

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
МУЗЕЙ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ ИМЕНИ
ПЕТРА ВЕЛИКОГО (КУНСТКАМЕРА)

На правах рукописи

Семенова Татьяна Витальевна

**ОСОБЕННОСТИ
ОБРЯДОВОГО КАЛЕНДАРЯ ЧУВАШЕЙ
В ЭТНОКОНТАКТНОЙ С ТАТАРАМИ ЗОНЕ**

Специальность 07.00.07 – этнография, этнология и антропология

Диссертация

на соискание ученой степени кандидата исторических наук

Научный руководитель –
доктор исторических наук,
внс МАЭ РАН А.К. Салмин

Санкт-Петербург – 2015

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	4
Глава I. ТРАДИЦИОННЫЕ ПРАЗДНИКИ И ОБРЯДЫ ВЕСЕННЕГО ЦИКЛА	49
1.1. <i>Мӓн кун</i> : поминовение усопших родственников.....	49
1.2. <i>Акатуй</i> : праздник земли и сохи	68
Глава II. ТРАДИЦИОННЫЕ ПРАЗДНИКИ И ОБРЯДЫ ЛЕТНЕГО ЦИКЛА	81
2.1. <i>Ўимёк</i> : семицко-троицкие праздники и обряды	82
2.2. <i>Ўинсе</i> : праздник покоя земли	87
2.3. <i>Учук</i> : полевое моление	91
2.4. <i>Ўумӓр чӓк</i> : обряды вызывания (инициирования) дождя	99
2.5. <i>Уяв/Вӓйӓ</i> : хороводы	106
2.6. <i>Питрав</i> : Петров день	115
2.7. <i>Ёлен</i> : Ильин день.....	118
Глава III. ТРАДИЦИОННЫЕ ПРАЗДНИКИ И ОБРЯДЫ ОСЕННЕГО ЦИКЛА.....	120
3.1. Жертвенный сноп: праздник окончания полевых работ	123
3.2. <i>Кёр сӓри</i> : Почитание духов предков	126
3.3. <i>Карта пӓтти</i> : праздник в честь благополучия скота	131
3.4. <i>Килёш пӓтти</i> : праздник в честь благополучия семья	132
3.5. <i>Чӓклем</i> : праздник по случаю начала употребления нового урожая.....	134
Глава IV. ТРАДИЦИОННЫЕ ПРАЗДНИКИ И ОБРЯДЫ ЗИМНЕГО ЦИКЛА	141
4.1. <i>Ларма</i> : межсельские девичьи посиделки	141
4.2. <i>Хёр сӓри</i> : девичье пиво	145
4.3. <i>Улах</i> : общесельские молодежные посиделки	152
4.4. <i>Сурхури</i> : праздники и обряды от Рождества до Крещения	157

4.5. <i>Кӓшарни</i> : Крещение	170
4.6. <i>Сӓварни</i> : встреча весны	171
Глава V. ФОРМИРОВАНИЕ ОБРЯДОВОГО КАЛЕНДАРЯ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ	180
5.1. Деятельность национально-культурных объединений Чувашии ...	180
5.2. Межэтнические взаимодействия	184
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	188
СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ	197
ПРИЛОЖЕНИЯ	225

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования. В традиционной культуре этноса праздники и обряды являются неотъемлемой частью, они пронизывают все стороны жизни и играют в ней существенную роль. В них отражаются особенности мировоззрения, образа жизни народа, его общественный строй, этнокультурная история. Благодаря органической взаимосвязи основных компонентов народного календаря с другими составляющими традиционной культуры, обрядность признается исследователями своеобразной энциклопедией народного знания о мире, вмещающей ряд взаимосвязанных блоков, в которых отражена бытовая, хозяйственная, мифопоэтическая, языковая, фольклорная и многие другие аспекты повседневной жизни народа.

Рассматриваемые праздники и обряды чувашей являются важнейшим источником для разработки проблем хозяйственно-культурных взаимосвязей с другими народами региона и сопредельных территорий, этнографической характеристики народа, воссоздания его социальной и культурной истории, дальнейшей адаптации и развития современной обрядности.

Тема межэтнических и межконфессиональных отношений, взаимоотношений народов с соседними культурами является весьма актуальной для современной многонациональной России. В ежегодном послании Федеральному Собранию Президент Российской Федерации В.В. Путин обозначил эту тему как важнейшую, в которой фокусируются многие проблемы социально-экономического и территориального развития Российского государства. «Межэтническое напряжение в России провоцируют не представители каких-то народов, а люди, лишенные культуры, уважения к традициям – как к своим, так и к чужим... Мы вместе должны справиться с этим вызовом, должны защитить межнациональный мир, а значит, единство нашего общества, единство и целостность

Российского государства»¹. Отрадно отметить, что изучаемый регион признается спокойным и толерантным в России. При этом заметим: Среднее Поволжье является наиболее многонациональным и поликонфессиональным регионом России после Кавказа. Для Чувашской Республики, и особенно для чувашей, дисперсно расселенных по регионам России, данные вопросы особенно актуальны, так как в последние десятилетия заметно обострился вопрос сохранения самобытности и укрепления внутриэтнических связей. Южные районы Чувашской Республики находятся в зоне межэтнических контактов с татарами и мордвой. Именно на их примере сегодня хорошо прослеживаются особенности контактов с другими народами, в которых наиболее зримо выделяются взаимосвязи в области этнических традиций.

Проявление интереса к такому виду традиционной духовной культуры, как календарная обрядность, обусловлено тем, что она наиболее полно отражает мировоззренческие особенности разных хронологических уровней существования этноса, межкультурные взаимодействия и взаимовлияния. Трансформация обрядов происходила в условиях проникновения отдельных элементов культуры соседей, а часто даже целых обрядовых комплексов, в повседневность чувашей. Особенно активно происходили вхождение и закрепление в чувашской культуре народных традиций крещеных татар. Взаимопроникновение традиционных праздников, обрядов и норм повседневной культуры одинаково активно происходило как у чувашей и татар, проповедовавших ислам, так и у крещеных чувашей и татар. Многие обычаи легко проникали в культуру вместе с православными религиозными обрядами. Тесные межэтнические связи чувашей и татар накладывали значительный отпечаток на особенности традиционной обрядовой культуры чувашей. Сегодня продолжается активное межэтническое взаимодействие чувашей и татар, однако оно протекает в условиях постепенной утраты и трансформации традиционных обрядов.

¹ Послание Президента РФ Федеральному Собранию // Официальный сайт Президента Российской Федерации. 12.12.2013. URL: <http://www.kremlin.ru/news/19825> (дата обращения 12.12.2013).

С каждым годом становится все сложнее проводить сбор материала от информантов, так как XX–XXI века характеризуются «уходом» поколения чувашей, непосредственно проводивших традиционные праздники и обрядовые действия. Нынешние информанты, как правило, восстанавливают события, обычаи и обряды, бытовавшие в период их молодости. Тем не менее в ходе многолетних «хождений в народ» зафиксирован и реконструирован ценнейший пласт традиционной обрядности, который без соответствующей фиксации и анализа стремительно уйдет в прошлое в условиях урбанизации и глобализации общества. Поэтому сбор, классификация и изучение календарных праздников и обрядов чувашей, проживающих в этноконтактной с татарами зоне, приобретают актуальное значение.

Объектом изучения является традиционный обрядовый календарь чувашского населения, проживающего в этноконтактной с татарами зоне, в основном в южных районах Чувашской Республики. Естественно, рассматриваются и календарные праздники, связанные с проведением основных сельскохозяйственных работ.

Предмет исследования – структура и содержание обрядового календаря, его функции в повседневной жизни, а также факторы бытования и особенности развития его в этноконтактной с татарами зоне.

Степень изученности проблемы. Праздники и обряды занимают важное место в жизни любого народа. Они тесно связаны с хозяйственными занятиями, общественно-семейным укладом, с религиозными и мифологическими представлениями. Они также отражают особенности мировоззрения чувашского народа.

В диссертации историографический анализ проводился на основе хронологического принципа. Имеющая по теме литература разделена на три основных периода: дореволюционный (XVIII в. – 1917); советский (1917 – 1991); современный (с 1992 – по настоящее время).

В историко-этнографической литературе XVIII – начала XX вв. исследование чувашских календарных обрядов и праздников носило главным образом описательный и фрагментарный характер.

Уже в XVIII в. были предприняты многочисленные исследования поволжских народов, и, в частности, чувашского и татарского народов. Это – научные экспедиции, снаряженные Академией наук, для изучения народов, живущих в Российской империи. Собранные материалы позволяли составить свод этнографических сведений о народах государства, экономического развития страны и ведения правильной внутренней политики. Историк В.Н. Татищев в 1737 г. разработал «Предложение. О сочинении истории и географии российской», в котором было 198 вопросов «о занятиях разных народностей и их взаимоотношениях, обычаях и обрядах, о названиях местностей», о народных верованиях: «Как о боге верят, где он и каков», «Что верят о мире, от кого и как сотворен»². Конечно, к этим анкетам следует относиться критически, поскольку они в большинстве случаев заполнялись чиновниками со слов рассказчиков и переводчиков, а не подготовленными специалистами.

Труды участников различных экспедиций XVIII века содержат оригинальный материал, дающий в целом верное отражение самобытной культуры чувашского народа. В дневниковых записках П.С. Палласа «Путешествия по разным провинциям Российской империи»³ содержится значительный материал по этнографии чувашского народа. Здесь можно найти сведения о свадебных обычаях, праздниках и обрядах, путешественник также находил параллели между чувашскими и татарскими одеждами.

В своей работе «Дневные записки путешествия по разным провинциям Российского государства» И.И. Лепехин, отмечает, что чувашаи особо почитали пятницу и обряды проводили в этот день недели; выделяет общие

² Татищев В.Н. Предложение. О сочинении истории и географии российской // В.Н. Татищев и его время, изданное Николом Поповым. М.: Тип. В. Грачева и К^о, 1861. С. 685.

³ Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российской империи: в 3 ч. Ч. 1. СПб, 1773.

черты в проведении обрядов; указывает, что после моления, поклонение ничком на землю взято у татар⁴.

Особый интерес для изучения чувашской культуры представляет труд Г.Ф. Миллера «Описание живущих в Казанской губернии языческих народов, яко то черемис, чуваш и вотяков»⁵. Исследователь отметил схожесть татарского языка с чувашским, определил некоторые области расселения чувашей и показал различия в языке в зависимости от территории проживания той или иной группы чувашей.

Участник Академических экспедиций 1768–1774 гг. И.Г. Георги внес заметный вклад в изучение этнографии чувашского народа. Материал, собранный им во время путешествия по Волге и пребывания в Казани, он включил в «Описание всех обитающих в Российском государстве народов, их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопримечательностей»⁶. И.Г. Георги впервые классифицировал отмечаемые чувашами празднества, которые он разделял на «кереметные» (или общие), к которым относил жертвоприношения, и на «семейные», к ним он причислял обряды жизненного цикла – родильные, свадебные и похоронные.

В 1827 г. в журнале «Северный архив» опубликован этнографический очерк о чувашах, написанный в 1783 г. без указания авторства. В 1888 г. В.К. Магницкий, а в 1906 г. Н.В. Никольский переиздали этот очерк с указанием конкретного автора. Им оказался землемер Симбирской межевой конторы Капитон Милькович⁷. В очерке изложены виды жертвоприношений и их характеристика, празднование первого дня Пасхи, благодарности за новый

⁴ Лепехин И.И. Дневные записки путешествия по разным провинциям Российского государства // Полное собрание ученых путешествий по России, издаваемое Академией Наук, по предложению ее президента. Т. 3. СПб, 1821. С. 169–180.

⁵ Миллер Г.Ф. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов, яко то черемис, чуваш и вотяков. СПб, 1791.

⁶ Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов, их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопримечательностей: в 4 ч. СПб., 1779.

⁷ Милькович К.С. О чувашах. Этнографический очерк неизвестного автора XVIII столетия / предисл. В.К.Магницкого. Казань, 1888.

урожай, добротно зафиксированы и исследованы традиционные верования и похоронно-поминальные обряды чувашей Буинского уезда, где еще со средних веков чресполосно проживали чувашаи и татары.

Ряд сведений относительно чувашских обрядов, отражающих традиционные представления о явлениях природы, их моления в честь урожая, уклад жизни, обычаи имеются в книге А.А. Фукс⁸. Обрядовой культуре чувашского народа Александра Фукс уделяла пристальное внимание: подробно повествуя о свадебном, похоронном и связанным с ним поминальном обрядах, а также о религиозных верованиях чувашей, она дает обстоятельное описание древней теогонии. Ее добротными дневниковыми заметками до сих пор активно пользуются этнологи.

В 50–70-х гг. XIX в. В.А. Сбоев в «Исследованиях об инородцах Казанской губернии. Заметки о чувашах»⁹ дает пространное и подробное описание чувашских верований, отражающихся в молении по новому хлебу и имеющие определенное сакральное значение, рассматривает проблему влияния на верования чувашей мусульманства и православия. Чувашский обрядовый календарь, связанный с природно-трудовым циклом жизни, включает в себя ряд благодарений множеству божеств. В.А. Сбоев особо выделяет праздник «Тора тыражин чуклес», т.е. моление «об урожае и за урожай» – «самый светлый и разгульный праздник», в котором органично соединилось материально-бытовое с иррациональным¹⁰. Автор создает яркий образ народного праздника, повествуя о чувашском обряде *чўклеме* во временной трансформации. Будучи свидетелем этого старинного обряда, он исследовал процесс приготовления к молению, а также сам обрядовый ритуал в его временном измерении. Данная работа переиздана позже в

⁸ Фукс А.А. Записки о чувашах и черемисах Казанской губернии. Казань, 1840.

⁹ Сбоев В.А. Исследования об инородцах Казанской губернии. Заметки о чувашах. Казань, 1856.

¹⁰ Там же. С. 35.

Москве под названием «Чуваши в бытовом, историческом и религиозном отношениях»¹¹.

Крупный ученый и исследователь чувашского языка Н.И. Золотницкий в приложении к «Корневому чувашско-русскому словарю» подробно описал праздник осенне-зимнего собрания чувашских девушек *хёр сйри* и обозначил, что традиция проведения совместных «девичьих пиров» с исполнением идентичных песен на двух языках бытовала на территории со смешанным расселением низовых чувашей *анатри* и групп крещеных татар, охватывающей юго-западную часть Тетюшского и юго-восток Цивильского уездов Казанской губернии¹².

В.К. Магницкий, проживая в 60–70-х гг. XIX в. в с. Беловолжское Чебоксарского уезда, изучал нравы и обычаи чувашского народа. В своей работе «Беловолжская ярмарка: этнографические материалы» он подробно характеризует ярмарку, которая проводилась во время престольного праздника Беловолжского прихода, 8 июля по ст. стилю в день Казанской Божьей Матери. В.К. Магницкий отмечает одно любопытное значение ярмарки. «Неимеющая серьезного промышленного значения, беловолжская ярмарка крайне замечательна в этнографическом отношении: на нее съезжаются со всех окрестных сторон русские, татары, черемисы и чуваша в своих национальных праздничных костюмах, со своим национальным говором; но что притом особенно должно заинтересовать русского патриота – это, сойдутся не понимающие друг друга, хотя по костюму (мужчина) ничем один от другого неотличающиеся чувашин с черемисином, или черемисин с татаринном, – в ход пускается общеизвестный ломаный русский язык»¹³. В заключении автор пишет, что Беловолжская ярмарка была самой большой, но не единственной в данном регионе. В.К. Магницкий

¹¹ Сбоев В.А. Чуваши в бытовом, историческом и религиозном отношениях. Их происхождение, язык, обряды, поверья, предания и пр. М., 1865.

¹² Золотницкий Н.И. Корневой чувашско-русский словарь, сравненный с языками и наречиями разных народов тюркского, финского и других племен. Казань, 1875.

¹³ Магницкий В.К. Беловолжская ярмарка: этнографические материалы. Казань, 1873. С. 4.

перечисляет менее значительные ярмарки в чувашских и татарских деревнях, коих насчитывается более десяти, при этом отмечает, что все они приходились на середину лета.

В «Материалах к объяснению старой чувашской веры» В.К. Магницкий рассматривает различные виды молений чувашей за урожай, о благополучии домашних животных, праздники зимнего и весеннего календарного цикла¹⁴.

В статьях чувашского историка и этнографа, члена-корреспондента РГО С.М. Михайлова, отражающих быт и культуру чувашского, марийского и русского народов, содержится материал о праздниках и разных молодежных увеселениях. В работе «Краткое этнографическое описание чуваш» он отмечает, что чувашаи молятся после трапезы и, поглаживая голову, говорят *смила*, вероятно от татарского *бисмилах*. Автор также сравнивает застольный этикет чувашей и татар¹⁵.

С точки зрения изучения взаимодействия с соседними народами заслуживает внимание работа А.Ф. Риттиха «Материалы для этнографии России. Казанская губерния». Автор впервые дает характеристику этнографической группы мещеряки (мишари), проживающей в Цивильском уезде Казанской губернии, затрагивает актуальные вопросы ассимиляционных процессов и смены вероисповедания в этноконтактной с татарами зоне. Посетив лично в 1870-х годах ряд мещерякских селений Цивильского уезда Казанской губернии (Молькеево, Большое Тябердино, Янгозино и др.), исследователь чувашского языка Н.И. Золотницкий пришел к выводу, что их жители являются не мещеряками, а «крещеные из татар чувашаи». «От татар и чувашаи они отличаются тем, что говорят по-татарски, но костюмируются по-чувашски и, числясь крещеными, выполняют все языческие религиозные чувашские обряды». Им же было обнаружено пять

¹⁴ Магницкий В.К. Материалы к объяснению старой чувашской веры: собр. В.К. Магницким в некоторых местностях Казанской губернии. Казань, 1881.

¹⁵ Михайлов С.М. Труды по этнографии и истории русского, чувашского и марийского народов / выявлены и собраны П.Г. Григорьевым, подготовка к печати, предисл. и коммент. В.Д. Димитриева. Чебоксары, 1972; *Он же*. Собрание сочинений / сост., авт. предисл., коммент. и прил. В.Д. Димитриев. Чебоксары, 2004. С. 91–110.

деревень, населенных такими же «крещенными из татар чувашами», в Тетюшском уезде Казанской губернии¹⁶. А.Ф. Риттих, ссылаясь на материалы предшественников, больше на труды В.А. Сбоева и Карла Фукс, приводит примеры, показывающие, что чувашский язык схож с языком казанских татар. Затрагивая обрядовый календарь чувашей, исследователь анализирует праздники Рождество (*сурхури*), Масленица (*Џаварни*) и девичий пир (*хёр сӑри*). Обряды с жертвоприношениями он делит на пять видов: 1) моление о хлебе; 2) перед началом ярового посева; 3) перед началом озимого посева; 4) *киремети* и 5) поминки¹⁷.

Значительной подмогой в изучении поставленной темы явилась книга Хейкки Паасонена о чувашских обрядах и обычаях¹⁸.

В труде епископа Никанора Каменского «Остатки языческих обрядов и религиозных верований у чуваш»¹⁹ содержится материал о целом круге чувашских праздников всего годового календарного цикла с их основными обрядами. При характеристике чувашского обряда *чӱк* автор отмечает, что этот обряд завершается татарским праздником *Сабан*²⁰.

Диакон В.И. Миролубов в работе «Из быта крещеных чуваш с. Чутеева» знакомит с молениями во время проведения весенних и осенних жертвоприношений²¹. В труде «Обряды и обычаи чуваш» В.И. Михайлов приводит краткий, но содержательный материал по основному обрядовому календарю чувашей²².

¹⁶ Магницкий В.К. Несколько данных о мишарях и селениях их в Казанской и Симбирской губерниях. Казань, 1896. С. 1–5.

¹⁷ Риттих А.Ф. Материалы для этнографии России. Казанская губерния. Казань. 1870. Ч.2. С. 39–40, 41–46, 54–60, 91–101.

¹⁸ Paasonen Heikki, von. Gebräuche und Volksdichtung der Tschuwassen. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen seura, 1949. VI, 381 S.

¹⁹ Каменский Н. Остатки языческих обрядов и религиозных верований у чуваш. Казань, 1879.

²⁰ Там же. С. 20.

²¹ Миролубов В.И. Из быта крещеных чуваш с. Чутеева. Казань, 1889.

²² Михайлов В.И. Обряды и обычаи чуваш. СПб., 1891.

В труде «Чувашский праздник “Синьзя” и полевое моление о дожде и урожае “Учук”»²³ А.С. Иванов отмечает, что эти праздники были самыми важными в году, но имели отличия в сроках и порядке проведения.

В работе Ф.В. Виноградова «Следы язычества в домашнем обиходе чуваш»²⁴ автор останавливается лишь на некоторых праздниках и обрядах чувашей Симбирской губернии. Среди них: *синзе* с его ограничениями и запретами; *чўклеме* с определенным церемониалом; обряд *сумайр чўк*, названный им загородным пикником, но устраиваемый с другими целями²⁵, и *сёрен*.

Просветитель, этнограф и педагог К.П. Прокопьев в своем историко-этнографическом очерке «Обряд прохождения в земляные ворота»²⁶ дает очень ценные сведения об этом обряде, так как автор сам являлся непосредственным свидетелем. Из его очерка мы можем узнать о времени, ареале, периодичности, участниках, подготовительном этапе и самом процессе проведения данного обряда.

В 1892 г. Обществом археологии, истории и этнографии при Казанском университете (ОАИЭ) опубликована программа по собиранию фольклора народов Казанского Поволжья, вовлекшая исследователей в работу по собиранию фольклора. И.Н. Юркин опубликовал большое количество пословиц, поговорок, сказок, примет, песенного материала²⁷.

Николай Архангельский в статье «Масляница у чуваш»²⁸ дает характеристику масленичной недели чувашей Ядринского уезда. Автор

²³ Иванов А.С. Чувашский праздник «Синьзя» и полевое моление о дожде и урожае «Учук» // Симбирские епархиальные ведомости. 1897. № 19.

²⁴ Виноградов Ф.В. Следы язычества в домашнем обиходе чуваш. Симбирск, 1897.

²⁵ Там же. С. 13.

²⁶ Прокопьев К.П. Обряд прохождения в земляные ворота // ИОАИЭ. Т. 19. Вып. 3, 4. С. 208–213.

²⁷ Юркин И.Н. Масленица у низовых чуваш (Сҗаварни) // Симбирские губернские ведомости. 1893. № 9; Он же. К суеверию чуваш // Симбирские губернские ведомости. 1893. № 11; Он же. Заметка о некоторых чувашских обычаях и предрассудках // Симбирские губернские ведомости. 1893. № 19; Он же. Заметка о праздновании св. Пасхи местными чувашами // Симбирские губернские ведомости. 1893. № 25.

²⁸ Архангельский Н.А. Масляница у чуваш // ИОАИЭ. Т. 26. Вып. 5. 1910. С. 483–488.

отмечает, что чувашаи Цивильского и Тетюшского уездов, в отличие от чувашей Ядринского, Козьмодемьянского и Чебоксарского уездов, подражая татарам, едят мясо на Масленицу²⁹.

Сочинение Г.Т. Тимофеева «Тăхăръял» (Девятиселье) представляет собой монографическое описание этнографии группы девяти чувашских деревень в бассейне реки Свияга – Буинского уезда Симбирской губернии, одного из ярких локусов низовой зоны, где чресполосно проживают чувашаи и татары. Наряду с другими вопросами автор рассматривает календарные праздники и обряды данной местности³⁰.

Важную роль в изучении обрядового календаря чувашей сыграл известный историк и этнограф Н.В. Никольский. Несмотря на то, что он освещал эту проблему в ходе исследования других вопросов, в его трудах содержатся уникальные материалы. Основными вопросами этнографического изучения чувашей Николай Васильевич считал национальную культуру, как в ее современном состоянии, так и в динамике (эволюции), межэтнические связи и этнографические параллели. В его I том «Собрания сочинений» вошли труды по этнографии и фольклору чувашского народа, опубликованные в 1905–1960 гг., и варианты программ для сбора фольклорно-этнографического материала³¹. Сведения о календарной обрядности чувашей по программам Н.В. Никольского собирались в 1904–1927 гг., ему были адресованы сочинения учащихся школ, отчеты священников и других лиц в качестве ответов на составленные им программы по изучению чувашского народа. Из материалов видно, что вопросы и ответы на них составлены по одной схеме, т.е. по единой программе, поэтому в фонде Никольского множество вариантов одних и тех же текстов, стекавшихся из разных мест. Тем не менее, несмотря на повторяемость, они отражают местную специфику, в чем и заключается их

²⁹ Архангельский Н.А. Указ. соч. С. 484.

³⁰ Тимофеев Г.Т. Тăхăръял (Девятиселье). Этнографические очерки, фольклорные материалы, дневниковые записи, письма и воспоминания. Чебоксары, 2002 (на чув. яз.).

³¹ Никольский Н.В. Собрание сочинений. Труды по этнографии и фольклору чувашского народа. Чебоксары, 2004. Т. I.

ценность. По данным источникам мы можем сравнивать календарные праздники и обряды чувашей различных волостей и уездов и их терминологию. В Научном архиве Чувашского государственного института гуманитарных наук (НА ЧГИГН) хранятся ответы корреспондентов ученого, в которых содержатся сведения по календарной обрядности. На основе множества вариантов, хранящихся в архивах, исследователи составляют инвариантные тексты.

Известный собиратель и исследователь Н.И. Ашмарин с 1896 г. начал активную собирательскую работу по составлению чувашского словаря. В 1899 г. он издал «Программу для составления чувашского словаря», включавшую более 60 вопросов. Большинство учителей, священников, крестьян, учащихся школ, а также воспитанников Симбирской чувашской учительской школы и Казанской духовной академии записывали обычаи и обряды, сказки, песни, загадки и передавали эти материалы ученому. Составлению словаря предшествовала большая подготовительная работа: вначале Н.И. Ашмарин использовал опубликованный к тому времени материал о чувашах, затем стал изучать рукописный материал, полученный из разных регионов с чувашским населением, со сведениями по этнографии и устному народному творчеству. Ученый собирал этнографический и фольклорный материал в с. Тюрлема Чебоксарского уезда, в Белебеевском уезде Уфимской губернии, и во многих других местах. Было собрано огромное количество записей по обрядовому календарю, которые хранятся ныне в Научном архиве Чувашского государственного института гуманитарных наук. Сведения о проведении праздников и обрядов богато представлены в его 17-томном «Словаре чувашского языка»³². В статье «Об одном мусульманском могильном камне в загородном архиерейском доме в Казани» Н.И. Ашмарин на примере лексического материала казанско-татарского наречия указывает на возможность влияния чувашского языка на татарский, для сравнения он приводит несколько татарских и чувашских

³² Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка: в 17 т. Чебоксары, 2000. Т. I–XVII.

пословиц, в которых, по мнению исследователя, содержится наибольшее сходство, как по содержанию, так и по словесному выражению. В песнях, пословицах и загадках часто проявляется взаимное сходство, что указывает на заимствования как с татарской, так и с чувашской стороны³³.

На обширном фактическом материале создана работа Г.И. Комиссарова «Чуваши Казанского Заволжья», в которой дается деление чувашей на верховые, средненизовые и низовые группы. Для нас наибольший интерес представляют главы «Праздники и развлечения в старину и в настоящее время» и «Отношение чуваш к русским, татарам и черемисам и отношение русских, татар и черемис к чувашам». В первой главе автор отмечает, что под влиянием христианства сроки проведения традиционных чувашских праздников стали совпадать со сроками церковных праздников, значительно сократилось число чувашских праздников, изменилась и упростилась их обрядовая сторона. Во второй главе рассматриваются взаимоотношения чувашей и татар³⁴.

Безусловный интерес представляет работа венгерского собирателя и этнографа Дюлы Месароша (она издана в 2000 г. в переводе на русский язык)³⁵. Автор наполнил ее богатым описательным и сравнительным материалом по верховым и низовым чувашам, которых обозначал как «северных» и «южных» чувашей соответственно. В основу работы положены собственные полевые материалы Дюлы Месароша, собранные им преимущественно в Симбирском (Верхнетимерсянская волость), Буинском (Городищенская волость), и Чебоксарском (Чебоксарская и Тогашевская волости) уездах во время научной командировки в Поволжье в 1906–1908 гг. Исследователь обратил внимание на такие различия в обрядности низовых и верховых чувашей, как отличия в названиях, сроках и форме проведения

³³ Ашмарин Н.И. Об одном мусульманском могильном камне в загородном архиерейском доме в Казани // ИОАИЭ. Т. 21. Вып. 1. С. 92–112.

³⁴ Комиссаров Г.И. О чувашах: Исследования. Воспоминания. Дневники, письма. Чебоксары, 2003. С. 85–104, 203–211.

³⁵ Месарош Д. Сборник чувашского фольклора: в 2 т. Т. 1. Памятники старой чувашской веры. Чебоксары, 2000.

обрядов, видах жертвенных даров, характере произнесения молитв, поведения людей при совершении обрядов, на которые постоянно указывал при их последующем анализе. Дюла Месарош отмечал, что жертвенными днями для южных (низовых) чувашей являются среда или воскресенье, а для северных (верховых) – четверг, у низовых чувашей существовало специальное место для закалывания жертвенного животного – *мӑн килӗ*, а у верховых чувашей его заменяло жертвенное дерево *чӳк йывӑҫӗ*, обычно береза в саду³⁶. Исследователь посещал как чувашские, так и татарские деревни, расположенные по Свияге. «У симбирских татар в языке и обычаях сохранилось много древних особенностей, общих с чувашами», – писал Дюла Месарош³⁷. В этом пограничном районе в XIX – начале XX вв. происходил интенсивный процесс исламизации чувашей.

В главе «О старой вере чувашского народа» автор приводит ряд примеров влияния ислама на старые, традиционные верования чувашей. В их числе: обычай ритуального омовения, произнесение слова *пӗсмӗлле* при совершении жертвоприношения, вера в духа смерти *Эсрейле*, наличие мусульманских имен в старинном антропонимиконе чувашей и т.д.³⁸. Основной корпус народных праздников, обрядов и обычаев Дюлой Месарошем успешно был изучен, а материал о них был представлен в его книге в двух разделах «Жертвы» и «Праздники и увеселения». Дюла Месарош классифицировал жертвоприношения по времени проведения (весенние, осенние и эпизодические) и по характеру жертвы (умиловительные и благодарственные). Все весенние жертвы³⁹ автор назвал умиловительными, а осенние – благодарственными. Эпизодические жертвы имели, по мнению исследователя, искупительно-умиловительный характер⁴⁰. Он акцентировал, что в основе календарных

³⁶ Месарош Д. Указ. соч. 103–105.

³⁷ Там же, с. 6.

³⁸ Там же, с. 18–20.

³⁹ Термин «жертва» использован Д. Месарошем в значении «ритуал», «обряд».

⁴⁰ С. 100–102.

обрядов – земледельческая деятельность. Автор обратил внимание на многие аспекты: дни недели, благоприятные для проведения обряда; места для жертвоприношений; запреты, которые нельзя нарушать; различия в обрядовых действиях южных и северных чувашей; иноэтнические влияния (к примеру, отмечал, что под влиянием татар в некоторых местах моления совершают не в сторону востока, а поворачиваются лицом к югу).

Безусловно, большой интерес для изучения этнокультурных связей чувашского и татарского народов представляет публикация священника Гурия Филиппова «Чуваши и татары. Татарско-чувашские девичьи хоромы в Тетюшском и Цивильском уездах Казанской губернии»⁴¹, в которой отражены условия проведения хоромных игр кряшен и чувашей *анатри*, нотные примеры хоромных напевов.

Таким образом, в дореволюционной Чувашии изучение обрядового календаря не получило самостоятельной разработки, а сведения о взаимоотношениях чувашей и татар на примере праздников и обрядов упоминались поверхностно и рассматривались попутно в ходе исследования других вопросов этнографии.

Послереволюционная Россия характеризуется временем социокультурных изменений и кардинальных перемен. В 1920–1930-х гг. одно из ведущих направлений в научно-исследовательской, организационной деятельности в Чувашии занимала сельская тематика. В 1920 г. исследователь истории и культуры народов Поволжья М.Г. Худяков обратился с отдельным призывом к краеведам из марийцев, удмуртов, чувашей и татар «изучать все родное, все, чем жили их предки, собирать предания, обычаи, обряды, песни, вести запись древних сказаний, слышанных ими от дедов... Спешите скорее работать!»⁴². В феврале 1921 г. в

⁴¹ Филиппов Г. Чуваши и татары. Татарско-чувашские девичьи хоромы в Тетюшском и Цивильском уездах Казанской губернии // Иногородское обозрение. Кн. 10. 1915. С. 753–760.

⁴² Цит. по: Гришкина М.В., Кузьминых С.В. Михаил Георгиевич Худяков как историк (вместо предисловия) // Худяков М.Г. История Камско-Вятского края. Избр. тр. Ижевск, 2008. С. 6.

Чебоксарах при Чувашском центральном музее было создано Общество изучения местного края, объединение краеведов Чувашии для изучения местного края, распространения научных сведений о нём, ознакомления чувашского населения с жизнью и культурой народов страны. 1920-е гг. справедливо называют «золотым десятилетием» изучения Чувашского края.

На первом Всечувашском съезде краеведов в Чебоксарах в 1928 г. С.С. Кутяшов предложил обычаи и обряды делить на три группы: 1) обычаи в дни некоторых церковных праздников; 2) общественные, семейно-родовые и индивидуальные обряды; 3) обычаи, являющиеся продолжением старых народных обычаев⁴³.

Чувашская секция поддерживала тесные контакты с Обществом изучения чувашской культуры в Москве (1927–1931 гг.). Как известно, инициаторами создания последнего были талантливый чувашский краевед А.П. Прокопьев (Милли) и профессор-лингвист московских вузов П.О. Афанасьев. Филиалы общества были созданы в Казани, Уфе, Ульяновске, Самаре, Саратове, Бугуруслане, Белебее. Самыми активными и плодотворно работающими из действующих филиалов оказались Казанский и Уфимский общества, во главе которых стояли Г.И. Комиссаров (Вандер) и П.А. Петров-Туринге⁴⁴.

В советское время опубликован ряд трудов Т.С. Пассек, К.В. Элле, П.В. Денисова, М.Я. Сироткина, Н.Р. Романова, Л.А. Иванова, посвященных изучению различных вопросов традиционных общественных праздников и обрядов, в которых выявляется смысловое значение земледельческих праздников чувашей⁴⁵, исследуется их происхождение, содержание и синкретический характер⁴⁶, обрядовый фольклор⁴⁷, изучается их

⁴³ НА ЧГИГН. Отд. I. С. 207.

⁴⁴ Озеров П.И. Первый съезд Общества по изучению чувашской культуры в Москве // Советское краеведение, 1930. № 6. С. 20–24.

⁴⁵ Пассек Т.С. Круг чувашских праздников // Сборник АН СССР, посвященный академику Н.Я. Марру. М.; Л., 1935. С. 527–541; Элле К.В. Акатуй. Чебоксары, 1935; Романов Н.Р. Уй-хир уявёсемпе йăлисем (на чув.яз.). Шупашкар, 1966.

⁴⁶ Денисов П.В. Религиозные верования чуваш: историко-этнографические очерки. Чебоксары, 1959; Он же. Проявления языческо-православного синкретизма в религиозных

трансформация в современных условиях и практическое значение для решения вопросов создания новой праздничной обрядности⁴⁸.

Следует отдельно отметить работу К.И. Козловой «Этнография народов Поволжья», в которой характеризуются аграрные праздники чувашей в сравнении с другими народами Поволжья»⁴⁹

Календарь праздников и обрядов, обусловленный земледельческими работами, в советской этнографической литературе делился на два цикла: 1) праздники и обряды, направленные к подготовке и увеличению урожая, и 2) праздники и обряды, сопровождающие уборку урожая. В свою очередь, первый цикл праздников, связанный с подготовкой и увеличением урожая подразделяется на две группы: зимнюю и весенне-летнюю.

