику и рождения, и смерти.

Обряд освящения нового дома мари́йцы называют *киндым шындаш* (ставить хлеб на стол; жертва с хлебом), чуваши — *сурт хӓтлани* (новоселье). В пожелании выражалось, чтобы дом был ладный, красивый (*сурт хӓтлӓ пултӓр*). Прежде чем переступить порог нового дома, впускали какую-либо живность: кошку или петуха. Во время новоселья мари́йцы из старого дома переносили огонь, приглашали *Конга ава* — покровительницу, божество, хозяйку старого очага — на праздник, чтобы в будущем она охраняла новый очаг [35, с. 119—120]. При переходе в новый дом, после выкладки печи чувашки разводили огонь и клали на печь хлеб и домашний сыр для *Хёрт-сурт* [42, с. 388]. На новоселье горных мари́йцев *пӓртсий* (*сий* угощать, аналогично чувашскому *сӓйла*) гости приходили с караваем хлеба, бочонком пива, или самогонки, под матицу втыкали монеты и благословляли [9, с. 53]. На чувашской пирушке *сӓн нӓрт ёски* (праздник нового дома) гости дарили хозяевам предметы утвари, расшитые полотенца; с собой, как и на любую пирушку, приносили кушанья и напитки. Хозяева встречали гостей на крыльце, пригласив в дом, усаживали их на лавке, на которую стелили войлок или кошму *сопӓнчӓк* [17, с. 100; 20, с. 77]. Во время пира садились кругом на лавки и нары. В молении по случаю новоселья просили верховного бога *Торӓ*: «*Арахмат*, дом, домашний очаг! Если будет дом, домашний очаг, будем жить, не будем иметь нужды. С этим жилищем да сбережет нас Боже» [17, с. 379]. Гости желали хозяевам благополучия в новом доме. Мари́йский жрец-карт обращался к высшим и домашним божествам, прося у них доброй атмосферы в доме, согласия, достатка, здоровья [35, с. 109].

Семья должна иметь свой дом, дом — хозяев. Тепло дома, уют жилища поддерживала хозяйка — у мари́йцев *Конга ава*, у чувашей *вочах патӓнчи хӓрарӓм*. Считалось бедой, если погас очаг — значит, дом опустел, и в нем никто не живет. В нежилой избе некому поминать предков, ее покидают *Пирӓшти* (хранитель человека и его жилища) и *Хёрт-сурт* (дух-покровитель домашнего очага), у мари́йцев — *Кудывадыж* (домашний дух), *Пӓртоза* (хозяин дома).

Принцип гармонии с природой, в частности озеленения усадьбы, у горных мари́йцев и чувашей был практически сходным. Горномари́йские деревни, как отмечал А.Ф. Риттих, «по избытку этих садов и зелени представляют веселый вид и резко отличаются» от поселений соседних народностей [28, с. 133]. По замечанию К.С. Мильковича, чувашки свои жилища стараются обустроить так, чтобы «в течение всего лета не только во дворах, но и подле самых своих хороми́н зеленеющие деревья и траву иметь. Окружающие их житницы, источники и ро́щи никогда они не рубят» [3, с. 483—484]. В деревнях верховых чувашей и горных мари́йцев в летнюю пору зеленели ветлы либо целые березовые или осиновые ро́щи, которые использовались также для семейных молений [19, с. 193]. Луговые

и восточные марийцы традиции моления в рощах на задворках придерживались дольше, чем горные марийцы, у которых значительную роль в этом играл плодовый сад.

На усадьбах сажали липу, рябину, черемуху, ветлу. По мифологическим представлениям, сажать вяз, дуб, березу не было принято [41, с. 200—201]. Что касается горных марийцев, то сады их были плетнем «огорожены и тщательно усажены березами» [28, с. 133]. Благоклонное отношение к березе имело место также у верховых чувашей, ее считали жертвенным деревом *чүк йывăçĕ* (росло во дворе или в огороде) или *килти Йёрĕх* (домашний Ирих), возле которого закалывали жертвенных животных. Жертвенным деревом, в частности, считалась береза — олицетворение женщины, матери, соотносимое с женщинами старшего поколения [43, с. 165]. Священную родовую березу на опушке леса или посреди поля называли также *Йёрĕх хурăн* [30, с. 142—143]. Об этом свидетельствовал Т.Г. Масленицкий: «Разделяют они их только одними наименованиями: Кильди Ирих, Хорн Ирих, то есть домашний и лесной Ирих. Они помещают их в деревьях близ своих домов и в рощах, посвященных киреметям» [14, с. 105—106]. Священное дерево, возле которого совершались жертвоприношения, сакральные обряды, марийцы называли *онану*.

Подводя итоги, следует отметить, что жилище у чувашей и марийцев, как в целом у тюркских и финно-угорских народов, наделялось свойствами срединного объекта. Среди параметров пространства дом занимал особое место, выступал носителем организующего начала. Дом у чувашей (в древности он круглый, позднее — изба) выполняет функции мирового древа, обладает теми же атрибутами, что и священное дерево на горе, заборы и ворота являются символами концентрических кругов-пространств. Описываемые атрибуты маркируют вертикальную и горизонтальную структуру дома. У марийцев, в отличие от чувашей, не выражена сакральная роль центрального столба. Общим является название почетного места в избе: *тор* — *тӱр*.

Ось мира, по данным мифологии марийцев, проходит через летнее жилище *кудо* — центр культурно-обрядовой жизни семьи, одновременно и центр мира (семейно-родовой «столп» мироздания), и местообитание духа *Кудывадыш*. Позднее местом проведения семейно-родовых обрядов становится изба *пӱрт*, здесь же локализуются божества-покровители семьи.

Выявляются сходные персонажи в ряду божеств-покровителей семьи — это *Кудывадыш* и *Пӱртоза* у горных марийцев и *Йёрĕх* и *Кил хуси* у верховых чувашей. В планировке дома, молениях у чувашей наибольший статус имеет восточная сторона, у марийцев — южная.

В молениях и обрядовых песнях чуваша и марийцы поочередно озвучивали семантические локусы пространства: гумно с кладями, двор с постройками, клеть с хлебом, хлев со скотиной, избу о четырех углах с детьми. Бытовали сходные традиции ритуальной бани, поверья о банном духе *Мунча ийи* и *Монча ийя*, хотя для чувашей на позднем этапе не характерно представление о банном духе-покровителе.

Выбор места жилища и строительная обрядность, которым верховые чуваша и горные марийцы придавали важное значение, имели много об-

шего, в частности, это принесение в жертву петуха, использование оберегов и других символов, организация помочей, перенос огня, обряд «переселения» домашнего божества и заселения. Ритуальная трапеза при закладке фундамента, помочи и другие обряды продолжают сохраняться поныне как у верховых чувашей, так и у горных марийцев.

Общими элементами усадьбы являются рощи на задворках со священным деревом для жертвоприношения, которые не рубили. В прошлом они использовались для моления, эта традиция у марийцев была устойчивей, чем у чувашей.

#### Литература и источники

1. *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Чебоксары, 1941. Вып. 15. 292 с.
2. *Бартольд В.В.* Сочинения. М.: Наука, 1968. Т. 5. 759 с.
3. Быт и верования чуваш Симбирской губернии (Из записок уездного землемера Мильковича 1783 г.) // Никольский Н.В. Собрание сочинений. Т. 1. Труды по этнографии и фольклору чувашского народа. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2004. С. 483—484.
4. *Воробьев Н.И.* Резьба по дереву у чувашей // Советская этнография. 1956. № 4. С. 143—147.
5. *Ендеров В.А.* Дух Ийе: опыт религиозно-мифологической реконструкции. Чебоксары, 2019. 44 с. (Научные доклады / ЧГИГН, вып. 28).
6. Календарные праздники и обряды марийцев // Этнографическое наследие. Вып. 1. Йошкар-Ола, 2003. 286 с.
7. *Калиев Ю.А.* Мифологическое сознание мари: феноменология традиционного мировосприятия. Йошкар-Ола: Изд-во Мар. ун-та, 2003. 216 с.
8. *Козлова К.И.* Этнография народов Поволжья. М.: Изд-во МГУ, 1964. 175 с.
9. *Кудрявцев В.Г.* Деревянное зодчество марийцев. Йошкар-Ола: МарНИИ, 2004. 120 с.
10. *Любимова Т.Н., Хан-Магомедов С.О.* Народная архитектура Южного Дагестана. Табасаранская архитектура. М., 1956. 104 с.
11. *Магницкий В.К.* Об ирихах у чуваш // ИОАИЭ. Т. 9, вып. 1. Казань, 1891. С. 1—13.
12. *Мадуров Д.Ф.* Традиционное декоративное искусство и праздники чувашей. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2004. 287 с.
13. Марийцы: историко-этнографические очерки. Йошкар-Ола: МарНИИ, 2005. 336 с.
14. *Масленицкий Т.* Краткое топографическое описание Симбирской губернии // Древняя российская вивлиофика. М., 1791. Ч. 18. Изд. 2. С. 201—216.
15. *Матвеев Г.Б.* Чувашское народное зодчество: от древности до современности. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2005. 256 с.
16. *Матвеев Г.Б., Фокин П.П.* Производственная и строительная обрядность // Чуваши. М.: Наука, 2017. С. 457—470.
17. *Михайлов М.С.* Собрание сочинений. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2004. 510 с.
18. *Михайлов С.М.* Краткое этнографическое описание чуваш // Спиридон Михайлов. Собрание сочинений. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2004. С. 91—110.
19. *Михайлов С.М.* Село Ишаки в Козьмодемьянском уезде // Спиридон Михайлов. Собрание сочинений. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2004. С. 186—199.
20. *Михайлов С.М.* Чувашские свадьбы // Спиридон Михайлов. Собрание сочинений. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2004. С. 67—91.
21. НА ЧГИГН. Фонд Н.В. Никольского. Отд. I. Т. 146. Этнография, фольклор. 722 с.
22. НА ЧГИГН. Фонд Н.В. Никольского. Отд. I. Т. 180. Религия, этнография, языкознание, фольклор. 502 с.
23. НА ЧГИГН. Фонд Н.В. Никольского. Отд. I. Т. 207. История, этнография. 550 с.
24. НА ЧГИГН. Фонд Н.В. Никольского. Отд. I. Ед. хр. 211. Инв. № 5632. Этнография, фольклор. 174 с.
25. НА ЧГИГН. Спиридонов М.С. Орнаменты чувашской народной вышивки. Альбом. Отд. VIII. Ед. хр. 179. Табл. 38.
26. *Никитин В.В., Соловьев Б.С.* Жилище Баркужерского IV поселения // Поселения и жилища Марийского края. Йошкар-Ола, 1982. С. 115—123. (АЭМК; вып. 6).
27. *Никитин В.В., Соловьев Б.С.* Поселения и постройки Марийского Поволжья (эпоха камня и бронзы) // Труды МарАЭ. Йошкар-Ола, 2002. Т. 7. 162 с.

28. *Риттих А.Ф.* Материалы для этнографии России. Казанская губерния. Казань, 1870. Ч. 2. 224 с.
29. *Родионов В.Г.* О системе чувашских языческих обрядов // Чувашская народная поэзия. Чебоксары: ЧНИИ, 1990. С. 3–64.
30. *Родионов В.Г.* Эволюция пространства внутреннего жилища чувашей и их предков // Вестник Чувашского университета. Серия: Исторические науки. 2019. № 2. С. 136–145.
31. *Салмин А.К.* Семантика дома у чувашей. Чебоксары: ЧГИГН, 1998. 63 с.
32. *Смирнов И.Н.* Черемисы. Казань, 1889. 265 с.
33. *Соловьева Г.И.* Марийская народная резьба по дереву. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1989. С. 12. 136 с.
34. *Тихонов С.Н.* Традиционное жилище алтайцев // Этнография народов Сибири. Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1984. С. 55–64.
35. *Тойдыбекова Л.С.* Марийская мифология: этнографический справочник. Йошкар-Ола, 2007. 312 с.
36. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири / отв. ред. И.Н. Гемуев; АН СССР. Новосибирск: Наука, 1988. 225 с.
37. *Федотов М.Р.* Этимологический словарь чувашского языка. Чебоксары: ЧГИГН, 1996. Т. 2. 509 с.
38. *Фукс А.А.* Записки о чувашах и черемисах Казанской губернии. Казань, 1840. 329 с.
39. *Халиков А.Х.* Волго-Камье в начале эпохи раннего железа VIII–VI вв. до н.э. М.: Наука, 1977. 262 с.
40. Чăваш халăх сăмахлăхĕ. Юрăсем. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 1979. IV т. 480 с.
41. Чуваша / отв. ред. В.П. Иванов [и др.]. М.: Наука, 2017. 654 с. (Серия: Народы и культуры).
42. Чувашская мифология / авт. коллектив; ЧГИГН. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2018. 591 с.
43. Этнография марийского народа: учеб. пособие для старших классов / сост. Г.А. Се-неев. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 2001. 184 с.

G.B. Matveev

**Dwelling of Upper Chuvash and Hill Mari in Context  
of Rites and Mythological Representations**

*Annotation.* In the article the dwelling of the Chuvash and the Mari is considered in the prism of their representations about space, the habitat of the deities-patrons of the family, as well as in the aspect of family-tribal and construction rites.

*Key words:* center, *kudo*, house *nÿpm / nÿpm*, house deities, prayers, parts of the house, rituals, charms, building rites.



## **Этнофутуризм в живописи и графике Чувашии и Марий Эл**

*Аннотация.* Актуальные вопросы этнической самоидентификации сегодня решаются творческой элитой национальных республик. Компоненты традиционной культуры активно используются художниками-этнофутуристами, становятся основой их художественного языка. В изобразительном искусстве Чувашии и Марий Эл это направление получило яркое воплощение. Рассмотрение путей его развития в двух соседних, очень близких по своему менталитету народов открывает новые черты и особенности развития каждой из культур.

*Ключевые слова:* изобразительное искусство Чувашии и Марий Эл, этнофутуризм, реализация национальной идеи в формах искусства.

Обострение интереса общества к своему прошлому связано с большими, даже революционными переменами в жизни народа. Так, события, предшествующие новому этапу российской истории в последней трети XX в., характеризуются огромным всплеском внимания к истории каждого народа, входившего в состав СССР. Такое явление, как этнофутуризм, в искусстве и литературе родилось именно на волне этих перемен и оформилось в целостное направление, которое несло в себе новую идеологию во имя утверждения этнической идентичности.

Другим мотивом, обусловившим продвижение этнофутуризма в современном мире, является вопрос сохранения этничности в процессе глобализации культур. Разговор специалистов — историков искусства, музыки, литературы, культурологов, музейщиков и галеристов — обретает сегодня масштабы и касается общечеловеческих проблем. Этнофутуризм характеризуется не как отдельное художественное явление, а как элемент постмодернизма, охватившего все стороны жизни общества. Однако, при всем разнообразии определений и подходов, сложившихся к XXI в., в современном художественном процессе он обрел значимость исходного конструкта.

Мощное движение этнофутуристов началось в конце 80-х гг. прошлого века в республиках Прибалтики, где наследие традиционной культуры не переставало питать не только профессиональное декоративно-прикладное искусство, но и составляло особенность художественного языка живописцев, графиков и скульпторов даже в советское время. В 1989 г. в кругу эстонских литераторов родился термин «этнофутуризм», а в 1994 г. состоялась 1-я конференция, на которой был сформулирован «Манифест этнофутуризма». Движение в сторону национальной культуры приобрело международные масштабы. Зонай распространения этнофутуризма, его развития и теоретического обоснования стала художественная среда прибалтийских государств и российских республик с финно-угорским населением — Коми, Марийской, Мордовской и Удмуртской. Выставки-фестивали и сим-

позиумы разного формата стали проводиться ежегодно в Европе и России. Наиболее яркими и очевидными были достижения в области изобразительного искусства. На выставочных площадках нашли место не только традиционные виды профессионального искусства, такие как графика, живопись, скульптура, но и новые формы — видео-арт, инсталляции, перформансы и иные акции. Поиски национального наиболее плодотворно велись именно в изобразительном искусстве, где формальной основой для создания новых произведений стал обширный и доступный для использования круг изобразительных элементов, сохранившихся в вышивке, ткачестве, украшениях и резьбе по дереву. А знаковая система понятий и смыслов традиционной культуры стала языком нового содержания.

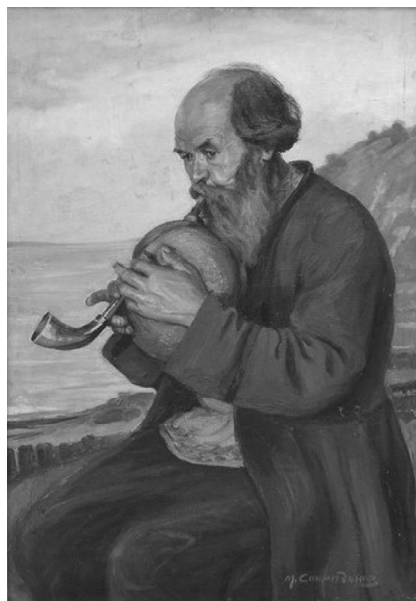
Оставив в стороне масштабный процесс развития этнофутуризма в современном мире, в настоящей статье мы ставим лишь задачу сопоставления его особенностей в искусстве марийского и чувашского народов, в чьей исторической ретроспективе много точек соприкосновения. Рассмотрение путей развития этого направления в искусстве двух соседних и очень близких по своему менталитету, мировосприятию и традициям народов открывает новые черты и особенности развития каждой из культур. При этом будем помнить, что современное авангардное марийское изобразительное искусство является органичной частью европейского и развивается в формах, близких к нему. Чувашское изобразительное искусство, имея богатую и самобытную историю, пройдя неординарный путь развития к утверждению в нем этнофутуризма, не вошло в круг масштабных общеевропейских событий и не явилось объектом интересов и анализа исследователей этого явления. Главной причиной стала принадлежность основной части населения к тюркской группе народов. Хотя участие чувашских художников в некоторых мероприятиях имело место.

Будем помнить также, что теоретические основы и способы организации этнофутуристического сообщества обсуждались и формировались на международных конференциях и фестивалях, собирая ученых и творческую элиту поочередно в разных городах Европы и России. Научным и идейным центром с самого начала остается эстонский город Тарту. В Чувашии такого координирующего центра не было и нет. Здесь этнофутуризм создавался отдельными мастерами, хотя и продвигался единым желанием создать национальное по форме и содержанию искусство.

Оказавшись в стороне от широкого коллективного движения, чувашские художники, музыканты, писатели, драматурги не остались на обочине современных цивилизационных процессов. Более того, вопросы самоидентичности и попытка их решения имели место в кругу творческой интеллигенции в течение всей второй половины XX в. Мастера изобразительного искусства, чье творчество питалось именно ресурсами исторического прошлого и традиционной культуры, создали произведения, в которых отражены самобытные черты народа, суть его миропонимания и мироощущения. Таких авторов немного, но, обратившись в своем творчестве к духовным, эстетическим основам народной жизни, они стали решать проблемы национального искусства, причем гораздо раньше, чем это приобрело общеевропейские размеры. В самой Чувашии пока еще только



К.Ф. Егоров. Марийка. 1920—1930-е гг.



М.С. Спиридонов. Пузырист. 1926

начинается осмысление этнофутуризма с искусствоведческой, культурологической точки зрения, хотя утверждение нескольких крупнейших имен художников XX в. как нашедших формулу национального искусства (Ю. Зайцев, А. Миттов, В. Агеев, В. Петров) давно стало аксиомой.

По сути, начало было положено уже первыми профессиональными художниками, никогда не оставлявшими без внимания сюжеты из национальной истории и быта народа. В начале и середине XX в. — это К.Ф. Егоров и Е.Д. Атлашкина в марийской живописи, М.С. Спиридонов, Н.К. Сверчков и А.М. Тагаев-Сурбан — в чувашской. В их живописи появлялись во множестве картины из дореволюционной народной жизни. Однако в национальных республиках молодой страны это был первоначальный этап освоения реалистического искусства, который воспроизводил лишь внешнюю сторону событий и во многом имел уровень наивного этнографизма. Художники молодых национальных республик, не пройдя длительный путь творческой практики, не могли не только решать, но и ставить перед собой сложные задачи национального самоопределения. Тем не менее в работах этнографического плана названных мастеров присутствовал взгляд художника того времени, происходила фиксация традиций и элементов быта, уже исчезающих из жизни крестьян — носителей культуры. И такой подход, обогащающий наше историческое знание, сегодня для нас очень важен.

Далее — во второй половине XX в., вплоть до 1980-х гг. — вопросы этнической идентичности также не стояли на повестке дня ни в одной из национальных республик Поволжья. Искусство автономных республик России развивалось в русле социалистического реализма. Слабые ростки национального самосознания получили здесь возможность проявиться лишь

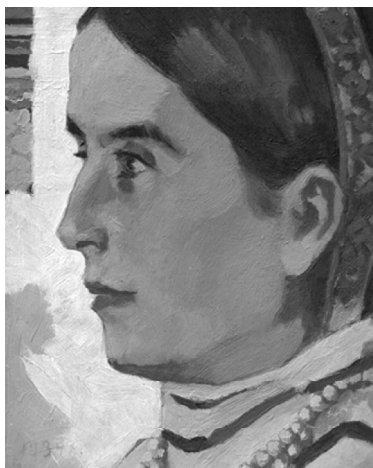
во время «хрущевской оттепели», когда власти жестко противостояли только «подпольному», оппозиционному движению в искусстве. Этнофутуризм — авангардное течение, но не протестное. Обращение художников к истории собственного народа, поиски национальной идентичности в новых, современных художественных формах проходили свой начальный этап и были не столь опасными для власти.

В 1970-е гг. первыми стали осваивать эту тему художники-графики, создавая иллюстрации к народным сказкам, преданиям и легендам. В Чувашии ярко проявил себя В.И. Агеев, в Марий Эл — Г.В. Тайгильдин и З.Ф. Лаврентьев. Были изданы «Чувашские легенды и сказки» с иллюстрациями В.И. Агеева (1979), «Сказки лесов» с иллюстрациями З.Ф. Лаврентьева (1972), «Марийские народные сказки» с иллюстрациями Г.В. Тайгильдина (1984). В 1990-е гг. подобных изданий появилось уже много во всех национальных республиках Поволжья.

Экскурс в историю этнофутуризма в Марий Эл и Чувашии, без сомнения, следует начинать с последней. Иллюстрации В.И. Агеева (род. в 1932 г.) уже тогда выделялись высоким мастерством и оригинальностью. Необычным был его художественный язык, узнаваемый «агеевский» почерк: без привычной стилизации форм, возобладавшей в искусстве книги, он создавал фантастический мир древних чувашских мифов и сказаний в реалистической манере. Реалистичность образов исходила из понимания художником мироощущения древнего чуваша, неразрывно связанного с природой и всем пантеоном богов, присутствующих, по его представлению, в реальной жизни. Агеева трудно назвать этнофутуристом, тем не менее его творчество было предисловием к широкому движению этого явления в конце XX в.

Но еще более ранние и крепкие ростки этнофутуризма и новаторское обновление художественного языка в чувашском изобразительном искусстве находим не в иллюстрациях, а в станковых формах живописи и графики. Здесь происходили события исключительной важности. Опережая время, появлялись отдельные яркие личности, чьи достижения сказывались на общем ходе его истории, а тенденции этнофутуризма, если иметь в виду сущностную идею этнической идентичности, ярко проявились задолго до того, как были сформулированы программа и декларация этого направления. В других республиках Поволжья таких явлений и имен еще не было.

Интуитивно шел к этому один из основоположников чувашского профессионального искусства Юрий Антонович Зайцев (1884—1972). Его живописные поиски лежали в области цвета и колорита, ярко выраженных в чувашской народной вышивке и ткачестве, в близкой к декоративному народному творчеству стилизации форм. Эти черты можно отметить уже в произведениях 1930-х гг., явно выделяющих его полотна на фоне общей картины развития чувашской живописи. Еще более удивительными и смелыми можно назвать его произведения конца 1960-х гг., среди которых необходимо выделить картину «Матери», совершенную в своем замысле и исполнении. Умудренный жизненным опытом старец — ему уже было за восемьдесят лет — создает шедевр, сконцентрировав в этой



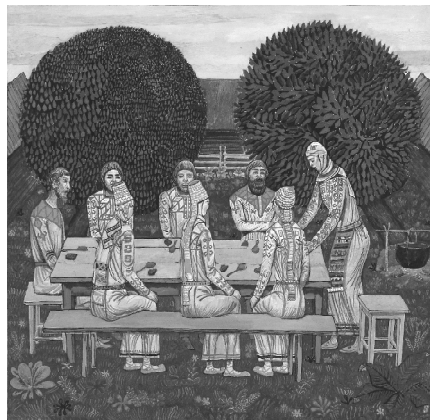
Ю.А. Зайцев. Голова девушки. 1933

Ю.А. Зайцев. Матери. 1968

картине свои прежние творческие находки и представления о национальном. Немаловажным в этом случае кажется художественное чутье Ю.А. Зайцева, который уловил суть поисков молодого Анатолия Миттова, совершившего в 1960-е гг. подлинные открытия. Сам Миттов, выделяя старшего товарища среди многих, с глубоким интересом относился к его творчеству.

А.И. Миттов (1932—1971) был первым, кто осознанно искал новый язык искусства: «...Я стараюсь найти чувашскую форму изобразительного искусства (чтобы можно было говорить о чувашском национальном изобразительном искусстве в такой мере, как существует чувашский язык, чувашская музыка (мелодия), чувашская поэзия, чувашская вышивка...» [1, с. 170]. В постижении своеобразия чувашской традиционной культуры, а по большому счету — ментальности чувашского народа, Анатолий Миттов занимает особое место. Значение его личности и творчества перешагнуло границы сугубо художественной сферы. В основе его оригинального, сложного искусства лежат архаичные пласты «чувашского мира» — народная философия и психология, этические и эстетические представления, переплавленные в визуальные образы не только гениальной интуицией и художественным чутьем. Это был путь разумного, интеллектуального погружения в материал, поиск той основы, которая составляла суть «чувашского мира», продолжала жить в настоящем. Огромное творческое напряжение Миттова позволило ему найти в живописи и графике типические черты, присущие всем видам чувашского народного искусства. Примера такого напряженного, целенаправленного поиска национального, утверждения его критериев в 1960-е гг., в период глубокого «застоя» в стране, не находим ни в одной из республик Поволжья. Подобные явления в марийском искусстве наблюдаем лишь на рубеже 1980—1990-х гг. в станковых формах живописи и графики, развивающихся синхронно с искусством других национальных республик.

В Марий Эл историческое прошлое народа представлено в 1960-е гг. главным образом портретами ее деятелей и небольшим количеством изоб-



А.И. Миттов. Ужин в саду.  
Из серии «Чувашская старина». 1965



А.И. Миттов.  
Застольная. 1965

ражений традиционных народных праздников, стилистически не выходящих за пределы соцреализма. В нашем вопросе можно выделить в этот период лишь З.Ф. Лаврентьева — художника академической школы, близко воспринявшего идеи «сурового стиля». Темой его произведений стала современная жизнь крестьян, чаще всего — праздничные события, в которых частично сохранились формы деревенской традиционной культуры. Эти картины ценны тем, что художник изображает национальные одежды, музыкальные инструменты, предметы старого быта, а фоном для многофигурных композиций становятся характерные для марийской земли могучие леса. Однако творчество З.Ф. Лаврентьева очень далеко от этнофутуристических идей с их ориентацией на будущее.

Нельзя не сказать и о чувашском поэте Г.Н. Айги, вовлеченном в глубокий процесс обновления литературного языка, происходившего в стране. Он оказал значительное влияние и на формирование художника Миттова в 1960-е гг. и позднее, в 1980—1990-е гг. — на формирование художественной культуры Чувашии в целом. Заслуга Айги и в том, что им культивировались духовные и художественные ценности чувашского народа, активно продвигались в мировое культурное пространство, давая возможность повышения самооценки народа, подвигая на это и творческую элиту. Такого «экстраординарного» поэта в соседних республиках того времени также не было. Насколько серьезным был для чувашской творческой элиты вопрос этнической идентичности, показывает и появление в 1980-х гг. в литературе Б.Б. Чиндыкова, в чьем творчестве «основополагающим концептом выступает национальное» [2, с. 203], а в музыке — композитора Н.Н. Казакова — создателя первого чувашского национального мюзикла «Нарспи».

«В марийской культуре этнофутуризм ярко выражен только в изобразительном искусстве», — пишет марийский искусствовед Э.М. Колчева [3]. Главной фигурой в нем становится Измаил Ефимов, с именем которого связано рождение нового направления и выход марийского художественного сообщества за пределы реалистического искусства. Художник с ака-

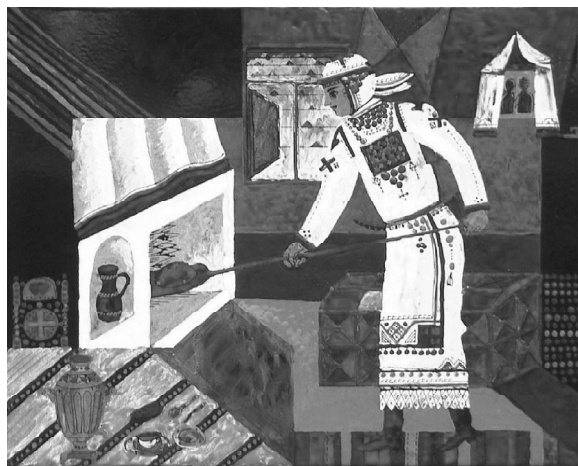


И.В. Ефимов. Камлание. 1992



И.В. Ефимов. Этнографический этюд. 1990

демическим образованием, председатель правления Союза художников Марийской АССР, И.В. Ефимов в 1980-е гг. был уже признанным и ведущим мастером жанровой многофигурной картины. Главной темой его полотен были события из жизни марийского крестьянства. «Весна в Горномари», «Мои земляки» (1981), «День прошедший» (1983—1984), «Дедушкин очаг» (1984), «Новый дом соседу» (1985) — в этих картинах уже были заложены основы глубокого интереса к прошлому «марийского мира». В конце 1980-х гг. Ефимов кардинально изменил свои подходы к искусству, отказавшись от реалистической манеры письма ради нового, более условного языка, отвечающего его представлениям о национальном. Яркой, одинокой фигурой он был в начале своего пути. Но путь этот не был трагичным, как, например, жизненный и творческий путь А.И. Миттова. На рубеже XX—XXI вв. Ефимов уже активнейший участник международных этнофутуристических выставок, симпозиумов и других мероприятий. Среди многих художников он выделяется своим мастерством, напряженностью поисков и богатством образов, связанных с древней мифологией. Он смело использует символику древних архетипических образов и элементы народного декоративно-прикладного искусства, считая, что именно они несут информацию и являются ключом к созданию нового языка живописи. Так же как большинство художников-этнофутуристов, он обращается к наследию народного творчества — вышивке, орнаментальной символике, погружается в мир сказаний и легенд, исследует устное словесное и музыкальное искусство, материальный пласт своего народа. Можно сказать, что И. Ефимов в марийском изобразительном искусстве открыл новое направление, вслед за которым явилось в середине 1990-х гг. целое поколение художников-этнофутуристов.



В.П. Петров (Праски Витти).  
Декоративное панно «Нарспи дома». 1990



В.П. Петров (Праски Витти).  
Чувашин. 2006

Названные выше характерные особенности этнофутуризма ярко обозначились и в творчестве В.П. Петрова (Праски Витти) — известного чувашского художника старшего поколения (род. в 1936 г.). Он вернулся в Чувашию в середине 1980-х гг. уже сложившимся, известным в России мастером. Главная область его творчества — художественные эмали и монументальная живопись, но и в станковой живописи он остается верен своему стилю, следующему из декоративности и плоскостности произведений народных изделий. Все его композиции, созданные на мотивы чувашской мифологии или иллюстрирующие классику чувашской литературы — поэму К.В. Иванова «Нарспи», включают в себе богатейший арсенал элементов чувашского орнамента — суть символов и текстов о мироустройстве в представлении чувашей, а также стилизованные архетипические образы окружающего мира. Однако, все же надо иметь в виду, Праски Витти получил образование как мастер декоративно-прикладного искусства, из чего происходит его индивидуальная манера и стиль.

\* \* \*

Характер развития актуальных направлений искусства определяется во многом сложившимися историческими, экономическими и социокультурными условиями. Рассматривая явление этнофутуризма в живописи и графике соседних республик, невольно сравниваешь условия, в которых реализуется творческий потенциал национального искусства. После распада огромной страны в национальных республиках России начался процесс формирования общественных организаций — Национальных конгрессов, значительно усиливших позиции в решении национальных вопросов, которое взяли на себя эти объединения. В Чувашии он сформировался в 1992 г., в Марий Эл — в 2002. Но в Марий Эл гораздо раньше,



уже в 1989 г., была основана региональная общественная организация «Союз марийской молодёжи “У вий”» («Молодая сила»), основной задачей которой было содействие возрождению традиционных духовных и культурных ценностей марийского народа. Кроме того, являясь членами Всемирного конгресса финно-угорских народов, современные марийские художники всегда получали значительную помощь по Финляндской программе поддержки культур финно-угорских народов России. Национальный музей Республики Марий Эл им. Т.Е. Евсеева также включен в этот процесс: сотрудниками была проведена паспортизация коллекции под названием «Этнокультурное пространство в художественно-этнографических работах 20—30-х годов XX века из фондов» в рамках научно-исследовательского проекта Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ). В Республике работает программа «Этнокультурное развитие Республики Марий Эл» в рамках Государственной национальной программы Российской Федерации «Развитие культуры и туризма» на 2013—2020 годы. Для сравнения, в Чувашии подобная программа называется «Развитие культуры и туризма», повторяя название российской программы и не уделяя сколько-нибудь серьезного внимания развитию именно чувашского национального компонента культуры.

Что касается Чувашского национального конгресса, то одна из главных его целей обозначена так: «российская межрегиональная общественная организация, объединяющая национально-культурные автономии, объединения и ассоциации, существующие в местах компактного проживания чувашей». В этой области Чувашский конгресс действительно делает значительные усилия, однако вопросы профессионального искусства не входят в круг его интересов и лежат в области самодетельного, а чаще — популярного творчества.

Таким образом, современные культурные процессы, вопросы этнической самоидентичности в Республике Марий Эл получили серьезную государственную и широкую общественную поддержку, каких нет в Чувашии. В Марий Эл существует реальная программа, поддерживаемая на государственном уровне с выделением средств на осуществление проектов во всех сферах культуры. Кроме того, если в искусстве в 1960—1970-е гг. здесь и не было ярких попыток выйти за пределы реализма, то в народном сознании и сельском быту укорененность традиционной культуры была очень глубокой. При благоприятной ситуации она-то и дала себя знать в марийской живописи и отчасти в графике. В 1990-е и начале 2000-х гг. формируется целая плеяда художников нового направления.

В.А. Боголюбов (1954—2017) — художник следующего после И. Ефимова поколения. Также получил высшее академическое образование и также начинал свой путь как художник-реалист. Перемены в его творчестве намечаются в начале 1990-х. Фольклор марийского народа — не единственный источник его вдохновения, но остается главной темой творчества. Через увлечение разными мировыми культурами художник искал адекватные марийскому миропониманию формы, сосредоточившись на



И.М. Ямбердов. Век. 2000—2001



И.М. Ямбердов. Колесо вечности. 2010

решении цветовых, колористических задач. Но во внешнем строе его картины сохраняют фигуративность: Боголюбов более осторожен в формальном решении своих полотен и радикально не менял набор изобразительных приемов.

К этому поколению марийских художников принадлежит и И.М. Ямбердов (род. в 1955 г.), апеллирующий к вечным вопросам человечества, обращающийся к древним образам мифологии и грандиозным картинам мироздания. Его произведения отличаются экспрессивной манерой письма, мощной внутренней энергетикой, часто негативной, устрашающей силой образов, метафоричностью. Поэтому Ямбердов стоит особняком в ряду этнофутуристов, утверждающих в своем большинстве разумную устроенность и гармонию мира. Своеобразие придает ему и манера письма, в которой он сохраняет подобие трехмерного пространства, сочетая этот прием с некоторой стилизацией форм и условностью цвета. При выраженной самобытности языка, эти качества очень часто умаляют художественное качество его полотен.

В этом контексте необходимо подчеркнуть художественный уровень произведений таких мастеров, как И. Ефимов и Праски Витти, которые отличаются высокой изобразительной культурой, уровнем осмысления культурных кодов, заключенных в используемый ими изобразительный ряд. Замечание это необходимо, так как огромное количество художников-этнофутуристов увлеклось сегодня чрезмерным насыщением своих картин орнаментами, превращая их в сплошное кружево узоров, в произведение декоративно-прикладного искусства. Изобразительный язык этих выдающихся мастеров оригинален и узнаваем, несмотря на то, что многие художники используют в работах тот же набор приемов и формальных модулей.

Следующий круг марийских художников представлен поколением, рожденным в 1960-е гг. В самом конце XX в. они сразу заявили о себе как об авангардистах-этнофутуристах. Живописцы С.В. Евдокимов (род. в 1961 г.), А.В. Иванов (1964—2001), Ю.И. Таныгин (род. в 1963 г.) также стали использовать разнообразный опыт прошлого и достижения современности.



С.В. Евдокимов. Хозяин леса. 2002

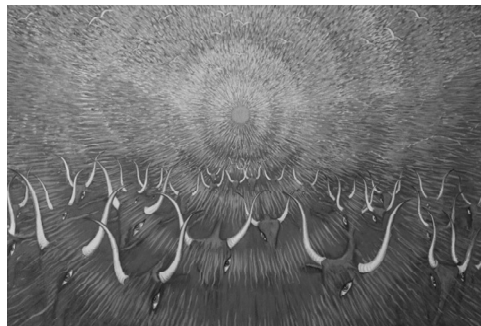


Ю.И. Таныгин. На женитьбу. 1998

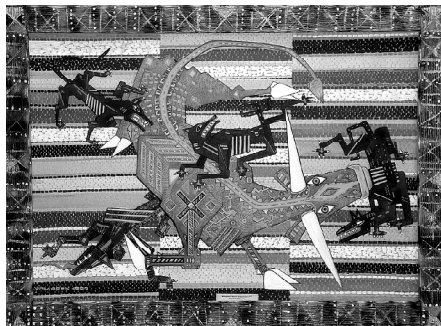
Пластические приемы — от реальных, но упрощенных форм до условных и примитивных, образы финно-угорской мифологии, элементы орнамента вышивки и традиционных украшений — вот изобразительный арсенал марийского этнофутуризма, создающий его узнаваемый язык. Основные приемы — стилизация и цитирование образов архаического наследия в современных формах.

Надо отдать должное марийским художникам, которые не перешли той грани, когда стилизация и декоративность становятся настолько избыточными, что внешнее начинает довлеть над внутренним. Нам кажется, что эта особенность несколько снижает качество произведений художников мордвы (Ю.А. Дырин) и коми (П. Микушев), превращающихся буквально в сплошной орнамент, при котором происходит некоторая утрата подлинного смысла используемых элементов. Марийские художники более сосредоточены на поиске смыслового значения наследия древней культуры.

В чувашском изобразительном искусстве последних тридцати лет можно выделить лишь двух художников, которых с определенной уверенностью относят к этнофутуризму. Творческий путь Г.Г. Фомирякова (род. в 1957 г.) наполнен поисками, сопряженными с его идеей воплощения в живописи основных философских, этических и эстетических законов жизнеустройства чувашского народа. В своем стремлении найти первоначальную формулу искусства и в своем движении от реалистичной фигуративности к более абстрактному языку он близок к И.В. Ефимову. Хотя, надо отметить, отказ от фигуративности был лишь этапом в творчестве Фомирякова. Сегодня он, напротив, пытается примирить на холсте стилизованный мир национальных символов и орнаментов с объемными трехмерными формами. Пока такой прием дает не всегда желаемые результаты, лишь в некоторых его работах оно получает гармоническое соединение и завершенность. Думается, это стремление художника родилось из желания найти ту связь, которая еще не утрачена между прошлым и современностью. Во всяком случае, упорство и смелость в поисках художественной матрицы чувашского искусства и оригинальность



Г.Г. Фомиряков. День грядущий. 1992



Г.Г. Фомиряков. Борьба. 1992

мышления Георгия Фомирякова уже позволяют говорить о сложившемся и самобытном художнике.

Совершенно иным языком обладает Станислав Михайлов (Юхтар, род. в 1960 г.), который начинал, как многие художники, с использования традиционного орнамента в живописных полотнах на тему из истории и патриархального быта чувашей. Очевидным было стремление к выделению элемента орнамента как смыслового и композиционного центра, когда он обретал новый смысл, возвышался художником как историко-художественная ценность. Другая группа его работ впечатляет миниатюрностью, насыщенным мерцающим цветом и многослойной фактурой, придающей этому цвету необычайную глубину и богатство. Манера художника хотя и видоизменяется в течение времени, но определилась в первых же работах: в них есть очень тонкое понимание архаической культуры, некий «аромат» древнего. С. Михайлов создает произведения законченные, глубоко национальные, оригинальные и незабываемые по своей красоте. Во всяком случае, его творчество абсолютно индивидуально, и его можно назвать художником, который сумел приблизиться в своем знании и понимании «чувашского мира» к А.И. Миттову.

\* \* \*

Таким образом, имея общую основу для развития такого масштабного явления современного искусства, как этнофутуризм, марийские и чувашские художники имеют собственные истории развития, в которых очевидны различия. В Марий Эл явление этнофутуризма масштабно, цельно и включено в общеевропейский процесс обновления всех видов искусств. Художники органично вошли в восточноевропейское финно-угорское сообщество на рубеже 1980—1990 гг. и получили мощную идейную и материальную поддержку. Новое направление получило поддержку и на республиканском уровне: здесь действует несколько федеральных и республиканских целевых программ. В Чувашии современное искусство нового направления не охвачено международным движением и теоретическим сопровождением, оно не имеет заметной государственной и общественной поддержки, а деятельность Чувашского



С.Н. Михайлов. Памятники (Памятники). 1995

С.Н. Михайлов. Мы... Эпир... 2017

национального конгресса носила при создании и продолжает носить политический характер, практически не уделяя внимания профессиональному искусству.

В мари́йском искусстве как выдающуюся индивидуальность можно выделить лишь И.В. Ефимова — первого, кто начал этот путь в конце 1980-х гг., немного опередив широкое движение этнофутуризма в республике. История этнофутуризма в Чувашии имеет иной характер, нежели в Мари́й Эл. В чувашском искусстве термин «этнофутуризм» осторожно применяется по отношению к нескольким художникам, работающим в разных индивидуальных манерах. Творчество каждого из них — явление знаковое и масштабное. Зайцев, Миттов, Праски Витти, поколение конца XX в. — С.Н. Юхтар и Г.Г. Фомиряков — представили яркое самобытное искусство, объединенное, тем не менее, одной идеей создания национального языка искусства. Чувашские художники, искавшие путь к национальному, по времени опередили художников республик Поволжья на несколько десятилетий.

Формальная сторона произведений мари́йских художников более однородна, тогда как в чувашском изобразительном искусстве черты этнофутуризма в творчестве каждого из художников имеют яркую индивидуальную характеристику. Их расхождения в подходах к традиционной культуре и в изобразительном языке столь значительны, что невозможно рассматривать их как единую группу.

Из этого можно видеть, что искусство каждого региона самобытно и оригинально. В нем появляются новые имена, расширяется тематическое пространство, наряду со множеством стилей и направлений, успешно развиваются новые, интереснейшим из которых стал этнофутуризм. Произведения художников, использующих неисчерпаемый потенциал народной культуры, уже сегодня составляют главное достижение современного искусства национальных республик.

**Литература и источники**

1. Анатолий Иванович Миттов: воспоминания, стихотворения, очерки, художественно-критические статьи. Дневниковые записи, рассказы, стихи художника / сост., примеч. и коммент. О.В. Таллеровой-Миттовой. Чебоксары, 1970. 216 с.

2. Колчева Э.М. Явление этнофутуризма в марийской художественной культуре: искусствоведческий анализ: автореф. дис. ... канд. искусствоведения: 24.00.01 / Морд. гос. ун-т им. Н.П. Огарева. Саранск, 2005. 22 с.

3. Нукифорова В.В. Борис Чиндыков: опыт реконструкции чувашского мира // Художественная словесность и проблемы чувашской духовной культуры: сб. материалов научно-практической конференции отдела литературоведения и фольклористики. Чебоксары: ЧГИГН, 2008. С. 204—224.

*A.I. Mordvinova*

**Ethnofuturism in painting and graphics of Chuvashia and Mari El**

*Annotation.* Actual issues of ethnic self-identification today are decided by the creative elite of the national republics. The components of traditional culture are actively employed by ethnofuturistic artists, become basis of their artistic language. In the fine art of Chuvashia and Mari El this trend acquired bright evocation. Consideration of the ways of its development in two adjacent peoples, very similar in their mentality opens up new features and characteristics of each culture development.

*Key words:* fine art of Chuvashia and Mari El, ethnofuturism, implementation of the national idea in the forms of art.

## О некоторых параллелях в народной музыке мари и чувашей

*Аннотация.* В народной музыке марийцев и чувашей имеется множество сходных элементов. Они наблюдаются в жанровой сфере, ладовом и мелодическом строении напевов, музыкальном инструментарии. Тесные связи между чувашами *вирьял* и горными мари ярко проявляются в их музыкальном фольклоре. Отмечаются параллели в древней финно-угорской музыке и песенном фольклоре чувашей, проживающих на юге Чувашии и прилегающих территориях Ульяновской области и Татарстана. Мелодии их некоторых жанров основаны на «южночувашском ладе», близком к «сернурскому звукоряду», распространенному у «северных» мари.

*Ключевые слова:* песни без слов, пентатоника, семейно-обрядовые песенные жанры, форма *такмак*, музыкальные инструменты, Ласло Викар.

Для многих сфер жизни мари и чувашей (язык, культура, верования, обряды) характерно наличие параллелей. Например, в области языка: по данным М.Р. Федотова, чувашами у марийцев заимствовано 247 слов, а марийцами у чувашей — 1352 [22, с. 5]. Одна из первых работ, затрагивающих проблему межэтнических взаимосвязей в музыкальном фольклоре, — «Материалы для этнографии России. Казанская губерния» (1870) члена Общества естествоиспытателей при Казанском университете А.Ф. Риттиха, где приводятся мелодии и песни казанских татар, чувашей и марийцев. О марийской музыке, сравнивая ее с чувашской, Риттих пишет: «...Мотивы черемисские настолько же самостоятельны, как чувашские, но в них менее певучести, а переходы от ноты к ноте более резки. У них нет рулад, но множество носовых нот... происхождение которых следует приписать общеупотребительной песне без слов, которая сопровождает черемисина во всех случаях его жизни» [17, с. 183].

Действительно, пение без слов довольно распространено как у чувашей, так и у мари, особенно на пограничных территориях. Песни без слов — чув. *сăвсăр юрă*, мар. *вияш муру*, марГ. *вик мыры* (досл.: прямая песня) исполняются без текста на отдельных междометиях, асемантических слогах (мар. *эре-ре, ой-йо, яй-яй, охо-хо, тари-та-та* и др.), акцентируя внимание на музыкальной стороне — мелодии, когда происходит импровизация на знакомый напев и иногда создается новая мелодия. Для обозначения напева песни у мари и чувашей используется одинаковый термин (мар. *сем*, чув. *семё*), имеющий арабское происхождение: *sima* (мелодия); ср.: коми, удм. *сям* — характер, привычка, поведение, обряд, умение [22, с. 315]. Пение без слов у марийцев встречается в основном в необрядовых жанрах — частушках, плясовых и лирических песнях. Такое испол-

нение может являться также частью песни и служить эпизодом припевного характера.

На необходимость сравнительного изучения музыкального фольклора народов Поволжья еще в конце XIX в. указал И.Н. Смирнов в своем историко-этнографическом очерке «Черемисы» (1889). В главе, посвященной народному творчеству, в разделе о песнях и музыке автор отмечает «существование у черемис песенных и плясовых мотивов». При этом он правомерно подчеркивает, что вопрос «представляют ли они собственное создание черемис или заимствованы — могут решить специалисты на основании сравнительного изучения мотивов народной музыки в Поволжье» [19, с. 202].

Так как «устные музыкальные традиции способны хранить в себе формы и формотворческие принципы тысячелетней давности» [4, стб. 889], образцы народной музыки могут являться материалом для решения этногенетических проблем. Одним из основных объединяющих моментов в народной музыке мари и чувашей является ее ладовая основа — пентатоника. Весь регион Волго-Уралья составляет, как известно, «пентатонную зону» на карте России. В марийской музыке ангемитонный склад ладового мышления типичен преимущественно для мелодики горных, моркинских, медведевских, восточных мари. В песнях же сернурских, мари-турецких, кировских мари используются звукоряды с полутоном. По подсчетам американского музыковеда Б. Неттла, 58 % марийских мелодий ангемитонны, остальные 42 % включают полутоны, причем редко когда в одной шкале имеется более одного полутона [27, с. 7].

Для мелодий, основанных на ангемитонике, характерен также прием кварто-квинтовой транспонировки между мелодическими построениями. По наблюдениям Бенце Сабольчи, данный прием «обнаруживается на всем пространстве от Дуная до Желтого моря и соответствует пути передвижения тюрков начиная со времени миграции (Великого переселения. — *Н.М.*) народов (IV в.)... Для песен венгров, марийцев, чувашей, ханты и манси, калмыков и монголов характерна одинаковая ритмическая структура, иногда одинаковое количество слогов в тексте; общим является и повторение той же мелодии в более низком регистре и др.» [18, стб. 715].

На территории проживания марийцев различают несколько музыкальных диалектов, имеющих неповторимые черты. Б. Сабольчи отмечает различия в стилях марийской музыки, связанные с влиянием других культур: «Чем далее на восток расположены марийцы, тем больше пентатонных шкал в их музыке. Чем дальше к западу и северу, тем более простым становится стиль и особенно тональный материал. Такие результаты указывают, что марийская музыка, вероятно, подверглась большому влиянию других народов за многие годы» [28; цит. по: 27, с. 79—80].

Сабольчи приводит сведения о распространении пентатонных звукорядов в Восточной Европе и Азии, судя по которым только марийцы используют все формы пентатоники.