При написании данного исследования были изучены также работы по традиционной культуре и календарной обрядности других народов. В середине XX в. появляются капитальные труды, посвященные календарной обрядности русских. В.И. Чичеров в труде «Зимний период русского народного земледельческого календаря XV–XIX вв.: очерки по истории народных верований» рассматривал содержательные аспекты зимних праздников русского аграрного календаря⁵⁰. Автор, обстоятельно исследовав весь его зимний цикл, предложил новую теоретическую концепцию праздника, получившую в научной литературе название «трудо́вые праздники».

В работе «Русские аграрные праздники»⁵¹, изданной в 1963 г. известный советский фольклорист В.Я. Пропп по-новому подходит к исследованию календарной обрядности. Он считал, что при изучении аграрной обрядности

верованиях чувашского крестьянства конца XIX – начала XX вв. // Проблемы религиозного синкретизма и развития атеизма в Чувашской АССР. Чебоксары, 1978.

⁴⁷ Сироткин М.Я. Чувашский фольклор: очерк устно-поэтического народного творчества. Чебоксары, 1965.

⁴⁸ Иванов Л.А. Современный быт и культура сельского населения Чувашии. Чебоксары, 1973.

⁴⁹ Козлова К.И. Этнография народов Поволжья. М., 1964.

⁵⁰ Чичеров В.И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XV–XIX вв.: очерки по истории народных верований. М., 1957.

⁵¹ Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. М., 2000.

за основу следует брать хозяйственную жизнь крестьянина, протекающую в конкретной исторической и географической обстановке. Ученый отмечал, что в обрядовые комплексы наряду с элементами, специфичными для определенного праздника, входили и общие элементы, переходящие из одного обрядового цикла в другой, повторялись также в разные дни одни и те же или похожие действия.

В 60–80-е гг. XX в. начинают издаваться обобщающие труды по этнической истории, материальной и духовной культуре народов Поволжья и Приуралья. Среди них следует отметить коллективную монографию «Татары Среднего Поволжья и Приуралья», посвященную анализу материальной и духовной культуры различных этнографических групп татар указанного региона⁵² и коллективную монографию «Чуваши: этнографическое исследование», состоящую из двух частей (I, 1956; II, 1970) в которой содержатся подробные очерки о культуре чувашского народа. Календарно-обрядовые комплексы чувашского народа рассматриваются во второй части данной работы, где в общих чертах анализируются изменения в происходящих процессах преобразования быта и культуры чувашей⁵³.

В монографии Р.Г. Мухамедовой «Татары-мишари. Историко-этнографическое исследование» дан краткий обзор традиционного быта татар-мишарей Среднего Поволжья. Автор путем сравнений элементов культуры мишарей с аналогичными элементами культуры соседних народов делает вывод о том, что культура и быт татар-мишарей больше всего находит аналогий в культуре казанских татар, башкир и чувашей-анатри⁵⁴.

В работе В.Г. Егорова «Современный чувашский литературный язык в сравнительно-историческом освещении»⁵⁵ отмечается, что в период Казанского ханства среди чувашей были распространены новые административные порядки. Церемонии ханского двора чуваша переносили

⁵² Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М., 1967.

⁵³ Чуваши: Этнографическое исследование. Ч.2. Чебоксары, 1970.

⁵⁴ Мухамедова Р.Г. Татары-мишари. Историко-этнографическое исследование. М., 1972.

⁵⁵ Егоров В.Г. Современный чувашский литературный язык в сравнительно-историческом освещении. Чебоксары, 1971

на свои божества, которых они стали представлять в виде важного хана и разных чиновников, окружающих, сопровождающих и прислуживающих ему. Автор приводит следующие примеры: *Тавам ырай* «божество, заседающее в диване», *Хум кёрекешё* «кравчий хана», *Тавам суретекен* «божество, ведающее делами дивана», *Майн турай алак ушакан* «отворяющий двери жилища» и т.д. В исследовании автор указывает на то, что празднование пятницы у чувашей было перенято из ислама и сохранялось среди них вплоть до XX века⁵⁶.

Экспедиция 1981–1982 гг. Института этнографии им. Н.И. Миклухо-Маклая АН СССР совместно с Научно-исследовательским институтом языка, литературы, истории и экономики при Совете Министров Чувашской АССР под руководством В.В. Пименова провела статистико-этнографическое обследование, по итогам которого была написана книга «Чуваши: современные этнокультурные процессы», где одним из вопросов рассматривается межэтническое взаимодействие с другими народами региона⁵⁷.

Весомый вклад в теоретическое изучение календарной обрядности внес коллектив авторов под руководством С.А. Токарева. В итоге выпущена в свет серия сборников о календарных обрядах и обычаях многих народов мира⁵⁸. В четвертом, завершающем сборнике этой серии, анализируются исторические корни календарных праздников и их элементов: гаданий, примет, пищи, обрядового огня, воды, масок и ряженья. В работе даются новые оригинальные интерпретации отдельных элементов обрядов и обобщаются теоретические искания прошлых годов. В следующем не менее масштабном

⁵⁶ Там же. С. 17–18.

⁵⁷ Чуваши: современные этнокультурные процессы. М., 1988. С. 53–70.

⁵⁸ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы, конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы, конец XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983.

цикле трудов, посвященном народам Зарубежной Азии, эта тема была продолжена⁵⁹.

В своих статьях этнограф Н.П. Денисова, выделяет два цикла обрядности чувашей: 1) праздники и обряды, связанные с проведением основных сельскохозяйственных работ в зимний, весенне-летний период; 2) цикл благодарственных обрядов, сопровождавших сбор урожая⁶⁰.

Мысль о необходимости и плодотворности сравнительных исследований татарской и чувашской культур неоднократно высказывались многими учеными, появляются специальные исследования по языку, этнографии, этномузыковедению. В своей работе «Сравнительное исследование татарского и чувашского языков (фонетика и лексика)» языковед Р.Г. Ахметьянов в качестве «координационного базиса» для характеристики элементов чувашского языка и чувашской культуры берет соответствующие данные татарского народа, а в труде «Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья» дается этимологический и семантический анализ лексики, относящейся к фольклору, мифологии, семейным и календарным обрядам⁶¹. Немаловажное значение в изучении традиционной обрядовой культуры чувашей имеет статья В.П. Иванова «К вопросу о чувашско-татарских этнокультурных параллелях», в которой характеризуются параллели в развитии не просто соседей, а народов, входящих в одну группу языков и имеющих общую историю с волжскими булгарами. При сопоставлении традиционных культур чувашей и казанских

⁵⁹ Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год. М., 1985; Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл. М., 1989; Календарные обычаи и обряды народов Юго-Восточной Азии. Годовой цикл. М., 1993; Календарные обычаи и обряды народов Передней Азии. Годовой цикл. М., 1998.

⁶⁰ Денисова Н.П. Зимние и весенние календарные праздники чувашских крестьян (XIX – начало XX вв.) // Исследования по чувашскому фольклору. Чебоксары, 1984. С. 144.

⁶¹ Ахметьянов Р.Г. Сравнительное исследование татарского и чувашского языков (фонетика и лексика). М., 1978; Он же. Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. М., 1981.

татар обнаруживаются многочисленные этнокультурные параллели, аналогичные элементы и явления⁶².

Особого внимания заслуживает монография К.В. Чистова «Народные традиции и фольклор: очерки теории», в которой рассматриваются некоторые проблемы этнографии и фольклористики. Автор отмечает, что фольклор образовывал специфическую подсистему, выполнявшую весьма важную роль в системе традиционной народной культуры. В фольклорной форме интегрировалась, закреплялась и аккумулировалась традиционная информация, выработанная этносом или его локальной группой⁶³.

Для сравнительного анализа нами была изучена монография Л.Н. Чижиковой «Русско-украинское пограничье: история и судьбы традиционно-бытовой культуры». Автор книги, исследуя русско-украинское пограничье, приходит к выводу, что сложные взаимодействия, происходившие в контактных зонах между соседствующими народами и локальными этническими группами, оказывали большое влияние на главные определители этноса – национальное самосознание, язык, традиционно-бытовую культуру⁶⁴.

С начала 90-х гг. XX в. издаются капитальные труды по этнической истории и культуре чувашского народа. В монографии «Этническая история и культура чувашей» обрядам и праздникам, которые строго соответствовали хозяйственно-земледельческому календарю, посвящена глава «Обряды, праздники и традиции»⁶⁵. В статье М.Г. Кондратьева «О чувашско-татарских этномузыкальных параллелях» дается введение в проблематику чувашско-татарских этномузыкальных связей, важность исследования которых представляется автору принципиальной для познания истории и чувашской

⁶² Иванов В.П. К вопросу о чувашско-татарских этнокультурных параллелях // Болгары и чуваша. Чебоксары, 1984. С. 103–120.

⁶³ Чистов К.В. Народные традиции и фольклор: очерки теории. Л., 1986.

⁶⁴ Чижикова Л.Н. Русско-украинское пограничье: история и судьбы традиционно-бытовой культуры. М., 1988.

⁶⁵ Этническая история и культура чувашей. Чебоксары, 1993.

культуры в общерегиональном масштабе⁶⁶. Продолжением исследований автора в области этномузыкальных связей явилась статья «Музыкальный фольклор молькеевских кряшен в свете чувашских параллелей», в которой рассматривается и сопоставляется музыкальный материал, показывающий широкие этнокультурные связи устно-поэтической традиции трех этнических групп двух народов – татар-кряшен, татар-мишарей и чувашей. Автор делает вывод, что рассмотренные в статье чувашские параллели свидетельствуют о той степени глубины связей, когда следует говорить не о заимствовании у чувашей тех или иных элементов фольклорной культуры (связь контактного типа), а о сохранении (поддержании) старой первичной традиции и субстрата (связей генетического типа)⁶⁷.

В ходе изучения одной из крупных этнотерриториальных групп чувашей издано монографическое исследование «Симбирско-саратовские чувашаи», в котором Г.Б. Матвеев и П.П. Фокин анализируют календарные праздники и обряды, а также традиционные верования чувашей, функционировавшие в Симбирско-Саратовском Поволжье до начала XX в.⁶⁸

Отдельно необходимо сказать о работах А.К. Салмина, посвященных классификации и систематике обрядового календаря чувашей. В своих исследованиях по традиционной обрядовой культуре чувашей он, опираясь на имеющиеся тексты, предлагает систематизировать их по составу участников. Он делает акцент на социальную сторону обрядности и классифицирует ее по составу участников: сельские, семейно-родовые и индивидуальные. Исследователь использует сравнительный материал не только народов Среднего Поволжья, но и других регионов⁶⁹. При обозначении предмета исследования – «обрядов календарного цикла» – А.К.

⁶⁶ Кондратьев М.Г. О чувашско-татарских этномузыкальных параллелях // Из наследия художественной культуры Чувашии. Чебоксары, 1991.

⁶⁷ Кондратьев М.Г. Музыкальный фольклор молькеевских кряшен в свете чувашских параллелей // Чувашское искусство. Вопросы теории и истории. Вып. III. Чебоксары, 1997. С. 29–69.

⁶⁸ Симбирско-саратовские чувашаи. Чебоксары, 2004.

⁶⁹ Салмин А.К. Народная обрядность чувашей. Чебоксары, 1994; Он же. Предводители обрядов у чувашей. Чебоксары, 1997; Он же. Система религии чувашей. СПб., 2007.

Салмин предлагает различать понятия «обрядовый календарь» и «календарная обрядность»⁷⁰. Под термином «обрядовый календарь» диссертант понимает ежегодные обряды со скользящим графиком проведения, когда за каждым обрядом стоят определенные жизнеобеспечивающие производственные циклы. Однако правомерно пользоваться и устоявшейся терминологией «календарные обряды». В работе не рассматриваются советские праздники, религиозные верования, этноконфессиональная ситуация в регионе.

В работе В.П. Иванова «Этническая карта Чувашии» приводится этнодемографическая характеристика населения Чувашского края в различные периоды истории. Определенный научно-теоретический интерес к работе вызван применением новых методов историко-этнографических исследований. Автор, наряду с использованием опубликованных и архивных материалов, а также материалов официальных переписей, использовал результаты массовых этносоциологических исследований⁷¹.

В 2001 г. вышла коллективная монография «Татары» из серии «Народы и культуры», издаваемой Институтом этнологии и антропологии РАН в рамках долговременного исследовательского проекта совместно с научными центрами Российской Федерации. В главе «Праздники», посвященной весенне-летним и осенне-зимним циклам обрядов и праздников, исследователь Р.К. Уразманова отмечает, что специфика традиционной праздничной культуры абсолютного большинства татар состоит в том, что она включает в себя как религиозные (мусульманские), так и светские (нерелигиозные) праздники⁷².

Авторы различных научных направлений, статьи которых помещены в сборниках, своими исследованиями дополнили этнографическую литературу. В сборнике «Псков в российской и европейской истории» для нас

⁷⁰ Салмин А.К. Народная обрядность чувашей. С. 14.

⁷¹ Иванов В.П. Этническая карта Чувашии. Чебоксары, 1997.

⁷² Татары, М., 2001. С. 376–403.

представляет интерес статья А.Г. Новожилова⁷³, в которой автор на примере трех районов Псковской области, являющихся одними из интересных в плане изучения изменений в традиционной культуре, определяет оригинальность ситуации в этом пограничном крае. В издании «Национальные традиции в культуре народов Поволжья» содержатся сообщения о сопоставлении традиционных жанровых систем в музыкально-поэтическом творчестве татар и чувашей, имеющие немало общих черт⁷⁴, о сопоставлении чувашского *сурхури* и болгарского зимнего праздника *сурваны*, сохранивших свою идентичность⁷⁵, о молениях за здоровье семьи у святилища *Карталлă ырă*, проводимых чувашами «якушкинского куста» Нурлатского района Республики Татарстан в дни Вознесения и Семика⁷⁶, об особенностях проведения *Ѓаварни* – одного из основных традиционных обрядовых праздников жителей д. Новый Томлай⁷⁷.

Статья О.П. Вовиной «Праздник *хёр сăри* – “девичье пиво” в календарной обрядности чувашей» содержит материал о праздничных осенне-зимних собраниях группы чувашских девушек, где предпринята попытка выявить этнорегиональные вариации в рамках основной территории расселения чувашей и в районах их межэтнических контактов в Урало-Поволжской историко-этнографической области⁷⁸.

Исследователь чувашского народного и профессионального театрального творчества, этнотеатральных форм чувашских обрядов,

⁷³ Новожилов А.Г. Динамика традиционной культуры сельского населения Псковского пограничья во второй половине XX в. (Печорский, Пыталовский, Палкинский районы) // Псков в российской и европейской истории. М., 2003. С. 89–95.

⁷⁴ Ильина С.В. Жанровые системы в традиционном музыкально-поэтическом творчестве татар и чувашей // Национальные традиции в культуре народов Поволжья. Чебоксары, 2003. С. 25–35.

⁷⁵ Петров Н.П. Чувашский сурхури и болгарский зимний праздник сур // Там же. С. 45–51.

⁷⁶ Федотова Е.В. Из наблюдений обряда некрещеных чувашей Якушкинского куста Нурлатского района РТ // Там же. С. 52–56.

⁷⁷ Сосаева А.А., Палкина А.Г. Из традиционных обрядов д. Новый Томлай Моргаушского района ЧР (на примере *саварни*) // Там же. С. 68–73.

⁷⁸ Вовина О.П. Праздник *хёр сăри* – «девичье пиво» в календарной обрядности чувашей // Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы. СПб., 1999. С. 71–82.

народной зрелищной культуры, форм и содержания игровых явлений, структуры, семиотики и семантики чувашских обрядов И.А. Дмитриев в своей работе «Этнотеатральные формы в чувашском обряде» характеризует отличия *сурхури* и *светке*. По мнению исследователя, приуроченность ряженья к *светке* есть результат взаимовлияния разных народных культур, а чувашский тип перевоплощения отличается от традиций соседних народов⁷⁹.

В статье главного научного сотрудника Института этнологии и антропологии РАН В.А. Шнирельмана «От конфессионального к этническому: болгарская идея в национальном самосознании казанских татар в XX веке»⁸⁰ автор отмечает, что чрезвычайный интерес представляет ситуация у татар Поволжья, где ярко проявилось действие целого ряда факторов: внешних и внутренних, конфессиональных и политических, существенно повлиявших на этноконфессиональные процессы в регионе.

На современном этапе этнографом Е.А. Ягафовой проведена большая работа по исследованию вопроса формирования и традиционной культуры этнотерриториальных групп чувашей, проживающих в Волго-Уральском регионе. В своих монографиях «Самарские чуваша (историко-этнографические очерки). Конец XVII – начало XX вв.» и «Чуваши Урало-Поволжья: история и традиционная культура этнотерриториальных групп (XVII – нач. XX вв.)»⁸¹ она рассматривает некоторые особенности обрядовой культуры чувашей изучаемого региона, непосредственно связанные с историей формирования данных этнотерриториальных групп. Особое внимание исследователем уделено выявлению диалектных особенностей в обрядовой культуре, которые имеют прямые аналогии в обрядности трех основных этнографических групп чувашей (верховых, средненизовых, низовых) и чувашей, дисперсно расселенных в России (в Ульяновской,

⁷⁹ Дмитриев И.А. Этнотеатральные формы в чувашском обряде. Чебоксары, 1998.

⁸⁰ Шнирельман В.А. От конфессионального к этническому: болгарская идея в национальном самосознании татар в XX веке // Вестник Евразии. 1998. № 1–2. С. 131–152.

⁸¹ Ягафова Е.А. Самарские чуваша (историко-этнографические очерки). Конец XVII – начало XX вв. Самара, 1998; Она же. Чуваши Урало-Поволжья: история и традиционная культура этнотерриториальных групп (XVII – нач. XX вв.). Чебоксары, 2007.

Саратовской, Пензенской, Оренбургской областях, Республиках Башкортостан и Татарстан).

Сотрудники Чувашского государственного института гуманитарных наук в 2009 г. выпустили в свет двухтомное издание «Чуваши: история и культура», где при участии исследователей историко-филологического направления дано комплексное описание этноса с позиций современной науки. В материалах глав содержатся сведения о календарных праздниках и обрядах зимнего, весеннего, летнего и осеннего циклов, сведения о производственной обрядности, об особенностях праздничной и обрядовой культуры этнотерриториальных групп чувашей Поволжья и Приуралья⁸².

В 2010 г. в издательстве «Новое время» вышла книга Е.Е. Ерагина «Џимёк синсе җитсессён»⁸³. В работе представлены праздники и обряды чувашей летнего цикла. Автор показывает их в процессе развития от древности до современности.

Научно-теоретический интерес вызывает работа А.И. Терюкова «История этнографического изучения народов коми»⁸⁴, в которой на базе значительного количества литературных и архивных источников рассматривается процесс накопления сведений о традиционной культуре народов коми, анализируются взаимодействия этнических культур.

При сравнении обрядового календаря чувашей и татар мы использовали исследования и публикации известного этнографа Р.К. Уразмановой, посвященные праздничной культуре, обычаям и обрядам татарского народа. В монографии «Современные обряды татарского народа»⁸⁵ на основе богатых полевых материалов автором анализируется процесс формирования обрядности татарского народа, делается попытка обобщения и систематизации разрозненных сведений по традиционным обрядам и

⁸² Чуваши: история и культура Историко-этнографическое исследование: в 2 т. Чебоксары, 2009. Т. 1–2.

⁸³ Ерагин Е.Е. Џимёк синсе җитсессён. Шупашкар, 2010.

⁸⁴ Терюков А.И. История этнографического изучения народов коми». СПб., 2011

⁸⁵ Уразманова Р.К. Современные обряды татарского народа: Историко-этнографическое исследование. Казань, 1984.

праздникам, современным формам их бытования и по зарождающейся новой обрядности. Ее статья «Общетюркское и особенное в праздничной культуре татар Поволжья»⁸⁶ посвящена сопоставительному анализу годового цикла традиционных общественных обрядов и праздников татар Волго-Уральского региона в сравнении с таковыми в тюркском мире. Автор в исследовании приводит интересные методологические положения, указывает на сходство не только самих состязаний у многих тюркских народов, но и порядок их проведения; отмечает, что годовой цикл обрядности татар Поволжья и Приуралья сформировался именно на данной территории их проживания, невзирая на наличие общих моментов с праздничной культурой других тюркских народов⁸⁷. В исследовании «Обряды и праздники татар Поволжья и Урала (Годовой цикл. XIX – начало XX вв.)»⁸⁸ систематизированы традиционные обычаи, нравы и праздники татар Поволжья и Приуралья, относящиеся к XIX в. – началу XX в. С помощью метода картографирования в работе показано территориальное распространение отдельных обрядов. В статье, посвященной одному из элементов традиционной праздничной культуры татар – обряду *сөрэн*, дан сравнительный материал по чувашскому обряду *сёрен*⁸⁹. В своих очерках «Праздничная культура и культура праздников татар. XIX – нач. XXI вв.: историко-этнографические очерки» автором на основе большого фактического материала, собранного во время многолетних этнографических экспедиций, стационарных исследований, этнографических выездов практически во все регионы компактного проживания татар Российской Федерации представлена праздничная

⁸⁶ Уразманова Р.К. Общетюркское и особенное в праздничной культуре татар Поволжья // Языки, духовная культура и история тюрков: традиции и современность. Труды международной конференции, 9-13 июня 1992 г. В 3 т. Казань – М., 1997. С. 121–123.

⁸⁷ Там же, с. 123.

⁸⁸ Уразманова Р.К. Обряды и праздники татар Поволжья и Урала (Годовой цикл. XIX – начало XX вв.). Казань, 2001.

⁸⁹ Уразманова Р.К. Обряд сорэн у народов Среднего Поволжья и Приуралья (конец XIX – начало XX века) // Расы и народы. Вып.29. М., 2003. С. 208–220.

культура и культура народных праздников татар и показана ее трансформация, начиная с конца XIX до начала XXI веков⁹⁰.

Большой интерес для нас представляет доклад Р.Р. Исхакова на научной сессии Чувашского государственного института гуманитарных наук по итогам работы за 2013 г. «Параллели в религиозно-мифологических картинах мира и обрядовости татар и чувашей: опыт историко-этнографической реконструкции»⁹¹. Основное внимание им уделяется традиционным основам народных обрядов и верований татар-кряшен, казанских татар и низовых чувашей.

Таким образом, начиная с 80-х гг. XX в. появляются статьи и коллективные монографии, в которых можно найти сравнения татарской и чувашской культур в области языка, этнографии и этномузыковедения.

В последнее время усиливается исследовательский интерес к изучению процессов межэтнического и межкультурного взаимодействия в этнически смешанных селениях. Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН для изучения этнически смешанных селений в рамках работы по исследовательским проектам⁹² в 2006–2008 годах организовал три экспедиции, в которых принимали участие этнографы региона, работающие в научно-исследовательских центрах Москвы, Самары, Уфы, Казани, Ижевска, Йошкар-Олы. Результаты работы, полученные в экспедициях 2006 и 2007 гг., отражены в сборниках статей, написанных участниками исследования⁹³. Итоги работы экспедиции 2008 г. отражены в статьях, включенных в

⁹⁰ Уразманова Р.К. Праздничная культура и культура праздников татар. XIX – нач. XXI вв.: историко-этнографические очерки. Казань, 2013.

⁹¹ Исхаков Р.Р. Параллели в религиозно-мифологических картинах мира и обрядовости татар и чувашей: опыт историко-этнографической реконструкции. Чебоксары, 2013.

⁹² Проект «Этнически смешанные селения в Урало-Поволжском регионе: историко-этнологическое исследование» выполнялся при финансовой поддержке РГНФ (грант 06-01-00204а). Проект «Этнически смешанные селения в Урало-Поволжском регионе: Опыт взаимной социально-культурной адаптации» выполнялся при финансовой поддержке Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Адаптация народов и культур к изменениям природной среды, социальным и техногенным трансформациям».

⁹³ Ягафова Е.А. Чуваша в этнически смешанных селениях Урало-Поволжья // Мы и как удмурты, и как чуваша... Взаимная социально-культурная адаптация в этнически смешанных селениях. М., 2007. С. 64–92.

специальную тему номера журнала «Этнографическое обозрение» за 2010 год «Полиэтническая сельская среда Урало-Поволжья»⁹⁴.

В вопросах исследования духовной культуры народов Российской Федерации, в том числе и чувашского народа на современном этапе развития этнографической науки интегрирующую роль играют международные и всероссийские научные конференции, симпозиумы и конгрессы, проходящие в городах нашей страны. На круглых столах и секциях обсуждаются вопросы изучения праздника в жизни человека, особенности и специфика обрядовой культуры и календарных праздников⁹⁵.

Хронологические рамки работы. Исследование охватывает исторический период со второй половины XVIII в. по сегодняшний день, особенно – до середины XX в., когда календарная обрядность как целостный комплекс активно бытовала в системе традиционной культуры. Вместе с тем этот исторический период отличается кардинальными социально-экономическими преобразованиями, которые привели к серьезным изменениям жизнеустройство чувашского этноса. Изучение данного периода обеспечено репрезентативной источниковой базой, позволившей провести реконструкцию народного календаря согласно целям и задачам исследования.

Территориальные рамки исследования охватывают ареалы проживания низовых чувашей сельской местности Чувашской Республики, в частности Батыревский, Комсомольский, Шемуршинский, Яльчикский районы и часть территории Республики Татарстан, пограничную с

⁹⁴ Садиков Р.Р. Процессы межконфессионального взаимодействия в этнически смешанных селениях Урало-Поволжья: история и современные тенденции // Этнографическое обозрение. 2010. № 6. С. 9–22; Ягафова Е.А. Чуваша в межэтническом взаимодействии в Закамье // Там же. С. 35–53; Данилко Е.С. Татары в этнически смешанных поселениях Урало-Поволжья: особенности межкультурных взаимодействий // Там же. С. 54–65.

⁹⁵ V Конгресс этнографов и антропологов России (9-12 июня 2003г., г. Омск): секция 24 «Обрядовая культура», секция 25 «Праздник в жизни человека»; VII Конгресс этнографов и антропологов России (9-14 июля 2007 г., г. Саранск): секция 17 «Календарные праздник и обряды: проблемы межкультурного диалога, традиции и новации»; VIII Конгресс этнографов и антропологов России (1-5 июля 2009 г., г. Оренбург): симпозиум 10, секция 1 «Традиционная обрядность и праздничная культура: современное функционирование в этноконтактных зонах».

Чувашской Республикой (Тетюшский, Буинский, Дрожжановский и Кайбицкий районы).

Целью исследования является изучение обрядового календаря чувашей в этноконтактной с татарами зоне. Рассмотрение основного комплекса обрядов призвано внести определенный вклад в исследование особенностей традиционной культуры чувашей.

Для достижения поставленной цели были определены следующие исследовательские **задачи**:

- определить общие и локальные черты в праздничном и обрядовом календаре чувашей, проживавших и проживающих рядом с населенными пунктами татар;
- изучить обрядовый календарь чувашей в этноконтактной с татарами зоне в сравнении с таковым в других территориальных группах чувашей;
- дать структурно-содержательную характеристику обрядового календаря чувашей в этноконтактной с татарами зоне;
- проанализировать изменения в обрядовом календаре чувашей, связанные с социально-экономическими преобразованиями, процессами глобализации и урбанизации;
- исследовать состояние и степень сохранности традиционных элементов обрядового календаря чувашей в этноконтактной с татарами зоне.

В диссертации, в основном, использована **методология сравнительно-исторического исследования**⁹⁶. Хотя следует учесть, что традиционный народный календарь чувашей представляет собой сложное, многоаспектное явление, интерпретация которого возможна в рамках различных методологических приемов и концептуальных подходов.

Обрядовый календарь чувашей в этноконтактной с татарами зоне рассматривается как целостная система в совокупности ее проявлений. Существенное внимание уделено как материалам, раскрывающим

⁹⁶ Теория и методология исторической науки: терминологический словарь / отв. ред. А.О. Чубарьян. М.: Аквилон, 2014.

содержание праздников, обычаев и обрядов, так и терминологии, фольклорным текстам, мифологическим представлениям, т.е. тем проявлениям традиционной культуры, которые более или менее соотносимы с календарной обрядностью. Целостность в изучении обрядового календаря невозможна без анализа фольклорных текстов, лексического и терминологического материала. В исследовании предпринята попытка анализа обрядового календаря чувашей в этноконтактной с татарами зоне, представляющего составную часть чувашской традиционной культуры. В работе также выявляются локальные варианты обрядового календаря чувашей.

Сравнительный анализ позволяет выявить степень сохранности универсальных и проявления специфических черт этнической культуры, подвижность и вариативность инноваций, механизмы трансляции этнокультурных традиций, а также взаимодействие с соседними народами. Типологический и классификационный методы применялись для выделения общих и особенных черт обрядового календаря чувашей в этноконтактной с татарами зоне; реконструктивный метод предоставил возможность показать обрядовый календарь чувашей, имевший место в начале рассматриваемого периода; обобщение и систематизация архивных и опубликованных материалов дали возможность проследить развитие обрядового календаря чувашей и татар, проникновение взаимных заимствований.

Исследование обобщает обширный и разнообразный эмпирический материал, выделяет основные типологические элементы в структуре каждого праздника и обрядового цикла (как на синхронном, так и диахронном уровнях), выявляет универсальные и уникальные варианты обрядности, общие и локальные ее проявления.

На основе хронологическо-тематического принципа проводился анализ историографии: вся обширная литература по теме исследования была разделена на периоды, а характеристика работ внутри них проводилась по тематическим группам.

Для сопоставления материала по Урало-Поволжью применялась методика норвежского антрополога Фредрика Барта. Он заложил основы изучения феномена этничности и сместил фокус антропологического анализа с внутреннего устройства и истории отдельных этнических групп на социальные границы между этносами и механизмы их поддержания. В данном исследовании подтверждается мысль Фредерика Барта о том, что существование этнических различий не предполагает взаимонеприятия и отсутствия социального взаимодействия, но, напротив, нередко становится тем фундаментом, на котором возводятся все социальные системы. Взаимодействие в таких социальных системах не ведет к исчезновению той или иной этнической группы в результате культурных изменений и аккультурации: культурные традиции могут сохраняться вопреки межэтническим контактам и взаимосвязям⁹⁷. При анализе межэтнических контактов чувашей с татарами-мусульманами очевидными становятся большие различия, связанные с этноконфессиональным фактором. В отношениях чувашей с русскими, марийцами и мордвой происходит уменьшение различий в обрядовой сфере и стирание этнических границ. Этому процессу во многом способствует постоянно усиливающийся информационный обмен. Данное обоснование рассмотрено в работе О.М. Медушевской по теории и методологии когнитивной истории. Стоит согласиться с автором, подчеркивающим, что развитие информационно-коммуникационных технологий оказало серьезное воздействие на научное сообщество, изменив привычные соотношения времени и пространства, способствовало смещению акцентов исследований с традиционного диахронического подхода, рассматривавшего явления во времени, на синхроническое исследование системных связей исторического настоящего⁹⁸.

⁹⁷ Барт Ф. Введение // Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий: сб. ст. / под ред. Ф. Барта. М., 2006. С. 10.

⁹⁸ Медушевская О.М. Теория и методология когнитивной истории. М., 2008. С. 25.

Лингвистические методы и приемы семантического анализа применялись при исследовании лексического и терминологического материалов⁹⁹. Теоретические концепции исследования опираются на авторов, изучающих фольклор и постфольклор с помощью культурно-антропологических методов (А.К. Байбурин, Арнольд ван Геннеп¹⁰⁰). В монографии этнолога А.К. Байбурина «Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов», посвященной теоретическим аспектам изучения ритуала, основное внимание уделяется проблеме функционирования ритуала, определению его места в системе традиционной культуры. С этой целью анализируется обрядовый календарь, описывается структура, функции, семантика¹⁰¹.

Источниковая база исследования включает полевые материалы автора, собранные в 2008 – 2013 гг., а также архивные источники, хранящиеся в Научном архиве Чувашского государственного института гуманитарных наук, Государственном архиве Ульяновской области, опубликованные источники и литература.

Основной источниковой базой данной работы стали также *полевые этнографические материалы*. Во время исследовательской работы в поле нами были использованы рекомендации и методика сбора информации по обрядовому календарю, изложенные в труде Г.Г. Громова «Методика этнографических экспедиций»¹⁰². За период с 2008 по 2013 г. автор принимал участие в экспедиционных выездах в Буинский (с. Альшеево, д. Раково, с. Кошки-Шемякино), Дрожжановский (д. Старое Ильмово, с. Городище, с. Матаки, с. Чувашское Дрожжаное), Тетюшский (с. Богдашкино, Верхние Тарханы, Тоншерма) районы Республики Татарстан, Батыревский (дд. Алманчиково, Балабаш-Нурусово, Большое Чеменево, Бахтигильдино,

⁹⁹ Славянские древности: Этнолингвистический словарь: 5 т. / под общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Междунар. отношения, 1995–2012.

¹⁰⁰ Геннеп А. ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М., 1999.

¹⁰¹ Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 2003.

¹⁰² Громов Г.Г. Методика этнографических экспедиций. М., 1966. С. 96–103.

Красномайск, Сидели, Шаймурзино, с. Первомайское, с. Тарханы), Комсомольский (дд. Асаново, Байбахтино, Васильевка, Дубовка, Ивашкино, Новые Мураты, Новочелны-Сюрбеево), Шемуршинский (дд. Асаново, Байдеряково, Карабай-Шемурша, Старые Чукалы, с. Бичурга-Баишево, с. Трехизб-Шемурша, с. Чепкас-Ильметево, с. Чепкас-Никольское), Яльчикский (дд. Новые Шимкусы, Полевые Буртасы, Уразмаметево, с. Лащ-Таяба, с. Яльчики) районы, т.е. в ареал низовой этнографической группы (Приложение IV). Для сравнительной характеристики обрядового календаря низовых чувашей был собран полевой материал и по другим этнографическим группам чувашей, проживающих в Ядринском (дд. Лапракасы, Тукасы, Хочашево, Эмякасы, с. Малое Карачкино) и Шумерлинском районах (д. Верхняя Кумашка, с. Ходары) Чувашской Республики. Экспедиционные исследования позволили собрать разнообразный материал, раскрывающий основные комплексы обрядового календаря.

В полевых условиях широко применялась *методика сбора* устных историко-этнографических источников, основанных на воспоминаниях информантов, непосредственное общение с респондентами и сверка документальных и опубликованных источников. Данная методика основана на методике вживания и устного общения лицом к лицу.

Фотоматериалы и визуальные источники также выступают в качестве первоисточника. Использование фотографий в качестве исторического источника позволяет расширить и дополнить наше понимание изучаемого источника. Фотографии способствуют восстановлению подробностей и реконструированию обрядности в целом. По замечанию А.В. Головнёва, используя старейший метод полевой этнографии – наблюдение, исследователь создает визуально-антропологические источники, которые затем транслируются в письменный текст или иллюстрируют его, экспонируются в музее или превращаются в самостоятельный фильм¹⁰³. Е.А. Резван подчеркивает, что фото– и видеоматериалы, являясь первичным

¹⁰³ Головнёв А. О киноантропологии // Антропологический форум. 2007. № 7. С. 22.

продуктом полевой работы, являются важным дополнением к полевому отчету, придают ему новое качество. Такой материал, попав вначале в архив самого исследователя, а затем и научного учреждения, дает возможность сохранить, правильно описать и проанализировать событие или явление, обратиться к нему в будущем, имея к материалу новый набор вопросов¹⁰⁴. Более того, новые технологии дают возможность записи звучащей речи. Диктофон позволяет не только записывать, но и воспроизводить историю в живом изложении. Человеческий голос неизменно придает «вторжению» прошлого в настоящее удивительную непосредственность. Слова могут складываться в неграмотные фразы, но это лишь усилит их выразительность. Они буквально оживляют историю¹⁰⁵.

Сбор полевого материала по обрядовому календарю проводился по специально разработанной автором программе. Вопросник был составлен на основе методики, предложенной Н.В. Никольским. Исследование опиралось как на материалы, собранные автором в ходе собственного исследования, так и на материалы, собранные другими полевыми, статьи и монографии, газетные публикации XVIII – XX вв. При этом ставилась цель сравнения, реконструкции и критического анализа.

Нами было непосредственно опрошено более 100 человек. Возраст большинства из них превышал 70 лет (Приложение I). Наблюдения над современным состоянием обрядового календаря и полученные материалы о бытовании праздников и обрядов во второй половине XX в. позволили глубже проникнуть в смысл обрядовых действий. Комментарии информантов о более раннем бытовании обеспечивали возможность реконструкции обрядности.

Методы полевой этнографии: опрос, анкетирование, интервьюирование, включенное наблюдение были основными при сборе полевого материала. Опрос проводился в виде индивидуальной беседы с

¹⁰⁴ Резван Е. Визуальная антропология // Антропологический форум. 2007. № 7. С. 80.

¹⁰⁵ Томпсон П. Голос прошлого. Устная история. М., 2003. С. 31.

информантом по предварительно подготовленному вопроснику, в ходе непосредственной беседы задавались уточняющие вопросы. В случаях углубленного изучения психологических (установки, стереотипы) и этнокультурных (обычаи, обряды) характеристик применялась форма глубинного интервью с несколькими основными, так называемыми ключевыми информантами с последующим дополнением полученных интервью по отдельным вопросам у вторичных, менее компетентных респондентов. Зачастую выделяется такая группа, находящаяся в центре исследовательского внимания, которая лучше артикулирует и рефлексировывает культурные смыслы, действия и отношения, рассказывая о себе и о других. Работа с несколькими информантами одновременно позволяет получить исчерпывающий ответ на задаваемые вопросы, а также вести уточняющий опрос¹⁰⁶. Группу знающих информантов в поселениях помогают отыскать работники сельских домов культуры, библиотекари и учителя. В другом случае группа формируется стихийно, как бы «сама собой». В ряде селений трудно сразу найти информанта. Некоторые жительницы, ссылаясь на бытовые проблемы, болезнь или отсутствие памяти направляют к своим соседкам, бывает, что те в свою очередь рекомендуют идти ко второй, третьей и т.д. Так получается своеобразная «цепочка» информантов, которая в результате собирается чаще всего на улице послушать и понаблюдать, и даже сами не замечают, как становятся активными рассказчицами. При групповом интервьюировании всегда выделяется лидер, который помогает общению, напоминает о забытых событиях, способствует выявлению сравнительных фактов. В групповой работе при всем положительном (за короткое время получаем максимум информации) есть и отрицательные стороны, связанные с сокрытием некоторых моментов из личной жизни односельчан, чтобы никто из информантов не мог в последующем передать информацию, иначе это может спровоцировать конфликт.

¹⁰⁶ Романов П.В., Ярская-Смирнова Е.Р. Исследования в социальной работе: оценка, анализ, экспертиза: учеб. пособие. Саратов, 2004. С. 68–69.

Как правило, сбор эмпирических данных методом интервью происходил в учреждении (в помещении библиотеки или дома культуры), особенно при групповом общении, а также в доме или на скамейках возле домов. Все зависит от ситуации, погоды и расположения. Данный фактор не особо влиял на качество получаемой информации.

Интервью с согласия информантов записывались на диктофон, либо заносились в программу-вопросник. Полученные материалы давали возможность сравнить изучаемые объекты и сделать определенные выводы по отдельным вопросам. При работе с экспедиционными источниками, сборе полевого материала появляется проблема объективности и адекватности полученной информации (в силу ограниченности возможностей памяти человека, сложности в определении временной стратиграфии и т.д.). Достоверность материалов, полученных в ходе полевых исследований, обеспечивалась повторяемостью, массовым характером, взаимодополняемостью и взаимопроверяемостью полевых материалов другими видами источников¹⁰⁷.

Ценность собственно полевых источников заключается в том, что они позволяют составить целостное представление об обрядовом календаре чувашей в этноконтактной с татарами зоне. Однако полевые материалы, собранные в конце XX – начале XXI вв., привели к необходимости использовать для реконструкции источники более раннего периода, конца XIX – начала XX вв., как опубликованных, так и из архивных собраний, так как большая часть информаторов застала календарную традицию на этапе угасания.

Наибольшую ценность для нас представляют *архивные материалы*. Нами были использованы материалы четырех отделов Научного архива Чувашского государственного института гуманитарных наук: отдел I –

¹⁰⁷ Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994. С. 32; Фурсова Е.Ф. Календарные обычаи и обряды восточнославянских народов Новосибирской области как результат межэтнического взаимодействия (конец XIX – первая треть XX вв.): в 2 ч. Ч. 1. Обычаи и обряды зимне-весеннего периода. Новосибирск, 2002. С. 14–15.

«Общий», в котором находятся рукописные архивы Н.И. Ашмарина и Н.В. Никольского и фольклорно-этнографические материалы, собранные видными учеными-этнографами Чувашии – В.К. Магницким, К.В. Элле и другими; отдел II – «История, археология», содержащий материалы по истории и археологии народов Поволжья; отдел III – «Фольклор, этнография» с фольклорными и этнографическими материалами, а также рукописными материалами экспедиций, проведенных сотрудниками института в 1961 и 1984 гг. в Татарскую АССР и районы ЧАССР; отдел VIII, где хранится фотографический материал экспедиций, проведенных сотрудниками института.

В фондах ЧГИГН хранится коллекция фотографий П.А. Петрова-Туринге, собранная в ходе экспедиции 1929 г., организованной Чувашской секцией Общества по изучению Башкирии, которая является наиболее полной и атрибутированной. Экспедиция проводила работу в семи чувашских населенных пунктах Белебеевского кантона Башкирии: Слакбаше, Кош-Елге, Кистенли-Богданово, Базлыке, Бижбуляке, Елбулаке, Зириклах. Небольшая часть фотографий П.А. Петрова-Туринге с пометой «Общество по изучению Башкирии» хранится в фотоархиве Отдела этнологии института истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН. В числе других фотографий, отражающих быт и культуру чувашей Южного Приуралья, копии некоторых фотографий Петрова-Туринге имеются также в отделе фотодокументов Национального музея Республики Башкортостан.

Тематически коллекция фотографий Петрова-Туринге достаточно разнообразная. В коллекции представлены такие этнографические темы, как «Поселения, жилища и надворные постройки», «Хозяйственные занятия и промыслы», «Традиционный костюм», «Быт», «Обычаи и обряды», «Религиозные верования». Для нас наибольший интерес представляют последние две коллекции. Большинство фотографий показывают объекты в статичном виде, а другие имеют картинную композицию и объединены сюжетной линией. Особый интерес в коллекции представляет небольшая

серия фотографий, на которых показано полевое моление *Учук* чувашей с. Базлык. Ценность фотографий из этой серии заключается в том, что участникам экспедиции удалось детально зафиксировать древнечувашский обряд, который по инерции еще соблюдался здешними чувашами. Опытный глаз ученого зафиксировал почти все основные этапы моления: показано обливание жертвенного животного водой, в том числе обливание водой небесной птицы (в данном случае – голубя), приготовление жертвенной пищи, коллективное моление во главе с главным молельщиком, общая трапеза участников обряда и т.д.¹⁰⁸.

С составлением путеводителя по рукописному фонду Н.В. Никольского облегчилась исследовательская работа не только по выявлению исторических и этнографических материалов о календарных праздниках и обрядах чувашей, но и по тематическому изучению других народов Поволжья¹⁰⁹. В томах рукописного фонда видного чувашского этнографа Н.В. Никольского (отд. I, 271 тт.) содержатся развернутые ответы чувашских корреспондентов разных чувашских уездов на вопросы программ, составленных Русским географическим обществом и самим ученым. Чаще всего программы заполняли служители земств, преподаватели, учащиеся учебных заведений и миссионерских курсов, священники и крестьяне, т.е. непосредственные участники и свидетели чувашских обрядов, праздников, знающие язык, обычаи, традиции, что, естественно, повышало качество их работ в отличие от заметок заезжих наблюдателей.

Изучение фонда Н.В. Никольского показывает, что материалы больше всего поступали из Курмышского, Буинского уездов Симбирской губернии, а также Ядринского, Тетюшского, Чебоксарского и Цивильского уездов Казанской губернии, которые охватывают все три этнографические зоны чувашей. Сведения приходили также из Чистопольского и Спасского

¹⁰⁸ Петров И.Г. Слово о педагоге краеведе и этнографе П.А. Петрове-Туринге // Чувашский гуманитарный вестник. 2007/2008. № 3. С. 36–38.

¹⁰⁹ Рукописный фонд Н.В. Никольского. Путеводитель (Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук). Чебоксары, 2005.

кантонов Казанской губернии, Бугульминского, Ставропольского и Самарского уездов Самарской губернии, представляющих ареал закамской этнотерриториальной группы, а также из Приуралья – из Стерлитамакского уезда Уфимской губернии, входящего в ареал прибельской ЭТГ.

К опубликованным материалам, использованным в работе, относятся монографии, сборники статей, а также статьи и заметки из периодической печати. Газеты, особенно местные, – это богатейший источник для изучения обрядов и праздничной культуры народа в целом.

«Симбирские губернские ведомости», выходившие с 1837 по 1917 г., «Симбирские епархиальные ведомости», выходившие с 1876 по 1917 г., «Известия Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете», выходившие с 1878 по 1929 г., содержат значительный материал по праздничной и обрядовой культуре чувашского населения. Практически в каждом номере встречаются исследования со сведениями по истории, этнографии, наблюдения обычаев и нравов жителей уездов Симбирской и Казанской губерний.

В 1920 г. Н.И. Ашмарин опубликовал рукопись Н.М. Охотникова – сподвижника чувашского просветителя И.Я. Яковлева «Записки чувашина о своем воспитании», в которой представлен широкий круг сведений о детском восприятии чувашских религиозных обрядов и праздников в пореформенные десятилетия¹¹⁰.

Профессором В.Г. Родионовым собран ценный материал по обрядовому календарю и этноконфессиональной ситуации в чувашских селениях Башкирской и Татарской республик, Ульяновской, Самарской, Оренбургской областях и издан сборник полевых материалов, собранных им в 1984 и 1987 гг.¹¹¹

Публикации источникового характера появляются и в последние десятилетия XX – начале XXI в. Среди них заслуживают внимания издания

¹¹⁰ Охотников М.Н. Записки чувашина о своем воспитании (1888) // ИОАИЭ. 1920. Т. 31, вып. 1. С.19–48.

¹¹¹ Родионов В.Г. Материалы комплексных экспедиций. Чебоксары, 2008. Ч. I.

краеведов, в которых характеризуются праздники, обычаи и обряды отдельно взятых районов и селений Чувашской Республики: публикация Е.Е. Ерагина о д. Тенеево Аликовского района¹¹², книга о Моргаушском районе¹¹³, работа Р.Н. Ахтимировой «Чăвашсен ыра йăла-йĕркисем» (Чувашские обряды и обычаи)¹¹⁴. В.И. Максимовым опубликованы материалы со сведениями о местных праздниках и обрядах, как чувашей, так и татар, проживающих на территории Шемуршинского района ЧР¹¹⁵.

В последние годы выпущены в свет Собрания сочинений выдающегося ученого, педагога и общественного деятеля профессора Н.В. Никольского. В первый том, опубликованный в 2004 г., вошли труды ученого по этнографии и фольклору чувашского народа.

Поставленные в диссертации задачи предполагают обращение к еще одной группе источников – языковым данным, содержащимся в этимологических, этнолингвистических словарях¹¹⁶.

Чувашская энциклопедия, подготовленная в ЧГИГН, содержит богатый статейный материал по истории и этнографии, в том числе по традиционным обрядам и верованиям. При написании работы использованы статьи о праздниках и обрядах, материалы по топонимике чувашских деревень¹¹⁷.

Основные положения, выносимые на защиту

- анализ календарных праздников и обрядов по сезонам (весна, лето, осень, зима). Это деление связано как с природно-фенологическими изменениями, так и с основными сельскохозяйственными циклами;
- многие традиционные праздники весеннего, летнего, осеннего и зимнего циклов слились или совпали с христианскими: *кăшарни* – Крещение, *мăн кун* – Пасха, *калăм* – Страстная неделя и Лазаревая суббота, *вирĕм* –

¹¹² Ерагин Е.Е. Тени тăрăхĕ. Шупашкар, 2010.

¹¹³ Мургаш районе. Йăла-йĕркисем, уявсем. Шупашкар. 2004.

¹¹⁴ Ахтимирова Р.Н. Чăвашсен ыра йăла-йĕркисем. Шупашкар, 1995.

¹¹⁵ Максимов В.И. Обряды, традиции. Фольклор. Книга седьмая. Сер. «Как ты хороша, родная Шемурша...». Чебоксары, 2002.

¹¹⁶ Федотов М.Р. Этимологический словарь чувашского языка: в 2 т. Чебоксары, 1996; Славянские древности. Этнолингвистический словарь: В 5т. М., 1995–2012.

¹¹⁷ Чувашская энциклопедия: В 4 т. Чебоксары, 2006. Т. 1; 2008. Т. 2; 2009. Т. 3; 2011. Т. 4.

Вербное воскресенье, *симёк* – Троица, *синсе* – Духов день, *кёр сәри* – осенние поминальные церемонии;

– обрядовый календарь низовых чувашей в этноконтактной зоне обнаруживает как общие, так и специфические черты в сравнении с аналогичным календарем татар, что указывает на их историческую и культурную общность, с одной стороны, на их особенности – с другой;

– обрядовый календарь подвержен изменениям в форме, содержании, пространственно-временных параметрах, что позволяет рассматривать его в русле трансформационных процессов общественного развития;

– на современном этапе развития праздничной и обрядовой культуры чувашей произошли структурные преобразования, в ней появляются события со старыми названиями, но с новой смысловой и функциональной нагрузкой.

Научная новизна диссертационного исследования заключается в том, что в нем впервые предпринята попытка комплексного изучения обрядового календаря чувашей в этноконтактной с татарами зоне. В монографической форме реконструирован сам обрядовый календарь, совпадающий с сезонными занятиями крестьянской деревни. Характеризуются основные компоненты, временные и содержательные структуры; анализируются мировоззренческие особенности восприятия утилитарного, сакрального и развлекательного компонентов данной сферы обрядности. Впервые исследован обрядовый календарь во взаимодействии с аналогичным обрядовым комплексом татар, а также, частично, мишарей и кряшен. Выявлены общие и особенные черты календарных обрядов и праздников и схожих ритуальных форм чувашей других регионов и соседних народов Поволжья.

Впервые вводится в научный оборот полевой материал, собранный автором в Батыревском, Комсомольском, Шемуршинском, Яльчикском, Ядринском, Шумерлинском районах Чувашской Республики и Тетюшском, Буинском и Дрожжановском районах Республики Татарстан в 2008–2013 гг.

Практическая значимость исследования. Изучение обрядового календаря чувашей в этноконтактной с татарами зоне является необходимым условием для более глубокого понимания и всестороннего изучения истории, этнографии и культуры чувашского народа. Результаты исследования вносят в изучение современных этнокультурных процессов в регионе в целом новую совокупность источников.

Результаты исследования могут использоваться для сравнительно-исторического изучения общих закономерностей и механизмов культурного взаимодействия этносов, проживающих в полиэтничной среде. В настоящее время в нашем обществе стали уделять больше внимания проблемам развития народов и этнических групп, в связи с этим особенно усиливается значимость изучения своеобразия праздников и обрядов.

Материалы диссертационного исследования, расширяющие представления о духовной культуре чувашского народа, могут быть использованы при разработке курсов и спецкурсов по этнографии, культурологии, краеведению, фольклору; применяться в лекционно-теоретическом курсе по проблемам культуры чувашского народа; в организации досуга населения.

Результаты исследования могут использоваться для сравнительно-исторического изучения общих закономерностей и механизмов культурного взаимодействия этносов, проживающих в полиэтничной среде.

С ростом национального самосознания проявляется интерес как к народной культуре в целом, так и к календарной обрядности в частности. При этом праздничную сторону обычаев и обрядов можно широко использовать в культурно-просветительной работе в ходе комплектования музейных фондов, оформления экспозиций и тематических выставок по традиционной культуре и верованиям чувашей, написания сценариев для самодеятельных выступлений, реконструкции забытых звеньев праздничной культуры.

Апробация результатов исследования. Основные результаты диссертационного исследования были изложены в докладах на всероссийских, региональных и республиканских научных конференциях и конгрессах: на VII Конгрессе этнографов и антропологов России (Саранск, 2007 г.), VIII Конгрессе этнографов и антропологов России (Оренбург, 2009 г.), IX Конгрессе этнографов и антропологов России (Петрозаводск, 2011 г.), X Конгрессе этнографов и антропологов России (Москва, 2013 г.); а также в выступлениях в Инзе (2010 г.), Уфе (2009 г.), Глазове (2008 г.), Чебоксарах (2008, 2011, 2013 гг.).

Автор являлась исполнителем грантов по проектам конкурсов Российского гуманитарного научного фонда, что позволило собрать необходимый экспедиционный материал по теме диссертационного исследования: проект № 08-01-18043е «Традиционное и современное мировоззрение чувашей Татарстана: верования и суеверия в родильно-крестильном комплексе»; проект № 09-01-22700 е/В «Общественно-семейные и календарные обряды в контексте этнокультурного взаимодействия чувашей и татар на территории Чувашской Республики в XX-XXI вв.»¹¹⁸.

По теме опубликовано 16 статей, в том числе 3 – в журналах, входящих в Перечень рецензируемых изданий по списку ВАК.

Работа обсуждена и одобрена на заседании Отдела этнографии восточных славян и народов европейской части России МАЭ РАН.

¹¹⁸ Семенова Т.В. Празднование *мункун* и *симёк* в среде приволжских чувашей // Культура провинции: история и современность. Восьмые Короленковские чтения: Материалы Международной научно-практической конференции. Глазов, 2008. С. 68–71; Она же. Обряд прохождения в «земляные ворота» в среде приволжских чувашей // Этнос. Общество. Цивилизация: II Кузеевские чтения. Материалы Международной научно-практической конференции, посвященной 80-летию Р.Г. Кузеева / под. ред. А.Б. Юнусовой. Уфа, 2009. С.173–175; Она же. Семенова Т.В. Уяв в жизни чувашей: история и современность. // VIII Конгресс этнографов и антропологов России: тезисы докладов. Оренбург, 1-5 июля 2009 г. / редкол.: В.А. Тишков [и др.]; Оренбург, 2009. С. 551.

Структура работы определена целью и задачами исследования. Диссертационное сочинение состоит из введения, пяти глав, заключения, списка источников, литературы и приложения.

Благодарности. Я искренне благодарна всем моим информантам за понимание и ценные сведения. Благодарна коллегам за советы и замечания. Особую благодарность (хотя и с опозданием) выражаю доктору исторических наук, профессору Петру Владимировичу Денисову, у которого училась азам этнографии, и за консультации на начальном этапе написания диссертации, а также доктору исторических наук, профессору Оксане Вениаминовне Егоровой за совместные полевые экспедиции и гранты.

Глава I: ТРАДИЦИОННЫЕ ПРАЗДНИКИ И ОБРЯДЫ ВЕСЕННЕГО ЦИКЛА

Исследователи относят достаточно продолжительный отрезок времени года от февраля до июня к весеннему периоду народного календаря, выделяя в нем ранневесенний и поздневесенний периоды¹¹⁹. Определить начальную границу весеннего цикла затруднительно по причине того, что элементы весенней обрядности проявляются уже сразу после новогоднего *сурхури*. Наступление настоящей весны связано с праздником *мӑн кун*. Завершение времени имеет более четкие календарные сроки и связывается с *Акатуем*.

1.1. *Мӑн кун*: поминовение усопших родственников

Обрядовый цикл *мӑн кун* является одним из центральных в обрядовом календаре чувашей. Исследователь Е.А. Ягафова считает, что *мӑн кун* включал в себя целый комплекс обрядов, «расписанных» по дням. В первый день *мӑн кун* проходило моление и посвящалось божеству *Турӑ*, у которого чувашаи просили богатого урожая хлеба, приплода скота и милости для членов семьи. Цикл *мӑн кун* включал в себя: 1) обряды общественного поминовения предков, проводимые семейно-родственными группами; 2) обряды с элементами магии для обеспечения успеха в новом году. Следует отметить, что в старину чувашаи в основном пользовались лунным календарем. Из-за введения нового стиля – календаря содержание этого комплекса обрядов был перенесен на рождественско-новогодний цикл, но в традиционной форме бытовал по прежней временной схеме. В конечном итоге, *мӑн кун* – это подготовка и встреча «Великого дня», имевшего первичный смысл Нового года. Для этой цели очищали (мыли) жилища и хозяйственные постройки, окуривали сады и хмельники, проводили ритуальное изгнание нечисти и болезней¹²⁰. Символика основных обрядовых

¹¹⁹ Агапкина Т.А. Указ. соч. С. 26

¹²⁰ Ягафова Е.А. Чувашское «язычество» в XVIII – начале XXI века. Самара, 2007. С. 19.

элементов и атрибутов цикла *мӑн кун* связывалась с весенним новолетием, началом нового земледельческого года, весной.

Типологический анализ обрядов цикла *мӑн кун* среди этнографических групп чувашей показывает наличие шести различных вариантов. В верховой зоне (Козьмодемьянский, северо-западная часть Ядринского, западная часть Чебоксарского уездов) внимание акцентировалось на магии первого дня и очистительном обряде *вирём* накануне *мӑн кун*. В Приволжье, Заволжье и Закамье, а также на юго-востоке верховой и контактной зоне с *анат енчи* (юго-восток Ядринского и юго-запад Цивильского уездов) был распространен вариант с последовательным проведением *вирём* и *сёрен*, общесельским пиром *халӑх сӑри* (народное пиво), обрядом *йыхрав* «приглашение», гостеванием родственников *мӑн кун пӑтти*. В северо-западной части Тетюшского уезда и юго-востоке Цивильского уезда локализован вариант с поминовением *сурта кунё* «день свечи», зажиганием костров, проведением *сёрен* и общесельского праздника *халӑх сӑри*. В бассейне реки Булы (Буинский уезд), а также в некоторых районах Закамья (Бугульминский уезд), Заволжья (Бугурусланский уезд) и Приуралья (Белебеевский и Стерлитамакский уезды) проводились обряды *сёрен*, *сурта кунё* и гостевание родственников *калӑм пӑтти*. В бассейне Цильны (Симбирский уезд) и Закамье (Чистопольский уезд) отмечены обряды *йыхрав*, *калӑм пӑтти*, *сурта кунё* и *сёрен*. В кусте селений Тӑхӑрьял (Буинский уезд) и в некоторых местностях Закамья и Приуралья (Стерлитамакский уезд) бытовал обычай с обрядами *калӑм пӑтти*, *сурта кунё*, *сёрен* и магическими запретами¹²¹.

Мӑн кун

Первым в ряду цикла *мӑн кун* был *калӑм кунё*, посвященный поминованию усопших. «Прежде пасхальные поминки обыкновенно совершались в среду на страстной неделе... С ними у чуваш-язычников

¹²¹ Ягафова Е.А. Указ. соч. С. 22–23.

соединялось жертвоприношение в честь высшего бога, а за этим жертвоприношением следовал обряд изгнания шайтана и вообще всех злых духов из домов и деревень... Но впоследствии времени калым кон, среда страстной недели, назначена была только для поминовения усопших, а жертвоприношение высшему богу и изгнание шайтана перенесено на субботу страстной недели», – писал В.А. Сбоев¹²². На связь с культом предков и поминовением усопших обрядов, происходивших в среду страстной недели, указывал и В.К. Магницкий. У молькеевских кряшен, живущих в девяти селениях Кайбицкого района Татарстана вблизи границы с Чувашией, особо чтимым днем был четверг перед Пасхой (*олы көн*) и называли его *уле чыккан көн* – день выхода мертвых. По этому случаю обязательно пекли лепешки *коймак*¹²³.

День *калӑм кунӑ* и в особенности предшествующая ему ночь (*калӑм каҫ*) были насыщены поверьями, запретами и приметами. На *калӑм кунӑ* окуривали сады, огороды и хмельники, прятали веретена, прялки, помело и колотушки, открывали крышки сундуков и кадок для хранения холста и праздничного платья, что было связано с соответствующими приметами. Если в *калӑм кунӑ* увидеть веретено, значит – летом суждено повстречать змею, помело – медведя, колотушку – волка и т. д. Утром в самый день праздника проверялась примета в связи с тем, кто придет в гости первым – если мужчина, то в этом году коровы будут рожать бычков, а овцы барашков, если женщина, то телок и ярок¹²⁴. Первого пришедшего в дом человека старались сажать на подушку, в руку ему давали крашеное яйцо. Считали, если гость будет сидеть на подушке спокойно, то куры и гуси хорошо выведут цыплят¹²⁵. Если пришедший человек не соглашался присесть, то

¹²² Сбоев В.А. Исследования об инородцах Казанской губернии. Казань, 1856. С. 144.

¹²³ Уразманова Р.К. Годовой цикл общественных обрядов молькеевских кряшен: похоронно-поминальная обрядность // Молькеевские кряшены. Казань, 1993. С. 82.

¹²⁴ Магницкий В.К. Материалы к объяснению старой чувашской веры. Казань, 1881. С. 105–106.

¹²⁵ Полевые материалы автора (далее – ПМА), 2008: Зиновьева В.С., 1938 г.р.; д. Полевые Бургасы Яльчикского района ЧР.

говорили, что курицы не будут выводить цыплят. В ночь *калам кунё* мужчины отправлялись к роднику стрелять из ружья. Считалось, что выстрел должен отпугнуть нечистую силу, ведьм, которые принимали облик птиц и животных¹²⁶.

С христианизацией православную Пасху чувашаи стали называть *мӑн кун*, что существенно изменило, но полностью не погасило древние бытовые обряды и верования. *Мӑн кун* отмечался в дни весеннего равноденствия, как и у многих народов. У чувашей бытовало представление, что в день пасхи солнце восходит по-особому торжественно – «Солнце играет», – говорят в народе.

Действия *мӑн кун* начинались с обряда, называемого «сожжение старых лаптей». В исследованиях по славянскому материалу этот обряд больше известен как «греть покойников». Для этого весь год собирали изношенные лапти, а за неделю сушили. В четверг на страстной неделе чувашаи выходили в овраг и сжигали старые лапти. Этот обряд, по объяснению самих носителей культуры, означал то, что с нынешнего дня усопшие будут обуты в новые лапти¹²⁷. Лапти сжигали с наступлением темноты, т.е. практически в начале пятницы. А.К. Салмин считает, что рассказы о сжигании днем или утром нетрадиционны. Местом для сжигания могли быть горка за речкой, овраг, берег, улица, околица, перекресток, баня. Все эти локусы имеют связь с духами предков. Собирались по пять – шесть человек (= домов) или всей деревней на центральной площади (= перекрестке улиц). Из каждого дома к костру выносили пиво, крашеные яйца, ватрушки, блины. Зажигали костер и начинали угощать духов предков, также угощали друг друга, а остатки выливали. Таким способом собравшиеся приглашали покойников в гости, а сами плясали под музыку и перепрыгивали через костер три раза. Затем уходили домой¹²⁸.

¹²⁶ Денисов П.В. Тён пусланса кайни. Чебоксары, 1962. С. 81.

¹²⁷ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 619. Л. 12.

¹²⁸ Салмин А.К. Система религии чувашей. СПб, 2007. С. 160.

Ко дню *мӑн кун* готовились заранее – убирали и мыли избу, потолок, пол и стены соскребали от пыли и мыли горячей вешней водой, белили печь, выбивали подушки и перины, перестирывали одежду¹²⁹. Ранним утром женщины готовили праздничную пищу – варили и красили яйца, омлет, молочный суп, кашу. В с. Чувашское Дрожжаное в ночь на среду перед Пасхой наблюдали за погодой. Информанты замечали: если в эту среду вымыть дом, клопов не будет (*Мӑн кун кунта пӳрт сусан хӑнкла пулмасть*)¹³⁰. Во всех чувашских деревнях к празднику *мӑн кун* старались одеться в новую одежду, а для детей шили новую одежду, которую в с. Чувашское Дрожжаное надевали со словами: «*Сӗнӗ шӑмӑ хутишӑнать*» (прибавляются новые кости, т.е. новый человек)¹³¹. Молькеевские кряшены также стремились пошить обнову, называя этот обычай *тамыр кӧрӑйтӑ*, *тамыр тергезӑ* – усилить, оживить корни¹³².

Молодежь в эти праздничные дни выходила на улицу и собиралась там, где лучше подсохла земля. Они играли в различные игры: *сӑмарта кустарни* (катание яйца) – несколько парней собиралось на склоне горки и скатывали яйца, чье яйцо скатывалось дальше всех, тот и выигрывал; или *сӗр пытармалла* (аналог игры «в колечко»)¹³³. Дело в том, что катание яйца передается на чувашском языке словом *кустарни*, где основой является *кус*, входящий в дескриптивный ряд таких лексем, как «оплодотвориться», «стать беременной», «распутничать», ведь яйцо, упав на землю, непременно покатится. Земля понималась чувашами как *ама* «самка» и «мать». В данном контексте отражено желание оплодотворить землю и, в свою очередь, ожидание обильного урожая. Именно поэтому основную часть участников составляли взрослые здоровые парни и мужчины¹³⁴. Игры с яйцами *кукӑйле*

¹²⁹ ПМА, 2009: Ельцова Е.П., 1930 г.р.; д. Карабай-Шемурша Шемуршинского района ЧР.

¹³⁰ ПМА, 2008: Колпакова О.А., 1928 г.р.; Молофеева А.И., 1929 г.р.; с. Чувашское Дрожжаное Дрожжановского района РТ.

¹³¹ Там же.

¹³² Уразманова Р.К. Указ. соч. С. 82.

¹³³ ПМА, 2009: Савельева Р.М., 1935 г.р., с. Бичурга-Баишево Шемуршинского района ЧР.

¹³⁴ Салмин А.К. Указ. соч. С. 104.

(*йомыркалы*) уен были характерны для всех татар. В них принимали участие как дети, так и молодежь. Участники игры делились по полу и возрасту. Если у казанских татар эти игры не были связаны с каким-либо праздником, то у кряшен они были приурочены к пасхальным дням, а у мишарей – ко дню «красного яйца»¹³⁵.

Накануне *мӑн куна* молодыми людьми ежегодно сооружались большие качели (*таканкка* – с. Матаки; *ярӑнчӑк* – с. Городище; *чир-чӑр вӑстер* – с. Богдашкино) из свежесрубленного дерева, на которых девушки и парни катались попарно, стоя на ногах лицом друг к другу, а двое с двух сторон их раскачивали. Во второе воскресенье *мӑн кун* их ломали, как требует традиция, иначе будут выходить на теле чир (фурункулы) (*сӑпан тухать*)¹³⁶, лето будет ветреным¹³⁷. Игры и катания на качелях почти исчезли в 1970-е гг. XX в., однако информанты, которые были участниками этих игр и катаний, о них помнят.

В день *мӑн кун* с утра дети и в наши дни ходят собирать яйца по родственникам. В с. Матаки перед окном дома кричат *Сӑрен!!!* 2-3 раза. А хозяева домов угощают детей яйцами, конфетами, либо дают немного денег.

Если ничем не угостить детей, то те желают хозяевам неудачу в будущем: *Чӑххӑр-чӑппӑрсене хурчӑка тытса кайтӑр* «Чтобы ваших цыплят ястреб унес»¹³⁸.

В деревнях кряшен, татар-мишарей подворный сбор крашенных яиц был приурочен к первому дню Пасхи, а у казанских татар его проводили в комплексе *Сабантуя*. У мишарей обряд бытовал под названием *кызыл йомырка*, что означает «красное яйцо». Больше всех этот праздник ждали дети, так как они получали какую-либо обновку и специально изготовленный

¹³⁵ Уразманова Р.К. Обряды и праздники татар Поволжья и Урала... С. 22-23.

¹³⁶ ПМА, 2008: Кутяшова К.А., 1940 г.р.; с. Тоншерма Тетюшского района Республики Татарстан.

¹³⁷ ПМА, 2008: Татаркина А.П., 1913 г.р.; с. Богдашкино Тетюшского района Республики Татарстан.

¹³⁸ ПМА, 2008: Кузьмина А.Г., 1928 г.р.; с. Матаки Дрожжановского района Республики Татарстан.

для этого случая мешочек для сбора яиц. Рано утром ребятня начинала обход домов. В кряшенских деревнях первого вошедшего в дом ребенка старались обязательно усадить на подушку, приговаривая, чтобы было много кур, цыплят. Была примета, что если первой войдет девочка, то будет много кур, а если мальчик – то петухов. Если ребенок сидел смирно, то и куры будут хорошо «сидеть». Первому пришедшему ребенку давали яиц и угощений больше, чем остальным детям¹³⁹. В д. Байдеряково и в настоящее время татарские дети ходят собирать яйца на *мӑн кун*, заходя и в чувашские дома¹⁴⁰.

В с. Молькеево крашеные яйца обязательно давали тем детям, которые приходили приглашать к себе домой на угощение, то есть пить пиво *сыра эчарга*. По устоявшейся традиции в понедельник в с. Молькеево принимали гостей из соседней д. Старый Курбаш, которые приезжали к своим родственникам, друзьям, а затем ходили из дома в дом на угощение. А во вторник жители с. Молькеево ехали в д. Старый Курбаш и гостили до вечера¹⁴¹.

В первые дни *мӑн куна* у чувашей было принято ходить друг к другу в гости, причем в первую очередь посещали родственников. В начале *мӑн куна* совершался ритуальный объезд всей деревни с приглашением пировать, называется он *йыхрав* «приглашение». В среду на страстной неделе с утра мальчики со всех дворов выезжали верхом и, собравшись вместе, объезжали всю деревню, начиная с одного конца и кончая другим. На каждом дворе их встречали, стоя на крыльце, с ведром пива. Выпив по ковшу и пригласив хозяев к себе пировать, они отправлялись на другой двор¹⁴². Родственные группы семей в ту неделю гостили друг у друга. Сначала собирались у старшего родственника, затем по очереди угощались у других. Название *калӑм кун* встречается повсеместно, оно сохранилось и у крещенных, и у

¹³⁹ Уразманова Р.К. Обряды и праздники татар Поволжья и Урала... С. 28–32.

¹⁴⁰ ПМА, 2009: Токмакова М.Н., 1934 г.р.; д. Байдеряково Шемуршинского района Чувашской Республики.

¹⁴¹ Уразманова Р.К. Годовой цикл общественных обрядов молькеевских кряшен... С. 82.

¹⁴² Охотников Н.М. Записки чувашина о своем воспитании // ИОАИЭ. 1920. Т. 31, вып. 1. С. 43–44.

некрещеных чувашей. Проводился некрещеными чувашами в среду на страстной неделе. В этот день происходило моление в честь *Турă чўклеме* (или *пăтă чўклеме*): специально починалась бочка пива, а родственники обходили поочередно друг друга – *ратнисем ретне сўрене*¹⁴³. *Мăн кун* отмечается обходами круга родственников по мужской линии (*арсин енчи рет*), в течение пасхальной недели (*рет тăваççĕ, рет ёçки*). Круг посещаемых родственников был по линии мужа. По требованиям ритуала, обход начинали с основного дома (дома родоначальника); но этот порядок теперь соблюдается плохо, родственники по договоренности собираются в одном из домов для совместной трапезы.

Из праздничной трапезы обязательными считались блины и курятина, ибо, согласно верованию, их особо обожают духи предков. Не менее ценными считались пиво, крашеные яйца и каша. Пиво готовилось за неделю, а бочка починалась в среду. До *мăн кун* чувашаи яйца не кушают, а в *мăн кун* выставляют целую гору яиц в большой чашке. Обычай красить яйца (обычно в желтый цвет) существовал у чувашей еще до православия, *мăн кун* поэтому по-другому называется «праздником яиц». Курицу чувашаи колют у столба ворот. Перья и пух оставляют там же. Особо ценной пищей для духов считается желудок птицы. Основная часть еды готовилась в печке. Следует отметить, что чувашаи постов не соблюдали¹⁴⁴.