Пример 1

саамы	венгры	татары	татары	китайцы
чуваши	монголы	башкиры	башкиры	мари́йцы
монголы	мари́йцы	монголы	монголы	
татары		мари́йцы	мари́йцы	
мари́йцы				

«Этот факт дает мари́йцам до некоторой степени центральное положение в распределении этого типа звукоряда» [28, с. 143; цит. по: 27, с. 82]. Квинтовая транспозиция же, сближающая мелодии *вирьял* с мари́йскими (не только горными, но и луговыми), отсутствует в песнях низовых (*анатри*) и средненизовых (*анат енчи*) чувашей. Золтан Кодай, исследовавший взаимосвязи венгерской музыки и музыки родственных народов Поволжья, заключил, что «формы венгерской народной музыки, совпадающие с мари́йским и чувашским материалом, являются, по всей вероятности, наследием того влияния древних булгар, которому венгерский язык обязан примерно двумястами заимствованных слов» [5, с. 61]. Иными словами, пентатоника в мари́йской музыке является наследием соседних тюркских народов.

Другой венгерский музыковед Ласло Викар отмечал: «...на мари́йскую финно-угорскую музыку большое влияние оказали южные соседи тюркского происхождения — казанские татары и чувашаи. В свою очередь мари́йцы оказали свое влияние на музыку тюркских соседей, хотя не в одинаковой степени и не в то же самое время. В настоящее время влияние мари́йской музыки можно заметить в некоторых элементах чувашской музыки... Пентатоника без полутонов с нисходящими мелодическими линиями была передана финно-уграм тюркскими народами. Народы финно-угорской группы, не жившие рядом с тюркским населением, не употребляли пентатонику и нисходящие линии. Тем не менее мари́йцы, как и другие финно-угры, не приняли южную культуру без изменений. Они ассимилировали ее, включив некоторые ее элементы в собственную традицию и создав стиль, в котором одинаково присутствуют и финно-угорские, и тюркские элементы... Северная дисциплина и простота выражения встретились здесь с яркостью востока и юга, взаимодополнив друг друга. Исключив то, что было чрезмерным, они смешались до классического совершенства, красота которого все еще исходит от этих песен. Таким образом возникла специфическая ситуация, когда два этноса, столь различные по языку, как мари и чувашаи, стали пользоваться общим музыкальным языком в смежных областях этих республик» [26, с. 21—22].

Обращаясь к сравнительному изучению двух соседних этносов, ученые обращают в первую очередь внимание на черты сходства в культуре горных мари и верховых чувашей (*вирьял*). Связи между ними особенно тесные<sup>1</sup>. В песенном фольклоре этих этнографических групп наблюдается почти буквальное повторение мелодий. Например, известная сиротская песня

<sup>1</sup> Известно, что до 1920 г. чувашаи *вирьял* и горные мари́йцы жили на территории одного уезда — Козьмодемьянского.

горных мари «Салымсола покшалнет» (Посреди села Чаломкино), записанная И.С. Палантаем в 1922 г., и рекрутская *вирьял* «Уй варринче лаштра юман» (Посреди поля развесистый дуб) (впервые зафиксирована около 1915 г. С.М. Максимовым):

**Пример 2**

Салым-со-ла пок-шал-нет лаш-тра ту-мет шал - га, Салым-со-ла пок-шал-нет лаш-тра ту-мет шал-га.  
 "Ати" ма-нын ми-шй-мйт, "эр-гым, то-лок" ёш ман", "а-ти" ма-нын ми-шй-мйт, "эр-гым, то-лок" ёш ман.

*Салымсола покшалнет лаштра тумет шалга.* — 2 гәнә  
 «Ати» манын мишйёмйт, «эргым, толок» ёш ман. — 2 гәнә

*Салымсола покшалнет лаштра пистет шалга.* — 2 гәнә  
 «Ави» манын мишйёмйт, «эргым, толок» ёш ман. — 2 гәнә

Средь села Чаломкино раскидистый дуб стоит.  
 Подумав, что отец, подошел я к нему, но «иди ко мне, сынок» не сказал он.

Средь села Чаломкино раскидистая липа стоит.  
 Подумав, что мать, подошел я к ней, но «иди ко мне, сынок» не сказала она.

(Зап. И.С. Палантая. 1922, д. Салымсола (Чаломкино). Исп. Анастасия Дмитриевна (Митрин Насташка) [2, № 132].

**Пример 3**

Уй вар-рин -че лашт - ра йо - мап, ат - те те - се ай кай-рәм та,  
 "Ки - лях, ыв-лём", - ай те-ме-рё, чун хур-лан-чё, ма - кёр-тём га.

*Уй варринче лаштра юман,  
 Атте тесе ай кайрём та,  
 «Киях, ывлём», — ай темерё,  
 Чун хурланчё, макёртём та.*

Посреди поля развесистый дуб,  
 Думая, что то мой отец, ай, пошел к нему.  
 «Подойди, сынок», — ай, не сказал он,  
 И опечалилась душа, заплакал я.

*Уй варринче лаштра сьака,  
 Анне тесе ай кайрём та,  
 «Киях, ывлём», — ай темерё,  
 Чун хурланчё, макёртём та.*

Посреди поля развесистая липа.  
 Думая, что то моя мать, ай, пошел к ней.  
 «Подойди, сынок», — ай, не сказала он,  
 И опечалилась душа, заплакал я.

[6, с. 352—353]

Параллели в песенном фольклоре наблюдаются преимущественно в жанрах, связанных с семейным бытом, что закономерно, так как связи между двумя народами в основном отражались через межэтнические браки. Более того, сами названия жанров порой имеют сходное звучание: свадебные песни — чув. *туй юррисем*, мар. *сўан (сёй) муро*; гостевые песни —

чув. *хӑна юррисем*, мар. *уна* (марГ. *хына*) *муро*, рекрутские и солдатские — чув. *салтак юррисем*, мар. *салтак муро* и др.

Другая «общая» песня чувашей и мари — «Шика-вика». В сборнике С.М. Максимова «Чувашские народные песни» она отнесена к жанру детских песен, с текстом, не поддающимся переводу:

**Пример 4**

Шик - шик ши - ке - ви - ке вор - ти вор - ти во - ро - ши - ке У - о - ла. Шек - шек  
 пе - ше - ше - ше мё - шё тён - кё. Лок - лок то - ни - ва - сё тол - ма ва - сё Мос - ков - ски  
 Я - ко - ра, Я - ко - ра. Ши - кук - ку, ши - кук - ку, кӑш - тӑрт тӑшӑт, Е - гор тӑшӑт,  
 Ми - хӑ - ля - на тол - не - ше.

*Шик-шик, шике-вике,  
 Ворти-ворти ворошике Уола.  
 Шек-шек, пеше-шеше,  
 Мёше тёнкё лок-лок.  
 Тони ваё толма ваё  
 Московски Якора, Якора.  
 Ши кукку, ши кукку,  
 Кӑштӑрт тӑшӑт, Егор тӑшӑт,  
 Михальяна толнеше.*

[10, с. 167]

У горных мари эта песня используется в свадебном обряде и существует в нескольких вариантах. Впервые она была записана в 1918 г. Яковом Эшпаем от матери Устинии Михайловны, которая слышала ее в детстве от своей бабушки:

**Пример 5**

*Иксемӑн  
 Умеренно*

Ши = ши! Ши - кӑ = ви - кӑ! Ту - ра - кал - тен, ма - кал - тен!  
 Пор - тинг = пор - тинг! Чӑ - мӑл - тӑшӑтӑмӑт, ши - мер хӑ - лы - кым тӑр - вӑ - тӑ - шӑм.

*Ши-ши! Шика-вика!  
 Туракалтен, макалтен!  
 Портинг-портинг! Чӑмӑлтӑшӑтӑмӑт,  
 Шимер халыкым тӑрвӑтӑшӑм.  
 Костунь ёдӑр Сӑклетти,  
 Пакай эргӑ Йӑнӑсӑр.*

«Песня-прибаутка, употреблявшаяся на свадьбе и впоследствии превратившаяся в шуточную песню и даже в простую прибаутку к любой свадебной песне. Древность песни измеряется одним или даже двумя столетиями, т.к. употребление эпитета “шимер” к слову “халык” в горномарийском языке относится по меньшей мере к XVIII в.» [24, тетр. 2, с. 226].

Другой вариант этой песни, записанный в 1939 г. Верой Францевной Коукаль в д. Писералы Горномарийского района, ближе к чувашской песне:

**Пример 6**

*Вашке*  
*Скоро* ♩ = 120

Шик = шик, ши - кя = ви - кя, выр - ти = выр - ти, вя - ра си - ка = у - а - ла.  
 Шак = шак, пй - жа - пй - жа, му - сек ап - гяр лян = лоп. О - ни ни - ся,  
 та - ма ва - ся, пе - се - раль - ский е - во - ра. Ши ку - ку, ши ку - ку =  
 кып - тыр - ты - шет, я - гыл - ты - шет Со - фи - эт ыл - не - жйт.

(Фонозапись В.Ф. Коукаль, 1939. К-з им. Коминтерна. Писералы Еласовского с/с. Исп. Лукьянов Н.В. (35 лет), Андреева С.Ф. (23 года). «Горномарийская шуточная песня-приговорка с текстом, составленным из слов, не имеющих никакого смыслового значения. Напоминает русские песни-потешки типа “Тень, тень, потеть” и т.п. Исполняется детьми и взрослыми» [11, с. 243].

Мелодии верховых чувашей близки к горномарийским как по форме (квадратность), так и в интонационно-ритмическом отношении (скачки на широкие интервалы, движение по звукам аккордов).

Музыкальные параллели наблюдаются также у *вирьял* и одной из групп луговых мариийцев — моркинской. В их свадебных песнях встречаем почти буквальное мелодическое повторение:

**Пример 7**

Пурт у - мён - чи сй - ки - не кса - лах ка - сас те - мен - ччё.  
 Пуртрен сўл - лё ўс - рё те = кса - лах ка - сас те - рё - мёр.  
*Пурт умёнчи сйкине*                      Липу у дома  
*К[й]салах касас теменччё.*            Не думали рубить в этом году.  
*Пуртрен сўллё ўсрё те —*                Но выросла выше дома —  
*К[й]салах касас терёмёр.*                Решили нынче же срубить.

(Ядринский р-н, с. Большое Чурашево. Исп. Владимирова В.В. (1967), Немцова В.П. (1953) [14, с. 149—150].

Пример 8

Музыкальный пример 8, ноты в 6/8 такте. Темп 88. Четыре строки нот с русскими транслитерациями чувашских и мари слов.

Ай - ста му-рал-теп кол-те - па да, ку-ку му - ра ман шо - нышт.

Ай-ста шўш-кал-теп кол-те - па да, шўш-нык шўш-ка ман шо - нышт.

Ай - ста куш-тал-теп кол-те - па да, а - ла - па та - ва ман шо - нышт.

Ай - ста кой-шла-нен кол-те - па да, мор-ко сў - ан ман шо - нышт.

*Айста муралтен колтена да,  
Куку мура ман шонышт.  
Айста шўшкалтен колтена да,  
Шўштык шўшка ман шонышт.  
Айста кушталтен колтена да,  
Алаша тава ман шонышт.  
Айста койышланен колтена да,  
Морко сўан ман шонышт.*

Давайте споем,  
Пусть думают, что кукушка поет.  
Давайте свистнем,  
Пусть думают, что соловей свистит.  
Давайте спляшем,  
Пусть думают, что конь стучит копытами.  
Давайте пошеголяем,  
Пусть думают, что это моркинская свадьба.

(Зап. автор. 2012. Из репертуара Государственного ансамбля танца «Марий Эл»).

Одинаковой в песенной культуре мари и чувашей (*вирьял* и *анат енчи*) является и форма песенного стиха *такмак*<sup>2</sup>. Композиционной и семантической единицей поэтического текста в песнях такой формы является четырехстишная строфа, построенная по принципу психологического параллелизма. В основе стиха — размер четырехстопного хорей. С.М. Максимов в предисловии к книге «Чувашские народные песни» заметил, что «песни данной категории встречаются во всех жанрах и циклах чувашской народной песни. Но в основном это песни молодежи, носящие частушечный характер, однако с более развитым мелодическим содержанием: песни посиделочные, хороводные, свадебные частушки, песни, сопровождающие пляску» [10, с. 27].

У марицев форма *такмак* используется в значительном количестве песенного материала (особенно у восточных мари, испытавших большее влияние тюркских традиций), но не является единственной или самой распространенной. Более старинный песенный пласт представлен песнями диалогической (вопросно-ответной), кумулятивной (цепевидной) форм. Песни же, в основе которых лежит четырехстишная строфа в ритме четырехстопного хорей, относятся к жанру *кўчык муру* (подобно татарским *кыска жыр*), в народе (у луговых мари) существует термин *лудыш муру* «песня со словами».

В.М. Беляев писал, что «4-стопный хорей в качестве регламентированного стихотворного метра получил широчайшее распространение у большинства народов земного шара» [1, с. 54].

<sup>2</sup> Форма *такмак* считается «древнейшим народным стихом турецких племен» [8; цит. по: 10, с. 22].

В качестве примера песни в форме *такмак* приведем чувашскую мелодию, сочиненную в 1923—1924 г. композитором Ф. Павловым, под названием «Такмаксем» и ее марийский аналог — народную праздничную песню луговых мари:

**Пример 9**

*Легко*

Ши - рён у - рам а - на - тал - ла, шу - са а - нагь пёр сун - на.  
 Эн у - рам - на ирт - нё чух - не йёр - се ю - лать хёр а - ча.

*Пирён урам анаталла,  
 Шуса анать пёр сунна.  
 Эн урамна иртнё чухне  
 Йёрсе юлать хёр ача.*

Наша улица идет под горку,  
 По ней катятся одни сани.  
 Когда я проходил по улице,  
 Осталась плачущая девица.

[10, с. 26]

**Пример 10**

Эх, чо - ды - ра, мо - лан ты - е э - ре у - жа - р - ге у - лат?  
 Эх, по - л - та - шем, мо - ла - н ты - е э - ре у - ныш - тем у - лат?

*Эх, чодыра, молан тые  
 Эре ужарге улат?  
 Эх, йолташем, молан тые,  
 Эре ушьитем улат?*

Эх, лес, почему ты  
 Всегда зеленый?  
 Эх, дружок, почему ты  
 Всегда в моих мыслях?

[Зап. автор. 2006. Анс. «Ўжара». Сернурский р-н, д. Нижний Кугенер].

Еще один интересный пример использования похожих мелодий — семейная песня медведевских мари в записи И.С. Палантая и чувашская песня без слов:

**Пример 11**

*Шугатон  
 Ыжакан*

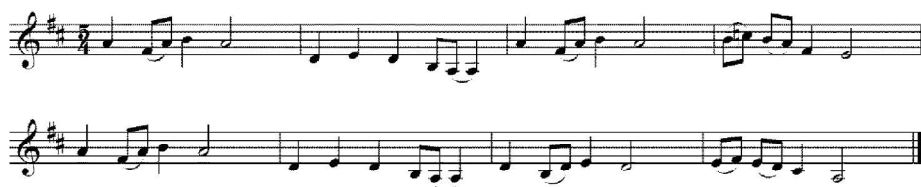
Ку - ку га - не а - тым у - ло, ку - ку шул - дыр а - вам у - ло;  
 вараксим га - не и - зам у - ло, вараксим шул - дыр ег - гам у - ло;  
 лы - ве га - не шю - лыам у - ло, лы - ве шул - дыр шўжарем у - ло.  
 Сас ка га - по илт ке улы па, сас ка пеле дыт таг - па у - ло.

Куку гане ачам уло,  
Куку шулдыр авам уло;  
Вараксим гане изам уло,  
Вараксим шулдыр енгам уло;  
Лыве гане шольым уло,  
Лыве шулдыр шўжарем уло.  
Саска гане ышке ульна,  
Саска пеледыш тангна уло.

Подобный кукушке отец у меня есть,  
Подобная крыльям кукушки мама есть;  
Подобный ласточке брат у меня есть,  
Подобная крыльям ласточки сноха есть;  
Подобен бабочке братишка мой,  
Подобна крыльям бабочки сестренка моя.  
Подобны ягодам сами мы,  
Подобны ягодным цветам наши друзья.

(Куту Ноля. Исп. Анна Прокопьевна Шумелева (Прокопи Ана) [12, № 13; 15, с. 10].

### Пример 12

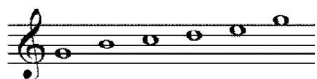


[10, с. 171]

Обращает на себя внимание окончание мелодии: вместо привычного ангемитонного тетра хорда *ля — си — ре — ми* звучит оборот, основанный на пентатонике с полутоном — *ля — до-диез — ре — ми — фа-диез*.

В мари́йском этномузыкальном знании этот звукоряд получил название «сернурский»:

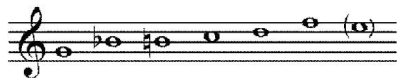
### Пример 13



Используется он в музыке «северных» мари, преимущественно на северо-востоке Республики Марий Эл (Новоторъяльский, Сернурский, Куженерский, Параньгинский, части Мари-Турекского, Советского, Моркинского районов) и в соседних районах Кировской области.

В чувашской музыке аналог «сернурского звукоряда» — так называемый «южночувашский лад», обнаруженный на юге Чувашии и прилегающих территориях Татарстана и Ульяновской области:

### Пример 14



Встречается он в таких жанрах, как *туй юрри* (свадебные песни), *хёр йёрри* (свадебные причитания невесты), *вэйй юрри* (хороводные и игровые молодежные песни), в отдельных случаях — *салтак юрри* (рекрутские и солдатские песни). «Его отличает колеблющаяся по высоте терция, выходящая за пределы темперированного строя (тон *g* имеет тенденцию к повышению в зоне м. 2 до *gis*)» [7, с. 52]. М.Г. Кондратьев считает этот

звукоряд разнообразностью ангемитонного, что говорит о существовании у чувашей полутоновой пентатоники с микрохроматикой. Приведем образец чувашской свадебной песни, основанной на «южночувашском ладе» (поют, когда свадебный поезд отправляется за невестой):

Пример 15

Хё - рё - хён кай - рӓ - мӓр, ай, хёр ил - ме, хё - рё - хён кай - рӓ - мӓр  
хёр ил - ме. хё - рёх пё - рён пул - са ки - лен - цёр!

*Хёрёхён кайрӓмӓр ай хёр илме,*      Сорок нас ездило, ай, за невестою,  
*Хёрёхён кайрӓмӓр хёр илме,*      Сорок нас ездило за невестою,  
*Хёрёх пёрён пулса килеппёр,*      Сорок одним ставши, приедем,  
*Хёрёх пёрён пулса килеппёр!*      Сорок одним ставши, приедем!

(1968. Яльчикский р-н, д. Новое Булаево. Исп. Ястребова М.В. (1923) [16, с. 49–50].

На наш взгляд, данные звукоряды с полутонами есть остаток древних финно-угорских традиций. Интонация большого трихорда (типа *соль — си — до*), наиболее ярко выделяющаяся в мелодиях, построенных на подобных звукорядах, часто встречается в песнях саамов, эстонцев, венгров и др.

Пример саамской песни о вязании сетей (ее начало):

Пример 16

Е - ва (ле - я, пе - я ле, ле, я, ле, я, ле. Я, да, да,  
ле-я, ле - я, да, да, да, ле-я, ле - я, да. И,  
я, ле - я, да ле - я, ле, дья, да). Ко-а - да  
сайм (ле-я), жо-а - да сай - м(а) (да, да, го-ла). Пер-ва ёд - тэ ле  
я Лу́й - яввр а - ка - да - па нур - ра мод - же - ге - ся  
вий - тэ - ня - нэ (лей).



Ева ле-я...  
Коада сайм, коада сайм(а).  
Перва ёадтэ пе  
Я Луйяввр акадана нурра  
Моджегеса нийтэнянэ...

Ева ле-я...  
Вяжу сеть, вяжу сеть.  
Надеюсь сперва поехать  
На Ловозеро-матушку с молодой  
Красивой дочерью...

(Зап. в 1965 г. Мурманская обл., Ловозерский р-н, Сейдозеро. Исп. Кириллов Максим Петрович (1910 г.р.). Личная песня Захарова Терентия Андреевича) [21, № 30].

Эстонская руническая песня:

**Пример 17**



[20, с. 93]

Я дарю морю платок,  
Берегам дарю я деревья.

Мелодия венгерской «цветочной» песни:

**Пример 18**

*Tempo giusto*



[5, с. 119]

Венгерский вольночный наигрыш:

**Пример 19**

*Allegro*



[5, с. 137]

Золтан Кодай объясняет наличие полутонов влиянием европейской музыки, мажоро-минорной системы: «...пентатоника под влиянием семиступенных звукорядов часто смешивается с чуждыми ей звуками» [5, с. 27].

У сернурских мари звукоряд с полутоном используется в строе вольнки *шўвыр*. Яков Эшпай писал, что сернурские мари и песни свои строят на

основе волыночных наигрышей, иных песен у них нет (*Шернурьшто шӱвӱр шоктыммо семынак мурашат тӱнгалынт* (моло мурьжо уке гаяк), а у йошкар-олинских мари песни отличаются от волыночной музыки [25, с. 70].

Музыкальные инструменты мари и чувашей также демонстрируют большие сходства. Их названия звучат почти одинаково:

волынка	гусли	труба	народная скрипка	колокольчик
<i>шӱвӱр</i>	<i>кӱсле</i>	<i>пуч</i>	<i>ковыж</i>	<i>онгыр</i>
<i>шӱпӱр</i>	<i>кӱсле</i>	<i>пуч</i>	<i>купӱс</i>	<i>хӱнкӱр</i>

Наиболее распространенным в быту музыкальным инструментом маришцев была волынка. В частности, она сопровождала семейные обряды (свадьба, похороны), которые у маришцев и чувашей являются весьма схожими. Маришское и чувашское названия *шӱвӱр* — *шӱпӱр* восходят к древнееврейскому, арабскому, персидскому слову *шӱйтур* — труба [23, т. 2, с. 447].

Известный маришский этнограф, фольклорист Тихон Ефремов при описании маришской волынки сравнивает ее с чувашской: «Волынку я беру потому, что именно она была доминирующей музыкой в жизни маришцев. Говоря о волынке, я беру для сравнения и чуваш, которые тоже играют на волынке. По многим данным видно, что чуваш и мари в истории жили смежно, а может быть, и вперемешку, так как быт маришцев и чуваш во многих случаях сходен. Мало того, вероятно, местами многие маришцы очувашились, а чуваш, может быть, превратились в маришцев. Следовательно, в каком веке играли на волынке чуваш, в том веке играли и маришцы» [3, с. 4–5].

В.А. Мошков отмечал большое разнообразие музыкального инструментария у чувашей: «Едва ли у кого-либо из наших восточных инородцев найдется в употреблении столько разновидностей музыкальных инструментов» [13, с. 38].

По данным Ибн Фадлана, посетившего в 922 г. Волжскую Болгарию, в могилу умершего музыканта вместе с другими предметами клали музыкальный инструмент *тунбур* [7, с. 74]. Возможно, это какой-либо струнный инструмент. В конце XIX в. В.А. Мошков в числе прочих упоминал об инструменте *тумра* — балалайка [13, с. 38]. У маришцев северо-восточных районов республики *томбра* — название народной скрипки *ковыж*, у венгров *тамбура* — род цитры. Словом *тӱмбӱр* / *тӱмыр* маришцы также называют барабан.

Языческие поминовения у чувашей и мари сопровождалась весельем и музыкой. По наблюдениям С.К. Кузнецова, «во время угощения покойника играет музыка (пузырь, гармонь, балалайка или гусли; последняя лишь в Уржумском и Царевококшайском уездах)» [9, с. 129]. У некрещеных чувашей существовал обычай «на поминках предаваться “веселию и пляске” под музыку волынки или скрипки» [7, с. 74].

Итак, народная музыкальная культура мари и чувашей содержит множество сходств и параллелей, связанных с длительными историческими контактами этих двух народов. Тема взаимодействия их музыкальных культур является довольно перспективной как в плане выявления музыкальных истоков каждой из этих культур, так и в целом для понимания путей исторического развития двух соседних этносов.