Когда садятся за стол, проводят так называемый «бой яиц». Для этого каждый берет из полной чашки по одному яйцу и по очереди стучит им о другие яйца, имеющиеся в руках у всех находящихся за столом участников. Владелец единственного неразбитого яйца считается *паттăр* «богатырь». Потом каждый съедает по яйцу, которое у него разбилось, а богатырь целое яйцо берет домой и получает новое яйцо для еды. Затем все угощают друг друга яйцами, вручая еще по одному из чашки. Пасхальное яйцо наделялось

¹⁴³ Ягафова Е.А. Указ. соч. С. 19.

¹⁴⁴ НА ЧГИГН. Т. 21. Ашмарин Н.И. Археология, этнография, фольклор. 1895–1943 гг. С. 164.

охранной силой. Одно яйцо клали на чердак или под образа, чтобы оградить дом от пожара¹⁴⁵.

В д. Сидели Батыревского района Чувашской Республики и в наши дни проводят *калӑм каç* в ночь со вторника на среду. В наше время деревенские парни на окраине деревни с ночи до утра жгут старые автомобильные покрышки, которые собирают в течение года. Местные жители говорят о том, что этот обычай сохранился еще с тех пор, когда жгли костры, основной функцией которых являлась охрана деревни от проникновения злых духов. Если раньше всю ночь жгли костры, в которых сжигали изношенные лапти или лыко, оставшееся при плетении новых, то в настоящее время всю ночь жгут старые автомобильные покрышки¹⁴⁶. В д. Старое Ильмово Дрожжановского района Республики Татарстан на *калӑм каç* ходили в церковь. В эту ночь не рекомендовалось спать и выключать свет¹⁴⁷. В д. Карабай-Шемурша Шемуршинского района Чувашской Республики на *калӑм каç* тоже ходили в церковь и, выйдя после праздничного молебна, стреляли из ружья, говоря: «Пусть уходит нечистая сила!»¹⁴⁸. В с. Верхние Тарханы Тетюшского района Республики Татарстан разжигали большой костер между мордовским селом Бессоново и чувашским селом Верхние Тарханы, там собиралась молодежь обоих поселений петь песни, играть в игры (преимущественно в лапту)¹⁴⁹.

После Пасхи, в понедельник, по поверьям чуваш, происходила раздача счастья, поэтому все двери оставались растворенными настежь. Днем ребята бегали по домам, приговаривая, чтобы всегда водились деньги, чтобы всегда были хлеб-соль. В этот день старались вкусно кушать и не ругаться друг с другом. В поисках счастья чувашаи ходили по улице или

¹⁴⁵ ПМА, 2009: Карпова П.Р., 1929 г.р.; д. Новочелны-Сюрбеево Комсомольского района ЧР.

¹⁴⁶ ПМА, 2009: Максимова А.Н., 1930 г.р.; д. Сидели Батыревского района ЧР.

¹⁴⁷ ПМА, 2008 г.: Петрова В.В.; 1928 г.р.; д. Старое Ильмово Дрожжановского района РТ.

¹⁴⁸ ПМА, 2010 г.: Ельцова Е.П., 1930 г.р.; д. Карабай-Шемурша Шемуршинского района ЧР.

¹⁴⁹ ПМА, 2008: Васильева В.В., 1942 г.р.; Васильева С.П., 1931 г.р.; Леонтьева М.П., 1940 г.р.; с. Верхние Тарханы Тетюшского района РТ.

около пустых домов, а если что-то находили, то никому не показывали и не давали, боясь, что счастье от них уйдет. Одна из информантов поделилась с нами историей, которую рассказывала ей мать. В 1930 г. ее мать вышла замуж и переехала в с. Чепкас-Никольское Шемуршинского района, где напротив их дома жил 80-летний дед Микулай. На следующий день после Пасхи он открыл большие ворота, входные двери в избу, двери сарая и лачуги. Видя удивление соседки, он так объяснил свой поступок: «Сегодня, соседка, день раздачи счастья, чтобы счастье пришло, нужно настежь распахивать все двери». Вскоре деда Микулая причислили к кулакам и отправили в ссылку, где он и умер. Наша собеседница поделилась с нами, что не во все приметы стоит верить и соблюдать их. Может, открыв все двери, дед Микулай выпустил имеющееся у него счастье¹⁵⁰?

Калӑм и *мӑн кун* – два праздника, непосредственно следующие один за другим. Первый из них посвящен проводам старого года, поминовению умерших предков, изгнанию злых духов, а второй – встрече нового года, угощению молодых родственников, встрече нового солнца, ожиданию новых радостей и удач в жизни. По этому поводу чувашки говорили: *Калӑм – каялла, мункун – малалла* «Калӑм смотрит вспять в прошлое, а мункун – вперед – в будущее»¹⁵¹.

Сурта кунӑ

Следующим знаменательным днем, совпадавшим с обрядами в *мӑн кун*, был *сурта кунӑ* «день свечи». Это – всего лишь вариант *мӑн куна*, т.е. обрядовый диалект. Поэтому рассматриваем его в составе *мӑн кун*. Проводили его, в основном, чувашки казанского заволжья. Это был такой же день встречи и угощения умерших родственников, когда, по верованиям

¹⁵⁰ ПМА, 2010 г.: Максимова А.А., 1933 г.р.; с. Чепкас-Никольское Шемуршинского района ЧР.

¹⁵¹ Культура Чувашского края. Ч. I / сост. В.П. Иванов. Г.Б. Матвеев, Н.И. Егоров. Чебоксары, 1970. С. 193.

некрещенных, они отпускались с кладбища (из загробного мира) в гости к живым.

Обряд начинался обыкновенно рано утром с разжигания костров: собирали солому, старые лапти, разводили огонь и, приглашая к нему покойников, бросали в костер угощение – хлеб, яйца, подливали водку, пиво. В конце XIX в. костры могли быть большие – общедеревенские и малые – семейные. Первые разводили на перекрестках улиц, куда сходилось с жертвоприношением по два-три человека от каждой семьи, вторые разжигали муж и жена у ворот своего дома. Основное моление происходило вечером. В избе устанавливали на лучине свечи по числу поминаемых покойников, а одну прикрепляли к столу у печи – духу-покровителю дома *Хёрт-сурт*. Затем каждый член семейства по старшинству произносил молитву и предлагал умершим родственникам угощение – чуваша поминали на *калём кунё* также безродных и умерших неизвестно где (обиженных судьбою) – *камалсёр вилнё сынсене*¹⁵². Умершим родственникам приписывалась способность оказывать влияние на хозяйственную жизнь и покровительствовать сородичам. Помянув усопших, в тот же день ходили к ближайшим родственникам, причем в качестве угощения обязательно подавалась каша.

Поминки на *калём кунё* имели в прошлом общеродовой характер, следы которого отмечались еще в XIX – начале XX в.: так на поминки собиралось несколько родственных семей в один родовой дом *тёп кил*, на перекрестке улиц разжигали большой общий костер.

В XX в. обряды стали приобретать узкосемейное значение.

Празднование *сёрен/вирём*

В конце пасхальной недели, обычно спустя 2-3 дня после *калём кунё*, устраивали *сёрен (вирём)*. Это – очистительный обряд общесельского

¹⁵² Комиссаров Г.И. Чуваши Казанского Заволжья // ИОАИЭ. 1911. Т. XXVII, вып. 5. С. 387.

порядка. Название *сёрен* происходит от тюркского корня *сўр* – гнать вперед, прогнать¹⁵³, данное слово есть и у марийцев в форме *сўрем*. Термин был распространен среди низовых (полевых) чувашей, например, в Бугульминском уезде Самарской губернии, Буинском уезде Симбирской губернии, Стерлитамакском уезде Уфимской губернии, а также севернее – в Цивильском, Чебоксарском и Ядринском уездах. Другой термин-синоним – *вирём* – зафиксирован только в Ядринском уезде. А.К. Салмин возводит его корень к марийско-мордовско-удмуртскому слову *вир* «кровь», что вполне объяснимо в контексте ритуала *мӓн кун*, с которым *сёрен* имеет тесную временную и функциональную связь¹⁵⁴. Появление термина *вирём* объясняют и влиянием православных обрядов. Одно из доказательств – чувашский обряд *сёрен* позже слился с праздником вербного воскресения. Большинство исследователей склонно признать *сёрен* за праздник очищения в широком смысле, а также изгнание душ умерших, пришедших на традиционное угощение, из жилищ и деревни.

Происхождение слова *вирём* В.К. Магницкий объяснял от татарских слов *вэрэм* «чесотка, опухоль» и *урмак* «ударять», а М.Я. Сироткин – от слова *вирт* «костер», который раскладывали во время поминовения предков. По мнению Н.П. Денисовой, чувашский *вирём* имеет аналогии с *бэрмэнчэк* – обрядом изгнания духов у крещеных татар. Данный обряд также встречается у татар-мишарей и причепецких татар¹⁵⁵.

Происхождение термина *сёрен* А.К. Салмин связывает с одноименным названием трещетки у чувашей, при обходе селения участники обряда производили шум при помощи этого инструмента¹⁵⁶. Обряд типа *сёрен*, по мнению Р.К. Уразмановой, является общим старинным обрядом для всех

¹⁵³ Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий. СПб., 1911. С. 597.

¹⁵⁴ Салмин А.К. Указ. соч. С. 96.

¹⁵⁵ Баязитова Ф.С. К реконструкции традиционной культуры нагайбаков (обряд и текст) // Нагайбаки. Казань, 1995. С. 96.

¹⁵⁶ Салмин А.К. Указ. соч. С. 99.

народов Поволжья¹⁵⁷. В большинстве случаев он был приурочен к пасхальному циклу, но мог проводиться и в иные сроки.

Большинство источников утверждает, что *сёрен* имеет временную связь с *мӑн кун*: одни информанты объясняют, что он проводился накануне *мӑн кун*, а по возвращении с *сёрен* утром наступает *мӑн кун*, вторые говорят о действиях *сёрен* в неделю *мӑн кун*, третьи – сразу же после *мӑн кун*. Но во всех случаях *мӑн кун* является ориентиром для установления обряда *сёрен*, между ними прослеживается органическая связь. Имеется информация и о проведении *сёрен* во время *сӓмӓк*, что вновь указывает на сакральную основу содержания. Некоторые деревни включали *сёрен* в состав *Учук*. Общесельский обряд провоцирования дождя также может совпадать по времени с рассматриваемым ритуалом. Если использовать современные названия месяцев, то временной диапазон *сёрен* – это апрель-июнь. Поэтому вполне оправданы объяснения о разновременном характере данного мероприятия¹⁵⁸.

Цель этого обряда, по представлению чувашских крестьян, заключалась в изгнании болезней и злых духов, которые являлись неизбежным окружением мертвых и были особенно опасны в *калӑм кунӓ* после временного контакта с ними. Многочисленные описания этого обряда относятся в основном к концу XIX – началу XX в. В это время было зафиксировано несколько различных вариантов обряда *сёрен*. Причем некоторые исследователи XIX в., например, В.К. Магницкий, а вслед за ним и Г.И. Комиссаров не отождествляли *сёрен* и *вирӓм*. *Вирӓм* проводился в четверг или субботу, а *сёрен* – в пятницу или субботу страстной недели¹⁵⁹. Видимо, речь идет о временных и локальных вариантах одного и того же обряда. Например, иного мнения придерживался Никифор Охотников, считавший *сёрен* и *вирӓм* различными названиями одного и того же обряда изгнания духов. Будучи непосредственным участником этого обряда, а не

¹⁵⁷ Уразманова Р.К. Обряд и праздники татар. Казань, 2001. С. 35.

¹⁵⁸ НА ЧГИГН. Т. 179. Никольский Н.В. Этнография. 1910–1911 гг. С. 36.

¹⁵⁹ Магницкий В.К. Указ. соч. С. 126–132.

просто сторонним наблюдателем, автор сообщает, что в обряде *сёрен* наравне с чувашами мог участвовать любой татарин, при условии, если он заплатит деньги старшине. Более подробное описание обряда Никифором Охотниковым приводится в приложении II¹⁶⁰.

Несмотря на многообразие местных деталей, можно выделить наиболее характерные моменты в его проведении: изгнание злых духов путем ритуального обхода деревни с трещотками и прутьями; сбор еды (яиц, пирогов), совершение трапезы и очистительный обряд самих участников процессии. Различные детали в отправлении обряда касаются состава участников обхода (во второй половине XIX в. – это в равной мере старики, взрослые и дети, в конце XIX – начале XX в. преимущественно молодежь, взрослые – реже) и времени проведения обряда (от начала *мӑн куна* до *симёк*). Иногда обряд изгнания злых духов и болезней переносили на летнее время, и он завершал празднование *Уй чӳкӗ*, Петрова дня или Семика, когда также совершалось поминовение усопших¹⁶¹. В конце XIX в. наиболее распространенным было празднование *сёрен* в конце пасхальной недели, но в прошлом, как указывал В.А. Сбоев, чувашаи отмечали его в среду страстной недели сразу после поминовения усопших.

Факты о перенесении обряда *сёрен* на летнее время в конце XIX – начале XX в. чаще встречаются среди чувашей из группы *анатри* (данные из Тетюшского, Цивильского, Чистопольского уездов). Интересно отметить, что у них *сёрен* включали иногда в празднование *Акатуя* с присущими для него развлекательными моментами: борьбой, скачками на лошадях, состязаниями в беге (победителей награждали вышитыми платками и *сурпанами*).

Исследователь Р.К. Уразманова отмечает, что в абсолютном большинстве случаев *сөрән* у татар – это весенний (до сева) обряд сбора яиц юношами, входящий в комплекс *Сабантуя*. Для этого юноши группировались человек по 10-15, таких артелей в больших деревнях

¹⁶⁰ Охотников Н.М.. Указ. соч. С. 44–45.

¹⁶¹ Магницкий В.К. Указ. соч. С. 132.

насчитывалось по 5-6, а иногда и больше. Они собирали яйца в своем конце, хозяйки выносили им по 2-4 яйца. После того как юноши заканчивали обход домов, устраивали совместное угощение – либо в поле, либо в чьем-нибудь доме. Обряд был не повсеместным даже для казанских татар и кряшен, у мишарей он вообще отсутствовал¹⁶².

У кряшен *сөрән* также проводился ранней весной, но, как правило, в пасхальные дни. Самая ранняя запись обряда у кряшен относится к первой половине XIX в., составленная в 1864 г. по воспоминаниям миссионером В.Т. Тимофеевым, родом из д. Никифорово Мамадышского уезда. Он писал: «В понедельник Святой Пасхи, утром, молодые парни собирают с каждого дома крашенные яйца, и каждая хозяйка дает столько, сколько в доме малолетних, а усердные старухи дают больше (за здоровье куриц). Прошедши всю деревню, выходят на полянку за деревней. Сюда собирается вся молодежь обоего пола, и все выстраиваются в два ряда. Старик идет по этим рядам с одного края до другого и каждому человеку выдает по яйцу. При этом раскладывается огонь для предохранения от сглаза»¹⁶³.

Сёрен относится к группе охранительных апотропеических обрядов, цель которых – предотвратить болезни или приостановить их распространение. Чуваши, как и многие другие народы, приписывали очистительное воздействие веткам рябины или вербы (в Чистопольском уезде ее называли *сёрен хулли*). Впоследствии нередко для изгнания болезней и злых духов стали употреблять просто палки, копья, косы, деревянные сабли, нагайки. С этой же целью использовались трещотки *çатърма*, ибо необходимо было создавать шум, поэтому били об кастрюли, стреляли из ружья, а также разводили костры.

Обряд *сёрен* нередко выливался в своеобразное народное представление. Накануне праздника молодежь выбирала из своей среды распорядителей:

¹⁶² Уразманова Р.К. Обряд сорэн у народов Поволжья и Приуралья (конец XIX – начало XX века) // Расы и народы. Вып. 29. М., 2003. С. 211–213.

¹⁶³ Тимофеев В. Дневник старокрещеного татарина: Мое воспитание // Материалы для истории христианского просвещения крещеных татар. Казань, 1887. С. 17.

старшину, голову, старосту, казначея, возового, музыканта, писаря, сборщиков и т.д. В некоторых селениях гадали на вожжах: кому достанется конец – едет верхом (он – пугальщик), второй от конца – сборщик яиц, третий – глашатай (он должен будет кричать *Сёрен!*). Иногда роли распределяли сельский староста или деревенские старики. Сборщиков насчитывалось от одного до нескольких. Ими могли быть юноши, старики и десятские. Для сбора носили кадки под яйца, мешки под крупу и т.д. Старшина, писарь или пугальщик шли впереди толпы и, войдя в дом, объявляли хозяину, что они прибыли к нему по приказу царя с требованием дани: «Идет полк (толпа), давай 200 яиц!» Хозяин дома должен был дать сборщику 2 яйца и угостить толпу.

Обход деревни начинался вечером после заката солнца, в ночное время, следовательно, сборщиков впускали не во все дома. Даже в таких случаях продукты отдавали обязательно. Их вешали в мешочке на забор со стороны улицы или отдавали из-под забора или в открытое окно. Отдавание продукта равнялось избавлению дома от нечистой силы и болезней. Толпа ребят в 30-40 человек с музыкой и песнями шла, вооружившись прутьями и трещотками. Один из мальчиков нес охапку запасных прутьев. Подойдя к какому-нибудь дому, ребята ударяли прутьями по решеткам, воротам и забору с криком: «Дьявол, выдь – удались из сего дома! Разные болезни смертные, выходите – удалитесь!» Зайдя во двор, толпа хором кричала: *Сёрен!* В.К. Магницкий отмечал, что в Ядринском уезде «домохозяйева по приходе таких гостей выносят во двор свою одежду, которую мальчики начинают хлыстать прутьями для того, чтобы от нее все нечистое отстало; дряхлые старики подставлялись под прутья сами. Если домохозяин одежду мальчикам на двор не вынесет, они отламывают от прутьев кончики и оставляют их во дворе с пожеланием: «У тебя болезнь да будет!»¹⁶⁴. «Избиение» прутиком не наносило каких-либо телесных повреждений, так как удар был символическим. Ударяли всегда молодые (дети, юноши), что

¹⁶⁴ Магницкий В.К. Указ. соч. С. 131.

символизировало здоровье и молодость, а посему больные и старики сами подходили к обходчикам и просили их ударить. Главное здесь – наделать побольше шума в доме игрой на волынке, постукиванием трещоткой и плясками, чтобы вся нечисть была напугана и изгнана.

Для встречи процессии хозяин дома выставлял во двор стол с угощением. Гости сами черпали пиво, угощали хозяина, который стоя встречал «начальников» и «старшин». После угощения начинался сбор «дани» – собирали яйца, деньги, сырцы *чйкйт*, хлеб, пироги. Щедрым на угощение домохозяевам толпа высказывала пожелания добра и благополучия, а скупым накликала несчастья:

*Пире сйра намасан,
Пички пйкки хусйлтйр,
Пире чйкйт намасан,
Йне сётне типёттёр,
Пире сймарта намасан,
Чйххи кучё питёрёнтёр*

«Если не дадут пива, пусть обломится затычка бочки, если не дадут сырцов – пусть корова молока не дает, если не дадут яиц – пусть куры не несутся»¹⁶⁵!

Стюхинские чувашаи Бугурусланского уезда Самарской губернии, жившие в татарском и русском окружении, по описанию Ф.Н. Никифорова, на *сёрен* ездили верхом на лошадях, с нагайками в руках, криком и шумом выгоняя из деревни злых духов¹⁶⁶.

В *сёрен* наравне с идеей очищения от болезней существовало и даже господствовало стремление избавиться от всего «постороннего», противоположного миру каждой конкретной сельской общины. Кроме духов предков «посторонними» признавались и люди другой национальности. Если

¹⁶⁵ Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Вып. V. Чебоксары, 1930. С. 315–319.

¹⁶⁶ Никифоров Ф.Н. Стюхинские чувашаи. Казань, 1905.

процессия встречала в деревне татар или представителей другой национальности, то от них требовали выкуп или немедленно удаляли за пределы селения. Тем из чувашей, кто укрывал в своем доме на время *сёрен* татар или марийцев, грозили в случае их невыдачи подбросить во двор прутья, что должно было принести несчастье. В этих обрядах вся община выступала как единый коллектив. Иноплеменников чуваша в данный период суеверно признавали за «нечистых» или даже как вероятное воплощение злых духов и болезней. Подобное представление о том, что люди чужой национальности могут обладать сверхъестественными способностями и служить источником вредоносной магии, существовало в прошлом у многих народов¹⁶⁷.

После обхода всех улиц участники обряда выходили на западную окраину деревни. Место сбора за деревней семантически равнялось иному миру. Это место могло находиться за околицей, в поле, на склоне горы у дерева, у оврага, в лесу, у кладбища, за гумном, где разводили там огонь и сжигали прутья. Собранные яйца, калачи и деньги сборщики делили между собой обычно поровну, но иногда бывало, что большую часть забирали распорядители. Для очищения от «нечистой силы» участники подбрасывали вверх свою одежду, выгоняя из нее хворь, прыгали через костер, стреляли из ружья, заряженного вошью и т.д.

Н.И. Ашмарин также приводит данные о том, что в некоторых деревнях очищение от злых духов участники обряда на *сёрен* проводили дважды: перед тем, как начать обход деревни, и после него, – разжигали костер и прыгали через огонь, гремели трещотками. Кое-где бытовал обычай в завершение *сёрен* посещать кладбища, здесь ломали трещотки и поминали умерших собранными яствами. Одно яйцо при этом бросали на восток (порой это делали и перед началом обхода), а в с. Альшеево Буинского уезда

¹⁶⁷ Денисова Н.П. Зимние и весенние календарные праздники чувашских крестьян... С. 158.

Республики Татарстан после изгнания нечистой силы как жертву в поле оставляли курицу.

Следует отметить, что наиболее древним компонентом обряда *сёрен* являлось изгнание нечистой силы и злых духов, очистительные действия. Сходные по смыслу ритуалы очищения огнем, шумные процессии, направленные против болезней и нечисти, встречаются в пасхальное время у многих европейских народов¹⁶⁸. Однако у народов Поволжья обнаруживается вплоть до начала XX в. сохранность архаических элементов этого обычая, почти полностью лишенная поздних православных наслоений. Существенное сходство имеет чувашский *сёрен* с марийским праздником *сурем* (особенно у марийцев Козьмодемьянского уезда). В XIX в. марийцы отмечали его преимущественно летом, но есть сведения, что «черемисы в конце XVIII в. гоняли шайтана ранней весной и поздней осенью, переселяясь из "вежей", в которых они жили по летам, в избы»¹⁶⁹. У крещеных татар Мамадышского уезда термин *сёрен* сохранился лишь как название пасхальных костров, которые зажигала в деревнях молодежь. Наряду с этим у них существовал весенний обряд *бэрмэчек*, когда молодые парни ходили по домам и стегали вербовыми прутьями спящих¹⁷⁰.

В конце XIX – начале XX в. произошло ценностное снижение обряда *сёрен*: основными его исполнителями становятся дети, хотя порою еще принимают участие и взрослые. Так, в одном из описаний этого обряда, приведенном В.К. Магницким, указывается, что его организацией руководил деревенский староста, а сборщиком являлся отставной солдат¹⁷¹. В деревне Изванкино Аликовской волости во время *вирём* было три процессии: сначала совершали обход дети, потом юноши, а в завершение – старики¹⁷². К числу

¹⁶⁸ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1977. С. 153–195.

¹⁶⁹ Смирнов И.Н. Черемисы. Историко-этнографический очерк. Казань, 1889. С. 118–119.

¹⁷⁰ Ахметьянов Р.Г. Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. М., 1981. С. 67–68.

¹⁷¹ Магницкий В.К. Указ. соч. С. 127–129.

¹⁷² Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Вып. V. Чебоксары, 1930. С. 240–241.

поздних напластований относится и включение в обряд инсценировок, воспроизводящих местный быт (сбор налогов, провозглашение «указов»), несколько трансформировавших первоначальный характер обрядовых действий. Чувашский *сёрен* не испытал почти никакого влияния со стороны православия, поэтому приходские священники стремились всячески его искоренить¹⁷³.

Как видно из приведенных выше материалов, круг праздников и обрядов, совпадавших с Пасхой (*калӑм кунӑ, мӑн кун, сёрен*), был наиболее тесно связан с обновлением в природе, культом предков, поминовением усопших. Однако в процессе христианизации они претерпели ряд изменений: часть обрядов была совершенно забыта, а другие получили новое смысловое значение и истолкование. Однако, несмотря на это, чувашаи сохраняли некоторые дохристианские представления, связанные с этими праздниками, вплоть до начала XX в. Типологически сходные обряды были широко распространены у народов Среднего Поволжья (ср. татарский *оли кун*, марийский *когечи* или *кугечи*, мордовско-эрзянский *ике чи*, а также марийский *сурем, ийын* и *кушар*, удмуртский *сурем* и др.).

1.2. *Акатуй*: праздник земли и сохи

Акатуй как весенний праздник чувашей, посвященный земледелию, начинался перед выходом на весенние полевые работы и завершался после окончания сева яровых и объединял ряд обрядов и торжественных ритуалов. Концепт *Акатуй* сейчас известен чувашам повсеместно, хотя раньше низовые чувашаи этот праздник называли *сапан туйӑ* или *сапан* (из татарского *сабан* «плуг»), а верховые – *сухати* (*суха* «пахота» + *туйӑ* «праздник, свадьба»).

О четком времени проведения *Акатуя* говорить не приходится: его отмечали после освобождения полей от снегов и подсыхания земли для яровых, т.е. перед севом. В нем содержится несколько обрядовых элементов,

¹⁷³ Магницкий В.К. Указ. соч. С. 126–133.

ориентированных на повышение плодородия земли и будущий урожай. В таком значении *Акатуй* можно сравнить с аналогичными обрядами соседних народов, в частности, татар – *Сабантуй*, удмуртов – *акаяшка*.

Дюла Месарош предполагал, что у чувашей *Акатуй* появился под влиянием татар и потому имел ограниченный ареал¹⁷⁴. Эту традицию В.К. Магницкий описал в двух деревнях (Маслово и Семенчино) Чебоксарского и Ковалинском приходе Цивильского уездов¹⁷⁵. По этнографическим данным Е.А. Ягафовой *Акатуй* действительно локализуется в узком ареале урмарско-козловской подгруппы чувашей *анат енчи*, а также среди других этнотерриториальных групп: в Заволжье, Закамье, Приволжье и Приуралье, именно в контактной с татарами зоне. Однако это не доказывает его заимствования от татар, ибо *Акатуй*, являясь органической частью аграрного обрядового календаря чувашей, сформировался совершенно самостоятельно. Существование аналогичных обрядов у соседних народов указывает на это.

Ареал распространения *Акатауя* в Чувашии в начале XX века был весьма ограниченным. Возможно, что он являлся типологической особенностью урмарско-козловской подгруппы средненизовых чувашей. В низовую зону обряд проник в ходе переселений и затем распространился среди других этнотерриториальных групп¹⁷⁶.

Но есть пример проведения его после сева. Трудно соотнести его с каким-либо определенным праздником или обрядом. Чувашский календарь фиксирует два временных параметра для *Акатуй* – до и после сева. По аналогии *ага пайрем* у восточных марийцев проводился до сева, а у луговых – в период сева или по его окончании. Вариантов привязки много: в дни *мӑн куна* или после; в день общесельского праздника *шилӑк*; во время *сӑрен*; в конце *Учука*; во время обряда инициирования дождя; до или после *симӑк*. Видимо, приходится говорить о локальных традициях и отклонениях, т.е.

¹⁷⁴ Месарош Д. Указ. соч. С. 110.

¹⁷⁵ Магницкий В.К. Указ. соч. С. 18.

¹⁷⁶ Ягафова Е.А. Чуваши Урало-Поволжья: история и традиционная культура этнотерриториальных групп (XVII – начало XX вв.). Чебоксары, 2007. С. 100.

вариативности этнографического материала. Однако все варианты говорят о временном характере *Акатуя*. Исконно его проводила каждая деревня по очереди. Праздник занимал одну неделю, затем сократился до одного дня – обходились одним выходным днем – средой (позже – пятницей)¹⁷⁷. В определенный день в избе накрывался богатый стол, а приготовившийся к празднику созывал родственников и соседей. В.К. Магницкий отмечает, что помимо родственников и соседей приглашали и моллу, который читал молитву над крашеными яйцами, пивом и вином, после чего хозяин ими угощал всех присутствующих¹⁷⁸. На стол обязательно ставилось блюдо с караваем хлеба, кругом сыра и братина с пивом. После сбора всех приглашенных хозяин назначал руководителем одного знающего ритуал старца, который приступал к исполнению своих обязанностей. Каждый из присутствующих получал по ломтику съестного, приготовленного из зерна и из животных продуктов и кружке пива. Как правило, это был кусочек хлеба с маслом или с сыром. После раздачи руководитель запевал гимн земледельческому труду *Алран кайми аки-сухи* «Сев и пашня – вековечное дело наше», и все подхватывали эту старинную песню. Далее совершалось моление под руководством старца, обращение шло в сторону приоткрытых дверей. Раньше в деревне все дома строились дверьми на восток. Традиция совершать свои молитвы, обращаясь в сторону восхода солнца, сохранялась чувашами вплоть до начала XX века.

Чуваши в молитвах просили у *Турй* и других божеств обильный урожай, приплод скота, здоровья и богатства родным и близким. После завершения молитвы каждый съедал и выпивал свою долю. Считалось, что обильное угощение способствовало такому же обильному урожаю хлебов. Ритуальная часть праздника завершалась каждой родственной группой на озимом поле. С собой брали каравай пшеничного хлеба, яйца, круг сыра, ячменные или пшеничные колобки, пироги, *шйрттан* и пиво. Съестные припасы несли

¹⁷⁷ НА ЧГИГН. Т. 29. Ашмарин Н.И. Этнография, фольклор (в том числе татарские тексты). 1897–1922 гг. С. 505.

¹⁷⁸ Магницкий В.К. Указ. соч. С. 18.

очень торжественно: перед собой на богато вышитом ритуальном полотенце *сёлкё* держали резную тарелку с хлебом и сыром, вышитым полотенцем покрывали резное ведро с пивом.

Участники устраивались в поле в конце загона, повернувшись лицом на восток. Старший в роду читал молитву и угощал семейство божеств земли *сёр йышёр* пивом и кусочками принесенных продуктов. Каждый из присутствующих вслед за старшим родичем отливал немного пива и разбрасывал крошки сыра и хлеба по озимому клину в честь духов земли.

Вся деревня выходила на весеннюю пахоту после проведения ритуальной части праздника *Акатуй*. Целый ряд запретов, молитвословий, магических обрядов присутствовал в каждом значимом этапе весенних полевых работ. Особо отмечались такие этапы, как вывоз семян в поле, почин первой борозды, начало сева и его завершение¹⁷⁹. Среди кряшен вплоть до коллективизации проводилось общественное моление с освящением семян, которое завершалось общинным угощением – *шыйлык*. После *шыйлык* крестьяне запрягали лошадей и отправлялись сеять, но предварительно во время выезда со двора хозяйка обсыпала мукой запряженную лошадь. Вспахав на краю своей полосы небольшой участок, сеятель вместе с семенами бросал на пашню и яйца, затем делался перерыв. На землю расстилалась скатерть, туда кроме принесенных из дома угощений обязательно выкладывали вареные яйца и непочатый каравай хлеба. После обрядовой трапезы возвращались в деревню, где у ворот ярового клина проводили игры и состязания типа *Сабантуя*. У остальных татар такой обряд не сохранился¹⁸⁰.

Исследователь Р.Р. Исхаков, сопоставляя обрядовые действия, проводившиеся во время *Шыйлыка/Сабантуя* и *Акатуя*, приходит к выводам, что практически весь праздничный комплекс у чувашей и татар

¹⁷⁹ Культура Чувашского края. С. 194–195.

¹⁸⁰ Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М., 1967. С. 305.

имел общую основу и был типологически очень близок¹⁸¹. Чуваши во время сакральной части праздника, которая, по данным А.К. Салмина, называлась *шилёк*¹⁸², как и кряшены, совершали моления, посвященные верховному божеству, приносили ему бескровные жертвы. Важным обрядовым элементом являлась ритуальная вспашка земли и укладывание в борозду яиц и хлебных лепешек, обед на свежей пашне. Светская часть праздника также была очень похожа на татарский *Сабантуй* (например, устраивали различные спортивные соревнования). Чуваши и татары, проживающие по соседству, с удовольствием ходили друг к другу на светскую часть этих праздников, участвовали в соревнованиях и других увеселениях¹⁸³.

У чувашей Цивильского и Свияжского уездов Казанской губернии фиксируется автономный праздник *шилёк*. Он отмечался перед православной Пасхой. В качестве молельщиков и служителей культа приглашались муллы или знающие исламские обряды татары, за что получали садаку (пожертвование). Все присутствующие повторяли движения, совершаемые имамом, не произнося мусульманские молитвы. После общественного моления совершалось торжественное угощение присутствующих жертвенной кашей, принесенными из дома блюдами и специально приготовленным к празднику пивом. После чего народ расходился по домам, где продолжали праздновать. В этот день было принято ходить в гости, устраивались общественные гулянья с песнями и плясками¹⁸⁴.

Р.Г. Кашафутдинов считал, что первоначально в *Сабантуе* казанских татар существовали различного рода жертвоприношения и магические обряды, связанные с весенним севом и это было основой праздника, что в дальнейшем не стало совместимым с догмами мусульманской религии.

¹⁸¹ Исхаков Р.Р. Указ. соч. С. 23.

¹⁸² Салмин А.К. Указ. соч. С. 437.

¹⁸³ Культура Чувашского края. С. 194–198.

¹⁸⁴ Шилек // Известия по Казанской епархии. 1913. № 30-31. С. 909–910.

Традиционные народные обряды были заменены молитвой в мечети перед началом праздника или после него¹⁸⁵.

Вслед за сакральными действиями приступали к праздничной части, основу которой составляли физические соревнования. Начинали готовиться за одну-две недели до начала торжества. Заключалось это в сборе вещей (подарков) для награждения победителей состязаний и игр, а также в подготовке лошадей и самих участников к соревнованиям. Территориальные различия заключались в способе сбора подарков. Сборщиками вещей в татарских деревнях обычно были молодые парни призывного возраста *сөлге жыючылар*, уходящие осенью в армию, однако местами собирали подарки и старики *бирнә жыючы*. В некоторых районах Заказанья старики выделяли из своей среды наиболее бойкого представителя, способного собрать побольше вещей. Он ходил по дворам с небольшим ведерком для яиц и с длинным шестом, к которому привязывали или укрепляли подаренные вещи, а молодые парни ходили по деревне без шестов, а полученные вещи обвязывали вокруг пояса: одно полотенце обвязывали вокруг талии, другие вешали на него таким образом, что образовывалось нечто вроде фартука¹⁸⁶. Общим был принцип сбора подарков, основную часть давали молодые женщины, вышедшие замуж после прошлогоднего *Акатуя/Сабантуя*, а также взрослые девушки. Среди таких предметов чаще фигурируют вышитые платки, куски ситца, головные повязки *сурпаны*, полотенца и яйца. Кроме того, состоятельные мужчины могли дать вещи и более ценные, например, самовар, а также деньги, отчасти это делалось в целях саморекламы, так как сборщики принародно их славили. Собранные вещи до начала *Акатуя* хранили у надежного и уважаемого человека. В дореволюционной татарской деревне для проведения *Сабантуя* организовывалась своеобразная комиссия из влиятельных стариков (*аксакалов*). В основном старики намечали людей для сбора вещей, назначали комиссию для определения и награждения

¹⁸⁵ Кашафутдинов Р.Г. Народные (общественные и семейные) праздники казанских татар: автореферат на соискание ученой степени канд. ист. наук. Казань, 1969.

¹⁸⁶ Культура Чувашского края. С. 294–295.

победителей, наблюдали за порядком во время праздника. Существовали традиционные места устройства праздника – луг, поляна, ложбина, отличающиеся ровными, хорошо просматриваемыми площадками, удобными для проведения состязаний, окруженные деревьями или кустарником, называемые татарами *мәйдан*, у чувашей специального названия данного места не было. Хотя за такой термин можно принять слово *серем* «луг, лужайка», указывающее на место проведения массовых игр. На спортивные состязания народ шел в нарядной одежде, особенно молодежь. Выходило почти все население, и на лугу образовывалось внушительное собрание, что создавало праздничную атмосферу. Татары обычно шли пешком на *мәйдан* во главе со стариками, один из которых нес длинный шест с привязанным полотенцем, являющимся своеобразным символом праздника, в случае отправления к месту на подводах, в гривы лошадей вплетали разноцветные ленты, дугу обертывали цветной тканью или полотенцем.

По прибытии на место вкапывали в землю длинный шест с прикрепленными на нем полотенцами, платками и другими вещами, предназначенными для награждения победителей соревнований. Вокруг шеста рассаживалась комиссия по проведению праздника. В руках каждого входившего в состав комиссии была длинная палка. Члены комиссии следили за порядком на торжествах, определяли и награждали победителей¹⁸⁷. Распределение подарков для победителей в разных видах состязаний проводилось заранее. Общими видами соревнований в праздновании *Акатуя/Сабантуя* являются скачки, борьба, бег и прыжки в длину. Каждый вид соревнования состоял из двух частей: сначала состязались дети, потом – парни и мужчины. Победителей награждали приготовленными подарками. Очень популярным видом соревнований на *Акатуе/Сабантуе* является борьба на поясах/кушаках *кёрешү/көрәш*. Татары в качестве кушака используют полотенце. Каждый боец обхватывает своим поясом/полотенцем

¹⁸⁷ Фукс К.Ф. Казанские татары в статистическом и этнографическом отношениях. Казань, 1844. С. 103–104.

противника за талию и ведет борьбу, стараясь положить соперника на лопатки. Основное отличие *кёрешӹ* от *кӧрӧш*: у чувашей поясная борьба сопровождается активными действиями при помощи ног, а татары в основном проводят приемы, используя кушак или полотенце. Как и при других соревнованиях, борьбу начинали мальчики. Поединок длился до того момента, пока одного из борцов не признавали побежденным. Каждый победивший подряд троих объявлялся победителем и становился претендентом на звание сильнейшего борца. Затем продолжались состязания среди победителей по борьбе, которые становились кульминационным моментом состязаний. Единоличному лидеру присваивали самое высшее звание *паттӳр/батыр* «богатырь». За это он получал самый ценный подарок, как правило, живого барана. *Паттӳрами/батырами* гордилась вся деревня, сами же они не ограничивались выступлениями только в своих деревнях, а часто состязались на праздниках и в соседних деревнях. Еще одно особое соревнование – это выхватывание полотенца у скачущего всадника: один раньше всех отправляется вскачь, а остальные – за ним. Кто догонит, перехватит платок и доскачет с ним до финиша, тот считался победившим¹⁸⁸.

Праздник *Акатуй* украшали разнообразные соревнования развлекательно-комического типа: разбивание горшка, бег на трех ногах, бег в мешке, молодушка с коромыслом. Такие игры, как бой с мешками на бревне, поднятие гирь, перетягивания, показывали силу и ловкость участников. Победители этих развлекательных игр, как и победители других состязаний, награждались каким-нибудь подарком, но меньшего достоинства.

Ядром участников становились жители той деревни, рядом с которой проводился *Акатуй*. Однако за сутки о предстоящем празднике извещали ближайшие деревни. Поляна наполнялась людьми, одетыми в яркие цвета. Съезжались борцы, бегуны, прыгуны с желанием завоевать платки от невест

¹⁸⁸ Салмин А.К. Указ. соч. С.89.

и молодых женщин. Родители старались не оставлять своих взрослых дочерей и сыновей дома, чтобы подобрать для них подходящую пару. Старики ехали к своим родственникам попить пива. Соседние деревни, как правило, старались проводить *Акатуй* в разное время, чтобы молодежь и взрослые могли погулять на нескольких праздниках, как в своей, так и соседних деревнях. Считалось привычным посещение праздника татарами и русскими¹⁸⁹.

Сравнивая *Акатуй* с земледельческими обрядами и церемониями соседей казанских татар и кряшен, посвященных весеннему севу, можно сделать вывод, что *Сабантуй* был аналогичен весенним земледельческим праздникам чувашей, удмуртов и марийцев и возник как народный праздник земледельческого характера для обеспечения хорошего и обильного урожая. Первоначально *Акатуй* состоял из двух элементов: 1) обрядовой запашки с различными магическими церемониями и жертвоприношениями для обеспечения хорошего урожая и 2) состязаний, игр и увеселений. Основой праздника была обрядовая запашка с различными магическими обрядами и церемониями, а игры и состязания подчеркивали важность этого праздника в жизни земледельца.

С постепенным исчезновением обрядовой запашки и других магических обрядов центральным моментом в праздновании *Сабантуя/Акатуя* становятся народные игры, состязания и увеселения. Постепенно *Сабантуй/Акатуй* превращаются в народный праздник без всякой связи с религией.

Последние традиционные *Акатуи* относятся к концу XIX века, и в памяти современников сохранились лишь воспоминания о соревновании, встречающемся сегодня в модернизированной форме в весенних спортивно-художественных выступлениях. Вот как вспоминает *Акатуй* житель д. Трехизб-Шемурша Петр Куликов: «После окончания весенних полевых работ, в июне месяце в каждой деревне проводили *Акатуй*. Раньше *Акатуй*

¹⁸⁹ Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Вып. I. Чебоксары, 1928. С. 84.

проводили не один день и не в одном районном центре, к празднику готовились основательно, у населения собирали вышитые полотенца, одежду, яйца и другие вещи. Эти вещи вручали победителям (*паттърсене*). Для сельских жителей *Акатуй* был значимым праздником. Молодежь нарядно одевалась. Девушки, для того чтобы их заметили, специально вставали на видное место, грызли семечки и звонко смеялись. Красивым и запоминающимся был *Акатуй*. Конные скачки, борьба, игра в мяч, игра в городки, бег были всем интересны. Бегали не в трусах и майке, как сейчас, а в домотканой одежде, шаровары заворачивали выше колен, чтобы удобно было бежать. Лошадь нашего односельчанина скакала очень быстро, оставляя позади других лошадей. Почти во время каждого *Акатуя* хозяин этой лошади получал кожаные сапоги или рубашку. Такое соревнование называлось *ут яни*. А тому, кто первый прибежит, доставалось вышитое полотенце, вышитая девушками рубашка и 4-5 сырых яйца. Интересно было смотреть на борьбу. Сначала боролись маленькие мальчики, потом выходили постарше, а в конце боролись самые сильные. Тому, кто становился *паттърром*, дарили самые ценные подарки – барана, вышитое полотенце, домотканые штаны, за каждую борьбу давали 2-3 сырых яйца. Так как праздник проходил в разных местах и в разное время, собиралось много народу из разных деревень, иногда приезжали из города»¹⁹⁰.

Многие опрошиваемые нами информанты вспоминали, что на *Акатуй* ездили в районные центры покататься на карусели и попить морс¹⁹¹.

С началом коллективизации празднование *Акатуя* дополнилось элементами новой советской «обрядности», превращавшими его в «красную маевку» – собрание колхозников с отчетом о ходе сельскохозяйственных работ и награждением отличившихся в посевной кампании. Несмотря на это, игровые и песенно-хороводные элементы праздника сохранились, создавая ему этнический колорит.

¹⁹⁰ Максимов В.И. Обряды, традиции. Фольклор. С. 63.

¹⁹¹ ПМА, 2009: Борзова С.А.; 1938 г.р.; д. Старые Чукалы Шемуршинского района ЧР. ПМА, 2009: Петрова О.Г.; 1932 г.р.; д. Синьял Яуши Вурнарского района ЧР.

В 1934 г. вышла инструкция по проведению социалистического *Акатуя*, представленная в приложении III¹⁹².

В послевоенное время *Акатуй* и *Сабантуй* были праздниками, посвященными завершению весеннего сева, к которому готовилась вся общественность района. Населенные пункты приводились в должный порядок, украшались флагами и транспарантами. Праздничные мероприятия превратились в яркую демонстрацию успехов тружеников сельского хозяйства с подведением итогов социалистического соревнования колхозов и совхозов, производственных бригад. Передовики производства награждались ценными подарками и грамотами. На месте проведения состязаний и гуляний разворачивалась выездная торговля. Празднование открывается торжественным митингом, затем организуются выступления лучших коллективов художественной самодеятельности, проводятся хороводы, физкультурные и спортивные мероприятия. Лучшие исполнители и спортсмены также награждаются ценными подарками. Правление колхоза субсидирует покупку наиболее ценных вещей, которыми награждают победителей борьбы и скачек. В качестве ценных призов покупали мебель, мотоциклы, часы, приемники, самовары и т.д. Вечером шумно и весело отмечался праздник в каждом доме, приглашались товарищи по труду и учебе¹⁹³.

Практика введения традиционных аграрных обрядов в контекст современных реалий не нова. Попытка включить традиционные обряды в общественно-культурную жизнь и их корректировки под идеологические установки происходили неоднократно, при этом актуализировались элементы состязательного и спортивного характера, символика труда и фигура земледельца – человека труда, но не исключались элементы, связанные с религиозными представлениями, традиционным мировоззрением и собственно земледельческими культурами.

¹⁹² Элле К.В. *Акатуй*. Чебоксары, 1935. С. 39–40.

¹⁹³ Кудряшов Г.Е. *Пережитки религиозных верований чуваш и их преодоление*. Чебоксары, 1961. С. 111–112.

В основной программе современного *Акатуя/Сабантуя* в последнее время имеют место традиционные элементы, такие, как борьба *кёрешу/көрәш*, конные скачки. Развлекательно-комические игры и забавы переплелись с чествованием передовиков производства, концертами профессиональных и самодеятельных художественных коллективов, соревнованиями по современным видам спорта, разъездной торговлей и вместе с традиционными обрядами составляют единый комплекс.

В наши дни *Акатуй*, преодолев рамки сельских сообществ, становится общерегиональным праздником, который празднуют не только во всех районах Чувашской Республики, но и в местах компактного проживания чувашей за пределами административных границ Чувашской Республики. С 1992 г. он проводится в Тюменской области, с 1997 г. – в Самарской области, с 2002 г. – в Красноярском крае. Региональные праздники *Акатуй* регулярно проходят также в республиках Башкортостан, Татарстан, Марий Эл, Ульяновской, Оренбургской, Свердловской, Саратовской, Нижегородской областях. 4 июня 2011 г. в Ульяновске прошел первый Всероссийский *Акатуй*, собравший делегации с многих регионов РФ, а также стран ближнего зарубежья – Казахстана, Эстонии, Республики Беларусь. 24 июня 2013 г. в Чебоксарах состоялся первый Всечувашский *Акатуй*, посвященный 165-летию со дня рождения просветителя чувашского народа Ивана Яковлевича Яковлева. На празднование Всечувашского «Акатуя» в столицу Чувашии приехали творческие коллективы со всех районов республики, а также коллективы народного творчества из других субъектов Российской Федерации и представители чувашских объединений. 20 июня 2014 г. в рамках празднования Дня республики в Чебоксарах прошел первый городской детский фестиваль-конкурс «Ача-пӑча Акатуйӗ» с целью приобщения подрастающего поколения к традициям, обычаям и культуре чувашского народа. Традиционным стало проведение в Москве этого красочного праздника Федеральной национально-культурной автономией чувашей России (ФНКАЧР) совместно с Московской чувашской

национально-культурной автономией (МЧНКА). В торжествах принимают участие около 20 регионов стран ближнего и дальнего зарубежья, руководители правительства России и Москвы, Чувашской Республики и т.д. Не менее интересны *Акатуи*, проводимые Санкт-Петербургским чувашским обществом. Общественные объединения чувашей в регионах рассматривают *Акатуй* в качестве эффективного способа сплочения чувашской общественности, приобщения молодежи к национальным корням, укрепления этнического самосознания народа.

Акатуй и *Сабантуй* во всех регионах их проведения рассматриваются как важнейшие общественные мероприятия, направленные на сохранение и популяризацию национальной культуры, и формирование устойчивых добрососедских отношений в поликультурном обществе. В связи с этим данные праздники включены в программы региональных министерств и ведомств и имеют стабильное финансирование.

Глава II: ТРАДИЦИОННЫЕ ПРАЗДНИКИ И ОБРЯДЫ ЛЕТНЕГО ЦИКЛА

Чуваши период от *синсе* до Ильина дня считали летним и самым непродолжительным сезоном года.

Симёк может быть причислен к элементам общечувашского комплекса из-за терминологического и семантического сходства почти во всех районах проживания чувашей. Все же исследователи указывают на различия в его проведении у разных территориальных групп чувашей, в частности, в зажигании свечей. Летние поминки у средненизовых чувашей Чебоксарского уезда (например, в с. Тюрлема) проводились по окончании сенокоса и назывались *сураσμα хывни*. Одноименный обряд более известен в Закамье (Бугульминский и Мензелинский уезды) и Приуралье (Белебеевский уезд).

Согласно источникам, термин *синсе* (или *синче*) был преимущественно распространен в правобережных уездах Казанской и Симбирской губерний (Козмодемьянском, Ядринском, Чебоксарском, Цивильском, Тетюшском, Буинском, Симбирском, Корсунском уездах), т.е. в ареалах распространения терминов *Вйй*, *хёр поххи*, *полтран таппи* или *полтран пасарё*, *кушар*. Совмещение *Вйй* и *синсе* наблюдалось в Заволжье и Приуралье, а в районах распространения термина *Уяв*, т.е. в Закамье и, отчасти, в Приуралье этот термин отсутствовал. Запреты, существовавшие во время *синсе*, переносились и на *Уяв*. С одной стороны, праздник *Уяв* семантически соответствовал *синсе*, а с другой стороны – *Вйй*, а сам термин совмещал оба понятия.

В проведении обрядов комплекса *синсе/Уяв* можно выделить три варианта, отличающихся временем проведения *синсе* и последовательностью проведения молений *Учук* и *сумър чўк*: 1) *синсе* проводился до *симёк* в течение нескольких дней или двух недель; 2) общесельское моление *Учук* проводился до обряда вызывания дождя и открывал период *синсе/Уяв*, был распространен у средненизовых чувашей в восточной части Чебоксарского

уезда, а также в Спасском, Чистопольском, Бугульминском, Ставропольском, Бугурусланском, Белебеевском, Бузулукском уездах, т.е. и у чувашей, проживающих Татарстане, Башкортостане, Самарской и Оренбургской областях; 3) *Учук* проводился после моления о дожде и завершал период *синсе* или *Уяв*, был распространен в зоне низовых чувашей, соседствующих с татарами, т.е. в Тетюшском, Буинском и Свияжском уездах.

При проведении обряда вызывания (инициирования) дождя *сумър чўк* существовали особенности. Среди чувашей Чебоксарского уезда, в низовой зоне (Буинский и Симбирский уезды), Закамье (Ставропольский уезд), на Самарской Луке, в Приуралье (Уфимский уезд) бытовало второе название обряда – *серси чўк* (дословно «воробьиное моление»), которое произошло от одного из ключевых элементов – купания воробья, специально пойманного накануне. В качестве ритуальной жертвы воробей присутствовал и в ареале *сумър чўк*. Единичные упоминания о других названиях обряда – *хёр пӓтти* «девичья каша» и *сала кайӓк пӓтти* «воробьиная каша» – представлено в Ядринском уезде¹⁹⁴.

2.1. *Симёк*: семицко-троицкие праздники и обряды

Симёк – летний родовой праздник по символическому кормлению духов предков, он наиболее парадный праздник в ряду родовых мероприятий¹⁹⁵. Такие обряды, как *сёрен*, *синсе*, инициирование дождя, также имеют временные привязки к этому празднику. До православия и русские праздновали свой *семик* так же, как и чувашаи. Русское, чувашское и татарское слова *семик*, *симёк* и *симек* одинаково восходят к русскому *семь*, т.е. седьмой четверг от *мӓн куна* (≈ Пасхи), а исконно по времени проводились вечером с четверга на пятницу. Великий четверг выделялся особо и считался днем, благоприятствующим общению с умершими

¹⁹⁴ Ягафова Е.А. Чувашское «язычество» в XVIII – начале XXI века. С. 24–25.

¹⁹⁵ НА ЧГИГН. Т. 177. Никольский Н.В. Этнография. 1910–1911 гг. С. 448.

родственниками. Эта дата также выделялась как день поминовения усопших и у татар-мусульман. Данный факт отмечал татарский ученый-просветитель середины XIX в. Каюм Насыри: «Перед христианскою Пасхою в деревнях в Великий четверг татары пекут оладьи, празднуя этот день в честь умерших, которые, по их мнению, будто бы в этот день восстают и ходят везде невидимо. В этот день они не только не запрягают лошадь, но даже и не надевают на нее хомут, боясь, как бы мертвецы не огадили его»¹⁹⁶. В этот день было принято ходить в баню, готовить специальные поминальные блюда, также все члены семьи ходили на кладбище поминать своих усопших родственников и совершать в их честь моления. Одним словом, русские, чуваша и татары имели одинаковый календарь и одинаковое содержание летнего поминания родственников. С введением православия календарь сдвинулся на три дня – с четверга на воскресенье. Сам праздник стали называть *Троицей*, а непосредственным днем поминовения объявлено воскресение. Этим же объясняется, что не все чуваша отмечают *симёк* одновременно. У кряшен считалось, что души умерших, пришедших к родственникам в Великий четверг, продолжали гостить у них до *Семика*, когда совершались летнее поминовение умерших и проводы их на кладбище¹⁹⁷.

Накануне *симёк* топили баню, загодя запасавшись вениками из веток семи пород деревьев (из «семидесяти семи веток»), готовили отвар из «семидесяти семи трав». Считалось, что любая трава, собранная вечером перед наступлением *симёк*, обладает целебными свойствами. Это время совпадало с началом *синсе*, в период которого запрещалось рвать растущую зелень.

В день *симёк* не разрешалось шуметь, стучать, чтобы не испугнуть души пришедших в гости покойных родственников. Так, в 1856 г. зафиксировано,

¹⁹⁶ Насыри К. Поверья и обряды казанских татар, образовавшиеся мимо влияния на жизнь их суннитского магометанства // Записки Императорского Русского географического общества по отделу этнографии. СПб, 1880. Т. 6. С. 269.

¹⁹⁷ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 310. Л. 274.

что у чувашей «с Семика до Петрова дня не пашут, не зажигают огня, днем не работают, а всю ночь проводят в игрищах»¹⁹⁸. Об аналогичных запретах сообщается и в других источниках, в частности, у Н.И. Ашмарина есть сведения о бытовавшем среди чувашей представлении: «Если в семик будешь исполнять домашнюю работу или зажжешь огонь, то хлеба возьмет жаром»¹⁹⁹. На праздник готовили обрядовые блюда: пекли блины, варили яйца. Для поминания покойника в первые три года резали птицу, как правило, курицу. К середине дня посемейно, по родам, всем селением шли на кладбище. Войдя на кладбище, каждая семья направляется к могиле своего предка. На могиле стелили скатерть, выставляли угощение. Трапезу начинала старшая женщина – к намогильному столбу клали блины, яйцо, отламывали хлеб, отливали пиво, и по кусочку всего, что принесли с собой. После этого начиналась трапеза. В с. Бичурга-Баишево Шемуршинского района на кладбище обязательно несли с собой блины, мед, святую воду, зеленый лук, свечу, яйца, сваренные вкрутую²⁰⁰. Полагалось посетить могилы всех родственников. Также старались угостить друг друга, так как нельзя уносить еду, принесенную на кладбище. На третий год после похорон на крест вешали полотенце или отрез и, прощаясь, обходили три раза намогильный холм. После третьего года покойник считается «старым», и не грешно, если его больше не будут посещать.

В.А. Сбоев зафиксировал в середине XIX в. социальные различия при проведении летних поминальных обрядов у чувашей. Бедняки отмечали поминки, согласно его наблюдениям, более скромно, довольствуясь небольшим количеством пива и угощений. Они устраивали их не на кладбище, а у себя дома, как на третий, так и на седьмой дни. Лица, представлявшие общинную администрацию, – старосты, заседатели, «добросовестные» и другие на это время «по большей части остаются дома

¹⁹⁸ Зеленин Д.К. Описание рукописей Ученого архива императорского Русского географического общества. Вып. II. Петроград, 1915. С. 514.

¹⁹⁹ Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Вып. IV. Чебоксары, 1929. С. 87.

²⁰⁰ ПМА, 2009: Молофеева М.С., 1926 г.р., с Бичурга-Баишево Шемуршинского района Чувашской Республики.

из опасения в заключительной семиковой свалке уронить свое чиновное достоинство²⁰¹. Так было раньше. Теперь считается, что посещение могил своих родственников – дело весьма благодарное.

У молькеевских кряшен посещение могил близких проводилось в следующей очередности: в *семик* шли на могилы жители деревень Молькеево, Старый Курбаш, Янсурино, Кушкуль и некоторые семьи в д. Хозесаново. В субботу – жители деревень Большое Тябердино и Старое Тябердино, а в воскресенье – на Троицу все жители д. Хозесаново. По этому поводу готовили пиво, поминальные блюда. На кладбище устраивали угощение, все присутствующие угощали друг друга.

Вместе с тем, у других групп кряшен, в частности, Белебеевского и Мензелинского уездов Уфимской губернии, поминки в *семик* были не общественными, а сугубо семейными: поминальные блюда готовились в каждой семье лишь для себя. Поминовение было домашним, на кладбище не ходили²⁰².

При изучении чувашских населенных пунктов, этноконтактных с татарскими, нами было отмечено следующее: *симёк* проводят в субботу накануне Троицы (с. Городище, с. Тоншерма, с. Чувашское Дрожжаное, д. Старое Ильмово, с. Верхние Тарханы, с. Богдашкино Республики Татарстан). В с. Матаки, д. Хайбуллино Республики Татарстан и в других населенных пунктах общесельское поминовение усопших (*симёк*) проводят по традиции в четверг. Накануне в среду бывает семицкая баня, в четверг начинают *Вайй* «весенне-летние хороводные игрища». В с. Матаки, несмотря на то, что там была церковь, *симёк* праздновали в четверг. Священнослужителями этого села поднимался вопрос о переносе проведения *симёк* с четверга на субботу, однако старожилы на это согласие не дали. Матаковцы на субботний семик ездят в соседние села к родственникам²⁰³. Чуваша изучаемых селений

²⁰¹ Сбоев В.А. Исследования об инородцах Казанской губернии. Казань, 1856. С. 141–143.

²⁰² Уразманова Р.К. Годовой цикл общественных обрядов молькеевских кряшен... С. 84.

²⁰³ ПМА, 2008: Кузьмина А.Г.; 1928 г.р.; с. Матаки Дрожжановского района Республики Татарстан.

отметили, что в четверг проводится праздник в деревнях, где нет церквей, а там, где имеются церкви – по субботам.

В с. Верхние Тарханы *сумёк* праздновали три дня. До обеда посещали старое кладбище, затем шли на действующее и примерно после 14 часов все жители деревни собирались у ворот деревни в хоровод. Пели обрядовые песни (*сумёк юрри, тройски юрри*)²⁰⁴. К чувашам присоединялись мокшане из соседнего с. Бессоново. Вместе пели песни (*сăвă каланă*), каждый на своем языке. Вечером праздник продолжали уже в мордовском селе.

На *сумёк* традиционным было украшение окон домов ветками деревьев. В с. Тоншерма для украшения использовались ветки акации, липы, орешника, березы; в с. Богдашкино вечером на наличники окон ставили свежие ветки, на ворота – утром, затем уносили их с собой на кладбище и ставили на крест. А в д. Полевые Буртасы Яльчикского района эти ветки отдавали домашней скотине, чтобы она была здоровой. В д. Старые Чукалы Шемуршинского района наличники окон тоже украшали ветками деревьев. После того как они засыхали, их сжигали. В с. Верхние Тарханы принято сажать орешник на кладбище *мазар*. Ветки, принесенные с собой на кладбище, должны оставаться там ровно год, потом их убирают и ставят новые²⁰⁵.

Для всех праздников общественного поминовения у обоих соседних народов был характерен ряд общих обрядовых действий. Обязательно топились бани, готовились поминальные блюда.

Для народных праздников характерны процессы трансформации и исчезновения, бытования рудиментов отдельных обрядов и обычаев, которые совершаются неосознанно от поколения к поколению. Таковы, к примеру,

²⁰⁴ ПМА, 2008: Васильева В.В.; 1942 г.р.; с. Верхние Тарханы; Татаркина А.П., 1913 г.р., с. Богдашкино Тетюшского района Республики Татарстан;

²⁰⁵ ПМА, 2008: Васильева В.В.; 1942 г.р.; с. Верхние Тарханы; Васильева С.П.; 1931 г.р.; с. Верхние Тарханы; Леонтьева М.П.; 1940 г.р.; с. Верхние Тарханы Тетюшского района Республики Татарстан; Козлова О.В., 1928 г.р., д. Полевые Буртасы Яльчикского района Чувашской Республики; ПМА, 2009: Борзова С.А., 1938 г.р., д. Старые Чукалы Шемуршинского района Чувашской Республики.

обходы *сёрен* в понедельник пасхальной недели, совершаемые группами юношей в Матаках и Городище, ночные костры молодежи накануне Пасхи, устройство качелей на Пасху. В рассматриваемых праздниках сохранились некоторые элементы древних обрядов и верований, они во многом сохранились здесь благодаря устойчивости его элементов в практике крещеных чувашей, с которыми в силу необходимости у «язычников» устанавливались контакты, в т.ч. и брачные²⁰⁶. Можно отметить факт, что все меньше осталось тех людей, которые помнят обряды, проводимые их отцами и дедами и в которых они сами принимали участие, будучи молодыми. Во многом трансформация обрядов пасхального цикла, поминальные обряды в семицко-троицком блоке произошли в связи с изменением в укладе села во второй половине XX в. (отток молодежи в город, снос неперспективных деревень, рост образовательного уровня молодежи и др.). Массовая миграция из села в город привела к вымыванию социальной основы не только общины, но и семьи/родственной группы, которая раскалывалась на две половины – сельскую и городскую с разными жизненными интересами и ритмом, образом жизни и приемами воспитания подрастающего поколения. Эти половинки уже было сложно, а чаще невозможно включить в установленный ритуал гостевания или моления, а участие горожан требовало координации интересов сторон, например, переноса времени проведения обряда на выходные дни (как это происходит в случае с *симёк*).

2.2. *Синсе*: праздник покоя земли

В понедельник после Троицы начинался праздник *синсе* (например, в с. Городище, с. Верхние Тарханы Тетюшского района РТ). Большинство этнографов объясняют *синсе* как период покоя земли, в течение которого

²⁰⁶ Ягафова Е.А. Чувашское «язычество» в XVIII – начале XXI века. С. 76–77.

строго соблюдался запрет на выполнение строительных работ и земледельческих²⁰⁷.

Один из священнослужителей XIX в., наблюдавший *синсе*, оставил такое его описание: «Синзю чувашскую нельзя называть ни праздником, потому что чувашаи ни пива не пьют, ни празднества никакого не совершают, – ни постом, потому что они в это время никаких чуков не совершают, в честь ли доброго Бога они совершают синзю, или в честь керемеди, чувашаи в том решительно безответны и в доказательство своего правоверия ссылаются только на бестолковую в сем случае старину: “Наши старики так делали”. Синзю у чувашей есть время бездельное»²⁰⁸. Существуют три точки зрения по поводу его этимологии: 1) *синсе* в значении *синче* «в положении; беременная». Именно *синче* вместо *синсе* произносили чувашаи Ядринского и Тетюшского уездов. Этой точки зрения придерживались Н.И. Ашмарин, Г.И. Комиссаров и К.В. Элле; 2) *синсе* в значении «новое лето» (В.К. Магницкий, свящ. Андрей Сенчуков, Н.И. Золотницкий). Так, Н.И. Золотницкий полагал, что слово *синсе* образовалось от чувашского слова *сёнё* (новый) и татарского *жай* (лето) и означало «новое лето, встреча нового лета»²⁰⁹. В.К. Магницкий указывал, что у крещеных татар и мещеряков эта пора называется *незык, нязек*²¹⁰; 3) *синсе* в значении «тонкий, изнеженный» (слово-омоним). Дюла Месарош отмечал, что татары называли этот промежуток времени *зирнеу нез кэвакты* «нежной порой земли»²¹¹.

Время *синсе* напрямую зависело от календаря земледелия и наступало через две-три недели после окончания посева яровых и посадки овощей. Источники указывают, что *синсе* начиналось, когда продолжительность

²⁰⁷ Ягафова Е.А. Самарские чувашаи (историко-этнографические очерки). Конец XVII – начало XX вв. Самара, 1998. С. 219.

²⁰⁸ РНБ. Q.1V. 379. Л. 10.

²⁰⁹ Золотницкий Н.И. Указ. соч. С. 195.

²¹⁰ Магницкий В.К. Материалы к объяснению старой чувашской веры... С. 34.

²¹¹ Месарош Д. Указ. соч. С. 121.

светового дня достигала 17 часов²¹². По словам священника А.С. Иванова низовые чувашаи Тетюшского уезда Казанской губернии начинали праздновать *синсе* со дня Святого Духа, т.е. с понедельника после Святой Троицы, и празднование продолжалось до следующего понедельника. В других местах *синсе* начинали праздновать с недели «Всех святых», т.е. со следующего воскресенья после Святой Троицы и продолжали до 20 июня. В этих местах *синсе* праздновали не ежедневно, а только по пятницам и воскресным дням, в остальные же дни занимались своими хозяйственными делами²¹³. Для определения времени *синсе* исследователь А.К. Салмин берет обрядовые ориентиры: праздник начинается одновременно с *Учук* и *симёк* и приходится в одно время с *Вйй*²¹⁴. Иногда называют и конкретные даты *синсе*, диапазон которых колеблется от 25 мая до 1 июля, а основное время приходится на июнь. Источники не дают единого ответа на вопрос о продолжительности *синсе*, так как сказываются хронологические и локальные особенности. Однако основное количество высказываний указывает на 2 недели или 12 дней, также упоминается и о 3 днях. В этих вариациях отразились, во-первых, географическое расположение и природно-климатические колебания в разные годы; во-вторых, устойчивость или угасание обряда. С выходом на паровую пашню *синсе* завершалось²¹⁵. Получив согласие деревни, почтенные старики или выборные ходили по деревне и объявляли о предстоящем обряде: *Ыран синсе пултӑр, синсе калатпӑр. Шаккама юрамасть, курӑк татма юрамасть, сӗр чавма юрамасть, мунча хутма юрамасть, тыр тупӗтме юрамасть, тырӑ сапма юрамасть, чул кӑларма юрамасть, арман авӑртма юрамасть, улача кӗпе тӑхӑнма юрамасть, хӗрлӗ кӗпе тӑхӑнма юрамасть, улача, хӗрлӗ сӗлеме юрамасть, пурте шура кӗпе тӑхӑнмалла, вунӑ куна срук.* «С завтрашнего дня пусть будет *синсе*, объявляем об этом. Запрещается стучать, рвать и косить

²¹² НА ЧГИГН, Т. 215. Никольский Н.В. Исторические и этнографические материалы о чувашах. 1911. С. 406; Отд. I. Ед. хр.574. С. 80.

²¹³ Иванов А. Чувашский праздник «синзья»... С. 758.

²¹⁴ Салмин А.К. Указ. соч. С. 121.

²¹⁵ НА ЧГИГН. Т. 154. Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1892–1905 гг. С. 55.

траву, сушить зерно, сеять, добывать камни, молотить зерно на мельнице, носить рубашки из пестрядиной и окрашенной тканей, шить одежду из этих материалов, все должны одеваться лишь в белую одежду, срок – десять дней»²¹⁶.

Отличительная черта праздника – наложение запрета на выполнение различных сельскохозяйственных и домашних работ. Объявляя *синсе*, перечисляли основные виды работ, которые нельзя проводить, и напоминали о необходимости завершить до праздника незаконченные дела. Все сельчане с наступлением *синсе* старались выразить уважительное отношение к земле-кормилице своим поведением. Запреты по отношению к земле соблюдали особенно строго. В поле не выезжали, дома также не проводили никаких земляных работ: не пахали, не рыли погреба, ямы, не вбивали колья, не ставили столбы и даже не наступали на землю голыми ногами. Были и другие запреты, например: нельзя было косить и рвать траву, вывозить навоз, красить нитки и концы женских поясов *сарй*, ткать, отбивать холсты, валять рубашки, стирать белье, особенно цветные и шерстяные рубашки. По пятницам и воскресеньям запрещалось разводить огонь, поэтому хлеб выпекали заранее, также нельзя было чистить сажу и белить печку. В эти дни не следовало строить и перестраивать дома и другие строения, залезать на крыши и другие высокие места, даже перелезть через ограду. Запрещалось топить бани и мыться, поэтому мылись накануне. На пение в дневное время налагался запрет, поэтому на хороводы собирались только с вечера. В источниках упоминается, что все население от мала до велика ходило во время *синсе* в белой одежде²¹⁷. Нарушение этих запретов, по представлениям чувашей, влекло бедствие, обычно градобитие. Поэтому за соблюдением запретов следили весьма строго, а нарушителей покоя земли наказывали всем обществом. По деревне ходили выборные, следившие за исполнением всех запретов. Иногда они отбирали на время предметы, которые могли стать

²¹⁶ Месарош Д. Указ. соч. С. 121.

²¹⁷ Отд. I. Ед. хр.574. С. 80.

орудием неопозволенного действия, одергивали тех, кто своим поведением выходил за рамки дозволенного и мог этим навлечь беду на общество.

Синсе – время праздное и бездельное. Некоторые мужчины выходили на улицу, вели разговоры, делились новостями, а женщины брали в руки белые тряпочки и шили. В с. Городище Дрожжановского района РТ молодежь во время *синсе* собиралась у реки, где играла и пела (*сăвă каланă*)²¹⁸.

Основной смысл праздника *синсе* заключается в согласовывании образа жизни человека с циклом земледелия²¹⁹.

В настоящее время нормы и правила *синсе* уже забыты.

2.3. *Учук*: полевое моление

Обряд имеет несколько наименований, из которых наиболее распространенным и утвердившимся является *Учук*, полученный путем слияния двух слов *уй* «поле» + *чўк* «жертвоприношение, моление». Согласно источникам, оптимальный срок от обряда до обряда – девять лет. В XIX в. и особенно в начале XX в., данному обряду стали приписывать дополнительный смысл: его устраивали и в связи с неурожаем и с целью избавления от массовых болезней.

Цель *Учук* – благодарение высших сил за выращенный урожай и испрошение милости о будущем урожае, о благополучной зимовке скота и дальнейшем приплоде, пожелание здоровья и достатка всем. Адресатами выступали *Турă* и другие божества, ответственные за хлебные растения²²⁰. Во время роста хлебов, перед колошением зерновых татары в аулах также проводили общественное жертвоприношение с пожеланием плодородия земле, хорошего приплода скоту, мира и благополучия в целом, называемое *корбан*, *корбанлек*, *кўк корман*²²¹ (букв. «жертвоприношение»).

²¹⁸ ПМА, 2008: Сидорова Е.Г., 1928 г.р.; с. Городище Дрожжановского района РТ.

²¹⁹ Сбоев В.А. Указ. соч. С. 108; Романов Н.Р. Указ. соч. С. 20–21.

²²⁰ НА ЧГИГН. Т. 178. Никольский Н.В. История, археология, этнография, фольклор. 1902–1909 гг. С. 295–297.

²²¹ Татары. М., 2001. С. 387.