Литература и источники

1. *Беляев В.М.* О музыкальном фольклоре и древней письменности. М.: Советский композитор, 1971. С. 52—64.
2. *Васильев В.М.* Марий муро. М.: Центр. вост. изд-во, 1923. 89 с.
3. *Ефремов Т.Е.* Очерк о марийской инструментальной музыке // НРФ МарНИИЯЛИ. Оп. 1. Д. 531.
4. *Земцовский И.И.* Народная музыка // Музыкальная энциклопедия: [в 6 т.]. Т. 3. М., 1976. Стб. 887—904.
5. *Кодай З.* Венгерская народная музыка. Будапешт: Корвина, 1961. 186 с.
6. *Кондратьев М.Г.* Чувашская музыка в зеркале параллелей: к проблеме Волго-Уральской музыкальной цивилизации. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2018. 447 с.: ил.
7. *Кондратьев М.Г.* Чувашская музыка: от мифологических времен до становления современного профессионализма. М.: ПЕР СЕ, 2007. 288 с., нот., ил.
8. *Кори Ф.Е.* Древнейший народный стих турецких племен // Записки Восточного отделения Императорского Русского археологического общества. Т. 19, вып. 2—3. СПб., 1910. С. 139—167.
9. *Кузнецов С.К.* Культ умерших и загробные верования луговых черемис // Кузнецов С.К. Святыни. Культ предков. Древняя история. Йошкар-Ола, 2009. С. 87—165.
10. *Максимов М.С.* Чувашские народные песни / ред. В. Беляев. М.: Музыка, 1964. 400 с.
11. Марийские народные песни = Марий калык муро / сост. В.Ф. Коукаль / ред. и вступ. ст. К.А. Четкарева. Л.; М.: Музгиз, 1951. 340 с.
12. Мари муро: Песни народа мари, собранные В.М. Васильевым. Казань: Типоли-тогр. ун-та, 1920. 98 с.
13. *Мошков В.А.* Мелодии Волго-Камья. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2011. 368 с.
14. *Осинов А.А.* Чувашская свадьба: Обряд и музыка свадьбы *viryal*. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2007. 206 с., ил.
15. *Палантай И.С.* Марла мураш туныктымo савыш. М.: Центр. вост. изд-во, 1923. 57 с.
16. Песни низовых чувашей. Кн. 2 / сост. М.Г. Кондратьев. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1982. 174 с.
17. *Риттих А.Ф.* Материалы для этнографии России. Казанская губерния. XIV-я. Ч. 2. Казань: Тип. Императ. Казан. ун-та, 1870. 226 с.
18. *Сабольчи Б., Бройер Я.* Венгерская музыка // Музыкальная энциклопедия: [в 6 т.] / гл. ред. Ю.В. Келдыш. Т. 1. М.: Советская энциклопедия: Советский композитор, 1973. Стб. 715—722.
19. *Смирнов И.Н.* Черемисы: историко-этнографический очерк / [сост. Лайд Шемейэр (В.Н. Козлов)]. Йошкар-Ола: Союз марийской молодежи «У вий (Молодая сила)»; Марий ушем (Союз мари), 2014. 304 с. (Историческое наследие марийского народа).
20. *Тампере Х.* Эстонская народная песня. Л.: Музыка, 1983. 160 с.
21. *Травина И.К.* Саамские народные песни. М.: Советский композитор, 1987. 144 с.
22. *Федотов М.Р.* Чувашско-марийские языковые взаимосвязи / под ред. И.С. Галкина. Саранск: Изд-во Сарат. ун-та, Саран. филиал, 1990. 336 с.
23. *Федотов М.Р.* Этимологический словарь чувашского языка: в 2 т. Т. 1: А—Р. Чебоксары: ЧГИГН, 1996. 470 с.; Т. 2: С—Я. Чебоксары: ЧГИГН, 1996. 509 с.
24. *Эшнай Я.* Марий калык муро: Марийские народные песни и инструментальные мелодии. В 4 тетр. 1955 // НРФ МарНИИЯЛИ. Оп. 4. Д. 35.
25. *Эшнай Я.А.* Марий музук нерген // У вий. Йошкар-Ола. 1935. № 6. С. 68—77.
26. *Cheremis Folksongs* bi László Vikár and Gábor Bereczki. Akademiai Kiado. Budapest, 1971. 544 s.
27. *Nettl Bruno.* Cheremis Musical Styles. Indiana University Press. Bloomington, 1960. 108 s.
28. *Szabolcsi, Bence.* Népvándorláskori elemek a Magyar népzeneben // Ethnographia-Népelet, XLV. Budapest, 1934. P. 138—155.

N.V. Mushkina

About Some Parallels in Folk Music of the Mari and the Chuvash

*Annotation.* The folk music of the Mari and the Chuvash has many similar elements. They are observed in the genre sphere, the modal and melodic structure of tunes, and musical instrumentarium. Close ties between the Chuvash *viryal* and hill Mari brightly manifest themselves in their musical folklore. Marked are the parallels in the ancient Finno-Ugric music and folk songs of the Chuvash living in southern Chuvashia and adjacent areas of Ulyanovsk region and Tatarstan. Melodies of their certain genres are based on «South Chuvash Mode» close to «Sernur scale» widespread with «Northern» Mari.

*Key words:* songs without words, pentatonic, family-ceremonial song genres, *takmak* form, musical instruments, Laszlo Vikar.

*В.В. Никифорова*

## **Основные тенденции развития современной чувашской и марийской прозы (сравнительно-сопоставительное изучение)**

*Аннотация.* В статье прослеживаются основные тенденции, выявляемые в современном развитии чувашской и марийской прозы. Из общих тенденций характеризуются следующие: обращение к истории, изменения в традиционной прозе, формирование женской прозы как особого явления. Отдельно анализируется альтернативная линия чувашской прозы, отличающаяся большим разнообразием форм.

*Ключевые слова:* современная чувашская проза, марийская проза, основные тенденции, реализм, постмодернизм.

**В** национальных литературах республик Поволжья — Чувашии и Марий Эл — наблюдаются некоторые сходные тенденции на разных этапах развития. Это вполне объяснимо: у соседних народов немало общего в историческом сосуществовании, предки марийцев имели тесные этнокультурные связи с волжскими булгарами, а затем и чувашами. У двух народов схожие условия современного бытования. В период перестройки и после нее чувашско-марийский диалог был весьма активным. В 1987—1995 гг. в Чувашии проходили Сеспелевские форумы творческой молодёжи Урало-Поволжья, в котором принимали участие студенты, рабочая молодёжь, художники и поэты из разных регионов страны, в том числе и Марий Эл. В настоящее время общение представителей двух культур происходит чаще всего на научных форумах, на личном уровне, изредка ставятся марийские пьесы на чувашской сцене.

Из общекультурных параллелей явно выделяется поэтическое мировосприятие двух народов. В чувашской литературе на разных этапах развития ведущая роль принадлежала поэзии, она играет важную роль и сегодня. Чувашскому национальному мироощущению в целом очень близко поэтическое слово, песня. В фольклоре вплоть до современности песни занимают одно из центральных мест. «Сам чувашский народ — поэт. Среди чувашей нет человека не-поэта, не-певца», — пишет этнопедагог Г. Волков [4]. Исследователи марийской культуры также подчеркивают, что марийский народ по складу души — поэт, любит песни и сказания [3, с. 63]. Песни являются самым распространённым и самобытным видом марийского фольклора. «В марийской литературе поэзия изначально шла в первом ряду этого творческого процесса. И сейчас поэтов у нас больше, чем прозаиков» [18]. «Особенностью марийской литературы является то, что в ней почти всегда доминировала поэзия. Думаю, для этого есть и причина. Марийская литература с самых своих истоков черпала энергию из родного фольклора», — отмечает марийский поэт, критик, журналист В.Н. Аликов [1].

Объектом изучения в данной работе является современная проза чувашской и марийской, которая представляет несомненный интерес как оригинальное национальное явление. В рамках настоящей статьи уделим внимание анализу общего и особенного в двух литературах на современном этапе [19, с. 4; 22, с. 3; 32]. Современная чувашская проза рассмотрена в работах Г.И. Фёдорова [21, с. 257—287], А.Ф. Мышкиной [10; 11], Е.П. Чекушкиной [27, с. 266—269; 28, с. 184—187], В.В. Никифоровой [12, с. 330—362]. Марийская проза освещена в монографиях и статьях Р.А. Кудрявцевой [7; 80, с. 68—83], Н.А. Федосеевой [25, с. 63—67] и др. Во многих работах выявляются точки соприкосновения литератур соседних народов.

Под «современной литературой» мы понимаем корпус художественных текстов, написанных в последние три десятилетия. Данный этап развития литературы связан с переменами в политической и социальной жизни страны, произошедшими после «перестройки». В конце XX в. в ней усиливается публицистическое начало: создаются художественно-публицистические произведения. Данная тенденция присуща периодам кардинальных перемен в жизни общества (социальных, политических, культурных): литература стремится адекватно реагировать на вызовы времени и ищет новые формы своего выражения. Самой распространенной художественной системой в чувашской литературе того времени является *реализм*, претерпевший большие изменения; также существуют *постмодернистские* традиции. Из литературного пространства изживается социалистический реализм, и проза, пришедшая после периода перестройки, постепенно отказывается от идеологической составляющей. Реализм конца XX — начала XXI в. содержит в себе две линии: традиционный (Д. Гордеев, Н. Максимов, А. Тарасов, Г. Максимов, А. Мышкина, Н. Ильина и др.) и так называемый «жестокый» («чёрный») реализм (Д. Гордеев, Н. Симунов, С. Павлов и др.). В 1990-х гг. в литературе начинают все чаще изображаться негативные стороны действительности: разрушение деревни, пьянство, безработица, неуважение людей друг к другу [20]. При этом вечные вопросы «Кто виноват?» и «Что делать?» мало кто ставит — иными словами, есть изображение факта и нет анализа. На передний план нередко выходят герои, ранее воспринимавшиеся как отрицательные, — люди без определенного места жительства, бесчестные, нечистые на руку и т.д. (в произведениях Д. Гордеева, Н. Симунова, С. Павлова и др.). Писатели сами признаются, что в жизни не осталось места для позитива, и это непременно отразилось в литературе [26, с. 40]. Произведения Дениса Гордеева (род. в 1938 г.) «Сурăк хут укçасем» (Порванные деньги, 1995), «Аххаяс-маххаяс» (2003), «Сич сунатлă курак» (Семикрылый грач, 1996—1997) и др. изображают то время, когда ценность денег сильно возросла, чему способствовали безработица и отсутствие каких-либо доходов в семье, зато сильно упала цена человеческой жизни. Марийские исследователи отмечают, что в их рассказе конца XX в. также появляются социально-детерминированные нравственно-психологические типы современного человека, такие как, человек, загнанный в угол жизни и др. [7, с. 184]. Жанр рассказа занимает важное место в марийской прозе конца XX в. В чуваш-

ской прозе рубежа двух веков тоже преобладает малая литературная форма, которая становится насыщенной, динамичней. На передний план выходит отдельная личность, часто — человек ничем не примечательный [5, с. 69]. События, происходящие в жизни страны и народа, передаются через призму восприятия героев. Психологическая проза делает акцент на конфликте внутри героя (Хв. Агивер, А. Волков, Е. Лисина, Е. Осипова, А. Тарасов, Б. Чиндыков и др.), а не между противоположными личностями. Сюда присоединяются внешние факторы: во второй половине 1990-х гг. уже достаточно развит Интернет, у читателя просто не остается времени на крупные произведения. Во втором десятилетии XXI в. традиционная проза возвращается на круги своя: появляется устойчивая тенденция к объективному отражению действительности, «чёрный реализм» отходит на задний план, в прозе вновь начинают утверждаться вечные ценности.

Чувашский читатель может ознакомиться с современной марийской прозой по книгам: «Современная марийская повесть» (2004)<sup>1</sup>, «Малиновые облака» (повести и рассказы в переводе с марийского на русский язык, 1991) Ю.М. Артамонова, «Элнет юрисем» (Песни Элнет, 2002)<sup>2</sup>, «Върсӓ ахрӓмӓ» (Эхо войны, 2004, повести и рассказы) [14] З. Катковой<sup>3</sup>. Некоторые тексты имеются в Интернете, а также в периодических изданиях. При сравнении прозаических произведений чувашских и марийских авторов выявляются несколько общих тенденций.

Одна из них — обращение к истории (далекой и близкой). Данная тенденция наметилась уже в период перестройки, обострилась на рубеже двух веков и сохраняется с некоторыми изменениями и в XXI в. При этом где-то до начала нового века личность воспринималась как очень малая величина по сравнению с историей, впоследствии прозаики все больше говорят о равноправности роли личности и истории, по крайней мере значимость личности возросла. Многие чувашские авторы обратились к изображению трагичных 1930—1940-х гг., встали на путь нового осмысления периода культа личности и истории страны в целом (рассказы «Сталин грамоти» (Грамота Сталина, 1990) Г. Максимова, «Сталин ёни» (Сталинская корова), «Сталин икерчи» (Сталинская лепешка, 1990) Ф. Фёдорова; повести «Пукра» (Куколь, 1979—1988) А. Артемьева, «Анаталла-тӓвалла» (Поле жизни, 1988) Д. Гордеева, «Эрхип мӓнукӓ — Эрхип» (Архип — внук Архипа, 1989—1990) Л. Таллерова, «Карач Иванов тата Берия» (Карач Иванов и Берия, 1988) Г. Краснова; роман «Пархатар» (Достояние, 1999—2000) В. Эктеля. Трагический период в истории народа становится объек-

<sup>1</sup> В книгу вошли повести «Узел сердец» А. Александрова, «Кокшага моя: с голубой каймой, в зеленом платочке» и «Волки» Ю. Артамонова, «Осенняя кукушка» И. Кареева, «Рейс 13-13» В. Абукаева, «Убийство по-таирски» В. Микишкина, «Хочу маму!» Ф. Майорова, «Комбайнер Кавырля» А. Мурзашева.

<sup>2</sup> Составитель Р.Н. Петрова. В книге собраны чувашские переводы марийских авторов разных лет.

<sup>3</sup> На марийском языке первая повесть из этой книги «Сар ок лий ыле гын...» (Если бы не война...) появилась в 1958 г. (Ончыко. № 5. С. 9—44), на русском тематический сборник вышел позже (Если бы не война... : повести и рассказы. Йошкар-Ола, 1976. 112 с.). Чувашский читатель с творчеством народного писателя Республики Марий Эл познакомился только в начале 2000-х гг.

том пристального внимания и в марийской литературе [24]. Марийские литературоведы также заявляют, что с 1990-х гг. в их литературе «прошел настоящий бум автобиографических, хроникальных повествований». Это произведения «Кава ден мланде коклаште» (Между небом и землей, 1995) И. Осмина, «Илыш толкын» (Волны жизни, 1995) А. Волкова, «Илыш курым — кужу корно» (Жизни век — длинная дорога, 1996) В. Любимова и др. Сюда же можно добавить дневниковые записи бывшего актера Марийского драмтеатра им. Шкетана Г. Пушкина, подготовленные к публикации Ю. Галютиным под названием «Георгий Пушкин. Дневник негызеш возымо шарнымаш» (Георгий Пушкин. Роман-воспоминание) [2].

Переосмыслению подвергается тема войны — цикл рассказов «Вӱрӱ кӱрлетчӱ...» (Гремела война, 1991) Л. Маяксема; сборник повестей «Вӱрӱ манма юрамасть» (Войну нельзя забыть, 1988) А. Угольниковца, «Хӱрес айӱнчи юрату» (Любовь под крестом, 1990) Н. Максимова, «Сӱлӱмри сыран» (Берег в огне, 1992) Г. Орлова; «Вӱсем виӱсӱн сес юлчӱс» (Их оставалось только трое, 1994) И. Тенюшева, «Арсынсем те макӱраӱсӱ» (И мужчины плачут, 1996) З. Нестеровой и др. Происходит преодоление односторонности изображения событий войны (если фашисты, то трусы и предатели, если «наши», то герои и патриоты и т.д.); осмысливается, как война меняет психологию человека, изображаются тяжелейшие условия жизни в тылу. Поднимаются проблемы исторической памяти, личности и истории («Три сына, три невесты» В. Алендея, 1984—1987). Большую известность в начале 1990-х гг. получил рассказ Евы Лисиной (род. в 1939 г.), «Сӱкӱр чӱлли» (Кусок хлеба, 1973). Он посвящен детям родного села писательницы, умершим от голода после войны. Но смысл этого рассказа, благодаря мастерству автора, намного глубже. Он — о судьбе всех детей нашей страны послевоенного времени, детей всех стран, побывавших под фашистским игмом. Рассказ стал победителем конкурса радиостанции «Немецкая волна», в котором участвовало более полутора тысяч произведений (за 1990 год). Книга, изданная на немецком языке, куда вошли лучшие произведения из представленных на конкурс, была названа «Кусок хлеба». Почти во всех современных марийских рассказах о Великой Отечественной войне, как отмечает Н.В. Гусева, «на первом плане не сами боевые события, как это было в прежние десятилетия, а эхо войны (война через современность), исследование внутреннего мира человека, размышления автора-повествователя по широкому кругу проблем, связанных с военной и современной эпохой. На первый план выходят такие проблемы, как страдания, любовь и война, судьба вдов и матерей, потерявших детей, военное детство, память. Много внимания уделяется драматической и трагической реальности войны. Авторы широко обращаются к символической образности, размышляют об уроках войны, об актуальных для нового времени нравственных качествах человека, о человеческом отношении к фронтовикам» [6]. Рассказы о войне: «Шем тамга» (Черная метка) и «Шонго сарзе» (Старый воин) А. Новикова-Орью, «Поланвондо» (Куст калины) З. Тимирбаевой-Аршаш, «Тудо изам ыле...» (Он был моим братом...) В. Смирнова-Сэмэнэра, «Чыган эрге» (Цыганский сын) и «Йӱратыше кок шӱм» (Два любящих сердца) Л. Яндака, «Окнасе кагаз»

(Газета с окна), «Мўкшотарыште» (На пасеке) М. Данилова, «А тыште война лийын огыл» (А здесь войны не было), «Омем дене шым кычкыре?» (Я не кричал во сне?), «Ачий, ачий» (Отец, отец) Г. Чемекова, «Проститле, ачай. Проститлыза, салтак-влак» (Прости, отец. Простите, солдаты) М. Илибаевой и др. — раскрывали другую правду о жизни в тылу и на фронте.

В конце перестройки чувашские прозаики впервые обращаются к теме Афганской войны, размышляют о ее последствиях, отразившихся в психологии и судьбах участников событий и их близких: рассказы «Ан тӑк куҫуль, аннеҫем» (Не плачь, дорогая мама, 1990), «Пёччен йывӑҫа ҫил хуҫать» (Одинокое дерево ломает ветер, 1992) А. Хмыта; «Чёрё суран» (Незаживающая рана, 1990) Л. Сарине; повести «Пӑявланӑ тюлень» (Привязанный тюлень, 1995), «Кобра анне» (Мать Кобра, 1995) Д. Гордеева; романдиалогия «Леш тӑнчерен» (С того света, 2011) А. Хмыта, бывшего участника Афганской войны. Марийский прозаик Юрий Артамонов (1938—2002) после поездки в 1987 г. в Демократическую Республику Афганистан издает пронизывающую до глубины души повесть-хронику «Кабул-шикш» (Дым Кабула, 1988).

Стремление переосмыслить трагические события XX в., понять, осознать себя и свое место в меняющемся мире выразилось в целом пласте литературы, получившем название «возвращенная литература». Это произведения, не публиковавшиеся, преданные забвению или запрещенные до второй половины 1980-х гг. Это также литература советского периода, заново открываемая новым поколением читателей, расширившая литературно-культурный контекст. Одним из первых вернулся к читателю философский трактат Г. Комиссарова (Вандера) «Чӑваш халӑхӗ малалла кайӑши, каймӑ-ши?» (Может ли иметь будущее чувашский народ, 1988). Впервые он увидел свет в 1917 г., а затем был вычеркнут из истории чувашской культуры в связи с обвинениями автора в национализме. В данном сочинении Г. Комиссаров смело рассуждает об особенностях национально-го характера, о прошлом и будущем чувашского народа, о его языке.

Существенные перемены происходят в традиционной (реалистической) прозе. Нужно согласиться с учеными, которые считают, что «литература 1970—1990-х годов, в отличие от литературы 1950—1960-х, обратилась к другому генезису героя» [22, с. 95]. Герой нового времени размышляет о своем предназначении (роман Н. Максимова «Пурнӑҫри вырӑн» (Место в жизни, 1986—1988), стремится обрести духовно-нравственную опору (повесть Н. Мартынова «Пӑр ухмаӑн юратнӑ сӑмахӑ» (Любимое слово одного дурака, 1986—1990) и др. В 1990-х гг. существовавшая ранее идеология была разрушена, исчерпал себя тот вид литературы, который рождал героев с выраженными «положительным» и «отрицательным» полюсами, «поменялась литературная парадигма» в целом (Ю.М. Артемьев). Похожие процессы наблюдаются и в марийской литературе. В частности, исследователи отмечают, что с середины 80-х гг. XX в. горномарийские писатели начинают по-новому подходить к выбору проблемы и темы и изображению внутреннего мира героя. Этот герой задумывается над тем, как жить дальше. Многие писатели обратились к истокам, к историческому жанру (В. Пету-



хов, А. Апатеев и др.), некоторые находились в поисках метода и жанра (В. Петухов, В. Самойлов, Ондрин Валька и др.). «История развития литературы показывает, что горномарийские писатели основываются на накопленном опыте предшествующих поколений и литератур соседствующих народов. Если в 1950—1980-е гг. в центре повествования стоял труженик деревни (колхоза), то в 1990-е усиливается изображение внутреннего мира героя, его духовных поисков», — пишет марийский литературовед Н.А. Федосеева [23]. Пришедшие в прозу до и после периода перестройки Г. Алексеев, В. Микишкин, В. Абукаев-Эмгак, А. Александров-Арсак, В. Петухов, М. Илибаева, М. Кудряшов, Л. Яндаков, В. Бердинский, М. Ушакова сыграли важную роль в обновлении марийской прозы. «Особенности современной марийской литературы перестроечного периода наиболее ярко видны в рассказе В. Абукаева-Эмгака «Сорта йымал арака» (Поминальное вино), романе «Шочмо тувыр» (Человек рождается в рубашке)» [2, с. 16].

В чувашской прозе второй половины 1980-х гг. заметным явлением становятся лирико-философские рассказы Арсения Тарасова (род. в 1956 г.) «Сутнă пұртри юлашки каç» (Последняя ночь в проданном доме, 1987), «Шърчăк» (Сверчок, 1988) и др. Прозаик пишет о главном — о человеке вообще и отдельных людях; поднимает тему сельчан, ставших городскими жителями. В его произведениях раскрывается и важнейшая социальная проблема конца XX в. — вымирание чувашской деревни. В «Сверчке» образ насекомого вырастает до уровня символического. Он выступает олицетворением гармоничности, стабильности жизни; преемственности и традиций. Митюк переживает, что, убив кузнечика, он прервал связь времен, историю рода, идущую с древнейших времен. Старик думает, что он не лучше Никандра, который хочет срубить древнюю ветлу, а значит, отказаться от прошлого. Кто способен на такие проступки, тому нетрудно забыть и о своем долге перед родителями («Кантюк мучипе кушакё» — Кантюк-мучи и его кошка, 1986) и др. У чувашей почитание родителей (предков) являлось одной из основных ценностей, что отражается и в литературе. Вместе с крушением старых идеалов, уничтожением малых деревень и ростом городов рушатся и прежние социальные связи. Если раньше представители нескольких поколений проживали совместно, теперь, как правило, молодые живут отдельно, и всё чаще встречаются случаи нарушения сыновнего долга. Писатели пытаются понять причины разрушения родственных уз, напомнить о том, что может случиться с каждым из нас. Об оскудении деревни, взаимоотношениях между поколениями, о долге молодости перед старостью размышляет и А. Волков (1946—1991) в книге «Пирён ялсем» (Деревенские рассказы, 1984). Его рассказы проникнуты невыразимой, шемящей болью за свою и чужие судьбы, сожалением о содеянном и несделанном. Эта тема волнует и В. Петрова, и Е. Осипову и др. О первостепенной важности долга в марийском менталитете и, соответственно, в литературе пишет марийский филолог Р.А. Кудрявцева: «С эпико-драматической линией соотносится целый ряд рассказов, объединенных концептуальными понятиями “долг перед родителями” и “долг перед народом, его традициями”. С первым концептуальным смыслом связаны, к примеру, рассказы “Игем-шамыч” (Дети мои) В. Бердинского, “Шошо

толеш, лум шула” (Весна придет, снег растает), “Шочмо кече” (День рождения), “Пытартыш автобус” (Последний автобус) Г. Алексеева, “Тулык ава” (Осиротевшая мать) А. Александрова-Арсака, “Ава шӱм” (Сердце матери) В. Абукаева-Эмгака, со вторым — “Колча” (Кольцо) В. Бердинского, “Вӱдвакш” (Водяная мельница) Г. Гордеева и др.» [7, с. 155].

В конце XX в. активно заявляет о себе чувашская женская проза, женщины-авторы все больше пробуют себя и в других жанрах. Усиливается роль женщины в общественной жизни, ей пришлось многое взвалить на себя. Понятие «женская проза» интерпретируется нами в широком смысле: это проза, принадлежащая перу женщин, а также проза, написанная для женщин. Она возникла во многих национальных литературах почти одновременно, так же как в русской литературе, — в конце 1980 — начале 1990-х гг. М. Абашева пишет: «Судя по всему, у нас появилась женская проза. Нет, не то чтобы женщины раньше, десятилетие или два, три назад, не писали рассказов и повестей. Писали. Печатались. Но такого изобилия женских имен в “толстых” журналах не встречалось, специальные женские сборники (“Женская логика”, 1989; “Чистенькая жизнь”, 1990; “Не помнящая зла”, 1990) один за другим не выходили. Да и споры о том, существует ли женская проза, не возникали, поскольку не было предмета». По Абашевой, современная женская проза — новый статус женщин-авторов, новые споры о месте женской прозы в русском обществе [15]. Причем наблюдается такой парадокс: женский образ в литературе стал передаваться все более темными красками (чаще выходит на первый план женщина слабая, подавленная жизненными обстоятельствами и алкоголизмом, разрушающая свою жизнь и жизнь близких), в реальности же женщина стала сильнее. Возможно, данное обстоятельство связано с тем, что в эпоху быстрой смены социально-политических, нравственных и т.д. критериев литература не успевает осмысливать жизненный материал. Женская проза тяготеет к реализму, так как отстаивает традиционный набор ценностей (семья, дети, дом). В творчестве чувашских прозаиков В. Эльби, А. Павловской, З. Нестеровой, Н. Петровской, Е. Осиповой, Л. Сарине, Л. Сачковой, Ю. Силэм весьма тонко раскрываются внутренний мир женщины, перипетии женской судьбы, показана трагичность и скоротечность человеческой жизни. В начале 1990-х гг. в литературу вступили также У. Эльмень, Е. Нарпи, М. Карягина, А. Мышкина, Н. Ильина. В творчестве А. Мышкиной, Н. Ильиной и молодых авторов начала XXI в. (Н. Григорьева, Т. Краснова, Л. Викторова) заметно преодоление односторонности изображения жизни (черного реализма).