Обряд начинался совещанием стариков, которые уславливались о дне проведения, обсуждали виды и количество жертвенных животных и птиц. Для жертвоприношения годились: мерин, бык, телка, баран, ягненок, гусь, утка. Определив общую сумму, делали раскладку по душам. Накануне *Учук* старики собирались еще раз, уже для определения старшего и наведения справок о выполнении решения предыдущего собрания²²². У разных групп татар в качестве жертвы выбирались разные животные: у мишарей, как правило, бытовало жертвоприношение овец, количество которых напрямую зависело от собранных у населения денег²²³. В зависимости от сложившейся традиции и материальных возможностей чуваша, как и татары, в жертву приносили крупный и мелкий рогатый скот, лошадей, домашнюю птицу. Жертвенное животное должно было быть здоровым и без явных физических дефектов. Белый и красный окрас (цвета неба и солнца) считался наиболее желательным для крупного и мелкого рогатого скота, лошадей. При невозможности найти жертву с таким цветом допускались животные с пегим, бурым и серым окрасом. Для жертвоприношения чуваша, как и кряшены, не отбирали животное черного цвета, а также со сложным окрасом, в котором присутствовал бы хотя бы один черный волосок, так как животных с черным окрасом дозволялось приносить в жертву хозяину/хозяйке земли, хозяину хлева, духам типа *Киремет*. У кряшен большое распространение имело жертвоприношение белой рыбой (*ак балык корманы*). Следы этого религиозного ритуала сохранились и у татар-мусульман в названии рыбы лещ – *корбан балыгы* (рыба жертвоприношения)²²⁴. По-видимому, у них данное моление имело одинаковые функции с *Учук*.

Встречающиеся в источниках сведения о проведении *Учука* во многом идентичны, так как это моление совершалось по определенным правилам и со временем мало изменилось. Подробное описание *Учука* встречается у

²²² Магницкий В.К. Указ. соч. С. 26.

²²³ Татары. Указ. соч. С 387.

²²⁴ Баязитова Ф.С. Говоры татар-кряшен в сравнительном освещении. М., 1986. С. 172.

Я. Высокого²²⁵, Н. Новрусского²²⁶. Моление совершалось или рядом с источником воды у оврага, родника или речки, или в священной роще, но всегда на одном определенном месте, считавшимся сакральным. Основными инициаторами и действующими лицами были старики, хранители веры предков. Особо выделялся старейшина, считавшийся главным молельщиком, совершающий акт закалывания жертвенного животного. Служители культа во время обряда были одеты в специальную одежду (у кряшен и у чувашей – это белые рубахи и штаны, и специальный головной убор). Старики совещались о том, какое животное резать в жертву и где купить. Накануне моления все жители деревни мылась в бане, а утром наряжались по-праздничному. Во время *Учука* все огни в деревне гасились, так как считали, что от жары может пострадать растущий хлеб. По мнению А.С. Иванова, главным в этом молении была жертва (Богу и Божьей Матери) из числа крупного и мелкого рогатого скота: самца и самки попеременно, чередуя через год. Например, если нынешним летом закалывали Богу – быка, а Божией Матери – ярку, то в следующем году: Богу – барана, а Божией Матери – телку. Некоторым земным божествам приносили в жертву ягненка, гусей, уток, лепешки *юсман* и кошку²²⁷. Принесение в жертву кошки вызывает большое сомнение, потому что в других источниках мы такие сведения не встречали. Животных для жертвоприношения покупали вскладчину, не торгуясь. Когда жертвенное животное приводили к заколу председатель из стариков лил на спину животных воду, говоря: «Помилуй, Боже! Всем черным людом, всей деревней – семьей, сею жертвою Тебя поминаем, под кров твой прибегаем. Помилуй!»²²⁸. Если жертва угодна Богу, животное встряхивалось, это был знак, чтобы его закалывали, в противном

²²⁵ Высокий Я. Чувашский праздник Учук // Симбирские губернские ведомости. 1867. № 33.

²²⁶ Новрусский Н. Старинные чувашские верования // Симбирские епархиальные ведомости. 1899. № 9. С. 326–332.

²²⁷ Иванов А. Чувашский праздник «Синзя» и полевое моление о дожде и урожае «Учук» // Симбирские епархиальные ведомости. 1897. № 19. С. 758.

²²⁸ Там же, с. 758.

случае его заменяли. Старец молился, присутствующие мужчины присоединялись к нему. Затем он высекал кремнем огонь и зажигал жертвенные костры под котлами. Мясо свеживали, ополаскивали водой из родника. Внутренности чистили и мыли женщины. Всех закланных животных варили отдельно: в одном котле варили мясо бычка, в другом – барашка, отдельно – легкие, печень, сердце, отдельно – требуху, а кашу варили в бульоне. Мясо делили всем поровну, голову быка брал главный предводитель моления, головы остальных животных – старики. Все кланялись в землю три раза, после предстоятель произносил молитву: «Уроди ты, Боже, хлеба нам безобидно, хватило бы его нам на год круглый. Посеяв в поле семи видов зерна хлеба, (просим) сподоби, Боже, от каждого посеянного зерна получить тысячу зерен. Аминь, помилуй, Боже!». Также священник А.С. Иванов приводит и другие виды молений, совершаемые на *Учук*²²⁹. В своих молитвах люди просили доброго урожая, уберечь их от злых духов, от воров, просили мира и покоя в семье, здоровья себе, домочадцам и скотине. С первым поклоном, держа чашку с куском бычьего мяса, обращались к существу высшей власти; со вторым поклоном обращались к существам средней власти, держа чашку с мясом барана; при третьем поклоне с куском гусятины обращались к существам меньшей власти. Для совместной трапезы люди усаживались на лужайке, образуя круг; среди этого круга молельщик при помощи почтенных и уважаемых лиц разносил бульон и кашу с мясом и раздавал эту пищу каждому семейству по числу его членов. В *Учук* в течение трех дней кололи трех баранов: первого – за урожай, второго – за народное здоровье, третьего – от пожаров, болезней, злых духов, ветра, бедствий.

Сварив мясо и кашу, детей отправляли созывать оставшихся в деревне. Каждый на место моления приносил с собой ложку и чашку. Располагались в два ряда, образуя подобие улицы, иногда полукругом или кругом. Раздавали одинаковые порции каждому в миски, несмотря на возраст. На молении

²²⁹ Иванов А. Указ. соч. С. 759.

наедались досыта, а остатки брали домой и доедали семьей. Завершив трапезу, все вставали на ноги, кланялись и благодарили *Туря*, обращаясь на восток. После трапезы молодые отходили от места моления и начинали играть, а старики собирали кости животных и сжигали их на костре, если этого не делать, то мог последовать падеж скота. Но в некоторых местностях кости животных не сжигали, а бросали в воду, головы жертвенных животных вешали на деревьях – это служило знаком для проходящих, что на этом месте совершен *Учук*. Жерди для подвешивания котлов над очагами на месте моления не ломали, пух и перья оставались там же. Вечером все возвращались домой, захватив с собой оставшуюся еду, особенно – мясо. Этими остатками дома угощали тех, кто по какой-то причине не присутствовал при совершении моления, иногда на совместную трапезу также приглашались родственники и знакомые из соседних деревень. При этом особое внимание уделяли немощным старикам, которые не смогли придти на моление. Каждый из домочадцев считал честью принести им гостинец с *Учука*²³⁰.

У татар на место жертвоприношения в назначенное время собирались все жители аула, каждый из которых приносил с собой тарелку и ложку. Угощение начиналось после моления, где участвовали мужчины старшего возраста. Татары-мусульмане моление проводили по мусульманскому обряду – совершали *намаз*. Главным распорядителем и действующим лицом у них являлся местный имам (мулла), жертвоприношение и моления совершались по правилам мусульманского вероучения. Кряшены готовили кашу, раскладывали по тарелкам; в каше делалась ямка, туда наливали бульон и клали кусок жертвенного мяса; после каждый домохозяин брал свою посуду и, повернувшись лицом на юг, молился о благополучии урожая. Помолившись, чашки ставили на землю, затем разносили по одной на несколько человек. Женщины ели отдельно от мужчин²³¹.

²³⁰ Иванов А. Указ. соч. С. 763–764.

²³¹ Тимофеев В.Т. Указ. соч. С. 19.

Принесение жертв сопровождалось словами-просьбами, текстом умиловительного характера. Исследователь Е.С. Новик считала, что умиловление не было центральной идеей жертвоприношения. На первом месте в нем стоял коммуникативный аспект экономических обменов, а сам обряд представлял акт обменного дарения²³². Приносящие жертву старались расположить *Турй* к себе путем преподнесения ему «подарка». Примечательно, что в жертву главным образом приносили домашних, т.е. выращенных людьми животных. Как отмечала Е.С. Новик, жертвенное животное при соблюдении всех ритуальных правил трансформировалось в говорящего посредника между людьми и божествами, обеспечивая и вербальную, и вещную коммуникацию. Она выделяет следующую структуру жертвоприношений: 1) изоляция жертвенного животного, т.е. извлечение особи из среды подобных; 2) расчленение его тела в соответствии с ритуальными правилами; 3) трансформация, превращение ценности в объект, пригодный для использования этими партнерами, что ведет к приобретению объектом нового статуса; 4) отправка или передача ценности миру духов²³³.

У *кряшен* отмечается значительное расхождение в обрядовом комплексе, связанном с проведением *чук*, в том числе в самих ее сакрально-символических основах. Сам обряд можно рассматривать как реликт общинно-родового устройства общества. Неслучайно, что наряду со словом *чук* для его обозначения применялся и термин *жиен* – древний родовой праздник татар, бытовавший у казанских татар и татар-кряшен вплоть до начала XX века. Параллели в проведении *чука* и праздновании *жиен* прослеживаются в его общественно-семейном характере. На него приглашались жители соседних селений, с которыми сохранялись родовые и семейные связи, а также татары-мусульмане, которые не присутствовали на

²³² Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. М., 2004. С. 136.

²³³ Новик Е.С. Указ. соч. С. 140, 163.

самом молении, а участвовали в «неофициальной» части обряда, сопровождавшегося массовыми гуляниями и торжественным угощением²³⁴.

У татар-мусульман проведение во время аграрного сезона полевых молений с принесением жертвы имело значительно меньшее распространение и довольно узкую локализацию. Эти обряды совершались с определенной периодичностью и были также связаны с желанием уберечь урожай от стихийных бедствий. Вместе с общими моментами (совершение жертвоприношения, приготовление на основе жертвенного мяса каши, общественная трапеза), в проведении этого обряда у татар-мусульман, татар-кряшен и чувашей имелись и существенные отличия. Исследователь Р.Р. Исхаков считает, что ислам оказал заметное влияние на проведение данного обряда у татар-мусульман, так как главным распорядителем и действующим лицом у них являлся местный имам (мулла), а жертвоприношение и моления совершались по правилам мусульманского вероучения. Сохранение этого религиозного праздника у татар-мусульман, в отличие от других обрядов, имевших в своей основе древние политеистические представления, связано с тем, что он в целом не противоречил нормам ислама и довольно легко облекался в его внешние формы²³⁵.

В с. Трехизб-Шемурша Шемуршинского района было специальное место *чўк вырйнё* около ныне высохшего пруда. Этот участок земли в колхозном поле издревле служил местом непосредственного обрядового жертвоприношения, здесь лежали различные монеты, ложки, вилки, осколки посуды, но никто их не трогал. Селяне не пускали туда скот, а детям запрещалось заходить на эту территорию²³⁶. Информант А.А. Гладкова рассказала нам, что жертвенный локус *чўк вырйнё* не вспахивался, а

²³⁴ Знаменский П. О крещеных татарах деревни «Большой Арняш» (Извлечение из дневника) // Журнал Министерства народного просвещения. 1868. Ч. 137. С. 364.

²³⁵ Исхаков Р.Р. Указ. соч. С. 26.

²³⁶ ПМА, 2009: Кашкарова А.Д., 1915 г.р.; с. Трехизб-Шемурша Шемуршинского района ЧР.

осмелившихся проехать плугом по этому месту трактористов всегда постигала неудача²³⁷.

Крещеные чуваши также участвовали в этих обрядах и жертвоприношениях вместе с некрещеными. В смешанных по национальному составу общинах в молении *Учук* принимали участие наряду с чувашами татары и марийцы, у которых существовали аналогичные обряды и жертвоприношения. *Учук* был наиболее крупным общественным молением чувашей, связанным с целым комплексом различных обрядов, но в XX в. он в исследуемых районах совершался нерегулярно, лишь в случае большой засухи, а потом и вовсе исчез.

Восприятие моления *Учук* как священного действия сохранилось в тех селениях, где эта обрядовая традиция не прерывалась в советское время и без существенных изменений вошла в XXI век, например в с. Старое Афонькино Шенталинского района Самарской области, в д. Юльtimiровка Бакалинского района Башкирии. В обоих случаях *Учук* продолжает оставаться местным обычаем, актуальным для чувашей этих и ближайших селений. Появление редких гостей – православных чувашей или татар при совершении обряда не меняет его привычного порядка проведения. Более того, жители глубоко убеждены в благоприятном воздействии обряда на всех присутствующих, независимо от конфессиональной и этнической принадлежности. Например, татары из с. Ахманово Бакалинского района Республики Башкортостан нередко жертвуют баранов на чувашском юльtimiровском молении ради здоровья членов своих семей²³⁸.

Профессор Е.А. Ягафова отмечает, что в последние годы наметились совершенно иные тенденции в характере проведения обряда *Учук* в с. Старое Суркино Альметьевского района Республики Татарстан. С 2007 года обряд общесельского моления с жертвоприношением бычка, проводимого раз в два года, превращен в республиканское культурное мероприятие под названием

²³⁷ ПМА, 2009: Гладкова А.А., 1930 г.р.; с. Трехизб-Шемурша Шемуршинского района ЧР.

²³⁸ Ягафова Е.А. Трансформация праздничной культуры чувашей на рубеже XX – XXI веков // Традиционная культура. 2012. № 4. С. 11.

«Открытый фестиваль чувашей Закамья Республики Татарстан – Учук» в рамках федерального проекта партии «Единая Россия» «Исторические корни», а его организаторами выступают Альметьевское представительство чувашской национально-культурной автономии в Республике Татарстан. Фестиваль условно можно разделить на две части: первая часть – это сам обряд, состоящий из молитв старейшин и обряда жертвоприношения. После этого начинают варить мясо в котлах и на этом бульоне готовить кашу для всех присутствующих. Данную ритуальную пищу пробуют все присутствующие и обращаются к *Турй* с просьбой о мире, счастье и благополучии. Вторая часть – светская, на которой с приветственным словом выступают представители региональной власти. Вот так выглядела программа фестиваля в 2013 г.: 08.00. Обряд «Учук»; 10.00 Открытие фестиваля; 10.15. Обряды малой формы с участием фольклорных коллективов; 12.30. Продолжение обряда «Учук». Ритуальный обед; 13.00. «Чӑнкӑ чӑваш каччисем» – конкурс «Крутые чувашские парни»; 14.00. Выступление артистов чувашской эстрады. Народное гуляние; 16.00. Торжественное закрытие фестиваля²³⁹.

Проведение масштабного мероприятия рассматривается организаторами как средство сохранения и развития культурных традиций, патриотического воспитания подрастающего поколения, укрепления межнационального согласия и гражданского мира, веротерпимости и национально-культурного взаимообогащения жителей Республики Татарстан.

2.4. Сумӑр чӑк: обряды вызывания (иницирования) дождя

Иницирование дождя проводится деревней, сельской общиной или улицей. Основной, однозначно понимаемый всем этносом чувашский термин образуется из двух слов *сумӑр* «дождь» и *чӑк* «жертвоприношение, дар».

²³⁹ В Альметьевском районе состоялся VII Открытый фестиваль чувашей Закамья "Учук" // Республиканский центр развития традиционной культуры. 29.06.2013. URL: <http://www.tatfolk.ru/test/index.php?content=podr&id=191/> (дата обращения 26.11.2013).

Термин *сумър чўк* является наиболее утвердившимся и понимаемым словосочетанием, имеющим множество вариантов, таких, как *сумър учўк*, *сумър учўкё*, *сумър пӓтти* «моление дождю кашей», *сӓмарта чўк* «яичное жертвоприношение», *серси чўк* «воробьиное жертвоприношение» и т.д.²⁴⁰. Обряд проводился сельской общиной или улицей. Поводом для проведения служила засушливая погода, мешающая естественному росту хлеба и грозящая бедствием всей деревне. Обычно *сумър чўк* приходился на самый засушливый период лета. Как отмечает Н.П. Денисова, время совершения этого обряда определялось состоянием посевов. Обряд мог проводиться и после посева, когда дождь был необходим всходам, и в жаркие дни, когда дождь необходим растущему хлебу, но только не в период цветения (т.е. во время *синсе*, так как в эти дни дождь мог сбить пыльцу, что нежелательно). В XIX в. моление не имело точных сроков проведения, обычно стремились приурочить его к *питрав* или к окончанию *синсе* (*Уява*)²⁴¹. Известно, что в случае необходимости во время засухи справляли это моление повторно. Между тем в литературе было высказано мнение, что моление о дожде проводилось обязательно до начала *синсе*. «Сумър чўк имел целью вызвать дождь – воду, оплодотворяющую силу, необходимую для матери-земли, – писала Т.С. Пассек. – В результате этих обрядов земля становилась беременной и наступал период *синсе*»²⁴². Обязательным условием было наличие воды на месте общественного моления. В тех источниках, в которых говорится, что обряд проводился у оврага, имеется в виду наличие воды хотя бы символически: если воды было недостаточно, то парни загодя делали запруду. Те же требования соблюдались в случаях, когда данный обряд проводился в лесу. При этом важно, чтобы моление происходило на

²⁴⁰ НА ЧГИГН. Т. 72. Никольский Н.В. Этнография, фольклор, переводы. 1926–1930 гг. С. 80, 85–86.

²⁴¹ Денисова Н.П. Летне-осенние календарные праздники и обряды чувашей (XIX – начало XX в.) // Чувашское народное творчество: сб. ст. Чебоксары, 1985. С. 78

²⁴² Пассек Т.С. Круг чувашских праздников // Академия наук СССР академику Н.Я. Марру: сб. ст. М.–Л., 1935. С. 537.

традиционном месте. Организаторами и инициаторами этого обряда выступали старики, хотя основную массу составляли дети²⁴³. Дети, как правило, ходили по дворам, собирали крупу, яйца, соль, масло и молоко. Все собранные продукты относили к месту, где стоял большой котел для приготовления обрядовой каши. Во время приготовления каши детей посылали в поле за травой под названием *сумър хулли* (досл. «ветка дождя»), т.е. за спаржей, которую потом втыкали в воду близко к берегу, а к ней сверху прицепляли яичную скорлупу²⁴⁴.

После приготовления обрядовой каши старший из стариков (*чўк нуҗе, мулла*) становился на восток и, держа шапку под мышкой, произносил молитву, которую обычно начинал такими словами: *Е, пёсмёлле, чўк җырлах, хура халәха ырләх пар, җәмәр пар. Эпир сана, хура халәх, җәмәр чўк тәватпәр* «Е, бисмелле, чўк, помилуй, черному люду благо дай, дождя дай. Мы, черный люд, приносим тебе жертву с просьбой ниспослать дождя». В молитве также просили уберечь от неблагоприятных влияний со стороны природы²⁴⁵.

Для всех татар был характерен аналогичный обряд, бытовавший в разных формах. Исследователь Р.К. Уразманова выделяет три варианта обряда вызывания дождя у татар с конкретными ареалами бытования: 1) состоял из общинного моления с коллективным угощением кашей, приготовленной из подворно собранных продуктов. Обряд завершался массовым обливанием водой. Организаторами и основными участниками выступало взрослое население; 2) включал коллективное угощение кашей, приготовленной из сборных продуктов и обливания водой. Основные участники – дети и подростки; 3) ключевыми моментами обряда у татар-мусульман были общинное моление по мусульманскому обряду *намаз*, а у кряшен – моление до приема каши; завершалось обливанием водой в

²⁴³ НА ЧГИГН. Т. 173. Никольский Н.В. Язык (диалектология). Этнография, фольклор. 1909–1910 гг. С. 41.

²⁴⁴ НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 147. Л. 95.

²⁴⁵ НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 147. Л. 97.

деревне. Молькеевские кряшены после угощения начинали обливать друг друга водой, сбрасывали в воду тех, кто вел, по мнению деревенских, распутный образ жизни. В д. Хозесаново Кайбицкого района РТ старики шли на могилу основателя деревни, брызгали на нее воду березовым веником и просили дождя: *Хәсән хуҗа, яңгыр бир* «Хасан-хозяин, дай дождя». Эта могила огорожена и находится на старом татарском кладбище. В другое время на могилу не ходили²⁴⁶. Терминов, обозначающих обряд, зафиксировано около 30 (*яңгыр боткасы* «каша дождя», *карга боткасы* «грачиная каша», *яңгыр намазы* «выпрашивание дождя» и т.д.). Из вышеуказанного видно, что организаторами выступали взрослые, а основными участниками – дети. Обряд проходил в поле или на лугу, иногда на месте старого кладбища, либо около кладбища, как правило, у воды, где в большом котле готовилась каша из подворно собранных продуктов. В некоторых случаях к назначенному месту приходили с готовым угощением для обрядовой трапезы. Независимо от форм проведения обряда его логическим завершением было массовое обливание водой не только участников, но и всех жителей деревни²⁴⁷.

У татар-кряшен главными действующими лицами, распорядителями, а часто и инициаторами обряда моления о дожде выступали женщины. В день, назначенный для проведения обряда, старшее поколение женского пола шло на определенное место на берегу реки или другого водоема *чук урыны*, который рассматривался как сакральный локус. Обывателям было дозволено заходить сюда лишь во время проведения обряда. Специально назначенные женщины следили за этим местом, поддерживали здесь чистоту и порядок. В ряде селений *чук урыны* отгораживалось, для входа устраивались специальные стилизованные ворота²⁴⁸.

²⁴⁶ Уразманова Р.К. Годовой цикл общественных обрядов молькеевских кряшен... С. 83.

²⁴⁷ Уразманова Р.К. Обряды и праздники татар. С. 67–70.

²⁴⁸ Коваль И. Обряды крещеных татар (именуемых кряшен) // Краеведческий сборник. 1930. № 2–3. С. 82.

Среди участвующих в обряде женщин выделялись наиболее пожилые и уважаемые жительницы, выполнявшие обязанности служителей культа. Моление начиналось с обрядового купания: все присутствующие входили в воду, не снимая с себя одежды кроме головных уборов; выйдя из воды, одевались во все сухое и чистое и после принимались готовить пищу. Вместо крупы использовалось мелкотолченое полбенное зерно. В это время молодые люди ходили по домам с целью искупать встретившихся девушек. В случае если находили, то несли ее на реку и кидали в воду в одежде или обливали водой из ведер. В связи с этим некоторые девушки в этот день до захода солнца, когда прекращался обряд, старались никуда не выходить, запирались в амбарах, чуланах и клетях.

Когда жертвенная каша была готова, она распределялась между присутствующими. Повернувшись к реке, взяв в руки чашу с кашей, жители во главе с распорядительницами совершали моления. Часть каши приносилась в жертву водной стихии²⁴⁹. Обрядовые действия завершались торжественным ужином. Ели кашу спешно, из опасения быть облитыми, потому что распорядительницы моления, как только сами завершали прием пищи, принимались поливать всех присутствующих водой из заранее приготовленных ведер. День заканчивался как праздник, молодежь играла, водила хороводы в усеченном варианте. Наряду с общими моментами в проведении обряда моления о дожде у татар-кряшен и чувашей главным отличием можно считать то, что у чувашей при молениях о дожде отсутствовал приоритет женщин²⁵⁰.

В исследованных нами населенных пунктах информанты говорили, что на этот обряд шли с едой (яйца, каша *пйтӓ*, лепешки), приготовленной дома, а не готовили ее на месте обряда, здесь не проводили *çерçи чӳк* (с. Матаки, с. Чувашское Дрожжаное, д. Старое Ильмово, с. Городище Дрожжановского района РТ, с. Богдашкино, с. Тоншерма Тетюшского района РТ). В с.

²⁴⁹ Тимофеев В.Т. Указ. соч. С. 19.

²⁵⁰ Исхаков Р.Р. Указ. соч. С. 29–30.

Трехизб-Шемурша Шемуршинского района ЧР для совершения *сумър чўк* старухи ходили по домам и собирали крупу. Было специальное место за селом, куда ходили молиться и варить кашу из 2-3 видов крупы. После молитвы приходили дети и местная молодежь для совершения совместной трапезы. В д. Карабай-Шемурша Шемуршинского района ЧР на *сумър чўк* варили суп (*яшка*), а у оврага с водой собирались старики и дети. Они совместно кушали обрядовый суп, после чего брызгались водой. В с. Бичурга-Баишево Шемуршинского района есть специальное место под названием *Чўк*. Детям запрещалось играть на этом месте, их пугали тем, что на теле могут выйти фурункулы. Когда долго не шел дождь, то трактористы на этом месте выпивали, рассказывают мои информанты²⁵¹.

Затем начиналась «игра в дождь» (*шывла выляма*) – обливание и обрызгивание друг друга и встречных. В это время оставшиеся в селении люди прячутся в домах и улицы пустеют. Во всех исследованных нами населенных пунктах этот момент присутствует. В с. Чувашское Дрожжаное Дрожжановского района РТ и с. Чепкас-Никольское Шемуршинского района ЧР старались облить водой женщин, родивших без мужа или женщин, вышедших замуж с ребенком. К молодым женщинам и взрослым девушкам тоже вламывались в дом и обливали до ниточки. Такой акт несет семантику плодородия. И в наше время в засушливое лето дети брызгаются водой, обливают друг друга, желая инициировать дождь.

В с. Матаки Дрожжановского района РТ сначала ходили в церковь молиться, потом брали оттуда икону и шли с ней к роднику в овраг, а воду в нем называли *аван шыв* «хорошей водой». После проведения обряда и обливания водой пищу приносили домой, где собиралась вся семья, чтобы совершить совместную трапезу²⁵².

²⁵¹ ПМА, 2009: Гладкова А.А., 1930 г.р., с. Трехизб-Шемурша; Шомпулова Р.Н., 1937 г.р., д. Карабай-Шемурша; Молофеева М.С., 1926 г.р., с. Бичурга-Баишево Шемуршинского района ЧР.

²⁵² ПМА, 2008: Кузьмина А.Г., 1928 г.р.; с. Матаки Дрожжановского района РТ.

В с. Чувашское Дрожжаное²⁵³ женщины в середине XX в. сначала ходили в церковь, молились и ставили свечку, а затем шли к оврагу, где в старые времена находилось эрзянское кладбище *ирсе масарё*. О происхождении этого кладбища местное население ничего не знает. С собой туда брали хлеб, кашу, яйца и совершали поминки (*асаннй*), а жертвоприношение не совершали. Предполагаемые холмики могил поливали водой, полагая, что умершие не дают дождя (*сумър тытса тӓраççё*). В д. Новые Мураты Комсомольского района около леса есть место, где по рассказам жителей похоронен татарин, туда старухи ходят молиться, чтобы пошел дождь²⁵⁴. В с. Богдашкино Тетюшского района для совершения обряда *сумър чӱк* женщины ходили на старое кладбище с едой, молились и поливали могилы водой. В с. Чепкас-Никольское Шемуршинского района старики ходят на кладбище к могилам солдат, погибших в Великую Отечественную войну и берут туда с собой блины, яйца, пиво и святую воду²⁵⁵. Как правило, лили воду на могилы умерших недоброй смертью (попойцев, утопленников, висельников), а также объектом заливания оказывались и холмики колдунов²⁵⁶.

В с. Верхние Тарханы Тетюшского района *сумър чӱк* фактически слился с *Учук*. Информаторы объясняет разницу между *Учук* и *сумър чӱк* тем, что в первом случае приносят в жертву домашних животных, а во втором – нет²⁵⁷. Нужно было обязательно почистить родник, убраться на месте проведения обряда, чтобы пошел дождь. После этого варили кашу, кололи быка, здесь собиралась вся деревня. Приготовленную пищу после моления съедали.

²⁵³ ПМА, 2008: Колпакова О.А., 1928 г.р.; Молофеева А.И.; 1929 г.р., с. Чувашское Дрожжаное Дрожжановского района РТ.

²⁵⁴ ПМА 2009: Басникова А.Н., 1952 г.р., д. Новые Мураты Комсомольского района ЧР.

²⁵⁵ ПМА, 2008: Татаркина А.П., 1913 г.р.; с. Богдашкино Тетюшского района РТ.

ПМА, 2009: Зиновьева О.И., 1936 г.р.; с. Чепкас-Никольское Шемуршинского района ЧР.

²⁵⁶ Салмин А.К. Праздники и обряды чувашской деревни. Чебоксары, 2001. С. 19

²⁵⁷ ПМА, 2008: Васильева В.В., 1942 г.р.; Васильева С.П. 1931 г.р.; Леонтьева М.П., 1940 г.р.; с. Верхние Тарханы Тетюшского района РТ.

Несколько иначе проходил обряд *сумър чўк* в с. Городище²⁵⁸. Здесь во время обряда проходили через «земляные ворота», то есть рыли канавы у оврага и пролезали через них. Через «земляные ворота» должен был пройти каждый участник обряда. Также обряд прохождения через «земляные ворота» встречается в записи Дюлы Месароша²⁵⁹, который отмечает, что этим охранительным обрядом чуваша завершали *Уй чўкё* и через эти «ворота» прогоняли скот, а не проходили участники общесельского праздника. В остальном все схоже: так же обливали друг друга водой, так же приносили еду, молились.

В исследованных нами населенных пунктах присутствовало специальное обрядовое место, где совершался *сумър чўк* и куда ходили, в основном, дети и лица женского пола. Как правило, на месте варили яйца, кашу, пекли лепешки. В локальных вариантах наименования продуктов могли меняться. К сожалению, можно отметить тот факт, что все меньше осталось тех людей, которые помнят обряды, проводимые их отцами и дедами и в которых они сами принимали участие, будучи молодыми. Сейчас ни в одной из исследованных нами населенных пунктах уже не проводится обряд *сумър чўк*. Единственным элементом, сохранившимся с тех времен, можно считать то, что и сейчас во время засухи дети брызгаются водой, чтобы пошел дождь. В настоящее время в засушливое лето совершаются крестные ходы с участием служителей русской православной церкви. Один из таких крестных ходов был совершен в д. Старое Ильмово Дрожжановского района в 2007 г.²⁶⁰.

2.5. Уяв / Вйй: хороводы

Термин *Уяв* дословно переводится как «соблюдение, празднование» и обозначает весенне-летний период молодежных игр и хороводов.

²⁵⁸ ПМА, 2008: Сидорова Е.Г., 1928 г.р.; с. Городище Дрожжановского района РТ.

²⁵⁹ Meszaros Gy. A csuvas ösvallas emlekei. Budapest, 1909, Köt. L. 138–140.

²⁶⁰ ПМА, 2008: Петрова В.В., 1928 г.р.; д. Старое Ильмово Дрожжановского района РТ.

Первоначально слово означало просто соблюдение традиционной обрядовой жизни, а позже так стали называть любой праздник и торжество.

В разных местах проживания чувашей слово *Уяв* имеет различные оттенки значения, особенности проведения и варьирования сроков.

Вайй – самый распространенный термин, бытовавший в низовой зоне, а также в Приволжье, Заволжье и Приуралье, а термин *Уяв* был представлен в Закамье, Заволжье и Приуралье. Г.И. Комиссаров зафиксировал термин *Уяв* в Ядринском уезде (с. Богатырево) и пояснил его как «время игр и хороводов», длившееся от *мйн кун* до *симёк*²⁶¹. В Буинском и Тетюшском уездах Республики Татарстан, т.е. в восточной части низовой зоны проживания чувашей, изредка встречаются упоминания об *Уяв* наряду с *Вайй*²⁶².

Г.Т. Тимофеев при повествовании об обрядах чувашей Буинского уезда (куст Тăхăръял) объяснил термины *Уяв* и *Вайй*. *Уявом* он называл молодежные игрища в дневное время по пятницам и воскресеньям, на которые девушки выходили в головных уборах *тухья*, белых рубашках и украшениях. В остальное время игрища проходили по вечерам. Этот же автор сообщает, что в старину *Уяв* продолжался в этой местности в течение 12 дней, во время которых соблюдались те же запреты, что и повсеместно у чувашей в период *синсе*. Г.Т. Тимофеев идентифицировал *синсе* с *Уяв*: *Çав пирён синсе текенни вырăнне ку енчи чăвашем Уяв тунă* «То, что у нас называют *синсе*, здешние чувашаи называют *Уяв*»²⁶³. (Пояснение: сам Г.Т. Тимофеев из средненизовых чувашей, а работал учителем в Буинском уезде Симбирской губернии).

Традиции *Уяв/Вайй* наиболее ярко проявлялись среди низовых чувашей, где они имели наиболее выраженную форму массового обрядового действия с богатым фольклорным содержанием. Музыковед М.Г. Кондратьев считает, что «мощный по количественному богатству мелодики пласт весенних хороводных *уяв-вайй* юрисем у левобережных анатри несопоставим по

²⁶¹ Комиссаров Г.И. Чувашаи Казанского Заволжья. Казань, 1911. С. 388.

²⁶² НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 358.

²⁶³ Тимофеев Г. Указ. соч. С. 237.

количественной представительности аналогичных песен во всех других этнографических группах»²⁶⁴. Традиция игрищ оказалась наиболее устойчивой в Закамье. Возможно, формирование происходило именно в данном регионе, откуда в ходе многократных миграционных волн чувашей и распространялась в разных направлениях. В Приволжье традиция *Вйй*, как и вышеназванных игрищ, по-видимому, не была столь устойчивой, и постепенно исчезла. Следует заметить, что перечисленные районы как раз входят в контактные с татарами приграничные зоны.

На майские и июньские месяцы приходилось время проведения *Уяв/Вйй*. В традиционном календаре чувашей отсчет велся в зависимости от сельскохозяйственных работ, а, значит, по календарю природы. Поэтому хороводы зачастую начинали с появления всходов. Но чаще *Вйй* начинали с *симёк*. Поэтому и песни, исполнявшиеся во время этих игрищ, называли *симёк юррисем* «песни семика»²⁶⁵. Другие варианты названий – *Микула юрри* «песни Николиного дня» и *питрав юрри* «песни Петрова дня» – связаны с христианскими праздниками: летним Николой (22 мая) и Петровым днем (12 июля), которые сменили первичные временные ориентиры периода *Уяв/Вйй*.

В ряде селений Тетюшского района РТ и Шемуршинского района ЧР (Богдашкино, Тоншерма, Трехизб-Шемурша, Байдеряково и др.) хороводные песни назывались также *хйят юррисем/сйввисем*, т.е. песни, исполнявшиеся во время ярмарки в с. *Хйят* Кият Буинского района). В 60-е гг. XX в. эти игрища прекратились²⁶⁶. Селения Чураково, Тоншерма, Бюрганы были центрами празднеств *хйят* среди присвияжских чувашей. В остальных местностях ареала *Вйй* данный обряд совершался чаще на Петров день и назывался *вйй пйрахма* «прекращение игр»²⁶⁷.

²⁶⁴ Кондратьев М.Г. Типологическая структура чувашской музыкально-фольклорной системы // Традиционная музыка народов Поволжья и Приуралья: вопросы теории и истории. Казань, 1989. С. 32.

²⁶⁵ НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 369. Инв. № 3853.

²⁶⁶ ПМА, 2008: с. Богдашкино, с. Тоншерма Тетюшского района РТ; ПМА, 2009: с. Байдеряково, с. Трехизб-Шемурша ЧР.

²⁶⁷ Личный архив Г.Б. Матвеева: Республика Татарстан, 2001 (Дрожжановский район РТ).

Несколько слов о традициях в чувашском *Уяв/Вайй* и татарском *джиен* и об историко-этнографических связях между ними. Традиция *Вайй* у присвияжской группы низовых чувашей, а также *Уяв* закамских чувашей обнаруживает наибольшую близость с *джиенами*. С принципом «джиенных округов» у татар, состоявших из селений, связанных между собой традицией очередности проведения праздника можно сопоставить обычай проведения совместных и поочередных игрищ и хороводов с гостеванием, бытовавшим в данной местности²⁶⁸. Аналогия *Вайй* с *джиенами* также прослеживается в сроках начала и завершения соответствующей традиции (от сева до сенокоса), определяемых фенологическими явлениями. Татарские хороводы *Уен* во время *джиенных* праздников практически совпадают с чувашским *Уявом* по форме, структуре и срокам проведения, так как разделены на дневные и вечерние хороводы (*кичке уен* (тат.), *каҫхи уяв* (чув.)), включающие совместные игрища молодежи нескольких деревень²⁶⁹.