В марийской женской прозе выделяется творчество Маргариты Ушаковой (род. в 1949 г.) и Марии Илибаевой (род. в 1950 г.). Рассказы, миниатюры и новеллы М. Ушаковой («Опята раздора», 2018; «Отрывной календарь детства», 2017; «Рыбачка», 2018; «Предсказал всё-таки», 2018 и др.) [25] в чувашской литературе близки к творчеству Николая Карая (род. в 1942 г.), который в краткую форму способен вместить весьма глубокое содержание. Каждый эпизод у него основывается на одной детали, раскрывает какую-то одну мысль. В отличие от него, М. Ушакова в короткую

форму стремится вместить многое, иногда — целую жизнь. При этом она более эмоциональна, но в целом у обоих авторов за написанными строками ощущается большая глубина. М. Илибаева, видимо, предпочитает крупную форму. Весомым вкладом в мари́йскую литературу воспринимается её роман-тетралогия «Кугу тўня — шыгыр тўня» (Велик мир — тесен мир, 2010), охватывающий полвека мари́йской истории.

Наряду с традиционной, в чувашской литературе оформляется альтернативная линия прозы. Она весьма разнообразна, хотя представлена меньшим количеством образцов. Это постмодернистские произведения (роман-киллер В. Степанова «Эфемероптера каҫё, е ФАУст-2» (Эфемероптерова ночь, или ФАУст-2; 1994—2007), романы-этнофэнтези В. Степанова; некоторые произведения Б. Чиндыкова, метафорический эскиз Г. Фёдорова); эротическая литература (повесть «Лили» В. Эктеля, 1990) и мистические произведения (рассказы В. Степанова, повести Н. Петровской), социально-политический роман («Упи каҫман ҫырминчен» — Над медвежьим оврагом (2009) Ю. Сана).

Постмодернизм в чувашской литературе не оформился как течение, но его традиции не могли не затронуть литературный процесс региона — так как это общемировое явление — и оказали несомненное влияние на творчество некоторых авторов. Эстетика постмодернизма находится в весьма сложных взаимоотношениях с программой этнофутуризма. Мы воспринимаем этнофутуризм как национальный вариант постмодернизма [13, с. 13—15]. Творчество Б. Чиндыкова, В. Степанова, проза Г. Фёдорова претендуют на рассмотрение их в контексте литературы постмодернизма. При всей индивидуальности их художественного почерка есть точки соприкосновения, общие особенности культуры постмодернизма, проявляющиеся в их творчестве: «использование мифологических образов» (главным источником, безусловно, являются национальные реалии. — В.Н.), «тяготение к метафорике», «концепция интертекстуальности», «принципиально новая интерпретация феномена темпоральности» [9, с. 601—605]. Борис Чиндыков (род. в 1960 г.) изучил стили самых разных школ и направлений, но остался глубоко национальным автором. В каждом его произведении чувствуется боль за судьбу своего народа и за отдельную личность, представляющую этот народ. Он первым начал открыто ставить «чувашские вопросы». С его статьи «Уроки чувашского», опубликованной в газете «Молодой коммунист» в 1984 г. [29], начинается обсуждение в печати злободневных проблем. Молодой автор пишет в целом о ситуации в образовании, но в ходе дискуссии, которая состоялась позже, стали подниматься и более глобальные вопросы: место чувашского языка в современном мире, его историческое значение и т.д. Владимир Степанов (род. в 1962 г.) является автором мистических, фантастических рассказов, монологов от лица известных личностей, эссе на философские и исторические темы, этнофэнтези и «романа-киллера на полчувашском языке» (Эфемероптерова ночь, или ФАУст-2; 1994—2007). В любых вариантах нужно отметить стиль прозаика — нарочито демонстративный, игривый, «разгильдяйский» (по собственному определению автора). Отчасти стиль В. Степанова сопоставим с манерой современника Юрия Терентьева

(1961—1996), вызывает такое же удивление способностью «играть словом». При этом чувствуется, что оба автора весьма серьезно и ответственно относятся к своему слову, или делу сотворения слова. В их прозе явственно отражается национальное мышление: чуваш предпочитает ходить окольными путями (*Савра кайнӑ — пыл хыпнӑ* «В обход пошел — меда поел»), любит иронизировать. Отсюда длинные синтаксические конструкции (развернутые сравнения и т.д.). В. Степанов является автором первых этнофэнтези в чувашской литературе: «Пихампар йытти» (Господа Пигамбара пёс, 1999). «Тенкри хёсё» (Сабля Тенгри, 2015, 2016). Прозаик, поэт, доктор филологических наук Георгий Фёдоров (1942—2015) во всех видах творческой деятельности, в том числе и в науке, исследует, пытаясь найти основу, составляющую суть национальной культуры. По его мнению, у чувашей сохранился стержень культуры. Особый интерес представляет его цикл повестей «Ай, мӑнтарӑн хир мулкачи» (У нас колесница одна; букв.: О, мой бедный полевой заяц, 1992—2015), определяемый автором как «метафорический эскиз», потенциально тяготеющий к интеллектуальному роману<sup>4</sup>. В нем — одна общая идея, общие герои, общее историческое и культурное пространство. Произведение представляет осмысление «модели национальной жизни», драматизм XX в. в национальном варианте, исторические катаклизмы в чувашском преломлении. В «эскизе» отражается тяжелая жизнь чувашского крестьянина — человека, который находится один на один со своей бедой.

В марийском литературоведении и прозе (разумеется, переведённой на русский язык) нам не удалось выявить отголоски постмодернизма. Понятно, что данное обстоятельство нельзя воспринимать как недостаток той или иной национальной литературы. В отношении марийской литературы складывается впечатление, что она больше верна традициям, что у нее имеется некий крепкий внутренний стержень и потенциал и они со временем должны помочь явить миру какое-то особое явление. Здесь номинирован этнофутуризм, что вполне логично объясняется общностью менталитета финно-угорских народов. Хотя он, по утверждению В. Аликова, и не пустил «особо глубокие корни». «Этнофутуризм в марийской литературе был лишь небольшим всплеском в тихом омуте. Ярким примером этому может послужить сборник стихов Валерия Микора «Привет из страны тигров», хотя были определённые усилия. К примеру, в музее имени Никона Игнатьева, в деревне Салымсола, начиная с конца 1990-х гг. до 2003 г. ежегодно проводился летний семинар по этнофутуризму» [1]. Отдельные авторы находят признаки этнофутуризма в произведении А. Иликаева «Легенда о Горце» (образ журавля, значение лунного календаря); в рассказе К. Васина «Чымбылат могучий», основанном на легенде о богатыре, защищавшем марийский народ от ненавистного татарского хана, и замечают его «в произведениях современных писателей, которые включают в свои рабо-

<sup>4</sup> При жизни автора опубликованы шесть из семи повестей. Они увидели свет в журнале «Тӱван Атӱл» (Родная Волга) в 1992—2009 гг. Седьмую повесть начали публиковать после смерти автора (Тӱван Атӱл. 2018. 12 №. 50—63 с.).

ты элементы мифов и сказаний древних марийцев и умело связывают их с реальностью»<sup>5</sup>.

Подводя итоги, подчеркнём, что для чувашской прозы последние три десятилетия в большей степени были временем новых открытий, явлений, приобретений: вскрылись ранее запретные темы и жанры (социальное дно, культ личности, ситуация в Советской армии и Афганская война; эротика, мистика), и были введены в контекст литературы и культуры не публиковавшиеся ранее или малоизвестные тексты («возвращенная литература»); расширились возможности и диапазон традиционной литературы (лирико-философская, лирико-психологическая, женская проза; углубление психологизма); появилась литература с усложненной формой письма (постмодернистские произведения).

Исследователи утверждают, что на рубеже XX—XXI вв. художественная словесность марийского народа также значительно обновилась в жанровом отношении, обогатилась новыми темами, героями, идеями, художественными средствами и формами. При этом отмечается разножанровость произведений В. Петухова: криминальная повесть «Корны мыч арава кен» («Шла машина грузовая», 2003), мифологическо-мистическая «Ыл-васта» («Злой дух огня», 2004), повесть-эссе «Якшар покан автобус» («Краснобокий автобус», 2005), повесть-фэнтези «А мынь ымбакы» («И я там был», 2006); расцвет жанра исторического романа («Чоткар», «Мамич Бердей», «Онар» Л. Яндакова, «Акрам», «Острая стрела, тугая тетива», «Соколы и коршуны» В. Петухова; как интересное явление оцениваются произведения «Тёлдö» (Толдо) А. Мурзашева, «Юмын капка ончылно» («Перед вратами Бога») А. Александрова-Арсака, «Вес туняшке ямдылалташ» («Трамплин в тот свет») М. Илибаевой, «Илет гын, ужат» («Поживешь — увидишь») Ю. Галютина-Ялзака, в которых ставятся проблемы нравственности; отмечается особый лиризм текстов Г. Алексеева, Г. Пирогова и т.д. Во втором десятилетии XXI в. традиционная чувашская и марийская проза продолжают развиваться, также продолжают поиски новых форм выражения национальной идентичности.

#### Литература

1. Аликс В. В современной литературе прошли времена фольклора и Пушкина, или Какой хочется видеть марийскую литературу. URL: <https://mariuver.com/2009/03/05/v-literature/> (дата обращения: 11.03.2019).
2. Возникновение и пути развития марийской литературы // Писатели Марий Эл: библиографический справочник. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 2008. 752 с.
3. Васин К. Страницы дружбы (историко-литературные очерки). Йошкар-Ола, 1959. 152 с.
4. Волков Г. Чăваш поэзийё синчен пачах урăхла шухăшлаттарас килет // Хыпар. 1994. Сурла, 25.
5. Паянхи прозэри калавпа повесть: савра сётел // Таван Атл. 1993. 2 №. 67—73 с.
6. Гусева Н.В. Современный марийский рассказ о Великой Отечественной войне: проблематика и поэтика. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/sovremennyy-mariyskiy-rasskaz-o-velikoy-otechestvennoy-voyne-problematika-i-poetika/> (дата обращения: 11.03.2019).
7. Кудрявцева Р.А. Марийский рассказ XX века (история и поэтика жанра): монография. Йошкар-Ола, 2008. 208 с.

<sup>5</sup> Признаки этнофутуризма в произведениях марийских писателей и художников. URL: <http://www.hintfox.com/article/priznaki-etnofyurizma-v-proizvedenijah-marijskih-pisatelej-i-hydozhnikov.html/> (дата обращения: 13.03.2019). Автор не указан.

8. *Кудрявцева Р.А.* Современный марийский рассказ: аксиология и поэтика // Национальные литературы Республик Поволжья (1980—2010): учеб. пособие / науч. ред. В.Р. Аминова. Казань: Казан. ун-т, 2016. 368 с.

9. *Мышкина А.Ф.* Чувашская художественно-философская и художественно-публицистическая проза второй половины XX века: монография. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2005. 275 с.

10. *Мышкина А.Ф., Хабибуллина Э.Х.* Этнонациональные особенности развития характера героя современной философской прозы // Современные проблемы науки и образования. 2012. № 6. URL: <http://science-education.ru/ru/article/view?id=7477> (дата обращения: 26.03.2019).

11. *Никифорова В.В.* Время перестройки и возвращение эстетических критериев (середина 1980-х — 2000 гг.). Проза // История чувашской литературы XX века. Часть 2 (1956—2000): коллективная монография. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2017. 432 с.

12. *Никифорова В.В.* Современный литературный процесс: чувашская интеллектуальная проза рубежа XX—XXI веков. Чебоксары: ЧГИГН, 2018. 48 с.

13. Постмодернизм: энциклопедия / сост. А.А. Грицанов, М.А. Можейко. Минск: Интерпрессервис; Книжный дом, 2001. 1040 с.

14. Русская проза рубежа XX—XXI веков: учеб. пособие / под ред. Т.М. Колядич. М.: Флинта: Наука, 2011. 518 с.

15. *Сатклифф Б.* Критика о современной женской прозе. URL: [http://www.a-z.ru/women\\_cd1/html/filoglich\\_nauki\\_12.htm](http://www.a-z.ru/women_cd1/html/filoglich_nauki_12.htm) (дата обращения: 12.03.19). Ссылка на статью: *Абашева М.* Чистенькая жизнь не помнящих зла // Литературное обозрение. 1992. № 5—6. С. 9.

16. Современный литературный процесс в Республике Марий Эл. URL: <http://www.finnoougria.ru/> (дата обращения: 11.03.19).

17. Современный литературный процесс: учеб. пособие для вузов / сост. Т.А. Тернова. Воронеж, 2007. 18 с.

18. Соловьёв Ю. «Поэтов у нас больше, чем прозаиков...» // Звезда: [газета Беларуси]. 2016. 9 августа. URL: <http://zviazda.by/be> (дата обращения: 12.03.19).

19. *Ушакова М.* Проза. URL: <https://www.proza.ru/avtor/ritausha/> (дата обращения: 25.03.19).

20. *Фёдоров Г.И.* Чăваш литературы (1945—1985): вĕренÿ пособийĕ. Шупашкар: ЧПУ, 2004. 379 с.

21. *Фёдоров Г.И.* Чувашская проза 1980-х гг. XX нулевых годов XXI в. // Национальные литературы Республик Поволжья (1980—2010): учеб. пособие / науч. ред. В.Р. Аминова. Казань: Казан. ун-т, 2016. 368 с.

22. *Фёдоров Г.И., Уляндина А.В.* Художественные судьбы женщин в чувашской прозе XX века: монография. Чебоксары: Новое время, 2012. 159 с.

23. *Федосеева Н.А.* История горномарийской литературы второй половины XX века // Марийский археографический вестник. 2007. № 17. С. 88—109.

24. *Федосеева Н.А.* Марийская историческая проза на рубеже XX—XXI веков // Художественная словесность финно-угорских народов: от истоков к современности. Йошкар-Ола, 2008. С. 146—154.

25. *Федосеева Н.А.* Современный литературный процесс в Республике Марий Эл // Национальные литературы Республик Поволжья (1980—2010): учеб. пособие / науч. ред. В.Р. Аминова. Казань: Казан. ун-т, 2016. 368 с.

26. *Станьял В.П., Камышова Н.Н.* Чăваш халăх сыравси Денис Гордеев: пурнăçе пултарулахĕн терленчĕкĕ. Шупашкар: ЧПГАИ, 2013. 74 с.

27. *Чекушкина Е.П.* Исторический ракурс и жанровое многообразие современной чувашской прозы // Филологические науки: вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2018. № 12, ч. 2. С. 219—418.

28. *Чекушкина Е.П.* Особенности прозы молодых писателей в чувашской литературе конца XX — начала XXI в. // Филологические науки: вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2015. № 6, ч. 2. С. 3—219 с.

29. *Чиндыков Б.* Уроки чувашского // Молодой коммунист. 1984. 23, 25 октября.

V.V. Nikiforova

### Main Trends in the Development of Modern Chuvash and Mari Prose (Contrastive-Comparative Study)

*Annotation.* The article traces main trends identified in the modern development of Chuvash and Mari prose. From the general trends the following ones are characterized: reference to history, changes in traditional prose, formation of female prose as a specific phenomenon. Separately analyzed is the alternative line of Chuvash prose, remarkable with big variety of forms.

*Key words:* modern Chuvash prose, Mari prose, main trends, realism, postmodernism.

М.В. Рябинина, Т.Н. Беляева

## **Аксиологическая концепция образа семьи в марийской и чувашской повести второй половины XX века\***

*Аннотация.* В статье рассмотрен образ семьи в марийской и чувашской повести второй половины XX в. в контексте аксиологических ориентиров авторов.

*Ключевые слова:* марийская повесть, чувашская повесть, художественная аксиология, образ семьи, семейные ценности, антиценности.

На современном этапе развития литературной науки все более актуальной становится междисциплинарная исследовательская стратегия, в том числе изучение аксиологического потенциала художественной литературы. В определенной мере это вызвано изменениями в самой словесно-художественной практике: литература «из дидактической и назидательной» становится повествующей о конкретных проблемах [4, с. 67—68], из которых формируется ее аксиосфера. Особое внимание в марийской и чувашской литературе уделяется проблемам семьи, семейных отношений, семейных ценностей.

Обращение к аксиологическому анализу марийских повестей второй половины XX в. в рамках семейной проблематики предполагает выявление основных ценностных и антиценностных ориентаций персонажей и способов их выражения в художественных текстах. Изучение данного материала важно не только в рамках марийской литературной науки, но и в контексте развития междисциплинарных областей современной филологии Поволжского региона в целом.

Так, в повести В. Иванова «Ава шӱм» («Материнское сердце») в центре внимания автора — тайные уголки внутреннего «я» матери, Варвары Садаевой, отраженные в ее дневнике и письмах к сыну. Героиня повествует в них о личных и общественных коллизиях и событиях, оставивших заметный след в ее жизни. А события эти непросты: в счастливый день возвращения из родильного дома с сыном-первенцем был арестован ее муж, и женщина осталась одна с маленьким ребенком на руках. Сквозь призму чувств главной героини автор передает сгушающуюся «атмосферу ожидания, невыносимую жажду хотя бы глотка истины», «веру в неминуемое торжество справедливости» [5, с. 49]. Героиню переполняют ощущения одиночества, неведения, страха, несчастья, невыносимого и странного ожидания, но главный ценностный ориентир для нее — быть верной себе и мужу: *Уставшая, ковыляя, вернулась домой. До сих пор не могу забыть последние слова заведующего роно. Развестись с Миклаем. Как она могла дать такой совет?.. Хотела помочь? Может быть, нет других способов? Может, мне все-таки развестись? Хотя бы на время, до возвращения Миклая. Тогда и работа появится. Это так... но ты, Эдик, что скажешь, когда*

© Рябинина М.В., Беляева Т.Н., 2019.

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-012-00086.

*вырастешь? Как посмотрю в глаза твоему отцу? Нет, перед твоим отцом и перед тобой я не хочу быть бестолковой женщиной. Не хочу! Я хочу, чтоб совесть была чиста, хочу жить с чистым сердцем!..* [5, с. 73—74].

Приблизительно такой же феномен можно усмотреть в повести чувашского прозаика А. Артемьева «Зеленое золото». Герой повести Валентин Актаев, прошедший через фашистский плен, чистку в советских лагерях, возвратившись домой, счастливо убеждается, что вопреки всем напастьям Нина его дождалась и сохранила чистоту любовного чувства. Следует отметить, она органично впитала в себя те духовные ценности, которые чувашский народ выработал веками: это вера в человека, вера в будущее, вера в возможность преодоления тягот судьбы.

В повести В. Иванова тема семьи представлена также мотивами детства, через которые открывается следующая череда аксиологических семейных ценностей. С помощью внутренних монологов писателем тонко передан тот переломный момент в сознании женщины, когда после многих бессонных дней и ночей, прожитых после ареста мужа, она решает во что бы то ни стало бороться за судьбу сына, воспитать в сыне Эдике человеколюбие, сохранить в нем добрые начала, уберечь от озлобления на людей и на весь мир. На первый план выходят ценностно ориентированные понятия «сын», «воспитание», «ответственность матери за судьбу детей», «материнское сердце», «материнская преданность», «сила духа матери» и т.д. Для подтверждения этого положения обратимся к фрагменту повести: *«Спасибо за добрые советы», — ответила я и вышла из роно. Больше никуда не заходила, свесив голову, обратно отправилась в деревню. На душе стало как-то спокойно, захотелось во весь голос крикнуть: «Люди, где ваша смелость? Где ваши чистые сердца, твердые умы? Почему дрожите, боитесь друг друга? Слово ничего не видите и не слышите. Закрываете на все глаза и уши? Чем же провинился мой Эдик? Ведь и его ждет такая же судьба. Люди, не дайте моему сыну превратиться в хищного зверя! Он не должен на вас сердиться, он должен вам верить. Вы должны это понять. Но если не услышите мои слова, пускай хоть земля провалится под ногами, я буду бороться за Эдика, не дам испортить его жизнь! Он должен быть человеком!..* [5, с. 73].

В произведениях чувашских писателей — «Девушка из Сормы», «Безрезка Угах» В. Скворцова, «Рана», «Карусель» Хв. Агивера — приоритетными становятся также мотивы материнства, роли женщины как хранительницы семейного очага, родовых традиций, нравственных ценностей, накопленных веками, вместе с тем, естественно, как воплощения неиссякаемого родника доброты, неизбывной заботы о молодом поколении.

Ценностные ориентации героини, открывающиеся через воспроизводимый писателем процесс осмысления ею своей жизни, ощутимы и в повести «Шүм кылдыш» («Узы сердец») А. Александрова-Арсака. Автор в ней представляет читателю многочисленные «уединенные» монологи сорокалетней Полины, подчеркивает ее внутреннее напряжение. Причиной этого напряжения и исповеди перед своей совестью стали неожиданно нагрянувшие и так же неожиданно закончившиеся события в ее семейной жизни. Женщина незаметно для себя оказалась в плену нахлынувших откуда-то из глубин души чувств к другому человеку. Нежданно-негаданно,



в отсутствие мужа Петра, с которым прожила двадцать лет, сблизилась с тем, в кого была влюблена в девичестве, — новым заведующим фермой Мичу. Главный предмет ее внутренних переживаний — давно желанное, а теперь уже вполне реальное, ожидаемое материнство. Героиню мучают противоречивые чувства: с одной стороны, для нее, уже немолодой, иметь ребенка — это радость, великая семейная ценность, а с другой, ожидаемое событие вызывает в ней боль и муки совести.

В Полине с каждым днем нарастает душевное смятение, порожаемое жесткой самооценкой и стремлением найти нравственную развязку. Оно передается в форме внутренней ее речи во внешнем одиночестве (говoreния для себя самой: *мане шкаланже* «сказала сама себе»): «*Что это такое? Может, я его так долго ждала, поэтому так обрадовалась?*» — поразмыслив, с удивлением подумала. *Чувствуешь все же свой грех, спину давит... так ли должна была встретить мужа сейчас, может, как-то холодно, с боязнью, с дрожью... Посмотрите на Полину: как же она крутится вокруг мужа, собирает на стол всякой еды, а он улыбается, и она отвечает ему ласковым взглядом. Что это? Женский обманчивый характер? Ее двойственная манера поведения? Нисколько! Муж сейчас так близко, она чувствует его как частичку своей души, никак не может от себя отделить. Вот дело-то в чем, вот такая обратная связь. Но сидеть и удивляться этому у Полины не было времени. Поддержала хорошее настроение мужа, провели вместе вечер. Потом ночью, рядом с мужем, слушая, как тот спокойно спит, глубоко призадумалась. «Какая же я все-таки бессовестная женщина. — сказала сама себе. — Неужели снова полюбила своего Петра? С какой нежностью я на него смотрела, всю свою доброту души ему открыла. А Мичу... что это было? Что за невидимая сила меня одурманила? На данный момент мне никто не нужен. Пусть только мой муж Пётыр будет со мной. А тогда почему охолодела от мужа? Как душа моя дала слабину, потеряла контроль? Что толкнуло меня к другому? Что побудило меня на такой грех? А если Пётыр обо всем узнает... я-то ладно, потерплю. Сама виновата. А он? А ему из-за чего такие мучения? Ой, боже! Жаль, совсем не думала о муже! Бессовестное животное. Как он теперь вынесет такой грех жены? Что скажет людям? Куда спрячет свои глаза? Можно пережить людские сплетни, главное — остаться человеком. Уважают ведь его, считают толковым мужчиной. Ох, я страшная, я животное. Руки у меня грязные. Я не имею права до него дотрагиваться. Раньше могла, а теперь нет» [2, с. 25—26].*

Монологи Полины насыщены простыми, нераспространенными предложениями, которые так же, как и мысли персонажа, обрывочны. Внутренняя речь персонажа пронизана горечью и недовольством собой. Нагромождение таких монологов придает особую динамику и психологическую напряженность всему повествованию. Героиня разрывается между двумя семейными ценностями, одинаково значимыми для женщины и, в силу своих позитивных свойств, способствующими усилению психологического драматизма повести: с одной стороны, необходимая верность семье и мужу, с другой стороны, счастье материнства. Важность этих ценностных стратегий для героини и неразрешимость психологической ситуации приводят ее к безжалостному осуждению себя в монологе-исповеди в нарушении нрав-

ственных императивов, на деле означающих антиценности, а именно измена мужу и семье, грех, подчинение страсти.

Виновницами разрушения семьи, обладателями антиценностей оказываются женщины и в повестях чувашского писателя А. Емельянова: в «Черемуховых холодах» — Ануш, увлекшаяся другим мужчиной, в «Одиноком кусте» — Манюк, поверившая сладкоречивому соблазнителю Авенариусу. У обеих героинь мужья — прекрасные, заботливые мужчины, готовые всячески заботиться о женах, оба нацелены на то, чтобы определяющими факторами их жизни были ответственность перед друг другом, перед вечными правилами бытия человека в сакральном мире. Но легкомысленный авантюризм женщин приводит к разрушению извечного распорядка судеб семьи, нравственности, человеческого долга.

Антиценности, связанные с осмыслением семейной жизни, проявляются и в повести А. Александрова-Арсака «Каче тан» («Жених»). Главный герой не готов взять на себя ответственность и создать семью, он не готов к воспитанию детей, он не может отвечать за собственные поступки. Его монологи-размышления, перемежающиеся с мемуарными элементами, сосредоточены на осмыслении им своего прошлого жизненного опыта. Когда он был влюблен в замужнюю женщину Алимю, ответившую ей взаимностью. Но одновременно попал еще под власть чар двух молоденьких подруг и, оказавшись жертвой физической любви, сам разрушил свою жизнь.

Особенность жизненной истории главного персонажа заключается в том, что он начинает осознавать свое прежнее поведение как антиценности. Долгое время находившийся в любовном круговороте и считавший его нормальным, он начинает понимать свои ошибки, начинает анализировать свои поступки; автор делает явным то, «что грызет душу» героя: *«Такой жизни, как у меня, пускай ни у кого не будет! Человеку, который столько людей сделал несчастливymi, стоит ли жить на этой земле? Смотрите, Максим Петрович, Лидия Васильевна, подумайте... Какой бог уготовил мне такую судьбу? С кем только я не связывался, с чьей судьбой не связывал свою жизнь — всем я приношу только несчастье, горе. Встречался с ошнурскими девушками — испортил им судьбы, с Алимой случилось горе, теперь вот Мария осталась одна со слезами на глазах. Вы еще не знаете, когда служил в армии, тайно встречался с женой одного офицера, да и у нее счастливая семейная жизнь оборвалась, муж застучал нас вместе в квартире... — от душевной боли Толий вот-вот заплачет. Еле-еле разговаривает: — Когда Мария заплакала, в голову неожиданно пришел образ лермонтовского Печорина. Так же, как Онегин и Печорин, я тоже стал лишним, ненужным на этой светлой земле человеком, как говорят марийцы, не попал в котел ребрышком. Вот что грызет душу. А ведь я в жизни никому плохого не хотел и не думал об этом... — У Толий совсем уже нет сил, помолчит, опять начинает рассказывать. — Я и раньше чувствовал себя ненужным человеком, только не все понимал. Ах, думал даже, хоть бы война началась бы, что ли? Пошел бы на фронт, погиб бы, геройски защищая Родину, хоть бы память осталась. Хотел ехать в Афганистан, сказали: «Куда тебе, дядя? В твоём возрасте там нечего делать». В Чернобыль все-таки взяли: механик ведь я все-таки, любой техникой могу управлять. Там получил радиацию. Сейчас получаю*

*хорошую пенсию. Теперь немного успокоился, знаю: жить мне недолго осталось. Приехал попрощаться с родиной, пройдуся по всем родным местам, и все. Об одном только жалею: не выполнил свой человеческий долг. Говорят ведь, что человек в своей жизни должен посадить хоть одно дерево, построить дом и оставить вместо себя сына. А у меня нет ни того, ни другого. Как же теперь не говорить, что прожил свои годы зря?» [1, с. 73—74].* В приведенном монологе — осмысление героем своей ненужности, бесполезности прожитой им жизни, обид, нанесенных им любимшим его женщинам, и, наконец, нравственное прозрение — осуждение таких антиценностей, как черствость души, предательство, и приход к пониманию важности чувства долга, доброты, человечности.

Семейные разногласия, связанные с различными устремлениями мужчины и женщины, с разным отношением к браку, раскрываются в повести Г. Гордеева «Волгыжмо вашеш» («Перед рассветом»). Для Игоря, молодого певца-музыканта, ценностями становятся творческая самореализация и самоутверждение, семья для него второстепенна. Но вдруг случился с ним творческий кризис. Автор с помощью внутренних монологов, объединенных в одну цепочку, раскрывает драматизм и динамизм его переживаний, внутреннюю тревогу. Душа Игоря просит нового, интересных идей, но он не может реализовать свои возможности. Обращенные монологи Игоря перемежаются, сопрягаются с прямыми (наяву) обращениями к девушке, усиливая драматизм внутреннего состояния героя: *«Таня, произнеси хоть несколько слов, — руками нежно прикасается девичьего плеча. — Ты же видишь, мне страшно, я ничего не понимаю: что происходит? Даже своей жизни не понимаю. Кто я, зачем живу? Везде пишут, обсуждают, спорят, а мне от этого становится еще хуже, словно я опускаюсь все ниже и ниже. Хочется иногда спрятаться где-нибудь, чтобы ничего не слышать и не видеть»* [3, с. 115]. Данный монолог-исповедь Игоря, дополняющий другие внутренние монологи исповедальной направленности, не только обнажает психологическое состояние героя, но и выполняет характерологическую функцию: высвечивает в характере героя такие антиценности, как наивность, беспомощность, легкомыслие, неспособность самостоятельно принимать решения.

В отличие от Игоря, для её спутницы ценностью является создание крепкой семьи с надежным, серьезным мужчиной. Ее монологи поучительные, в них чувствуется твердость характера, уверенность и зрелость мышления. Приведем примеры таких аксиологически насыщенных внутренних монологов героини: *«Ты до сих пор любишь свободу молодости. Человеку семья становится своеобразной опорой, за спиной вырастают крылья. Без семейной жизни эти крылья не растут, не развиваются. Семейная жизнь все скрытые в твоей душе мелодии выводит наружу. У каждого жизненного этапа своя свобода»* [3, с. 115]; *«Ты думаешь, но в это же время мечтаешь о свободе. Надо уметь жить, тогда и твои песни станут намного мудрее, смыслом глубже. Каждый человек должен идти в ногу со временем. А ты летаешь где-то высоко, в небе, восхищаешься придуманной чистотой и добротой, пытаешься поймать их»* [3, с. 115]; *«Чистоту и доброту надо уметь различать. А ты... неужели перестал все это замечать, помнишь только красоту молодости? Поэтому, если даже твоя песня берет*

за душу, она нравится как воспоминание молодости, молодому поколению, конечно, она близка. Но о жизни надо думать посерьезнее» [3, с. 115].

Разногласия же в чувашских повестях, в отличие от марийской прозы, связаны с проблемами наживы, богатства, приспособленчества и выгоды.

В «Затяжных дождях» Хв. Агивера Лидия терроризирует мужа постоянными упреками в бедности и неустроенности. Героиня повести Хв. Уяра «Липа», обладательница красивой внешности Олимпиада Осипова свысока смотрит на супруга и живет с врачом Никоновым, человеком тихим и незатейливым, чтобы в его присутствии выглядеть рельефно.

Таким образом, в процессе аналитической работы по проблеме исследования нами выделены такие семейно-ценностные ориентиры персонажей марийских и чувашских повестей второй половины XX в., как верность и преданность мужу, дети, материнская любовь, а также общечеловеческие ценности, актуализированные в рамках семейной проблематики (справедливость, красота, истина, доброта, ответственность), которым противопоставлены антиценности (измена, физическая страсть, наивность, беспомощность, легкомыслие, неспособность самостоятельно принимать решения и брать на себя ответственность, алчность, высокомерие). Наиболее востребованной формой их представления в художественном тексте становится прямая форма психологического изображения с традиционными для нее приемами внутреннего монолога и несобственно-прямой речи, которые получают в повестях широкую реализацию.

#### Литература и источники

1. Александров-Арсак А.А. Каче танг: повесть // Ончыко. 1998. № 7. С. 3—81.
2. Александров А.А. Умыр кыл: повесть ден ойлымаш-влак. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1989. 224 с.
3. Гордеев Г.Ф. Омса вес велне: повесть ден ойлымаш-влак. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1990. 264 с.
4. Есин А.Б. Принципы и приемы анализа литературного произведения: учеб. пособие. М.: Флинта, Наука, 2003. 248 с.
5. Иванов В. Ава шўм: повесть-влак / Г. Гадиатов чумырен. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1991. 256 с.
5. Кульбаева Н.И. Вениамин Иванов: очерк жизни и творчества. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1991. 128 с.
6. Уляндина А.В. Образы лирико-романтических женщин в чувашской литературе // Вестник Чувашского университета. 2009. № 1. С. 303—308.
7. Уляндина А.В. Художественное воплощение образов женщин и их судеб в чувашской прозе XX века: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Чебоксары, 2009. 27 с.
8. Хлебников Г.Я. Чувашская литература второй половины XX века. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2007. 416 с.

M.V. Ryabinina, T.N. Belyaeva

#### Axiological Concept of Family Image in Mari and Chuvash Story of the Second Half of the XX Century

*Annotation.* The article considers family image in Mari and Chuvash stories of the second half of the XX century in the context of axiological guidelines of the authors.

*Key words:* Mari story, Chuvash story, artistic axiology, family image, family values, anti-values.

## **Национальный компонент в искусстве чувашской и марийской книги**

*Аннотация.* В данной статье перечислен ряд приемов, составляющих, по мнению автора, национальный компонент в искусстве книги. Каждый из них рассмотрен отдельно на примере изданий, оформленных чувашскими и марийскими художниками. Их анализ позволяет полнее продемонстрировать уникальность и многообразие национальной книжной графики, раскрыть богатую гамму художественных средств и приемов, используемых иллюстраторами.

*Ключевые слова:* искусство книги, этническое своеобразие, художник, Чувашская Республика, Республика Марий Эл, традиции, национальный, народный.

При исследовании художественного оформления национальной книги проблема этнического своеобразия привлекает особое внимание. Она наиболее полно отражает эстетические особенности, присущие тому или иному народу. Этническая уникальность, под которой мы понимаем особенности быта, культуры, традиций, мировоззрение народа, складывалась на протяжении многих столетий. Это наследие предков уже первые профессиональные художники пытались привнести в зарождающееся профессиональное изобразительное искусство. В 20-х гг. прошлого столетия их деятельность по сбору и изучению материалов о жизни и культуре народов помогала становлению молодого национального изобразительного искусства в республиках. Благодаря первым попыткам соединить национальное своеобразие с классическими формами искусства на сегодняшний день мы имеем различные, непохожие друг на друга художественные школы, которые являют богатый kaleidoscope изобразительного искусства России.

Поиски национального в профессиональном изобразительном искусстве начались с момента его зарождения и продолжают по сей день. «Проблема становления национальной культуры не сводится только к национальному своеобразию, — считает Е.А. Зингер. — Она включает в себя множество аспектов отражения жизни, и чем шире эти аспекты, тем нормальнее идет ее становление. Но среди вопросов, которые при этом возникают, вопрос национального своеобразия, особенностей культуры, отличающих ее от других культур, приобретает, как правило, на первом этапе ее развития особую остроту» [1, с. 171].

С.М. Червонная называет четыре признака национального своеобразия: язык, расово-этнический тип, географический фактор и историко-культурные традиции [4, с. 24—28].

Проанализировав художественное оформление изданий в республиках Среднего Поволжья, мы выделили основные приемы, способствующие привнесению в них этнического колорита:

- отражение народного быта и уклада жизни (сюда же отнесем традиционный костюм и пейзажные мотивы);
- использование элементов и форм декоративно-прикладного искусства, а также символов и цветовых сочетаний;
- создание характерных национальных типажей и т.п.

Отражение особенностей повседневного быта родного народа занимало важнейшее место в иллюстрациях, особенно в первой половине XX в. Для этого периода характерен острый интерес к народным традициям, культуре, религии. Раскрывая красоту и ценность наследия своего народа, оценивая его по-новому, чувашские и марийские художники пытались запечатлеть привычный, но уходящий уклад жизни на страницах первых изданий. В Чувашии оформляются произведения И.Я. Яковлева и К.В. Иванова, в Марий Эл — рассказы М. Шкетана (Я.П. Майорова). Так как действия в литературных произведениях происходят в деревне или на селе, то подавляющее большинство иллюстраторов изображало сельские постройки, внутреннее убранство жилищ, повседневный труд и простой быт крестьян, праздничные обряды.

На всех этапах развития книжной графики костюм народов Поволжья являлся идеальным средством создания национального колорита. Он, прежде всего, демонстрировал те эстетические особенности, которые отличают искусство конкретного народа в традиционном виде. Составляющие элементы национальных костюмов (вышивки, украшения, головные уборы и др.) отражали мировоззрение народа, зашифрованное в символических изображениях. Чуваши и марийцы в геометрической вышивке передавали знания о космосе, представления о происхождении жизни, религиозные послания. Если в первых изданиях костюм изображался максимально близким к действительности, то в период расцвета книжной графики и переосмысления сути иллюстративного материала (со второй половины XX в.) он часто стилизовался в сторону минимализма, когда основные элементы обозначались, а незначительные устранялись.

Широко применяются различные элементы и формы народного искусства в книжной графике. Вышивка, ткачество, бисероплетение, резьба и зодчество, как носители этнической самобытности, активно использовались художниками в работе над книгой, особенно над ее декоративным оформлением: буквицами, планками, заставками и концовками, нумерациями страниц и т.п. Вплетая элементы народного декоративно-прикладного искусства в художественную составляющую изданий, графики достигают особой выразительности в своих произведениях, усиливают звучание национального колорита. Использование элементов народного искусства — самый простой и в то же время выразительный способ для придания национального колорита. Он привносит в художественный облик и во внутреннее убранство книги особую красоту, нарядность и оригинальность.

Помимо оформительских деталей, элементы вышивки или резьбы применяются в иллюстрациях, что значительно обогащает внутреннее содержание и эстетическое качество книги. В последние годы в книжной графике происходит множество экспериментов, такие как использование ручной вышивки на обложке или стилизация изображения под вышивку или ткачество.

Здесь необходимо отметить, что в народном декоративном творчестве отразилось скорее не объемное, а линейное восприятие объекта, которое формировалось в национальном сознании на протяжении многих столетий. Эта линейность проникла и в национальную книжную графику.

Неотъемлемой частью многих иллюстраций является пейзаж. В книжной графике природные мотивы занимают особое место, так как одновременно могут служить фоном, создавать определенный настрой (лирический, солнечный, угрюмый, мрачный), а в некоторых случаях пейзаж может стать главным героем иллюстрации. Отдельные фрагменты природы, изображения цветов, деревьев часто служат элементами оформления (заставками, концовками, украшением буквиц). Это лишь простейшее использование художниками природных мотивов в работе.

Именно природное начало формирует в народном сознании первейшее ощущение красоты и эстетики, чувство ритма, пространства, колорита. Это же отмечала Е.А. Зингер, анализируя влияние природной окружающей среды на образно-пластическое мышление народа [1, с. 88]. Мастера национальной книги научились использовать эти особенности.

Марийский край с густыми хвойными лесами отличается от чувашского, ландшафт которого состоит преимущественно из холмов, полей и оврагов.

Цвет также имеет важное значение в выражении национального. Традиционные цвета (у чувашей и марийцев — красный, черный, белый) определяют колористическое решение обложки, иллюстраций и всего издания в целом. Подчас цветовое решение диктует художнику выбор материала — краски или гравюра. От этого зависит манера — живописность или декоративность, стилизация или реалистичность изображения.

Использование символов и знаков в книжной графике, как правило, берет свое начало в народной вышивке, ткачестве. На старинных чувашских и марийских вышивках часто можно видеть символы солнца, священного дерева, огня, воды, земли, домашней скотины, птиц. Популярным символом у художников всех национальностей является цветок. Эволюция его изображения привела к тому, что начиная с 1970-х гг. иллюстраторы тяготеют к символической трактовке целого произведения. Это происходило в русле тенденций, протекавших в чувашском изобразительном искусстве тех лет. В 1980-х А.А. Трофимов наблюдал и описывал, как в творчестве художников все более активно начали проявляться метафоричность, символика, аллегория [3, с. 3].

Использование в оформлении схожих символов геометрической вышивки и ткачества (ромб — солнце, зигзаг — вода и пр.) и одинаковых цветовых сочетаний (белый, красный, черный + дополнительный цвет) роднит чувашскую и марийскую книгу.

Многие символы пришли из мифологии. Так, почитание водоплавающих птиц, которые, по преданиям, создали землю, нашло отражение в национальном искусстве. Отголоски древних преданий о Первогоре, священном дереве и других основах мироздания также воплотились в сакральной символике чувашей и марийцев.

Вышеперечисленные способы внедрения национального колорита в книжное оформление будут казаться поверхностными, если художник не

сумеет изобразить человеческие персонажи с присущими тому или иному народу чертами лица. Здесь мы солидарны с С.М. Червонной во мнении, что при подчеркнутой нейтральности современного костюма и окружающей бытовой обстановки именно этническое своеобразие лиц изображаемых персонажей помогает раскрыть национальную принадлежность и характер [4, с. 155]. Тюркское происхождение чувашей определило внешность с выраженными скулами, узким разрезом глаз. Финно-угорские корни марийцев сформировали европеоидный тип с тонкими деликатными чертами лица, соседство с тюркскими народами также оставило свой след. Поиск национального типажа — наиболее сложный процесс в создании всего художественного строя книги, так как требует от художника большого мастерства и опыта. Настоящим произведением национального искусства становится та книга, в оформлении которой элементы традиционной культуры находятся в гармоническом единстве и полностью раскрыт образ главного героя — чуваша или марийца.

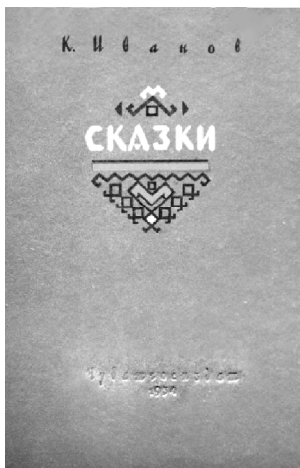
Грамотное использование обозначенных методов в искусстве книги позволяет мастерам полнее раскрыть суть литературного произведения, придать этническую самобытность и воплотить авторскую интерпретацию в художественном оформлении. Для достижения этих целей от иллюстратора требуется не только профессиональное художественное образование и талант, но и знание культуры, истории, традиций родного народа. Поэтому наибольших успехов в этом направлении достигли художники — носители национального самосознания, которые родились и сформировались как личности и профессионалы в определенной республике.

Этническое своеобразие в книжной графике существенно обогащает национальное изобразительное искусство. Однако в тех случаях, когда иллюстратор ограничивается этим приемом, считая его достаточным для воплощения художественного замысла, он лишает свое произведение истинно национального колорита, который не сводится лишь к изображению атрибутов старины, народных традиций и т.п. Поэтому этническое своеобразие необходимо рассматривать как часть общей проблемы национального, суть которой значительно шире и включает в себя особенности мировоззрения, философию как целой нации, так и художника отдельно, его индивидуальную манеру исполнения, а также общие тенденции, протекающие в национальном и мировом искусстве, и многие другие факторы.

В качестве примеров использования этнического компонента в книжной графике далее приведены несколько чувашских и марийских изданий.

В чувашской книжной графике национальный компонент во всем многообразии приемов представлен во многих изданиях. Рассмотрим оформление Ф.П. Осиповым сказок К.В. Иванова (1954). Твердый переплет имеет однотонную красную обложку (ил. 1). Название книги расположено в верхней ее части и украшено синим орнаментом. Художник лаконичен при оформлении разворота титульного листа и фронтисписа, на котором представлен погрудный портрет молодого поэта. Красный и черный цвета часто встречаются при нумерации страниц, в буквицах и линейных планках. Элементы чувашского орнамента украшают шмуцтитулы, образуя замкнутую композицию из геометрических форм и авторских шрифтов. Цифру с обозначен-





Ил. 1



Ил. 2

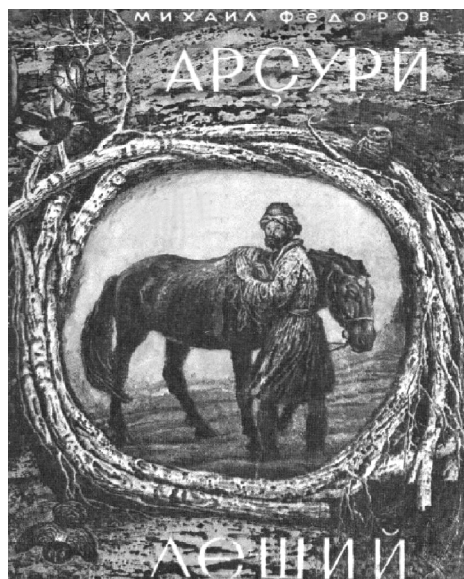
нием номера страницы украшает символ растения из народной вышивки. Чтобы придать определенной настрой каждой сказке, художник особое внимание уделяет оформлению буквиц. Так как большинство сказок имеет «пугающий» сюжет, то используемые орнаментальные вставки выступают как языческие образы, а не как средство украшения и создания нарядного ансамбля книги.

Завораживающий, немного пугающий мир старины раскрывается в небольших пейзажных зарисовках с избушкой колдуньи и в сценах полевых работ. Поклонение земле, берущее начало с древнейших времен, художник показал в полуполосной иллюстрации, где изображен труд земледельца и сеятеля. Если пейзажи погружают зрителя в атмосферу деревенского быта и суеверий, то небольшие вставки на полях страниц способствуют раскрытию образов главных персонажей.

Графическая манера Ф.П. Осипова в полной мере нашла свое воплощение в полосных рисунках. Техника «тушь — перо», «дрожащие» штрихи и сотканые из них тональные пятна заставляют трепетать, вибрировать воздушное пространство.

Первая иллюстрация выполняет как бы вводную функцию. Художник в качестве рассказчика представляет седовласого старика, повествующего своему внуку страшные небылицы. Работа пропитана ощущением уюта и покоя: дедушка плетет лапти, мальчик лежит в кровати, укутанный в овечьи шкуры. В этой сцене, придуманной художником, показана непрерывная связь поколений, благодаря чему она подкупает зрителей.

Наиболее удачной в книге является иллюстрация к сказке «Раб дьявола» (ил. 2). Несмотря на фрагментарность рисунка, которая возникает из-за широких белых паспарту, художник смог объединить две разделенные половины в одно произведение благодаря грамотно выстроенной композиции и планомерному раскрытию сюжета. В работе показан кульминационный момент произведения — убийство родного брата ради мешка золота. Немолодой мужчина в простой крестьянской одежде занес копьё. Его поза



Ил. 3



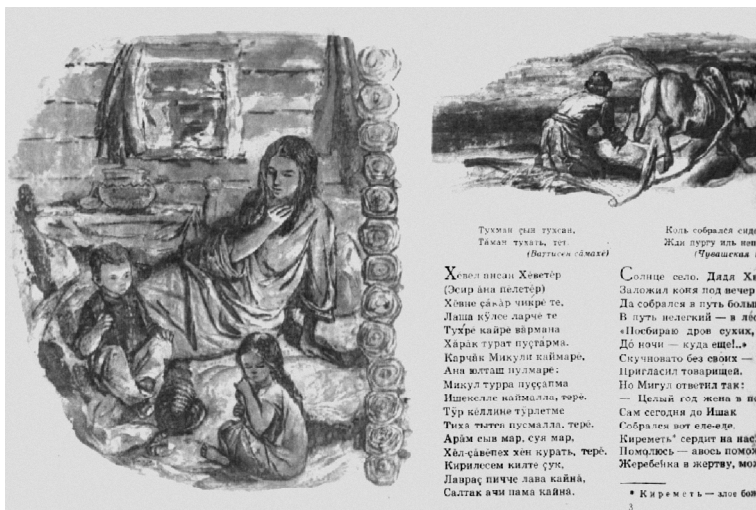
Ил. 4

выражает не смелость и решимость, а коварность, жадность. В полумраке за деревом скрывается хитрый и довольный черт, он указывает пальцем в сторону другого брата, нашедшего мешок с богатством. Ф.П. Осипов смог создать выразительные типы чувашских крестьян — с угловатыми чертами лиц, лохматыми волосами, изношенной одеждой.

В целом работу Ф.П. Осипова над сказками К.В. Иванова можно считать удавшейся. В книжном блоке грамотно распределены иллюстративный материал и элементы декоративного оформления. Художественная составляющая данного издания выполнена на национальной основе: здесь использованы сцены крестьянского быта, природные мотивы, народные костюмы, выразительны типажи действующих лиц и др. Основной элемент художественного оформления — это чувашский орнамент, использование которого придает книге особую цельность.

В 1978 г. в Чувашском книжном издательстве увидела свет поэма М.Ф. Фёдорова «Леший», художником которой являлся В.И. Агеев. Его работа пропитана истинно национальным духом. В республике он широко известен благодаря своему индивидуальному стилю, который выражается в философском раскрытии сюжета, в умении формировать определенный колорит, эмоциональный настрой, ощущение ирреальности происходящего благодаря живописности в иллюстрациях, а также удивительно точному созданию тюркского типа лиц. Все перечисленные качества видны и в рассматриваемом издании.

Обложка выполнена в теплой коричнево-умбристой гамме (ил. 3). Деревянные коряги в ее центре образуют круглую рамку, в которую художник поместил изображение главного героя. Исполненный без прикрас и идеализации рисунок знакомит читателей с обычным деревенским мужиком. Образ Хведера дополняет худосочный крестьянский конь. Ощущением



тоски и безысходности веет от этих прижавшихся друг к другу персонажей. Свидетелями данной сцены являются сороки и совы, которые помещены на рамке. Они появляются также в задней части обложки, где в аналогичном круглом обрамлении изображена компания из четырех человек. Мужчины разного возраста сидят полукругом и слушают самого старшего из них, повествующего историю о встрече с лешим (ил. 4).