В Цивильском уезде Казанской губернии в деревнях татар-кряшен молодежные игрища *уен* начинались с Троицы и продолжались до Петрова дня (*Питрау*), заключались они в вождении хороводов с исполнением куплетов на особую мелодию (*уен айту*). Миссионер Гурий Филиппов упоминает об обычае водить хороводы в крещено-татарских селениях Тетюшского и Цивильского уездов Казанской губернии, подчеркивая, что жители этих селений все свои обычаи переняли от чувашей. Перечислим эти селения, которые упоминает автор: Баймурзино, Старый Курбаш, Полевая Бува (Тетюшский уезд); Большое Тябердино, Старое Тябердино, Суринское, Хозесаново, Молькеево, Нижний Курбаш²⁷⁰. В будничные дни хороводы водили по вечерам с окончанием домашних работ и примерно до полуночи, по воскресеньям – днем, эти хороводы считались праздничными, на них девушки старались надеть свои лучшие наряды, в Троицу – и днем, и вечером. В каждой деревне было определенное место проведения *уен*.

²⁶⁸ Уразманова Р.М. Обряды и праздники татар. С. 70–72.

²⁶⁹ Уразманова Р.М. Указ. соч. С. 87–91.

²⁷⁰ Филиппов Г. Татарско-чувашские девичьи хороводы.... С. 753.

Фиксированность мелодии и текстов была настолько строгой, что исполнение этих куплетов в другое время и не девушками, по поверию жителей, могло навлечь несчастье. Например, если женщины, возвращаясь с жатвы, вдруг запоют хороводные песни, то жди пожара.

Особенность этих игрищ заключалась в том, что хороводы по воскресеньям проводили с участием девушек из соседних чувашских деревень. Например, девушки из Хозесаново приглашали к себе молодежь из чувашских деревень Чутеево и Ишинское, а затем сами шли к ним. Гостей было принято встречать так: шли им навстречу и с песнями возвращались на место игрищ, которые в деревне начинали пополудни, а к вечеру их провожали²⁷¹. В хороводе участвовали только девушки, хотя парни обязательно присутствовали, но являлись лишь зрителями. Парни всегда сопровождали девушек, когда те отправлялись в соседнюю деревню. Девушки не ходили хороводом в то селение, куда путь лежал через парное поле, считая, что нарушение этого обычая может стать причиной неурожая. Случалось так, что девушки разных селений, будучи непредупреждены друг другом о своем приходе, встречались на дороге. Тогда хозяйками становились те девушки, которые не перешли мост. Иногда пришедший хоровод не заставлял соседок, которые могли уйти в другую деревню, несмотря на это, пришедшие девушки и без хозяек водили свой хоровод. А бывало и так, что в одной деревне могли встретиться хороводы нескольких селений²⁷². Следует отметить, что девушки пели песни на своем языке: чувашки на чувашском языке, а татарки – на татарском. И все понимали друг друга, так как мелодии песен были одинаковыми. Гурий Филиппов отмечал, что в разных селениях, несмотря на их близость друг другу, мотивы хороводных песен были разными, а девушки часто заимствовали тексты песен друг у друга, обогащая тем самым свой песенный репертуар.

²⁷¹ Уразманова Р.К. Годовой цикл общественных обрядов молькеевских крышен... С. 84–85.

²⁷² Филиппов Г. Указ. соч. С. 759.

С историко-этнографической точки зрения допустимо, что к большому сходству рассмотренных явлений привело историческое родство указанных групп татарского и чувашского этносов, а также территориальная близость селений татар и чувашей, повлекшая межкультурные заимствования. Совместное проведение игрищ и хороводов способствовало сохранению устойчивой традиции *Уяв/Вайй* у чувашей в контактной чувашско-казанскотатарской зоне Присвияжья, Заволжья, Закамья и Приуралья, тогда как в Приволжье, по соседству с мишарями, у которых не было *джиенов*, чувашаи отчасти утратили эту традицию, обогатив ее при этом инокультурными элементами славяно-финно-угорского происхождения (например, «проводы весны»).

Верховые чувашаи – *вирьял* (Чебоксарский, Моргаушский, Ядринский, Аликовский, Красноармейский, Вурнарский, Шумерлинский) проводили *Уяв* в промежутке между Пасхой (*ман кун*) и Троицей (*симёк*). Хороводы и молодежные игрища начинались здесь через неделю после Пасхи. Молодежь во время *Уяв* вечерами собиралась за околицей и устраивала хороводы с плясками, танцами, играми. Молодые парни, как правило, в это время ближе знакомились со своими избранницами. Девушки и парни надевали праздничную одежду светлых тонов: белые рубашки, белые платки, белые фартуки и т.д. В основном в хороводе преобладали девушки, что объяснялось их естественным количественным преимуществом. Здесь также можно было видеть вышедших после прошлогоднего хоровода молодухек и женившихся в этом году молодых мужчин; для них это был первый и последний *Уяв* после собственной свадьбы. У верховых чувашей сезонные молодежные хороводы стали исчезать к концу XIX в.

Средненизовые чувашаи – *анат енчи* (Цивильский, Козловский, Мариинско-Посадский) в дни *Уяв* обычно проводили большие межсельские игрища. В назначенный день в материнскую деревню собиралась молодежь со всех дочерних деревень. Возле каждой материнской деревни около рощи, на лесной поляне или на лугу было определенное место для проведения

игрищ молодежи, под названием *Вайй* «хоровод», или же *Пухй, Танй* «сбор, собрание». Здесь ко дню *Танй* или *Вайй* устраивали скамью для музыкантов. В беслесных местах около скамейки вкапывали несколько свежесрубленных деревьев, затем украшали их разноцветными лентами.

Около полудня в этом месте собиралась молодежь. Приезжали также торговцы мелкими товарами, сладостями и игрушками. Музыканты собирались со всей округи и играли на площадке по очереди до позднего вечера. Девушки устраивались полукругом по обе стороны оркестра. Восточный сектор круга оставался открытым. В центре круга постоянно отплясывали парни, приглашая девушек по очереди на танец.

Другая часть молодежи немного в сторонке водила хоровод. Иногда каждая деревня устраивала свои круги, а ее представители соревновались в удалстве танцев и мастерстве пения. Проводились также спортивные соревнования и веселые шуточные состязания. Такие большие межсельские сборы молодежи проводились только раз в году и обязательно в материнской деревне, ибо общее празднование *Уява* жителями нескольких селений благоприятствовала встречам и общению с родственниками – жителями соседних деревень. Позднее эти игрища стали приурочивать к престольным праздникам своей приходской церкви, а в ряде мест они слились с *Акатуем*.

Низовые чуваши – *анатри* (Урмарский, Канашский, Янтиковский, Ибресинский, Комсомольский, Яльчикский, Батыревский, Шемуршинский, Алатырский, Порецкий) *уяв* начинали в день *симёк* и праздновали до Петрова дня. Взрослое население в это время соблюдало обряд покоя земли (*синсе*) и воздерживалось от каких-либо работ. Молодежь сразу же после проводов душ родственников начинала водить хороводы. В день *симёк* парни и девушки собирались по улицам и шли со своими песнями на центральную площадь села. После общего сбора молодежь с центральной площади, по давно заведенному маршруту, уходила с песнями в лес к востоку от деревни. Пока парни в лесу подбирали подходящее дерево, девушки собирали цветы, плели венки и пели специальные песни (*уяв юррисем*). Выбранное дерево

украшали венками, цветами и лентами, вокруг него девушки и парни водили хоровод. После дерево срубали и приносили в деревню, где его устанавливали на традиционном месте проведения игрищ и хороводов.

Если по дороге в деревню протекала речка, то девушки гадали на венках. Венки бросали в воду и смотрели, поплывет он или утонет. Считалось, что венки указывали на ту сторону, куда девушке предстояло идти замуж. Если венок тонул, то это предвещало разлуку или даже смерть. За околицей деревни на возвышенности устанавливали дерево и вокруг него водили хороводы.

В деревнях кряшен бытовал праздник березы (*каен бэйраме*), приуроченный к Троице. Его суть заключалась в том, что девушки одни или в сопровождении парней с песнями шли в лес «завивать березу». Понравившуюся березу украшали полотенцами, платками, лентами, иногда дерево срубали и приносили в деревню, устанавливали на площади, где так же украшали. Вокруг березы водили хороводы, а по завершении праздника дерево несли к реке, ломали и бросали в воду²⁷³.

Молодежь в период *Уява* водила хороводы каждый день с утра до позднего вечера. С наступлением темноты под деревом жгли костры. Вечерние хороводы освещались пламенем этих костров, а вокруг них кружили несколько кругов. Наиболее торжественно проводили хороводы по пятницам и воскресеньям. В с. Верхние Тарханы Тетюшского района РТ каждое воскресенье, начиная с 22 мая, собирались на *Уяв*²⁷⁴. Парни и девушки, взявшись за руки, ходили вокруг костра в такт музыке. С каждым куплетом песни направление движения менялось. Каждой песне соответствовал свой рисунок движения, свой такт и правила игры. В этих хороводах участвовала и молодежь из соседних деревень – со своими песнями и играми. Таким образом, песни и игры постоянно пополнялись. Во

²⁷³ Уразманова Р.М. Обряды и праздники татар. С. 85–86.

²⁷⁴ ПМА, 2008: Леонтьева М.А., 1940 г.р.; с. Верхние Тарханы Тетюшского района РТ.

время *Уява* парни и девушки встречались друг с другом, здесь они находили суженых. Приходили на хороводы и взрослые, и пожилые, и дети.

Эволюция обряда в XX в. проходила в сторону исчезновения религиозной сакральной основы обряда – молений *чўк*, дневных *Уявов* вместе с запретами, сокращения времени проведения ночного *Уява*. На сегодняшний день в самой Чувашской Республике праздник *Уяв* не отмечается, его заменил праздник сохи и плуга – *Акатуй*. Отрадно отметить: начиная с 1992 г. в Татарстане в одном из районов компактного проживания чувашей (в Нурлатском, Альметьевском, Аксубаевском, Чистопольском и др.) проходит Республиканский праздник чувашской культуры *Уяв*, на который съезжаются творческие коллективы чувашей из разных уголков России и ближнего зарубежья. Также в Самарской области проходит областной чувашский праздник «Встреча Уява». С 2005 г. *Уяв* обрел место своего постоянного проведения в г. Нурлат Республики Татарстан и стал одной из городских достопримечательностей. Он трансформировался в многолюдный шумный праздник с хороводами, скачками, выступлениями художественной самодеятельности, а также в место встречи давно покинувших родные места земляков. В 2006 г. нурлатский *Уяв* стал всероссийским праздником чувашской культуры и приобрел еще более высокий статус, который подтверждается участием фольклорных коллективов и гостей со всех соседних регионов и областей. Поддержка республиканских и районных властей, чувашской общественности Республики Татарстан обеспечивает высокий уровень проведения праздника, привлекающего ежегодно десятки творческих коллективов. По мнению организаторов этого праздника, такие мероприятия способствуют популяризации изучения родного языка и литературы в школах, знакомит детей с чувашской национальной кухней, историей своих предков. Праздник *Уяв* не возродился в первоначальной форме, а трансформировался в праздник чувашской народной культуры, где все могут приобщиться и познакомиться со своей культурой во всем ее многообразии.

2.6. *Питрав*: Петров день

Петров день – 12 июля считался апогеем лета и воспринимался как переломный момент и важный рубеж летнего периода.

В источниках отмечается, что к *питраву* готовились не как к празднику, а как к началу мясного сезона, так как к этому времени подрастали бараны, которых можно было пустить в мясо. После совершения жертвоприношения *Учук* разрешалось всем колоть любую скотину, но закалывание начиналось только с Петрова дня, это можно объяснить и чисто практической необходимостью, так как во время сенокоса нужно было добротное питание. В этот день в середину двора на стол клали хлеб, соль и воду. Барана выводили на лычке, затем обливали его водой, произносили молитву. На этот праздник существовало особое приглашение: *Така нуç сима пырър* «Приходите кушать голову барана»²⁷⁵. Кряшены в этот день тоже резали барана *питрау такэсе*, приглашали гостей есть баранью голову (*такэ башын ашарга*)²⁷⁶.

В изучаемых нами районах на Петров день в семьях, где есть мужчины с именами Петр или Павел, колют барана и варят суп *шурпе*, а также пекут пироги с ягодными начинками. На это торжество собиралась близкая родня. Также информанты говорят: если в семье умер кто-то из детей, то до Петрова дня нельзя есть ягоды, иначе дети на том свете останутся без ягод²⁷⁷.

В весенне-летний период существовал ряд запретов на употребление ягод и овощей и контакты с растительным миром: цветами, цветущими зерновыми культурами, ягодами. Эти представления связаны с тем, что в вегетативный период на цветах и зелени пребывают души умерших предков, именно этим объясняется запрет прикасаться к цветам и плодам до определенного срока²⁷⁸.

²⁷⁵ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 215. Инв. № 5663. Л. 406–407.

²⁷⁶ Уразманова Р.К. Годовой цикл общественных обрядов молькеевских кряшен... С. 85.

²⁷⁷ ПМА, 2009: Кольцова А.П., 1926 г.р., д. Ивашкино Комсомольского района ЧР.

²⁷⁸ Агапкина Т.А. Указ. соч. С. 316.

Петров день является высшей точкой расцвета природы, именно к Петрову дню завершалось цветение хлебов, снимались запреты на косьбу травы. С наступлением Петрова дня *питрав* молодежные праздники завершались. Начиналась горячая пора: сенокос, паровая пашня, уборка урожая.

В Петров день вся деревня собиралась на последний прощальный хоровод. Поздно ночью провожали *Уяв*, все выходили на западную окраину деревни и вокруг прощального костра водили последний в этом году хоровод. В полночь молодежь с песнями и музыкой уносила из деревни праздничное дерево на кладбище. С кладбища уже возвращались без песен. Были специальные песни, посвященные началу и завершению *Уява*. Например, песня *Тярна* «Журавушка» посвящена проходам *Уява*. После торжественных проводов *Уява* хороводные песни уже не исполнялись.

Завершающие игрища молькеевские татары-кряшены также проводили на *питрау*, в этот день на совместные игрища собиралась молодежь четырех кряшенских деревень – Молькеево, Старый Курбаш, Янсурино и Полевой Буа²⁷⁹.

С 2006 г. в Воротынском районе Нижегородской области проводится праздник чувашской культуры *Питрав пуххи* «Петровские гуляния». Сначала он существовал как праздник села, затем стал районным. Выбор места его проведения обусловлен тем, что с начала XX века в Васильсурском уезде возникли несколько поселков и деревень (Шереметьево, Лысая Гора, Казанский, Петровский, Сосенки), основанные чувашами. 12 июля 2014 г. в поселке Лысая Гора Воротынского района состоялся IV Межрегиональный праздник чувашской культуры *Питрав пуххи*, целью которого является формирование культуры межнационального общения, популяризации чувашской культуры и языка. В рамках праздника состоялся концерт национальных коллективов из Нижегородской области и Чувашской

²⁷⁹ Уразманова Р.К. Годовой цикл общественных обрядов молькеевских кряшен... С. 85.

Республики, выставка-продажа изделий декоративно-прикладного искусства и дегустация национальных блюд и чувашского пива, прошли встречи с деятелями чувашской культуры. Гости праздника приняли участие в хороводе дружбы и чувашских народных играх.

Питрау является одним из главных праздников татар-кряшен. В этот день городские кряшены навещают родных в деревнях, встречаются со знакомыми, поминают на кладбищах покойных предков, а вечером устраивают широкие гулянья. *Питрау* в своем традиционном варианте праздновался сельским сообществом и выполнял присущие ему функции в рамках отдельного сельского социума. Уже в 1980-е годы в Мамадышском районе – одном из традиционных мест компактного проживания татар-кряшен, была возрождена традиция празднования *питрау*, который, преодолев границы селений, превратился в праздник республиканского характера. Самым известным местом проведения кряшенских гуляний в Татарстане является поляна *Тырлау* в селе Зюри Мамадышского района. Ежегодно здесь собирается несколько тысяч человек со всего Татарстана и других российских регионов, чтобы поучаствовать в фестивале кряшенской культуры "Питрау" и отметить "Ночной Сабантуй", длящийся до самого рассвета. Народные игры и состязания начинаются сразу после официальной части программы: ловля рыбы руками, поднятие гири среди мужчин и женщин, армрестлинг, борьба с помощью ног, перетягивание каната и палки, бег с пудовой гирей в зубах, бой на пеньках, поиск монет в катыке – неотъемлемая часть праздника, который часто именуют кряшенским *Сабантуем*. Издавна в *Питрау* молодые люди выбирали спутницу жизни. В народе любили говорить: «В Питрау невест выбирают, в Покров свадьбы справляют». Современный широкий размах праздника *питрау* во многом объясняется его поддержкой со стороны кряшенских предпринимателей, общественных деятелей и представителей местной администрации, способствующих сохранению этнокультурной и религиозной самобытности тюркоязычных кряшен.

По нашим наблюдениям, *нитрав/нитрау* содержит представления и элементы, характерные почти для всех летних праздников.

2.7. Ёлен: Ильин день

Среди праздников и почитаемых дней летнего цикла не последнее место принадлежало празднику *ёлен*, по православному календарю – Ильину дню (2 августа), дню памяти пророка Илии. *Ёлен* воспринимался как важный рубеж между летом и осенью, а также важной границей хозяйственных работ. К этой дате завершался сенокос, начиналась жатва. Разнообразные комплексы обрядности связывают *ёлен* как с летним, так и с осенним периодом народного календаря. С ним ассоциируется комплекс представлений о начале употребления в пищу нового урожая картофеля.

Один из устойчивых комплексов представлений, связанных с *ёлен* и распространенных повсеместно в местах проживания чувашей, связан с запретом купаться после этого праздника. *Ишме урамасть, шыв туртатъ* «Купаться нельзя – вода затянет (ко дну)». Запрет на купание связан с появлением в воде нечистой силы, активизацией духов, обитающих в воде. Такие трактовки запрета показывают, что вода стала холодной и опасной.

С 2012 года в рамках Ильинского сельского поселения Моргаушского района Чувашской Республики проводится праздник «Ильин день». Эту дату начали отмечать после возрождения традиции проведения крестного хода по маршруту «д. Тренькино – с. Ильинка», приуроченного ко дню памяти Пророка Илии. Крестный ход завершается народными гуляниями на берегу Волги и выступлением коллективов художественной самодеятельности, проведением хоровода вокруг костра, этно-дискотеки.

Таким образом, праздничные и почитаемые дни лета маркировали важные периоды в хозяйственном и природном календаре. С летним временем и летними праздниками связано достаточно много представлений, поверий, ритуалов и запретов, раскрывающих его место в годовом цикле

народного календаря. От природно-климатических явлений летнего периода во многом зависела урожайность зерновых и благополучие скота, поэтому в мировоззренческих представлениях обрядности этого времени существенное внимание уделено наблюдениям и осмыслению природных процессов. Человек своими действиями как бы вписывался в летнее расписание природы.

С летними сезонными явлениями связаны обряды, направленные на предотвращение засухи и вызывания дождя. К комплексу представлений относятся также поверья и запреты, связанные со временем цветения трав и хлебов (*синҫе*).

Глава III: ТРАДИЦИОННЫЕ ПРАЗДНИКИ И ОБРЯДЫ ОСЕННЕГО ЦИКЛА

Осень богата праздниками и церемониями. Крестьянин завершает страду, убирает урожай и приводит в порядок себя, семью, обновляет взаимоотношения со своими предками, покоящимися в ином мире. В основном, осенний период начинался после *ёлен* и завершался праздником *пукрав*.

Термины *кёр сәри*, *кёрхи сәра*, *кёр сурти*, *автан сәри*, *чўклеме* обозначают осенние обряды поклонения духам предков и благодарственные моления за новый урожай. Все эти праздники и обряды имеют, естественно, свои варианты. Термин *кёр сәри* или *кёрхи сәра*, по данным словаря Н.И. Ашмарина, зафиксирован в Симбирском и Буинском уездах Симбирской губернии, Стерлитамакском и Белебеевском уездах Уфимской губернии, у чувашей Закамья, на севере Самарского Заволжья, известен среди верховых чувашей Ядринского (Аликовская волость)²⁸⁰ и Чебоксарского уездов, в юго-западной части низовой зоны. В Бугурусланском и Белебеевском уездах, а также в Чебоксарском, Ядринском и Цивильском уездах, т.е. в ареале верховых и средненизовых чувашей было распространено название *автан сәри*. Название обряда *кёр сурти* «осенняя свеча» встречается единично у чувашей Симбирского, Тетюшского, Самарского, Сызранского и Ставропольского уездов²⁸¹. У большинства групп чувашей в конце XIX – начале XX вв. слились два обряда: обряд поклонения духам предков и благодарственное моление божеству *Турй* за новый урожай (*чўклеме* или *сәра чўк*). Молькеевским кряшенам известен обряд осеннего поклонения духам предков *кучат сырасы* «петушиное пиво»²⁸².

²⁸⁰ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 145. Инв. № 4503. С. 458–459.

²⁸¹ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 215. С. 316.

²⁸² Уразманова Р.К. Годовой цикл общественных обрядов и праздников молькеевских кряшен. С. 86.

Цикл осенних благодарственных молений начинался с момента получения зерна нового урожая. Первые осенние благодарственные моления *аван пӑтти* «овинная каша» или *аван сӑри* «овинное пиво» были связаны с окончанием молотьбы, происходившей в сентябре. Для окончания молотьбы всегда приглашались посторонние – родственники и соседи, независимо от числа работников в своей семье²⁸³. Если вместе молотили две семьи, помогая друг другу, то они совместно проводили и обряд *аван пӑтти*, закалывали петуха, варили кашу. Когда каша была готова, глава семьи брал две чашки – в одну накладывалась каша, в другой был каравай хлеба из новой муки или лепешка. Затем кто-нибудь из семейных с этими угощениями приносил жертву на гумне. Во время обряда произносилась молитва, обращенная к божееству – хозяину овина.

После молитвы в огонь, разведенный около деревянного столба на току, бросались угощенья, а на шише на крыше овина устанавливали последний необмолоченный сноп в подарок божееству-хранителю овина²⁸⁴.

Праздник *сӑра чӳклени* «моление с пивом» справляли после завершения сельскохозяйственных работ в честь нового хлеба и нового пива. К празднику заранее готовили в большом количестве пиво из нового солода, покупали вино, пекли из новой муки хлеб, а из новой крупы варили кашу – все готовилось преимущественно из продуктов нового урожая, до проведения этого моления чувашские крестьяне по возможности воздерживались от употребления нового хлеба. Характеризуя *сӑра чӳклени*, этнограф В.А. Сбоев указывал, что крестьянин считал бы себя большим грешником, если стал бы употреблять новый хлеб и новое пиво, не совершив моления о хлебе²⁸⁵. На торжество приглашались родственники, соседи, друзья. Трапезу начинал старший в семействе или кто-либо из знатоков обряда. Обращение шло в сторону нарочно растворяемой на этот случай двери или открытому волоковому окну, в правой руке держал каравай, а в

²⁸³ Магницкий В.К. Материалы к объяснению... С. 43.

²⁸⁴ Там же, с. 43–44.

²⁸⁵ Сбоев В.А. Исследования об инородцах Казанской губернии. С. 47.

левой подмышкой – шапку. Все присутствующие следовали его примеру. Глава семейства в адрес божеств произносил благодарственную молитву за выращенный урожай, просил на будущий год изобилия и благополучия²⁸⁶. В некоторых селениях Чебоксарского уезда, по указанию В.К. Магницкого, для руководства молением домохозяин специально приглашал знатока обрядов, называемого *моллой* или *курка паракан* «податель пива»²⁸⁷. В некоторых селениях верховых чувашей после моления из числа присутствующих гостей выбирался *хум кёрекеё* «распорядитель обрядового пиршества»²⁸⁸.

Моление за урожай, как и описанный выше обряд по случаю окончания молотбы, имело благодарственный смысл, что и объясняет сходство произносимых во время этих праздников молитв. Хотя каждая семья совершала их отдельно, по своему значению и составу участников они имели общественный характер.

После молений *сйра чўклени* проводили обряд *автан сйри*, основное содержание которого – поминовение усопших²⁸⁹. Отмечали его по окончании полевых работ в месяц *юна* после полнолуния.

Осенние поминки *автан сйри* «петушиное пиво» имели более торжественный характер, чем летние. В этот день обязательным было закалывание петуха – птицы, известной своей апотропеической силой по отношению к злым духам. Своим пением петух прогоняет ночной мрак и возвещает начало нового дня, что делает его противником темных сил, а крику петуха приписывается способность прогонять нечистую силу²⁹⁰. В с. Трехизб-Шемурша Шемуршинского района ЧР *автан сйри* проводили при убывающей луне в сентябре месяце. На поминки обязательно варили пиво и

²⁸⁶ Там же, с. 56–62.

²⁸⁷ Магницкий В.К. Указ. соч. С. 57.

²⁸⁸ Там же, с. 61.

²⁸⁹ Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Вып. I. Казань, 1928. С. 61–63.

²⁹⁰ Гура А.В., Узенёва Е.С. Петух // Славянские древности : этнолингвист. слов. в 5 т. / под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 4. II (Переправа через воду) – С (Сито). М., 2009. С. 29.

резали петуха²⁹¹. С наступлением ночи, по представлениям чувашей, начиналось время пробуждения умерших. Пение петуха давало знать, «что их деятельности полагается конец, а наступает время для деятельности живущих. Следовательно, пение петуха есть сила, враждебная для умерших. Отсюда понятно большое употребление у чуваш поминальной пищи, приготовляемой из петуха, это должно было составлять самую желательную пищу для покойников»²⁹². Впоследствии смысловое значение, связанное с употреблением этой обрядовой пищи, было утрачено, но она сохранилась как традиционное поминальное блюдо. Осенние поминки продолжались до глубокой ночи. К рассвету устраивали проводы покойника с песнями и плясками. Поминки обязательно заканчивались мытьем в бане, которое рассматривалось как очистительный обряд²⁹³.

Таким образом, в течение октября – ноября у чувашей происходили благодарственные моления и обряды, поэтому они и получили в народном календаре названия *юна уйӑхӗ* – месяц установления надмогильных столбов, *чӳк уйӑхӗ* – месяц жертвоприношений. Благодарственной и поминальной обрядности в этих действиях отводилось главное место.

3.1. Жертвенный сноп: праздник окончания полевых работ

Жертвенный сноп – обрядовые действия, моления и совместная еда семьи в связи с окончанием работ на овине. Они во многом схожи с другими семейными ритуалами – *килӗш пӑтти*, обрядом почитания божества *Хӗртсурт* и *карта пӑтти*.

Это – ежегодный ритуал, проводимый по завершении уборки хлеба с поля. В ясную и сухую погоду могли завершить дела и до сентября, если

²⁹¹ ПМА, 2009: Кашкарова А.Д., 1915 г.р.; с. Трехизб-Шемурша Шемуршинского района ЧР.

²⁹² Архангельский И. Очерк чувашской народности // Самарские епархиальные ведомости. 1886. № 13. С. 45–46.

²⁹³ Магницкий В.К. Указ. соч. С. 181.

погода неустойчивая, то могли оставить и до зимы. Ему предшествовали другие домашние ритуалы (*килѣш пӓтти* и *карта пӓтти*).

Все действия происходили на овине и дома, семья была участником и исполнителем обряда. Также на завершение молотьбы приглашались и посторонние, даже если семья (преимущественно многочисленная) могла справиться самостоятельно, т.е. заканчивали помочью.

Одной из форм жертвоприношения хозяйке земли у кряшен и чувашей можно считать традицию оставлять несжатым участок поля. Перед окончанием жатвы крестьяне садились в поле и совершали ритуальную трапезу, после чего заканчивали работу, оставив нетронутым небольшой участок пашни²⁹⁴.

По окончании молотьбы на шише овина оставляли необмолоченный сноп в подарок *авӓн кѣтӓсѣ* хранителю овина²⁹⁵. Иначе гумно теряет бережливость, урожай будет низок, женщины не смогут родить, а лошади не будут жеребиться. Если сноп вешал мужчина, то жены будут рожать сыновей, если женщина – девочек. Оставляемый жертвенный сноп хранился на овине всю зиму, весной он становился ненужным. Поскольку оставление снопа на шише занимало центральное место, то этот процесс и заключал в себе основной смысл ритуала.

Адресатов, кому оставляют сноп на овине, несколько. Возможно, они отражают эволюцию обряда. Так, говорят, что оставляют птицам на корм. Также называют этот сноп «долей для овина». В качестве адресата называют божеств *Авӓн кѣтнеçси* и *Авӓн сыхчи*, ответственных за сохранность овина. Выступление *Турӓ* в роли адресата, должно быть, является унифицированной формой обращения²⁹⁶.

Завершив веяние зерна, на ворох клали вилы и метлу. Затем один мужчина или все члены семьи с лопатой обходили кучу зерна по солнцу,

²⁹⁴ Никольский Н.В. Собрание сочинений в четырех томах. Т.1. Труды по этнографии и фольклору чувашского народа. Чебоксары, 2004. С. 67.

²⁹⁵ Комиссаров Г.И. Указ. соч. С. 390.

²⁹⁶ НА ЧГИГН. Т. 174. Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1908-1910 гг. С. 421.

слегка касаясь зерна лопатой, как бы поправляя. Этим действием, конечно, создавался круг с целью сохранности готового зерна. Обход совершали три раза. При этом молились: «Пусть Туря не оставит нас! Пусть даст бережливость! Пусть в следующем году даст еще больше! Пусть Туря даст бережливость! В еде-питье пусть Туря бережливость даст. Пусть не убавится! Пусть даст счастья!»²⁹⁷.

К завершению овинных работ готовилась специальная еда: обязательно резали петуха, варили кашу и суп. Пиво готовили те семьи, которые объединялись в два-три дома для совместной сушки зерна. Это делалось в целях сохранения сложившейся артели и на следующий год. Приготавливаемая пища запечатлелась и в вариантах названия обряда: «петушиное пиво», «овинное пиво», «овинный суп»²⁹⁸.

По сообщению Н.М. Охотникова, в д. Чувашская Чебоксарка Чистопольского уезда (ныне – Новошешминский район Республики Татарстан), к данному обряду готовили кашу и лепешки. Моление совершалось в сенях, куда из избы выносился стол, на него клали одну масленую лепешку и ставили блюдо с кашей. Глава семьи, встав перед столом лицом к востоку, начинал молитву, шапку держал под левой мышкой. По окончании моления хозяин совершал земные поклоны. Во время моления в сени посторонних не пускали, в избе соблюдалась полная тишина. Если молотба была проведена вместе с другой семьей, то все члены этой семьи приглашались в их дом на *аван пятти* «кашу овина»²⁹⁹.

Если в работе кто-либо помогал, то за ужин вместе с семьей садились и помощники. Заглядывали на ужин и любители поугощаться. В конце совместной еды проводили ломку дужки петуха. Двое берутся за концы дужки с мясом и договариваются: кто сумеет оставить другому верхушку дужки, тот выигрывает подарок. Например, котел супа, двенадцать клецок, одну лепешку, материю на платье (рубашку), если женщины – платок. Затем

²⁹⁷ Магницкий В.К. Указ. соч. С. 44–45.

²⁹⁸ НА ЧГИГН. Т. 159. Никольский Н.В. Этнография. 1898–1905 гг. С. 711.

²⁹⁹ Охотников Н.М. Указ. соч. С. 42.

разрывают дужку. Проигравший человек в течение нескольких дней или месяцев пытался обмануть выигравшего. Для этого он должен как бы случайно вручить выигравшему какую-либо вещь и сказать: «Ах, дужка моя». А тот раньше проигравшего должен суметь произнести: «Пусть будет в моей памяти»³⁰⁰.

У татар-кряшен также практиковались моления после сбора урожая. Глава семьи отправлялся в поле, совершал там моление в честь божества-хозяина земли. Совершал жертву курятиной. Зарезав птицу, крестьянин зарывал ее голову в землю. Сама курица съедалась дома семьей домохозяина. Во время совершения такого моления в качестве жертвы, наряду с птицей, могли быть овца или баран, причем допускалось использование животных и черного окраса³⁰¹.

С исчезновением семейных овинов ушел в прошлое и сам обряд «Жертвенный сноп». Ныне сохранились лишь рудименты в виде оставления снопа на току и разрывания дужки курятины.

Осенний цикл традиционных праздников и обрядов чувашей включал в себя ритуалы, приуроченные к началу или завершению уборки огородных и полевых культур, которые, с одной стороны, завершали земледельческий и животноводческий циклы, а с другой, имели продуцирующую направленность.

3.2. *Кёр сәри*: почитание духов предков

Кёр сәри – осенний родовой праздник по символическому угощению духов предков. Время проведения отражено в самом термине *кёр сәри* «осеннее пиво», еще его называют праздником по уборке хлеба. *Уңыш бәйрәме* – праздник урожая у татар, в который входят обряды, связанные со сбором урожая, заготовкой продуктов к зиме. Ориентирами праздника могут быть и другие ритуалы, проводимые в это время. Если говорить обобщенно,

³⁰⁰ НА ЧГИГН. Т. 204. Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1909–1911 гг. С. 262, 263.

³⁰¹ Татары Среднего Поволжья и Приуралья... С. 356.

кёр сӑри имеет аграрную основу. Следует учитывать, что урожай во многом зависит от расположенности духов предков. По старинному исчислению, *кёр сӑри* приходился на конец месяца *юна* после полнолуния. В современном календаре *кёр сӑри* соотносится с октябрем-ноябрем. В православном календаре для *кёр сӑри* ориентиром может быть Дмитриевская (родительская) суббота, конкретнее: *кёр сӑри* приходился на первую пятницу после октябрьского полнолуния, т.е. начинался вечером в четверг³⁰².

У молькеевских кряшен самый большой праздник, посвященный чествованию духов предков, назывался *родитель* и приходился на время полного завершения уборочной страды. *Родитель* праздновали целую неделю, начиная с субботы. Накануне обязательно топили баню, в которой на ночь духам предков оставляли на полке ковш с водой и веник. В этой бане после мытья нельзя было стирать белье. Этот праздник характеризуется приготовлением ритуальных блюд: обязательно закалывали двух-трех петухов. На бульоне готовили полбенную или пшеничную кашу, но ни в коем случае не пшенную, обязательным был омлет *яшнӑй* и лепешки *коймак*. Из этого же теста пекли 40 штук мелких лепешек. Заранее готовили пиво *кучат сыраси* «петушиное пиво».

День начинался с того, что хозяйка брала одной рукой тарелку с положенной туда кашей, лепешкой, кусочком петушатины, а в другой – стакан, в который наливала немного пива, молока, чая, водки, выходила во двор, и, прочитав необходимую молитву, выливала все содержимое в «чистое» место для духов предков.

После проведения данного обряда на протяжении недели проходило поочередное гостевание, взаимное угощение родственников – *рат салу*. Подобное осеннее празднество было характерно и для других групп кряшен с варьированием сроков проведения³⁰³.

³⁰² Салмин А.К. Система религии чувашей. СПб., 2007. С. 170.

³⁰³ Уразманова Р.К. Годовой цикл общественных обрядов и праздников молькеевских кряшен. С. 85–86.