Внутри книги иллюстраций мало. Первая из них, помещенная на форзаце, являет домашнюю сценку: в избышке сидят молодая мать с детишками. Цветовое решение, основанное на красном крапнике, придает работе теплоту и уютность, словно огонь в печи освещает интерьер. На другой странице разворота расположена заставка: в ночную темноту устремилась повозка Хведера. На него еще «падает свет» от соседней иллюстрации, однако по мере погружения в даль изображение становится синим и темным.

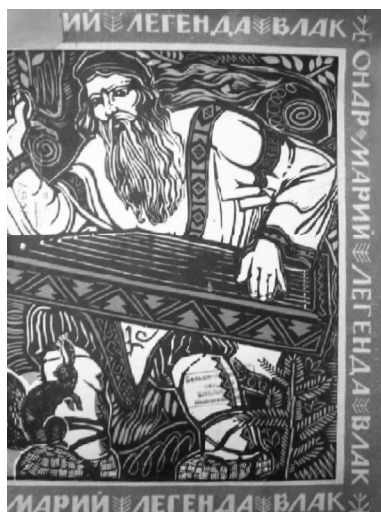
Следующий разворот — длинная горизонтальная иллюстрация, в которой художник раскрывает ночное величие леса. Рыжие пятна вспыхивают, словно языки пламени, среди фиолетовых и сиреневых стволов деревьев. Колористическое решение основано на особой живописности, тончайших нюансах между цветовыми и тональными контрастами. Благодаря этой технике иллюстрация напоминает северное сияние, что придает лесу мистический облик. Сквозь запутанные стволы, перпендикулярно пересекающие горизонталь рисунка, темным силуэтом продвигается в глубину леса повозка (ил. 5).

Встрече Хведера с нечистой силой посвящена отдельная полосная иллюстрация (ил. 6). Композиция заключена в форму треугольника, углы которого образуют фигуры главного героя, лешего и испуганной лошади. Активное использование красного крапника, в отличие от первой иллюстрации, создает в этой работе напряженную атмосферу. Зритель ощущает хаотичность почти красных, глубоких черных и разбеленных пятен и предметов изображения, однако графиком строго продумано их расположение. Персонажи имеют яркие характеристики, подчеркнутые мимикой и позами.

Ил. 6



Ил. 7



Художник утрирует, изображая довольную морду лешего с выраженными скулами и покатым лбом. Хведер в ужасе отпрянул от него, пытаясь создать барьер. Художник удивительно точно выразил в этой позе весь эмоциональный накал момента. В.И. Агееву удалось глубоко проникнуть в суть рассказа и раскрыть мрачный мир чувашских суеверий.

Уникальный сборник марийских легенд «Онар», составленный В. Юксерном (В.С. Столяровым), вышел в Йошкар-Оле в 1968 г. Его оформителем являлся один из наиболее известных в республике книжных графиков Р.Е. Янгильдин. Большие иллюстрации в технике линогравюры украшают данную книгу. Ее внутреннее убранство выполнено в оливково-зеленой гамме с использованием черного и зеленого цветов. Теплый колорит создает в работах налет древности и старины. Развороты с текстом оформлены декоративными планками с марийским орнаментом, оригинальными буквицами и небольшими концовками. Объединенные по цвету и манере исполнения с иллюстрациями, они формируют цельность художественной составляющей книги.

Цветная нарядная обложка задает тон всему изданию. На ней изображен крепкий, богатырского телосложения старец, перебирающий струны на гусях. Поместив его на обложку, художник добивается эффекта, словно былины из книги повествуются этим седым сказателем. Его выразительный образ дополняет изображение природы, которое продолжается на обороте. График нашел оригинальное цветовое решение: на голубом фоне пейзажа выделена светлая фигура старца в белой рубашке, полосатых штанах и в лаптях поверх белоснежных онучей. Наряд щедро украшен красной вышивкой, а гусли — резьбой. Поддержку красному оказывает рамочка, на которой художник поместил название книги. Желтый цвет шрифта гармонирует с более теплым оттенком красного на паспарту (ил. 7).

Нарядно оформлен титульный лист. Центральное место занимает название книги, выделенное крупным ажурным шрифтом красного цвета. Он выделяется ярким пятном на фоне теплого оттенка бумаги и оливковых



Ил. 8



Ил. 9

декоративных элементов в виде балок с рисунком из традиционной мари́йской резьбы по дереву (ил. 8).

Иллюстрации исполняются двух видов — во весь лист и полуполосные. Последние достаточно крупны. На одной из них представлен мари́йский богатырь на фоне пейзажа, выполненного в зеленоватой гамме. Клинообразные ели на дальнем плане возвышаются на склонах холмов вдоль тропы. Над землей нависают черные тучи с косыми линиями дождя. Погрудный портрет богатыря выделяется белым цветом. Его волевой подбородок, широкий нос и спокойный взгляд выдают в нем человека храброго и справедливого. Рубаха богато орнаментирована на груди и плечах. В работе прослеживается связь природы и человека через ритмичность хвойных деревьев: высокая ель на переднем плане словно дублируется на головной повязке героя, а затем на дальнем плане. Таким способом художник выражает принадлежность богатыря к мари́йскому народу (ил. 9).

Еще более мощный образ великана представлен на другой полуполосной иллюстрации. Фигура титана облачена в кольчугу и доспехи, на голове остроконечный шлем. На первый взгляд это — облачение русского воина, но изображение ели и мари́йский орнамент на гигантском мече выдают его национальную принадлежность. В данной иллюстрации герой не выделяется на фоне хмурой природы, он — словно часть этой великой силы, он и есть сама природа. На переднем плане стоит простой крестьянин. Его фигура образует светлое пятно в композиции, так как он является главным героем. Диалог между бесстрашным маленьким человеком и гигантом-воином построен на контрасте и общности интересов. Цель у них одна — спасти родную землю.

Следующая иллюстрация — полосная — решена в более лирическом настроении. Юная мари́йка протянула руки к летящим гусям. Водоплавающие птицы (гуси, утки) издревле имели особое значение в мифологии финно-угорских народов [4, с. 36]. Поэтому их изображение часто встречается в мари́йском изобразительном искусстве. Фигуры птиц исполнены черным силуэтом, лишь тонкие светлые штрихи передают их оперенье. Таким же способом решены и листва на деревьях, и конусообразные



Ил. 10



Ил. 11



Ил. 12

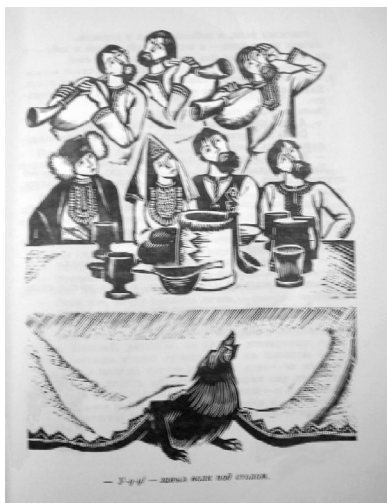
силуэты елей на дальнем плане. Белая фигура девушки статична. Она твердо стоит на ногах, в ней нет внутренней экспрессии. Ритмичность народной вышивки, украшающей нехитрый наряд, придает ее изображению декоративность (ил. 10).

Р.Е. Янгильдин в оформлении издания внес национальный колорит и эпический дух старины. Его трактовка сюжетов близка к народному пониманию. Богатыри, созданные художником, благородны и исполнены достоинства. График усиливает их крепость и силу, изображая кисти рук несколько крупнее, акцентируя на них внимание. Марийская природа в его иллюстрациях — такой же важный персонаж, как любой человеческий. Творческой манере художника присущи лаконичность форм, декоративность пятен, четкость штрихов и т.д. В оформлении «Онара» он проявил себя как крепкий мастер книжного искусства.

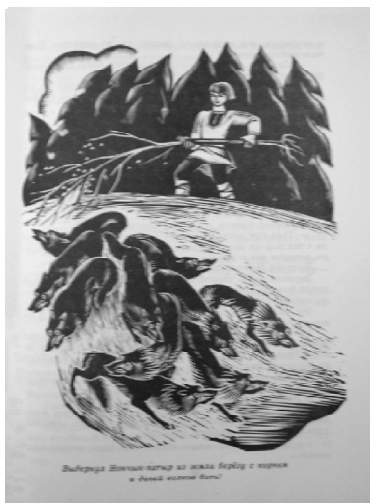
Интересная художественная трактовка «Марийских народных сказок» присутствует в иллюстрациях талантливого и оригинального художника А.А. Бакулевского (1985). В них нашли воплощение многие особенности и черты марийской культуры. Небольшая по формату книга имеет твердую нарядную обложку. Молодая девушка в национальном костюме изображена в окружении гусей. Положение их крыльев и шеи участвует в создании композиции, в которой улавливается ненавязчивая диагональная направленность, что в свою очередь формирует ощущение динамики. Изображение заключено в рамочку насыщенного зеленого цвета с геометрическим орнаментом (ил. 11).

Стиль А.А. Бакулевского легко узнаваем. Язык линогравюры диктует формам упрощенность, четкость силуэтов, декоративность композиций. Помимо использования пятен, линий и штрихов, в некоторых работах применяется растушевка — плавный переход черного к белому и наоборот.

На иллюстрации к сказке «Сереброзубая Пампалче» изображены главная героиня на вершине сосны и безобразная Вавер-кува, которая топориком рубит основание дерева. График сопоставляет контрасты — белое и черное, прекрасное и безобразное, молодое и старое. Образ Пампалче достаточно традиционен: гибкий стан, миловидное лицо, расшитое орнаментом



Ил. 13



Ил. 14

белое платье. Гораздо интереснее образ ведьмы: длинные руки с корявыми когтистыми пальцами, растрепанные волосы, черные лохмотья, морщинистое лицо с клювообразным носом и клыком, горб на спине. Диспропорции ее фигуры увеличиваются из-за перспективного сокращения — сцена изображена с верхней точки зрения (ил. 12).

Богато представлен национальный компонент в иллюстрации к сказке «Волк на свадьбе». Прежде всего, он проявляется в народных костюмах молодоженов и гостей, а также в убранстве стола. Различные деревянные кадушки, ковши с угощением и прочая посуда украшены резьбой. Жених, невеста и родители облачены в праздничные костюмы, гости — в более простой одежде. На женщинах традиционные головные уборы и украшения из серебряных монет. Композиция построена по принципу многослойности. Если рассматривать ее сверху вниз, то на заднем плане изображены волынщики, на ближнем — новобрачные с родителями, далее — стол с посудой, а на переднем плане из-под скатерти вылезает главный герой — волк. Каждый слой в работе — это условная горизонталь. В каждой горизонтали присутствует определенный ритм черного и белого (ил. 13).

В иллюстрации к сказке «Нёнчык-патыр» марийский богатырь лупит стаю волков вырванной с корнем березой. Две плоскости — белая земля и черный лес — являются контрастным фоном для действующих лиц. Убегающие волки сбились в кучу, образуя большое темное пятно. Мужская фигура в белой рубахе выделяется на фоне елей, треугольные силуэты которых выстроены в определенном ритме. Художник смягчает контуры деревьев, растушевывая их. Этот прием «уводит» дальний план, и, напротив, на переднем использованы резкие, жесткие штрихи, которые имитируют рыхлую фактуру земли (ил. 14).

Художественное оформление книги «Марийские народные сказки» получилось цельным и изящным. А.А. Бакулевский относится к своим персонажам с большой долей юмора и любви. Его герои то наивны, то хитры, но всегда привлекательны и добры. Он редко повторяется в композициях,

однако часто использует изображение елей (наиболее распространенное дерево в Марийском крае) и неожиданные ракурсы. По-разному график дает изображение деревьев для создания эмоциональной атмосферы в иллюстрациях. В данном издании по-новому смотрится прием растушевки в линогравюре. В зависимости от поставленной задачи он может смягчить контур, показать дальний план, передать ощущение волшебства и мистики. Сама книга является отличным примером грамотного использования этнического компонента в графике.

Проблема национального в искусстве книги обозначилась с момента зарождения этого вида искусства в рассматриваемых республиках. Стремление художников придать произведениям национальный колорит было естественным для всего изобразительного искусства в регионе. На разных этапах развития книжной графики проблема национального требовала новых решений, переосмысления в контексте меняющегося искусства, что держало художников в творческом тоне.

Проблему национального в искусстве книги принято рассматривать как цельное понятие. Мы считаем, что ее деление на компоненты (отражение народного быта и уклада жизни (традиционный костюм и пейзажные мотивы); использование элементов и форм декоративно-прикладного искусства, а также символов и цветовых сочетаний; создание характерных национальных типажей) позволяет полнее продемонстрировать и исследовать все многообразие книжной графики народов России, раскрыть богатую гамму художественных средств и приемов, используемых художниками при создании книги. Можно сказать, что этнический компонент «вобрал» в себя культурное наследие предков. Поэтому он является одним из основных в вопросе изучения проблемы национального в книжной графике и изобразительном искусстве в целом.

#### Литература

1. Зингер Е.А. Проблемы интернационального развития советского искусства М.: Советский художник, 1977. 269 с.
2. Кудрявцев В.Г. Фольклор финно-угорских народов Поволжья и Приуралья в графике XX века. Чебоксары: ЧИ МГОУ, 2007. 263 с.
3. Трофимов А.А. Художественные приемы в современном чувашском изобразительном искусстве // Вопросы мастерства в современном чувашском искусстве. Чебоксары: ЧНИИ, 1981. С. 3—26. (Труды ЧНИИ; вып. 107).
4. Червоная С.М. Взаимодействие художественных культур народов СССР. М.: Изобразительное искусство, 1982. 320 с.: ил.

I.V. Turgay

#### National Component in the Art of a Chuvash and Mari Book

*Annotation.* This article lists a number of techniques that constitute, according to the author's opinion, the national component in art of books. Each of them was examined separately on the example of publications designed by Chuvash and Mari artists. Their analysis allows to better demonstrate the uniqueness and diversity of national book art drawing, reveal a rich range of artistic means and techniques used by illustrators.

*Key words:* art of books, ethnic identity, artist, Chuvash Republic, Republic of Mari El, traditions, national, folk.



## **Чувашские и марийские бренды: общее и особенное**

*Аннотация.* В сообщении приводятся некоторые самые основные этнические феномены чувашей и марийцев, олицетворяющие знаковые признаки их национальной идентичности, воспринимаемые как бренды, на основе типологического сходства и самобытности культур этих народов. Подразумевается, что исследование находится на начальном этапе и не претендует на исчерпывающие ответы по сформулированной теме.

*Ключевые слова:* бренд, символ, этническая культура, марийцы, чувашаи.

«Нарспи» — не только знаменитая чувашская поэма. Это, в частности, управляющая компания в Чите, студия красоты и компания по продаже кондитерских изделий в Сургуте (Ханты-Мансийский автономный округ). Организации и предприятия разного профиля с данным логотипом есть в Казани, Москве, Санкт-Петербурге и других городах, не говоря уже о широком его бытовании в качестве названий многочисленных предприятий, учреждений, мероприятий и событий в самой Чувашии. Использование названия этого эпоса в качестве наименования Общества чувашской культуры и Чувашского фольклорного ансамбля в г. Нарва (Эстония), равно как и Национально-культурного общества чувашей в г. Сыктывкаре, не требует комментариев. Выявленным нами поводом создания других, точнее коммерческих, организаций под названием «Нарспи» за пределами республики является в большинстве случаев чувашская этничность их основателей.

Известное стихотворное произведение Константина Иванова стало не просто шедевром, но и феноменом культуры. Более того, это литературное творение стало одним из национальных символов чувашей.

Очень удобным понятием для обозначения подобных этнических символов является относящийся к маркетингологии, но получивший широкое распространение и в современных гуманитарных дисциплинах термин «бренд». Во избежание пространного, довольно сложного толкования этого широко применяемого экономистами термина ограничимся краткой оговоркой, что в данном сообщении оно используется как синоним близких по содержанию понятий: торговая марка; логотип, товарный продукт; символ и др. При этом подразумевается имиджевое восприятие (репутация) этого термина, то есть речь может идти только об известных, популярных продуктах, но круг объектов, по отношению к которым может быть использовано это понятие, шире экономических дефиниций. Наряду с наименованиями компаний это могут быть ансамбли, архитектурные или скульптурные сооружения, выдающиеся произведения искусства или литературы и т.д. Брендами могут становиться легенды, предания, отдельные со-

бытия, мероприятия, фестивали, конкурсы, праздники, географические объекты и многое другое.

Брендами являются и знаменитые люди, упоминание имени которых может ассоциироваться с их национальной принадлежностью: космонавт Андриян Николаев (чуваши), композитор Андрей Эшпай (мари), исполнительница русских народных песен Лидия Русланова (эрзя), русско-американский философ Питирим Сорокин (коми) и т.д.

Бренды личностей наиболее многочисленны. Имена известных людей, внесших наибольший вклад в развитие национальной литературы, живописи, музыки и т.д., напрямую могут быть идентифицированы как этнические.

В соответствии с заявленным названием данной работы речь здесь пойдет только о некоторых феноменах в жизни чувашского и марийского народов, имеющих выраженную этническую окраску.

Несомненно, ярким чувашским этническим брендом является посвященный земледелию весенний праздник Акатуй (Праздник плуга), который широко отмечается в самой республике и далеко за ее пределами.

География проведения торжественных событий по случаю этого праздника крайне обширна и совпадает в основном с ареалами расселения чувашской диаспоры. С одной стороны, представители диаспор съезжаются на всечувашский Акатуй в Чебоксарах, с другой — праздник периодически отмечается в местах проживания чувашей в разных регионах — в соседних республиках и областях, то есть в Татарстане, Башкортостане, Марий Эл, Мордовии, Удмуртии, Нижегородской, Ульяновской, Пензенской, Саратовской, Самарской, Оренбургской, Тюменской, Томской, Челябинской, Свердловской, Иркутской областях, Краснодарском, Забайкальском краях и т.д.

Очень масштабно он проводится в городах и населенных пунктах Чувашии. Например, в 2014 г. на празднике Акатуй в г. Мариинский Посад состоялась массовая акция «Самая длинная цепочка рукопожатий в мире», в которой, по подсчетам, приняло участие 1697 человек [1].

Периодически по инициативе местных чувашских национально-культурных автономий Акатуй проводят чувашаи, проживающие в Москве, Санкт-Петербурге. Эпизодически по случаю знаменательных дат его празднуют и в других городах региона. В частности, 14 июля 2013 г. он состоялся в эстонском городе Нарва по случаю 10-летия чувашского общества «Нарспи». Помимо членов этого общества на праздник были приглашены 12 национальных обществ Нарвы, а также коллективы и чувашские общества из городов Таллин и Пярну [2]. В 2016 г. праздник был организован и проведен в Крыму [3] и т.д.

С этнографической точки зрения аналогом чувашского праздника Акатуй является древний земледельческий праздник Агавайрем, в сущности также являющийся марийским национальным брендом, но имеющим территориально лишь локальное распространение, в частности среди приверженцев марийской традиционной религии. Например, этот праздник проходит на Дубовой поляне в районе Сосновой рощи г. Йошкар-Ола.

По масштабам и значимости с чувашским Акатуем в большей мере сопоставим марийский праздник Пеледыш пайрем. Будучи приуроченным к народным календарным праздникам Агавайрем и Семьк, он также

отмечается как общенародный праздник в республике и за её пределами — в местах компактного проживания марийцев (Татарстан, Башкортостан, Кировская, Свердловская, Пермская области). Впервые под названием «Йошкар пеледыш пайрем» проведен в 1920 г. в пос. Сернур Республики Марий Эл. С 1965 г. праздник имеет государственный статус. Проводится после завершения весенне-полевых работ и проходит поэтапно: сначала в сельской местности, затем в г. Йошкар-Ола.

География празднования также обширна и не ограничивается территорией расселения марийцев. К празднику часто приурочиваются Дни марийской культуры, проводимые в других финно-угорских регионах, в том числе в Венгрии, Эстонии, Финляндии, Карелии, а также в городах Москва и Санкт-Петербург. Инициаторами организации и проведения праздничных мероприятий выступают Министерство культуры, печати и по делам национальностей Республики Марий Эл, учреждения культуры и общественные организации.

Презентация культур чувашей и марийцев осуществляется прежде всего в столицах республик в широком спектре — от артефактов до хранящейся в библиотеках национальной литературы, экспонируемых в музеях картин, предметов быта, демонстрации театральных постановок, концертов. В архитектурном оформлении некоторых зданий присутствуют орнаментальные мотивы. Культурный ландшафт Чебоксар и Йошкар-Олы дополняют скульптурные и монументальные сооружения.

Ярко выраженным не только этническим брендом, но и символом г. Чебоксары и всей Чувашской Республики является расположенный в исторической части ее столицы на древнем холме монумент, посвященный женщине-матери. Высота статуи вместе с постаментом составляет 46 метров. На табличке, прикрепленной к постаменту, на двух языках написано: «Благословенны дети мои, живущие в мире и любви» (*Килёшү-не юратура пурăнакан ачамсем пиллехлĕ*).

В 2008 г. в г. Чебоксары открылась уникальная скульптура «Символы мудрости». На скульптуре изображена 53 латунными знаками символика старинного чувашского узора, а ниже — расшифровка ее значения на русском и чувашском языках.

К числу этнических брендов можно отнести здания некоторых музеев, библиотек и театральные сооружения в обеих столицах. Несмотря на то что внешний вид театров не отличается особым национальным колоритом, они являются олицетворением народного и профессионального сценического, музыкального и танцевального искусства и в итоге с точки зрения внутренней атрибутики (состава актеров, репертуара и т.д.) даже как архитектурные сооружения неосознанно воспринимаются как этнические символы.

В плане присутствия в архитектурном облике столиц и городов скульптурных сооружений ситуация сходная. Среди них есть определенное число памятников национальным деятелям культуры: писателям, поэтам, художникам, композиторам и т.д.

В г. Чебоксары это, в частности, бронзовый памятник просветителю чувашского народа, создателю новой чувашской письменности Ивану Яковлеву, бронзовый бюст поэту Константину Иванову. Несомненно, нацио-

нальными являются памятники космонавту Андрияну Николаеву и легендарному комдиву, русскому по этническому происхождению, Василию Чапаеву, который также воспринимается многими как чувашский национальный герой.

В г. Йошкар-Ола это памятник и бюст писателю Сергею Чавайну, памятник композитору Ивану Ключникову-Палантаю, бюст писателю М. Шкетану др.

Особого упоминания заслуживает памятник, открытый на привокзальной площади в Йошкар-Оле в 2009 г., в год столетия первого марийского актера Йывана Кырла, сыгравшего Мустафу в первом советском звуковом фильме «Путевка в жизнь». Фильм с триумфом прошел в 107 странах мира. Имя Йывана Кырла красовалось на киноафишах Парижа, Берлина, Нью-Йорка. Бронзовый монумент изображает Мустафу верхом на дрезине с ручным управлением, распеваяющим народную песню на марийском языке.

Как у чувашей, так и у марийцев ярко выраженными национальными символами, равно как и брендами, являются национальная одежда, орнаменты вышивок, национальная кухня и многие предметы и атрибуты материальной и духовной культуры.

Следует избегать прямого толкования этнического бренда как товарного продукта, который может дать название предприятию, хотя такая связь бывает очевидной. Например, одно из любимых марийцами национальных блюд можно отведать в кафе «Подкоготная» в г. Йошкар-Ола. В нем существуют ресторан марийской кухни «Мари», кафе «Сандал», «Юмын удыр». В г. Чебоксары это ресторан «Ехрем хуҫ», кафе «Ҫӑлкуҫ», шире представлены подобные кафе в районных центрах республики. Но чаще всего ассортимент национальных блюд предлагается в отдельном меню в ресторанах и кафе с распространенными для такого типа торговых предприятий названиями.

Презентация большинства подобного рода этнических брендов происходит через издание красочной литературы, проведение фестивалей, конкурсов. Фестивали национальной кухни в последние годы периодически проводятся как в Чувашии, так и в Марий Эл. В фестивале «Этнокухня» в Йошкар-Оле принимают участие не только народы, в значительном числе проживающие в республике, но и представители этнических диаспор Кавказа и Средней Азии.

Элементы марийской и особенно чувашской вышивок присутствуют в декорах, праздничных оформлениях и т.д. Показательно, что в г. Чебоксары существует Музей чувашской вышивки, в Республике Марий Эл — региональная общественная организация «Центр марийской вышивки», являющиеся инициаторами множества мероприятий по пропаганде этого вида национального искусства.

Типологическое сходство марийских и чувашских этнических брендов существует и во многих других сферах национальной культуры, в частности в деятельности хоровых, песенных, театральных коллективов, снискавших славу далеко за пределами своих республик.

Перечень наименований предметов национальной культуры, являющихся брендовыми, достаточно велик и на данном этапе пока требует соответствующей систематизации и классификации. Можно назвать несколько примеров,

когда то или иное этнокультурное явление воплощается в качестве бренда в других сферах. Чувашский эпический герой Улып — детский стул, название кредитного кооператива и многочисленных организаций, столовых, ресторанов, буфетов и т.д. Этноним «Анатри» фигурирует в названии предприятия в Минске. Аналогичным образом используются имена марийских героев: *Онар*, *Акпатыр*, *Акпарс*, этнокультурные термины и т.д.

Особенно сложным представляется список знаменитостей, требующий определенных критериев отбора, так как, будучи несомненно этническими брендами (писатели, художники и т.д.), они могут являться в разной степени известными с точки зрения территориального охвата, например на уровне республики и района. Общим для Чувашии и Марий Эл является чествование в районах знаменитых земляков с проведением юбилейных этнокультурных мероприятий.

Этническую окраску могут иметь и природно-географические объекты. Название Государственного природного национального парка «Марий Чодра» («Марийский лес»), являющегося аналогом национального парка «Чăваш вăрманĕ», ярко ассоциируется для марийцев с одним из главных достояний республики — лесом, который является экологической, жизнеобеспечивающей, хозяйственно-культурной средой обитания народа.

В этой связи заслуживает упоминания также знаменитый «дуб Пугачева». Это крупный экземпляр дуба, произрастающий в парке «Марий Чодра» в Волжском районе. Высота дерева от поверхности земли составляет 26 метров, а диаметр ствола — 1,59 метра. Дерево растет примерно с 1600 г. Согласно легенде, после поражения под Казанью в 1774 г. Емельян Пугачёв поднимался на крону дуба, откуда наблюдал горящую Казань. Правдивость этого высказывания выглядит явно спорной, но несомненно то, что этот объект является яркой страницей этнической истории марийцев, принимавших самое активное участие в крестьянском восстании Пугачёва.

Если приведенные выше примеры больше говорят о типологическом сходстве этнических брендов чувашей и марийцев, то в этноконфессиональной жизни проявляется специфика с сохранением у определенной части марийцев традиционной религии. Последователи марийской традиционной религии осуществляют религиозные ритуалы, массовые моления, проводят благотворительные, культурно-просветительские мероприятия. По общепризнанному мнению, марийцы — единственный народ в Восточной Европе, сохранивший свою традиционную религию.

#### Список сокращений

*авест.* — авестийский, *алт.* — алтайский, *арх. олон.* — архангельский олонский, *афг.* — афганский, *бадахш.* — бадахшанский, *балт.* — балтийский, *бараб.* — барабинский, *башк.* — башкирский, *бел.* — белорусский, *букв.* — буквально, *бур.* — бурятский, *вед.* — ведический, *венг.* — венгерский, *вепс.* — вепский, *верх.* — верховой, *верхоян.* — верхоянский, *волог.* — вологодский, *греч.* — греческий, *др.-инд.* — древнеиндийский, *др.-иран.* — древнеиранский, *др.-прус.* — древнепруский, *иран.* — иранский, *каз.* — казахский, *калм.* — калмыцкий, *карел.* — карельский, *лат.* — латинский, *латыш.* — латышский, *лив.* — ливский, *литов.* — литовский, *манс.* — мансийский, *мар.* — марийский, *марГ.* — горномарийский, *марЛ.* — марийский луговой, *монг.* — монгольский, *морд.* — мордовский, *мордМ.* — мордовский мокшанский, *мордЭ.* — мордовский эрзянский, *нен.* — ненецкий, *новг.* — новгородский, *олон.* — олонский, *осет.* — осетинский, *памир.* — памирский, *парф.* — парфянский, *перс.* — персидский, *польск.* — польский, *праперм.* — прапермский,

*прикам.* — прикамский, *рус.* — русский, *саам.* — саамский, *свердл.* — сведловский, *север.* — северный, *сельк.* — селькупский, *сиб.* — сибирский, *скр.* — санскрит, *слав.* — славянский, *собств. чув.* — собственно чувашское, *ср.* — сравните, *ср.-булг.* — среднебулгарский, *тат.* — татарский, *тат. диал.* — татарский диалект, *тат. кряш.* — татарский кряшенский, *твер.* — тверской, *тдж.* — таджикский, *тж.* — тоже, *тюрк.* — тюркский, *удм.* — удмуртский, *удм. диал.* — удмуртский диалект, *удм.* — удмуртский, *фин.* — финский, *хант.* — хантыйский, *чув.* — чувашский, *эст.* — эстонский, *юрац.* — юрацкий, *якут.* — якутский.

#### **Источники**

1. В Марпосаде в акции «Самая длинная цепочка рукопожатий в мире» приняли участие 1697 человек. URL: <http://www.grani21.ru/node/74799> (дата обращения: 19.07.2019).
2. В г. Нарва Эстонской Республики состоится чувашский национальный праздник Акатуй. URL: [http://gov.cap.ru/Print.aspx?id=2562579&gov\\_id=49](http://gov.cap.ru/Print.aspx?id=2562579&gov_id=49) (дата обращения: 19.07.2019).
3. Всечувашский Акатуй—2016 объединил на Крымской земле чувашей всей страны. URL: [http://gov.cap.ru/info.aspx?gov\\_id=49&id=3321659&type=news](http://gov.cap.ru/info.aspx?gov_id=49&id=3321659&type=news) (дата обращения: 19.07.2019).

*Annotation.* The report presents some of the most basic ethnic phenomena of the Chuvash and Mari, personifying the signs of their national identity, perceived as brands, based on the typological similarity and identity of the cultures of these peoples. It is understood that the study is at the initial stage and does not pretend to have comprehensive answers on the formulated topic.

*Key words:* brand, symbol, ethnic culture, Mari, Chuvash.

V.D. Sharov

#### **Chuvash and Mari Brands: Common and Specific**

*Annotation.* The report provides some of the basic ethnic phenomena of the Chuvash and the Mari, personifying the symbolic signs of their national identity, perceived as brands, based on typological similarities and distinctive character of culture of these peoples. It is implied that the investigation is at an early stage and does not claim comprehensive answers on the formulated topic.

*Key words:* brand, symbol, ethnic culture, Mari, Chuvash.

---

**Резолюция**  
**Межрегиональной научно-практической конференции**  
**«Чуваши и марийцы — соседи по “общему дому”»**  
**(Большой Сундырь, Кулаково, 17 мая 2019 г.)**

17 мая 2019 г. в с. Большой Сундырь Моргаушского района Чувашской Республики и в с. Кулаково Горномарийского района Республики Марий Эл состоялась Межрегиональная научно-практическая конференция «Чуваши и марийцы — соседи по “общему дому”». В ее работе приняли участие ученые, ведущие специалисты по основным отраслям гуманитарных знаний — археологи, историки, искусствоведы, социологи, филологи, фольклористы и этнологи, а также главы районных и сельских администраций, музейные работники, учителя. Мероприятие состоялось в полевом формате. Местом проведения научного форума специально было выбрано чувашско-марийское пограничье на правом берегу р. Волга.

Конференция считает своевременной и актуальной организацию форума, посвященного анализу феномена добрососедских отношений чувашей и марийцев в исторической ретроспективе. Чуваши являют собой тюркский мир, марийцы — финно-угорский. По воле истории два народа стали соседями в средневожском «общем доме». Их прошлое и настоящее тесно переплетены. Отношения этносов отличает ровный, доверительный характер. В материальной и духовной культуре двух народов много общих черт, близки они и по менталитету. Особенно тесные контакты связывают горных марийцев и чувашей-вирыял, проживающих в близком соседстве. Здесь часты национально-смешанные браки.

Участники научного форума констатируют, что чувашскими и марийскими исследователями внесен весомый вклад в изучение истории и культуры двух народов, их взаимосвязей и взаимовлияний. Результаты выполненных трудов во многом созвучны. Вместе с тем имеются сюжеты, по которым у специалистов двух республик нет единого мнения. Исходя из этого участники конференции рекомендуют:

1) по результатам работы научного форума подготовить и опубликовать сборник его материалов;

2) периодически через 3—4 года проводить совместные научные форумы, посвященные анализу проблемных сюжетов данной сложной и многоплановой темы;

3) для придания динамики разработке сложнейших вопросов этнической истории двух народов шире практиковать совместные археологические экспедиции;

4) считать актуальным проведение этнографических экспедиций и социологических опросов в современных контактных зонах проживания двух народов;

5) Чувашскому государственному институту гуманитарных наук и Марийскому научно-исследовательскому институту языка, литературы и истории сформировать творческие группы из ведущих специалистов по разным отраслям гуманитарных знаний для координации исследований и изучения дискуссионных тем.

---

## Сведения об авторах

*Абукаева Любовь Алексеевна*, доктор филологических наук, главный научный сотрудник направления «Этнология» Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В.М. Васильева (г. Йошкар-Ола)

*Акилбаев Александр Владимирович*, кандидат исторических наук, научный сотрудник направления «Археология» Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В.М. Васильева (г. Йошкар-Ола)

*Басманцев Дмитрий Викторович*, кандидат исторических наук, научный сотрудник секции истории исторического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары)

*Беляева Татьяна Николаевна*, кандидат филологических наук, доцент кафедры финно-угорской и сравнительной филологии Марийского государственного университета (г. Йошкар-Ола)

*Березина Наталья Степановна*, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник секции археологии исторического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары)

*Бушила Мария Алексеевна*, старший научный сотрудник отдела этнографии Национального музея Республики Марий Эл им. Т. Евсеева (г. Йошкар-Ола)

*Бушueva Любовь Ивановна*, кандидат искусствоведения, старший научный сотрудник искусствоведческого направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары)

*Васканова Надежда Александровна*, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела этнографии Национального музея Республики Марий Эл им. Т. Евсеева (г. Йошкар-Ола)

*Волков Александр Владимирович*, заведующий сектором археологии и древней истории Чувашского национального музея (г. Чебоксары)

*Гусева Надежда Васильевна*, кандидат филологических наук, заведующий редакционно-издательским отделом, доцент кафедры марийской филологии и культурологии Марийского института образования (г. Йошкар-Ола)

*Гончарова Светлана Валерьевна*, кандидат исторических наук, научный сотрудник секции истории исторического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары)

*Егоров Дмитрий Владимирович*, кандидат исторических наук, ученый секретарь Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары)

*Егорова Анна Семеновна*, кандидат филологических наук, и.о. заведующего кафедрой этнокультурного образования Чувашского республиканского института образования (г. Чебоксары)

*Егорова Людмила Владимировна*, кандидат филологических наук, специалист второй категории Группы мониторинга средств массовых коммуникаций Управления по Чувашской Республике филиала федерального государственного унитарного предприятия «Главный радиочастотный центр» в Приволжском федеральном округе (г. Чебоксары)



*Ефремова Диана Юрьевна*, кандидат исторических наук, заместитель директора по научной работе Национального музея Республики Марий Эл им. Т. Евсеева (г. Йошкар-Ола)

*Ефремова-Ильина Надежда Геннадьевна*, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник секции литературоведения филологического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары)

*Желтов Павел Валерианович*, кандидат филологических наук, доцент кафедры компьютерных технологий факультета информатики и вычислительной техники Чувашского государственного университета им. И.Н. Ульянова (г. Чебоксары)

*Иванов Ананий Герасимович*, доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой отечественной истории Марийского государственного университета (г. Йошкар-Ола)

*Ильин Иван Егорович*, кандидат философских наук, старший научный сотрудник секции социологии исторического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары)

*Ильина Галина Геннадьевна*, кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник секции фольклористики филологического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары)

*Касимов Евгений Витальевич*, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник секции истории исторического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары)

*Кириллова Ирина Юрьевна*, кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник секции литературоведения филологического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары)

*Кондратьев Михаил Григорьевич*, доктор искусствоведения, профессор, главный научный сотрудник искусствоведческого направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары)

*Краснов Петр Степанович*, кандидат философских наук, директор Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары)

*Кудрявцева Раисия Алексеевна*, доктор филологических наук, профессор кафедры финно-угорской и сравнительной филологии Марийского государственного университета (г. Йошкар-Ола)

*Кузнецов Александр Валерьянович*, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник секции языкознания филологического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары)

*Кузьмин Евгений Петрович*, кандидат исторических наук, директор Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В.М. Васильева (г. Йошкар-Ола)

*Кутузова Дарья Олеговна*, младший научный сотрудник направления «Археология» Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В.М. Васильева (г. Йошкар-Ола)

*Ласточкин Вячеслав Борисович*, кандидат исторических наук, доцент кафедры отечественной истории Чувашского государственного университета им. И.Н. Ульянова (г. Чебоксары)

*Лебедев Эдуард Евгеньевич*, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник секции языкознания филологического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары)

*Матвеев Георгий Борисович*, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник секции этнологии исторического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары)

*Мордвинова Антонина Ильинична*, кандидат искусствоведения, старший научный сотрудник искусствоведческого направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары)

*Молотова Тамара Лавертьевна*, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник направления «Этнология» Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В.М. Васильева (г. Йошкар-Ола)

*Мушкина Наталья Валерьевна*, научный сотрудник направления «Этнология» Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В.М. Васильева (г. Йошкар-Ола)

*Никифорова Вера Витальевна*, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник секции литературоведения филологического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары)

*Николаев Геннадий Алексеевич*, кандидат исторических наук, заместитель директора по науке и развитию Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары)

*Орлова Ольга Викторовна*, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник направления «Социология» Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В.М. Васильева (г. Йошкар-Ола)

*Пенькова Мария Викентьевна*, кандидат филологических наук, заместитель директора-ученый секретарь Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В.М. Васильева (г. Йошкар-Ола)

*Родионов Виталий Григорьевич*, доктор филологических наук, профессор, ведущий научный сотрудник секции литературоведения филологического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары)

*Рябинина Марианна Владимировна*, кандидат филологических наук, специалист научно-образовательного центра языковых технологий «Марий йылме» Марийского государственного университета (г. Йошкар-Ола)

*Семёнова Ирина Петровна*, кандидат филологических наук, младший научный сотрудник секции словарей филологического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары)

*Сибатрова Серафима Сергеевна*, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник направления «Лингвистика» Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В.М. Васильева (г. Йошкар-Ола)

*Таймасов Леонид Александрович*, доктор исторических наук, профессор кафедры гуманитарных дисциплин и иностранных языков факультета экономики и управления Чебоксарского кооперативного института (филиала) Российского университета кооперации (г. Чебоксары)

*Тургай Илемби Валерьевна*, кандидат искусствоведения, научный сотрудник искусствоведческого направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары)

*Федулов Михаил Игоревич*, старший преподаватель кафедры археологии, этнографии и региональной истории Чувашского государственного университета им. И.Н. Ульянова (г. Чебоксары)

*Филонов Александр Анатольевич*, кандидат исторических наук, доцент кафедры отечественной истории Марийского государственного университета (г. Йошкар-Ола)

*Харитонова Валентина Григорьевна*, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник секции социологии исторического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары)

*Шабьков Виталий Иванович*, кандидат философских наук, старший научный сотрудник направления «Социология» Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В.М. Васильева (г. Йошкар-Ола)

*Шаров Владимир Дмитриевич*, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник направления «Этнология» Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В.М. Васильева (г. Йошкар-Ола)

*Яковлева А.В.*, выпускница факультета истории, управления и права Чувашского государственного педагогического университета им. И.Я. Яковлева (г. Чебоксары)

## Список сокращений

- АН — Академия наук  
АН СССР — Академия наук Союза Советских Социалистических Республик  
АН РТ — Академия наук Республики Татарстан  
АЭМК — Археология и этнография Марийского края  
БРЭ — Большая Российская энциклопедия  
ГИА ЧР — Государственный архив Чувашской Республики  
ГА РМЭ — Государственный архив Республики Марий Эл  
ГА РТ — Государственный архив Республики Татарстан  
ДМШ — детская музыкальная школа  
д. — дело  
ед. хр. — единица хранения  
ИА РАН — Институт археологии Российской академии наук  
ИИЯЛ АН РАН — Институт истории, языка и литературы Российской академии наук  
инв. — инвентарный  
ИОАИЭ — Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском Императорском университете  
ИЭА РАН — Институт этнологии и антропологии Российской академии наук  
ИЯЛИ — Институт языка, литературы и истории (искусства)  
КГУ — Казанский государственный университет  
КФАН — Казанский филиал Академии наук  
л. — лист  
ЛГУ — Ленинградский государственный университет  
МарГУ — Марийский государственный университет  
МАССР — Марийская автономная советская социалистическая республика  
МарАЭ — Марийская археологическая экспедиция  
МарНИИ — Марийский научно-исследовательский институт  
МарНИИЯЛИ — Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории  
МГУ — Московский государственный университет  
МИА — Материалы и исследования по археологии СССР  
МПГУ — Московский педагогический государственный университет  
НА — научный архив  
НАНИ ЧР — Национальная академия наук и искусств Чувашской Республики  
НА ЧГИГН — научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук  
НРФ — научно-рукописный фонд  
НИА СПбИИ РАН — Научно-исторический архив Санкт-Петербургского института истории Российской академии наук  
НИИ — научно-исследовательский институт  
НИИГН — Научно-исследовательский институт гуманитарных наук  
оп. — опись  
ОР РНБ — Отдел рукописей Российской государственной библиотеки  
ПМА — полевые материалы автора  
РАН — Российская академия наук  
РГАДА — Российский государственный архив древних актов  
РГИА — Российский государственный исторический архив  
РМЭ — Республика Марий Эл  
РФФИ — Российский фонд фундаментальных исследований  
САИ — Свод археологических источников  
СПбГУ — Санкт-Петербургский государственный университет  
УдГУ — Удмуртский государственный университет  
УИИЯЛ УрО РАН — Удмуртский институт истории, языка и литературы Уральского отделения Российской академии наук  
ЧАССР — Чувашская автономная советская социалистическая республика  
ЧАЭ — Чувашская археологическая экспедиция  
ЧГУ — Чувашский государственный университет им. И.Н. Ульянова  
ЧИ МГОУ — Чебоксарский институт Московского государственного открытого университета  
ЧКИ РУК — Чебоксарский кооперативный институт (филиал) Российского университета кооперации  
ЧГИГН — Чувашский государственный институт гуманитарных наук  
ЧНИИ — Чувашский научно-исследовательский институт  
ЧНИИЯЛИЭ — Чувашский научно-исследовательский институт языка, литературы, истории и экономики  
ЧНМ — Чувашский национальный музей  
ЧР — Чувашская Республика

## Содержание

Предисловие ( <i>Г.А. Николаев</i> ) . . . . .	4
К читателю ( <i>П.С. Краснов, Е.П. Кузьмин</i> ) . . . . .	5

### Пленарное заседание. Доклады

<i>Акилбаев А.В.</i> Марийско-Чувашское Поволжье как составная часть Великого Волжского пути . . . . .	8
<i>Николаев Г.А.</i> Чувашско-марийские взаимоотношения в Среднем Поволжье во второй половине XIX — начале XX века . . . .	13
<i>Кондратьев М.Г.</i> Параллели в традиционных музыкально- поэтических системах чувашей и марийцев: к методологии изучения . .	33
<i>Кудрявцева Р.А.</i> Ценностная оппозиция в структуре современного рассказа Поволжья (на материале марийской, чувашской и татарской литератур) . . . . .	45

### Секционные заседания. Доклады и сообщения

#### Секция 1. Этнические и социальные процессы

<i>Сараев А.С.</i> Чувашаи и финно-угры: о новых попытках интерпретации средневековых источников и данных лингвистики . . .	54
<i>Родионов В.Г.</i> Методологические ориентиры анализа чувашско- марийского дискурса . . . . .	67
<i>Ефремова Д.Ю., Харитонова В.Г., Березина Н.С.</i> Древние чувашские и марийские святилища: опыт сравнительного анализа. . . .	73
<i>Кутузова Д.О.</i> Бусы в costume средневекового населения Марийского края (по материалам Руткинского могильника) . . . . .	84
<i>Федулов М.И., Волков А.В.</i> Чувашские и марийские средневековые могильники в зеркале этнокультурной истории . . . . .	87
<i>Мясников Н.С., Яковлева А.В.</i> Кирегасьский (Янмурзинский) грунтовый могильник « <i>Пáлаху</i> » (к вопросу об этнокультурной ситуации в Чувашском Поволжье во второй половине XIV — начале XV в.) . . .	94
<i>Иванов А.Г.</i> Вмещающий ландшафт жизнедеятельности горных мари и чувашей <i>вирьял</i> в исторической ретроспективе . . . . .	117
<i>Басманцев Д.В.</i> Чувашские и марийские крестьяне правобережья р. Волга в XVII — начале XVIII века: штрихи к этническим и социально-экономическим процессам . . . . .	122
<i>Охотникова С.В.</i> Требования чувашских и марийских крестьян Поволжья в Уложенную комиссию 1767—1768 гг.: общее и особенное .	131
<i>Васканова Н.А.</i> Семейно-брачные отношения в Кожважском приходе Козьмодемьянского уезда Казанской губернии в первой половине XIX века	138
<i>Таймасов Л.А.</i> Некоторые особенности формирования монастырского движения среди марийцев и чувашей . . . . .	142
<i>Филонов А.А.</i> Участие марийских и чувашских крестьян Козьмодемьян- ского уезда в лесоразработках во второй половине XIX — начале XX века	148
<i>Ласточкин В.Б.</i> Закономерности, особенности и основные этапы развития школьного образования в Марийской и Чувашской АССР в 1920—1990 годах . . . . .	155
<i>Касимов Е.В.</i> Социалистическое соревнование между Марийским и Чувашским научно-исследовательскими институтами в 1939 году и его итоги	162
<i>Ильин И.Е., Шабьков В.И.</i> Межнациональные и межконфессиональные отношения в поволжских регионах (по материалам социологических исследований) . . . . .	167

<i>Орлова О.В., Ильин И.Е.</i> Миграция населения в поволжских республиках: общее и особенное . . . . .	186
---	-----

## Секция 2. Этнокультурные и языковые контакты

<i>Абукаева Л.А.</i> Афористичность марийских и чувашских гостевых песен	206
<i>Бушила М.А.</i> Чувашские головные уборы в фондах Национального музея Республики Марий Эл им. Т. Евсеева . . . . .	213
<i>Бушуева Л.И.</i> Чувашский фольклор в творчестве марийских композиторов (Яков и Андрей Эшпай и музыкальная культура Чувашии). . . . .	217
<i>Гусева Н.В.</i> Рассказ в системе жанров марийской и чувашской малой прозы о Великой Отечественной войне (аксиология и поэтика)	229
<i>Егорова А.С.</i> Марийский пласт чувашской гидронимии . . . . .	235
<i>Егорова Л.В.</i> Современные ономастические тенденции в топонимике городов Чебоксары и Йошкар-Ола . . . . .	241
<i>Желтов П.В.</i> Финно-угорские заимствования в чувашском языке . . . . .	251
<i>Кузнецов А.В.</i> О некоторых фонетико-лексико-семантических особенностях малокарачклинского говора чувашского языка . . . . .	256
<i>Лебедев Э.Е.</i> Общие элементы грамматики в чувашском и марийском языках . . . . .	268
<i>Молотова Т.Л.</i> Межэтнические связи чувашей <i>вирьял</i> и марийцев . . . . .	277
<i>Пенькова М.В.</i> Бытование схожих фольклорных персонажей и этнографических элементов обрядности горных мари и чувашей: по результатам полевых исследований . . . . .	283
<i>Семёнова И.П.</i> О чувашско-марийских параллелях в зоонимии . . . . .	290
<i>Сибатрова С.С.</i> О тюркизмах в системе марийских обращений-междометий к животным . . . . .	298

## Секция 3. Культура этносов в зеркале параллелей

<i>Егоров Д.В.</i> Обычно-правовая культура чувашей и марийцев в зеркале параллелей . . . . .	310
<i>Ильина Г.Г.</i> Классификация жанров сказочной прозы в чувашской и марийской фольклористике как научная проблема . . . . .	320
<i>Ильина Н.Г.</i> Отражение народной культуры в чувашских и марийских сказках . . . . .	332
<i>Кириллова И.Ю.</i> Чувашская и марийская драматургия: общее и особенное	338
<i>Матвеев Г.Б.</i> Жилище верховых чувашей и горных марийцев в контексте обрядов и мифологических представлений . . . . .	350
<i>Мординова А.И.</i> Этнофутуризм в живописи и графике Чувашии и Марий Эл . . . . .	362
<i>Мушкина Н.В.</i> О некоторых параллелях в народной музыке мари и чувашей . . . . .	376
<i>Никифорова В.В.</i> Основные тенденции развития современной чувашской и марийской прозы (сравнительно-сопоставительное изучение) . . . . .	389
<i>Рябинина М.В., Беляева Т.Н.</i> Аксиологическая концепция образа семьи в марийской и чувашской повести второй половины XX века . . . . .	400
<i>Тургай И.В.</i> Национальный компонент в искусстве чувашской и марийской книги . . . . .	406
<i>Шаров В.Д.</i> Чувашские и марийские бренды: общее и особенное . . . . .	418
Резолюция . . . . .	424
Сведения об авторах . . . . .	425
Список сокращений . . . . .	429

Чувашский государственный институт гуманитарных наук  
Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы  
и истории им. В.М. Васильева

*Научное издание*

**ЧУВАШИ И МАРИЙЦЫ —  
СОСЕДИ ПО «ОБЩЕМУ ДОМУ»**

**Материалы Межрегиональной  
научно-практической конференции  
(Большой Сундырь, Кулаково, 17 мая 2019 г.)**

**Сборник статей**

Составитель **НИКОЛАЕВ Геннадий Алексеевич**

В сборнике использованы в качестве иллюстраций  
произведения из собрания Чувашского государственного  
художественного музея, Республиканского музея изобразительных  
искусств Марий Эл и частных коллекций

Редактор *Т.Н. Таймасова*

Корректор *Л.Н. Сачкова*

Верстка *Э.В. Кирилловой*

Подписано в печать 05.11.2019. Формат 70×100 1/16. Гарнитура Times.  
Уч.-изд. л. 31,88. Тираж 200 экз. Заказ № 14.

Отпечатано в РИО Чувашского государственного института гуманитарных наук  
428015, г. Чебоксары, Московский пр., 29/1. Тел. 45-05-01