Самой первой пищей на *кёр сӑри* является курятина. В четверг утром на улице кололи одну или две курицы (или петухов), перья оставляли там же. Для закалывания выбирали самую лучшую курицу, чтобы умершие не рассердились, иначе куры не будут водиться: не будут нести яиц, на них нападут хищники. Сварив, курицу оставляли до вечера, не разделявая. К.П. Прокопьев замечал, что курицу режут только на *кёр сӑри*, в остальных обрядах она как обрядовая еда исключалась. Такое замечание не может быть распространено на все случаи и регионы проживания чувашей в XIX в. Здесь речь идет или о локальной особенности, или о забытой архаике. Наряду с *кёр сӑри* часто используется другой синоним-термин – *автан сӑри* «петушиное пиво». Объясняется это важностью блюда из курицы/петуха. В литературе смешивают понятия *кёр сӑри* / *автан сӑри* и *юна*. Так, В.К. Магницкий писал: «Осенние поминки во 2-м стане Чебоксарского уезда называются повсеместно авдан-сыры, весенние – сьорда гоне, а летние – семик»³⁰⁴. Речь идет о *кёр сӑри*, *мӑнкуне* и *сӑмӑк*. Однако В.К. Магницкий вместо *кёр сӑри* / *автан сӑри* далее повествует про *юна*, т.е. путает термины. Известно, курица или петух не играют в *юна* главную роль, здесь выступают более крупные животные. К празднику *кёр сӑри* заранее готовили пиво. В четверг пекли блины. В приготовлении пищи духам предков новая мука и новая крупа не использовались. Все (солод, крупа, мука) должны быть из старого урожая. Если не будет старого, то обязательно следует «старить», т.е. до *кёр сӑри* провести *чӑкӑме*, что обычно делается накануне. Блины, пироги и другие мучные изделия пекли как из кислого, так и пресного теста³⁰⁵.

В *кёр сӑри* хорошо прослеживаются родовые узы. На праздник собиралась родня только по мужской линии. Все старались придти на него, поскольку праздник проводился по очереди, один год у одних родственников, другой год – у других³⁰⁶. Приглашение, сбор и угощение

³⁰⁴ Магницкий В.К. Указ. соч. С. 179.

³⁰⁵ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 145. Инв. № 4503. С. 217.

³⁰⁶ НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 763, инв. № 5325. С. 6.

духов напоминают действия, совершаемые в *мӑн кун*. Приготовив пищу, вечером шли приглашать.

С приходом родственников стол переставлялся к дверной части и накрывался приготовленной едой. Глава дома садился в центре у стола, справа от него располагались мужчины, слева – женщины. После моления и отделения частей пищи предкам стол переставлялся на место³⁰⁷.

Свечи изготавливались дома из желтого пчелиного воска. У кого не было дома ульев, те покупали воск. Готовые свечи резали на две части, т.е. использовали короткие. Свечи устанавливались у двери на бревне. В более позднем варианте свечи размещали вокруг чашки на столе. Новоумершим свечки ставили на край квашни. Ставили столько свеч, сколько было умерших в доме (в родне). Главная свеча дома в цельном виде прикреплялась к столбу у печи. На время моления дверь чуть приоткрывалась, сидящие за столом вставали на ноги. Текст моления начинался обращением конкретно к каждому умершему родственнику. Далее перечисляли названия приготовленных угощений. Просили счастья в дом, полную скамейку детей, полный пол ягнят. Моление завершалось фразой: «Мы вас вспоминаем, а вы нас не вспоминайте. Благословите»³⁰⁸.

Отделение части пищи умершим и совместная еда живых и мертвых родственников начиналось еще во время приготовления пива. Как во время попевания сула, так и при процеживании сначала совершали возлияние, а потом пробовали сами. На время сбора родственников на скамейку ближе к двери ставили две пустые посуды (ведра и чашки). Отделение пищи начинал глава дома. Мучная и мясная пища отламывалась или отщипывалась с краю, а пиво отливалось из кружки в специальные посуды. При этом хозяин называл каждого умершего в роду человека и говорил: «Пусть будет пред тобой». После хозяина то же самое делали все присутствующие друг за другом по старшинству. В заключение стол ставили назад в передний угол, и

³⁰⁷ Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Вып. I. Казань, 1928. С. 62.

³⁰⁸ НА ЧГИГН. Т. 21. Ашмарин Н.И. Археология, этнография, фольклор. 1895–1943 гг. С. 536.

начиналась совместная еда. Взаимное угощение в доме продолжалось до сгорания свеч. Остатки еды аккуратно складывали в посуду с отделенной пищей и выливали во дворе у ворот пришедшим в гости духам предков. Там же отдельно приглашали угоститься и умерших, не имеющих родню. Вымытую во дворе посуду оставляли в снях. В дом вносили полное ведро воды из колодца. Входя, говорили: «Пусть будет счастье в доме, пусть неполное будет полным». Выливавший весело заявлял, что у ворот вокруг него кружили собаки. Присутствующие заключали, что предки приняли их угощение. Завершив, вся родня шла с песнями в другой родственный дом. Здесь пировали так же, как и в первом. Так обходили всю родню, расходились утром. При большом количестве родни обход мог длиться несколько дней³⁰⁹.

При опросе информантов они начинали рассказывать про *колхоз ёски* «колхозные посиделки», которые проводились после окончания полевых работ. В д. Старые Алгаши Цильнинского района Ульяновской области *кёр сәри* устраивали всем колхозом³¹⁰. Колхоз выделял для этого продукты: зерно, муку, мясо. Кому-то поручали варить пиво, кому-то – печь калачи. После Великой Отечественной войны традиция проведения *кёр сәри* была утрачена. В настоящее время в исследуемых нами территориях *кёр сәри* не проводится.

С 1997 года при поддержке Министерства культуры Самарской области и Дома дружбы народов проводится областной чувашский фольклорный фестиваль «Кёр сәри», в котором принимают участие фольклорные коллективы и певцы из разных муниципальных районов Самарской области. 22 ноября 2014 г. во Дворце культуры им. Литвинова г. Самары прошел XVII областной чувашский фольклорный фестиваль «Кёр сәри».

³⁰⁹ НА ЧГИГН. Ашмарин Н.И. Т. 21. Археология, этнография, фольклор. 1895–1943 гг.

С. 536–537; НА ЧГИГН. Т. 174. Никольский Н.В. Религия, археология, этнография, грамматика, фольклор. 1905–1911 г. С. 192.

³¹⁰ НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 763, инв. № 5325. С. 23.

3.3. *Карта пӓтти*: праздник в честь благополучия скота

Килӓш пӓтти – семейное моление о сохранности и размножении скота. В основе термина – слова *карта* «прясло» и *пӓтти* «каша». Обряд проводили раз в год. Так же поступали и крещеные татары. Он следовал за такими домашними ритуалами, как *кӓр сӓри* и *килӓш пӓтти*. Время проведения – осень, когда с полей свезена солома, а скот переводится на зимние условия содержания. Подготовкой и проведением обряда занималась семья. В этот день все члены семьи оставались дома. На более позднем этапе ритуал исполнялся за всю родню только в коренном доме.

В качестве основной пищи готовилась каша, ее варили в маленьком котле или чугуне на скотном дворе. Сняв котел, в середине каши делали углубление и заправляли скоромным маслом. Накануне готовились *юсманы* – жертвенные блинчики из пшеницы или ячменя вновь обмолоченного урожая (до 100 штук). Само моление происходило в прясле. Там устанавливали стол и выносили кашу в котле и другую пищу. Скот находился там же³¹¹.

Молельщиком выступал глава дома или старший по возрасту. Он, как полагается, брал шапку под мышку, в руке держал ложку с кашей и обращался в сторону востока. Глава семьи обращался в своей молитве с просьбой сохранить стадо, обеспечить хороший приплод и зимовку. В молении выражали желание иметь полное прясло скота: «Чтобы к лошади приумножался жеребенок, к корове – теленок, к овце – ягненок. Помоги рожденный скот сохранить благополучно, а нерожденный помоги родить. Домашнего скота дай столько, чтобы один конец был в прясле, а другой – у воды». До адресатов-божеств доводили, что приносят в дар масленую кашу и лепешку. Завершив моление, глава дома опускался на колени перед котлом и совершал троекратный поклон³¹².

По прочтении молитвы ложку каши макали в масло в середине котла и бросали в огонь в качестве жертвенного дара божествам. По замечанию

³¹¹ Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Вып VI. Чебоксары, 1934. С. 114.

³¹² Магницкий В.К. Указ. соч. С. 53.

одного из корреспондентов Н.В. Никольского, лепешки символизировали ягнят и телят. На них вырезались «пупок» и «носы» и отдавали огню, при этом произносились следующие слова: *Кăвати-сăмсисемне тав тăватăп сана, Турă, пуç çанатăп, вильăха-чёрлѐхе султалăкчен тёрѐс-тѐкел пăхса усра, сырлах, Турă!* «Одним пупком и тремя носами благодарю тебя, Турă, низко кланяюсь; скотину в течение года не тронутой, целой сохрани, помилуй, Турă»³¹³. Одну ложку каши клали на столб сарая.

Во время моления обращались к таким божествам, как *Карта турри*, *Карта йыш* и *Пихампар*. Принята жертва или нет, узнавали по разным признакам, в основном – по внешнему виду и состоянию домашнего скота.

Ритуальную еду съедали всей семьей в прясле. Полагали: если во время еды дети передерутся из-за жертвенной каши, то божество скота не сохранит животных в целости. Угощали кашей и лепешкой скот. В день моления скотину кормили сытнее обычного, стелили новую солому, она весь день была на вольном выпасе³¹⁴.

В середине XX века обряд пришел в забвение.

3.4. *Килѐш пăтти*: праздник в честь благополучия семьи

Килѐш пăтти – благодарственный праздник за хороший урожай от имени семьи. При молении использовалась каша из нового урожая, испрашивалось плодородие на следующий год.

Обряд проводится два раза в год: в начале лета в честь «наступления» на новую траву и в начале зимы в честь «наступления» на первый снег. В обрядовом календаре летний *килѐш пăтти* следует за *мăн кун* и общесельским ритуалом *Учук*, а осенний – после родового обряда почитания духов предков. Поэтому священники, служившие у чувашей, жаловались, что в дни Великого поста чувашаи не приходят в церковь на говенье. *Килѐш пăтти* соседствует с другим семейным обрядом, посвященным покровителю

³¹³ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 173. Л. 266.

³¹⁴ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 151. Л. 254.

домашнего скота, – *карта пӓтти*: их проводят через один-два дня; в одних местах (например, в с. Новые Кармалы Белебеевского уезда Уфимской губернии) *килӓш пӓтти* проводили до *карта пӓтти*, а в других – после (например, в д. Новые Чукалы Буинского уезда Симбирской губернии). Кроме того, к обряду не обязательно приступала вся деревня одновременно, а каждый дом – на свое усмотрение, по степени готовности. Как утверждал в 1911 г. учитель из д. Азбаба Свияжского уезда Казанской губернии Михаил Михайлов, обряд всегда приходится на воскресенье. Непосредственными действиями занимаются днем³¹⁵.

Участниками выступали все члены семьи, кто жил в данном доме. Если патриархальная семья занимала несколько домов, обычно расположенных кустовым способом, то все собирались в доме старшего в роду.

Основу обрядовой пищи составляли блюда, приготовленные из нового урожая. Приготовлением занимался тот, кто молился за семью. В середине каши в котле делалась лунка, куда клалось масло. Данную кашу обязательно подавали вместе с лепешкой и мелкими лепешками *юсманами*.

Местом для моления *килӓш пӓтти* служили изба, сени, двор, клеть.

Моление начиналось с обращения к *Турӓ* со словами, о том, что в качестве дара приготовили котел каши. Просили дать добра и покоя семье и вечером, и утром. Содержание моления в целом схоже на текст моления в *чӓклем* – родового ритуала, посвященного началу употребления нового урожая. Завершив моление, наклоняли котел с кашей чуть вперед, словно демонстрируя содержимое. Примерно с теми же словами обращались по порядку к божествам *Пӓлӓх*, *Перекет* и т.д. После каждого обращения откладывали часть пищи. Таким образом, моление состояло более чем из 10 частей. Пока молещик (обычно – глава дома) занимался молением,

³¹⁵ НА ЧГИГН. Ашмарин Н.И. Т. 21. Археология, этнография, фольклор. 1895–1943 гг. С. 172.

остальные сидели за столом, пристально смотря в сторону приоткрытой двери³¹⁶.

Завершив моление, глава дома вырезал «носы» и «пупок» у лепешек, брал ложку каши, и все отделенные части кидал на крышу сарая.

Затем все приготовленное съедалось на совместной трапезе. В конце благодарили *Турь*, прося его принять семейную молитву.

Данный обряд исполнялся с соблюдением всех норм традиционного этикета. Избу и двор чистили от лишних вещей и мусора. Во время моления глава семьи подходил к столу с западной стороны и вставал лицом к востоку (= к приоткрытой двери), а остальные члены семьи чинно располагались за ним, держа шапки под мышками.

Килёш пәтти во многом напоминает родовой ритуал *чўклем* (структура, форма обращения к божествам, текст моления). Иначе говоря, это – *чўклем* на уровне семьи. Принципиальное отличие от *чўклем* состоит в таких категориях, как время (*чўклем* – раз в год, а *килёш пәтти* – два раза в год) и участники (в *чўклем* родственники являются равными участниками, а в *килёш пәтти* – лишь приглашенными лицами)³¹⁷.

3.5. Чўклем: праздник по случаю начала употребления нового урожая

Чўклем – древний родовой праздник по случаю начала употребления нового урожая. Термин образован от основы *чўкле* «принести жертву» и словообразующего аффикса + *ме*. *Чўклем* можно перевести как «совершение жертвоприношения; приношение благодарственной жертвы». Праздник имеет параллельное название *киветни*, что буквально значит «старение». Дело в том, что перед употреблением хлеба из нового урожая первинки

³¹⁶ НА ЧГИГН. Т. 29. Ашмарин Н.И. Этнография, фольклор (в том числе татарские тексты). 1897–1922 гг. С. 198–199, 204.

³¹⁷ НА ЧГИГН. Т. 29. Ашмарин Н.И. Этнография, фольклор (в том числе татарские тексты). 1897–1922 гг. С. 504, 512.

следует посвятить божествам и получить право на употребление самим. Носители культуры, а также исследователи такое моление о хлебе у чувашей в пределах рамок домашней обрядности считали одним из самых больших праздников в году³¹⁸.

Для определения времени *чўклеме* можно сориентироваться по аграрному календарю – это после созревания ржи, после жатвы, после завершения работ на овине (т.е. молотьбы), после осеннего сбора урожая. Другое определение времени *чўклеме* – после закладки обмолоченного зерна в клеть и завершения дел, что также связано с уборочными делами³¹⁹.

Его проводили раз в год. Основная часть населения справляла его еще осенью, сразу после получения нового хлеба. Верны сведения и о том, что чувашаи проводили свой обряд после снегов, когда пролягут первые санные пути. Это месяцы *юпа* – *чўк* (октябрь – ноябрь). Обряды *кёр сйри*, в честь божества скота и за здоровье семьи проводили сразу после *чўклеме*. Затем вплоть до *сурхури* у чувашей значительных ритуалов не имеется. Таким образом, употребление хлеба и пива из нового урожая не разрешалось без предварительного посвящения. В своем словаре Н.И. Ашмарин отмечал, что *чўклеме* устраивали в разное время: в середине зимы, на Масленицу или справляли осенью, после молотьбы³²⁰. Основное время проведения зависело от того, когда род (при учете, что семьи, входящие в один родовой круг, поддерживают друг друга и материально) приступает к употреблению нового хлеба. Поэтому объяснение, что *чўклеме* проводят перед тем, как приступить к использованию нового урожая³²¹, ничего не говорит о конкретном сроке, так как время никем и нигде не регламентировано. Это зависело от степени хлебного запаса родовой ячейки, поэтому род, имеющий в достатке зерна, не спешил провести *чўклеме*, а бедствующие крестьяне проводили его сразу же

³¹⁸ НА ЧГИГН. Т. 174. Никольский Н.В. Этнография. 1887–1904 гг. С. 192.

³¹⁹ НА ЧГИГН. Т. 21. Ашмарин Н.И. Археология, этнография, фольклор. 1895–1943 гг. С. 3; Там же, с. 165.

³²⁰ Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Вып. I. Казань, 1928. С. 128.

³²¹ НА ЧГИГН, Т. 145. Никольский Н.В. Этнография. 1903–1904 гг. С. 459.

после завершения дел на овине, так как старый урожай исчерпан, а новый полагалось употреблять только после посвящения божествам³²². В старину празднование занимало три дня и проводилось в вечернее и ночное время суток, но его следовало завершить в четверг, так как в пятницу предстояли обрядовые хлопоты, связанные с духами предков. Несмотря на то, что *чўклеме* совершался в кругу родственников, в нем, хоть и одновременно, участвовала вся деревня.

Перед ритуалом обязательно топили баню, где участники тщательно мылись.

Пища готовилась из урожая, выращенного непременно в этот год, выбирались первинки. Другое название *чўклеме* – «Моление новым хлебом». Исследователь Е.С. Новик отмечает, что божества требовали себе в жертву такие продукты, которые специально подвергнуты «культурной» обработке: варению, брожению и т.п.³²³ Поскольку главными продуктами жизнеобеспечения у чувашей являются хлеб, каша и пиво, которые относятся к продуктам домашнего производства, они и выступают в качестве основных жертвенных даров. Божеств уведомляли о приношении им первинки из семи видов урожая и в молении сообщали, что все сладости отдают им, а горечь оставляют себе. Каша подавалась на стол, в середине миски делали «глазок» для масла, а вокруг раскладывали ложки. Молельщик объяснял божествам, что приносят кашу, приготовленную из нового урожая, сваренную в большом котле. Часть нового урожая в домашнем хозяйстве шла на приготовление пива, что получило отражение в речи и действиях молельщика, в которых говорится о приготовлении пива из нового урожая, кратко излагается процесс пивоварения, сообщается о хранении пива в бочке с двенадцатью обручами³²⁴.

³²² Салмин А.К. Указ. соч. С. 147.

³²³ Новик Е.С. Указ. соч. С. 139.

³²⁴ НА ЧГИГН. Т. 5. Ашмарин Н.И. Песни. 1900–1903 гг. Л. 62.

На *чўклеме* обязательно приглашали близкую родню из других деревень, которые обычно приходили парами, т.е. мужа с женами. Как одно из значимых мероприятий в кругу родовых обрядов, оно не практиковалось в каждой семье в отдельности, вся родня собиралась в коренной дом рода. Обрядовые действия по случаю приношения из нового урожая божеству *Турй* и другим божествам происходили в одном из домов рода, то есть в отдельности каждая семья могла их и не проводить. Такая необходимость отпадала сама собой, поскольку растительная жертва приносилась от имени всех, кто принадлежал к данному роду. Обычно родственники из других деревень приезжали на сутки раньше, чтобы на следующий день подключиться к исполнению ритуала вместе со всеми. К началу церемоний дом наполнялся родственниками. При этом женщины размещались или в *тёпеле* (площадка со стороны устья печи), или за столом слева от мужчин. Такой сбор родственников еще называется *ушкйansen уявё* «праздник родового круга»³²⁵.

Все участники должны были быть одеты как на традиционный ритуал, находиться в обычной одежде не было принято.

Предварительную часть действий проводили в переднем углу стола, туда усаживали приглашенных. Женщины в *чўклеме* занимали определенное место. Жена хозяина, например, повторяла те же слова и действия, что и муж. В обряде ее сажали за стол вслед за супругом. На стол сначала ставили кашу в чашке, в середине каши делали лунку и туда помещали масло, а вокруг втыкали ложки. Затем на чашку клали хлеб, а на нем – соль в солонке. Иногда вместо соли помещали сырок. Получалось весьма оригинальное «сооружение», которое можно читать на семантическом уровне как «сотворение небесного светила». На стол ставили пиво в большой деревянной посудине и подавали ковши в количестве 9 штук. Хозяин дома подносил каждому из участников ритуальную еду и питье. Именно они

³²⁵ НА ЧГИГН. Т. 21. Ашмарин Н.И. Археология, этнография, фольклор. 1895–1943 гг. С. 165; Фукс А. Указ. соч. С. 71.

служили официальным допуском к обряду вообще и к совместной еде, в частности. Такая доля, полученная в руки, называется *ал вали* (букв. «для руки») ³²⁶.

Хозяин дома выбирал одного молельщика среди присутствующих стариков, который должен был знать порядок ведения обряда и вербальный текст. Чуваши старались доверить проведение молитвы состоятельному человеку. В случае если за всех молился бедный, это могло привести к неудачному урожаю в роду. Молельщик надевал специальную обрядовую одежду, шапку держал под мышкой. Старик вставал, брал в руки чашку с кашей, а сверху клал непочатый хлеб, что выделяло его среди других. Хозяин дома располагался справа от него, а другие родственники – слева. Так он руководил церемонией, говорил и действовал от имени хозяина ³²⁷.

Участвующие в обряде члены семьи и специально приглашенные родственники, стоя, в одной руке держали кружку пива, а в другой – кусочек хлеба нового урожая с солью. Чаще всего длинные тексты произносил только молельщик, а остальные повторяли в конце частей: «Аминь, помилуй». Также моление можно распределить на девять молельщиков-стариков. После каждой части совершалось коленопреклонение.

Турă – основной адресат при молении, которому посвящали первинки земных плодов, просили здоровья и благодарили за выращенный урожай. Молельщик произносил основной текст, остальные за ним повторяли. После воззвания к *Турă* обращались к другим божествам в иерархической последовательности. Их обычно насчитывалось 9, и сообразно их количеству выпекали и караваи: для *Пўлĕх*, *Хёвел*, *Уйăх*, *Ъалтăр*, *Ъил* и т.д. (вариаций много).

³²⁶ НА ЧГИГН. Т. 33. Ашмарин Н.И. Чувашские тексты. 1896–1907 гг. С. 860.

³²⁷ НА ЧГИГН. Т. 21. Ашмарин Н.И. Археология, этнография, фольклор. 1895–1943 гг. С. 3; Золотницкий Н.И. Указ. соч. С. 219.

Завершив обращение к божествам, молещик отливал из ковша немного пива в отдельную посуду, а остальное выпивал сам. Другие следовали его примеру.

В данном жертвоприношении можно усмотреть следующую цель: «расположение» партнера по коммуникации (в данном случае девяти богов) к поведению, желательному для участников обряда (для хозяина дома). В молитвах, сопровождающих *чўклеме*, вначале сообщалось о приносимой жертве (пиве, хлебе), а затем излагалось, что именно предполагают они получить в ответ. Содержание молитв можно определить как передачу сообщения в форме ценности (пива, хлеба), ведущего к получению перечисленных в молитве благ. В вербальном тексте обряда *чўклеме* обнаруживается коммуникативный аспект экономических обменов. Древние люди верили, что для получения приплода скота или хорошего урожая следовало давать божествам и духам «подарки». При этом данные жертвы должны были отсутствовать у самих адресатов, в ином случае, как представляли они, дары не будут приняты³²⁸.

Праздник нового хлеба имел повсеместное и широкое бытование, однако эволюция праздника в XX в. происходила в сторону его исчезновения. Социально-политические и экономические реформы советского общества во второй половине 20-х – начале 30-х гг. внесли свои коррективы. Как правило, старшее поколение сознательно прекращало моления *чўклеме*. Опасаясь несоблюдения и своевольного прекращения традиции в будущем, что было чревато тяжелыми последствиями для рода, родители перед смертью сознательно прерывали ее. Обычно незадолго до смерти старшая женщина в семье проводила последнее моление, в котором просила покровителя семьи больше не ждать жертвоприношений и проститься с данным семейством.

Чўклеме в современном виде – праздник урожая, праздник мира и труда, праздник песен, дружбы и веселья, проходящий, например, на красноярской

³²⁸ Новик Е.С. Указ. соч. С. 138–139.

земле с 2011 года. Первый чувашский праздник урожая «Чўклем» состоялся 8 октября 2011 г. в г. Назарово. 29 сентября 2012 г. в с. Казачинское Казачинского района прошел второй краевой национальный праздник урожая чувашей «Чўклем», а 27 сентября 2014 г. на площади перед «Дворцом Труда и Согласия» г. Красноярска состоялся четвертый краевой чувашский праздник урожая «Чўклем». В программе: игры, состязания, концерт национальных коллективов художественной самодеятельности, конкурсы блюд национальной кухни из урожая 2014 года, а также конкурсы домашнего пива, изделий народного творчества. Современный *чўклем* утратил первоначальный сакральный смысл, отошел от «праздника» в традиционном понимании и превратился в зрелищное мероприятие, в котором большинство присутствующих являются не участниками, а зрителями.

Таким образом, осенний цикл земледельческих обрядов начинался после уборки хлебов. У народов Поволжья существовало поверье, что нельзя употреблять в пищу новый хлеб, пока не будет принесена благодарственная жертва. Благодарственной и поминальной обрядности в традиционных праздниках и обрядах осеннего цикла отводилось главное место.

Глава IV: ТРАДИЦИОННЫЕ ПРАЗДНИКИ И ОБРЯДЫ ЗИМНЕГО ЦИКЛА

Зимний период – один из самых продолжительных циклов в традиционном календаре. Границы зимнего сезона довольно условны, т.к. начало зимы обычно связывали с *пукрав* (= Покровом 14 октября). Поэтапность сезонных изменений в природе позволяет выделить особые «переходные» периоды осенне-зимнего и зимне-весеннего порубежья.

4.1. *Ларма*: межсельские девичьи посиделки

Ларма – межсельский молодежный обряд. Термин *ларма* представляет собой сочетание имени существительного от глагола *лар* «сиди» и словообразовательного суффикса *-ма*; буквально «сидение». Аналогичный обряд, описанный на русском материале, М.М. Громько называет «специфической формой посиделок». Обряд проходил в рамках традиционной крестьянской этики и предусматривал общение молодежи разных селений³²⁹.

Суть обряда состоит в приглашении девушек-родственниц в гости из соседних или дальних деревень. Традиция проводилась повсеместно. Притом существовали постоянные партнеры-деревни. Например, в Дрожжановском районе Республики Татарстан в с. Матаки ходили девушки из с. Чувашское Дрожжаное и д. Хайбулдино³³⁰. Соответственно, между этими поселениями сохранялись прочные брачно-родственные связи. Наряду с приглашением в гости девушек из чужих деревень встречались случаи приглашения девушек из своей деревни. В этом случае выбирается девушка-родственница. Цель приглашений – подготовка приданного и знакомство с парнями из экзогамной группы. В центре ритуала оказывалась девушка из чужой деревни.

³²⁹ Громько М.М. Традиционные формы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986. С. 239.

³³⁰ ПМА, 2008: Кузьмина А.Г.; 1928 г.р.; с. Матаки Дрожжановского района РТ.

Ларма практиковалось в определенные календарные сроки. А.К. Салмин считает, что время проведения *ларма* – зимние месяцы, сразу же после *сурхури*. Самарские чуваша связывают время *ларма* с концом зимы – началом весны, точнее – с временем перед *Џаварни*. Кроме того, существовали и летние *ларма*, однако они не практиковали широкое вовлечение публики и предназначались только для тех, кто не успевал к свадьбе подготовить вышивки³³¹. В с. Верхние Тарханы Тетюшского района Республики Татарстан на *хёр ларни* девушки собирались начиная с 14 августа (Медового спаса) до 21 ноября (Михайлова дня). Возможно, что здесь произошло наложение двух обрядов (*ларма* и *улах*), что вылилось в симбиоз – нечто среднее между ними. Девушки собирались после полевых работ, ночевали в доме у женщины-вдовы, готовили одежду для приданного. Если девушка собиралась замуж, а приданное у нее не готово, другие девушки помогали ей подготовить. Собиралось 10-12 девушек³³². В с. Тоншерма Тетюшского района Республики Татарстан *ларма* начиналось с 12 октября и продолжалось до Рождества. Во время *ларма* оставались ночевать в том доме, где собирались. Здесь же знакомились с парнями, которые могли «заглянуть на огонек» к девушкам во время их работы³³³. В книге «Чуваши: этническая история и традиционная культура» авторы называют зимние посиделки в избах, где временно отсутствовали старшие хозяева – *ларни*, а не *ларма*. На посиделках девушки пряли, но с приходом юношей начинались различные игры, песни плясали³³⁴.

Основной целью девушки-гостьи было успеть приготовить себе приданое, так как в родительском доме большая часть времени занята повседневными делами. Девушки пряли, вышивали и шили. Таким образом, шла подготовка к замужеству.

³³¹ Салмин А.К. Указ. соч. С. 90.

³³² ПМА, 2008: Васильева В.В.; 1942 г.р.; Васильева С.П.; 1931 г.р.; Леонтьева М.П.; 1940 г.р.; с. Верхние Тарханы Тетюшского района РТ.

³³³ ПМА, 2008: Кутяшова К.А.; 1940 г.р.; с. Тоншерма Тетюшского района РТ.

³³⁴ Чуваши: этническая история и традиционная культура / сост. В.П. Иванов, В.В. Николаев. М., 2000. С. 85.

В гостях девушка могла находиться от нескольких дней до месяца в зависимости от объема предстоящей работы и от того, найдется ли за это время по нраву жених.

По случаю появления в деревне девушки-гостьи в дом приходили родственники. Кроме того, саму гостью также приглашали в другие, неродственные дома. Ее сажали за стол и угощали. Явившиеся туда девушки и парни занимали места у двери. Естественно, молодежь, особенно девушки, на такие посиделки надевали самое лучшее. В течение *ларма* мать юноши, которому приглянулась девушка-гостья, приглашала ее на суп с подругами. Во время этих «смотрин» мужчины уходили из дома, а девушки старались показать все свои лучшие качества. Затем мать передавала свои впечатления сыну-жениху³³⁵.

У кряшен широко распространенным обычаем была поездка девушек в соседние деревни к своим родственникам погостить *утырмага бару*. Такие девушки окружались вниманием аульной молодежи, по случаю их приезда хозяйка приглашала девушек на угощение, те в свою очередь устраивали у себя ответное угощение. Исследователь Р.К. Уразманова отмечает, что этот обычай был характерен для всех татар Поволжья и Приуралья³³⁶.

Во время *ларма*, как правило, пряли. За ночь девушки изготавливали до трех мотков ниток (*хутӑр*), а самые проворные и трудолюбивые успевали напрясть и больше четырех мотков ниток. Пока не заканчивалось «сырье», никто из девушек не уезжал в свои деревни. В с. Чувашское Дрожжаное нам рассказали такой случай: одна девушка очень хотела домой и, чтобы для нее закончились *ларма*, спрятала под снег волокна (*сӱс*) для прядения³³⁷.

На *ларма* приходили парни. Некоторые из них – из других деревень. Таким образом, межсельский обряд собирал девушек и парней не менее чем

³³⁵ ПМА, 2013: Никифорова У.П.; 1929 г.р.; д. Раково Буинского района РТ.

³³⁶ Уразманова Р.К. Годовой цикл общественных обрядов и праздников молькеевских кряшен. С. 86.

³³⁷ ПМА, 2008: Колпакова О.А.; 1928 г.р.; с. Чувашское Дрожжаное Дрожжановского района РТ.

из трех деревень. Юноши стремились выбрать лучшую обстановку для более близкого знакомства в дальнейшем. Важным было проявить инициативу и перекинуться словом, показать себя в танце, разговоре или оказать какую-либо услугу. Возьмет впоследствии парень ее в жены – это во многом зависело от родителей невесты.

А.К. Салмин выделил основные отличительные признаки *ларма* от *улах*: во-первых, *ларма* проводился с приглашением девушки из другой деревни, во-вторых, охватывает и дневное время, в-третьих, не ограничивается одними сутками³³⁸.

В татарских деревнях Заказанья посиделки *аулак өй* устраивали девушки в случае, когда хозяин уезжал, а в доме не оставалось мужчин. *Аулак өй* можно назвать настоящим праздником для татарских девушек, ибо они, стесненные догмами ислама, большую часть своего свободного времени вынуждены были проводить изолированного от посторонних людей. Такие посиделки проводили в домах, где имелись взрослые девушки. Заручившись согласием матери, она приглашали своих подруг, а те в свою очередь добивались разрешения у своих родителей на посещение посиделок. На посиделки девушки приносили с собой какую-нибудь работу, чаще всего – вязанье. На эти посиделки парни не допускались, а для наблюдения за порядком приглашали молодых женщин или старушек. Для охраны от возможного проникновения парней приглашался один из родственников-мужчин, как правило, не женатый³³⁹.

Посиделки обычно начинались с разговоров о деревенских новостях, угощения чаем, рассказами историй. После чаепития и угощения начиналась развлекательная часть с песнями, плясками и различными играми. Все это продолжалось до полуночи, даже близко живущие девушки под охраной хозяйки возвращались домой, а остальные оставались ночевать.

³³⁸ Салмин А.К. Указ. соч. С.91.

³³⁹ Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М., 1967. С. 309

Отличительной чертой *ларма* от *аулак өй* можно считать то, что в первом случае парни могли свободно посещать посидели, а во втором случае дом, где происходила вечеринка, считался запретным для лиц мужского пола. Встречи парней и девушек во время *аулак өй* происходили очень редко и носили конспиративный характер. Только некоторым юношам, дружившим с приглашенным для охраны парнем, удавалось встретиться с девушкой в сенях на короткое время.

В исследованном нами ареале обряд *ларма* прекратился после Великой Отечественной войны, а татарский *аулак өй* – после 1917 г.

4.2. Хёр сйри: девичье пиво

В термине *хёр* зафиксирована определенная возрастная категория девушек, имеющих право на участие в празднике: совершеннолетние девушки, достигшие брачного возраста и считающиеся взрослыми. В чувашской народной традиции данной группе соответствовал возраст 15-16 лет. Предшествующая ей возрастная группа *хёр ача* объединяла девочек 12-14 лет, которые не были непосредственными участницами праздника. Можно предположить, что возрастные границы *хёр* варьировались исторически, на более ранних этапах они не были столь хронологически определенными. Так, если в качестве основных нормативных признаков, определяющих возрастные границы данной категории, считать достижение брачного возраста (начало) и брак (конец), то применительно к XVIII в., – когда, с одной стороны, девушки вступали в брак в 25-30 лет, а с другой – родители отдавали замуж несовершеннолетних и возрастные рамки данной группы значительно условными. Основное значение имели народные представления о поре совершеннолетия – пике брачного возраста и его конце, с течением времени претерпевавшей большие изменения.

В соответствии с социальными нормами общинной жизни важными условиями для участия в *хёр сйри* становились: приобретение трудовых навыков, опыт социального общения, следование принятым стандартам

поведения и этикетным нормам: «Кто пустит на *хёр сӑри* девушек, не участвовавших в жатве хлебов?» – говорилось в народе. Сама организация праздника предназначалась для демонстрации определенных качеств и являлась своеобразным экзаменом для девушек, символически подтверждая статус их принадлежности к брачной возрастной группе³⁴⁰.

Время проведения праздника сильно варьировалось в зависимости от локальных традиций этнографических групп чувашей.

Известный исследователь этнографии чувашей В.К. Магницкий указывал, что в Ядринском уезде *хёр сӑри* устраивался в понедельник ночью после Масленицы; в Цивильском и Тетюшском уездах девичьи пиры начинались в декабре до Рождества и продолжались в разных селениях до самой Масленицы; в Козмодемьянском уезде – на Масленице³⁴¹. Однако Н.В. Никольский отмечает, что *хёр сӑри* постоянно делали в ноябре³⁴², а Н.И. Ашмарин в «Словаре чувашского языка» объясняет, что этот обряд проходил на Крещение³⁴³. Г.Т. Тимофеев в своем произведении «Тӑхӑрьял» отмечает, что *хёр сӑри* устраивали по окончании Михайловой недели (21 ноября/8 ноября по ст. стилю)³⁴⁴. Во время наших экспедиций в Шемуршинский район Чувашской Республики информанты рассказывали, что *хёр сӑри* устраивали на праздник Казанской иконы Божией Матери (4 ноября/22 октября по ст. стилю), а в Комсомольском районе Чувашской Республики – на Покров (в ночь с 13 на 14 октября)³⁴⁵.

Сроки проведения праздника *хёр сӑри* у группы низовых чувашей *анатри* в целом совпадали с девичьими пирами крещеных татар в ареале их этнокультурных контактов на западе Тетюшского и на юго-востоке

³⁴⁰ Вовина О.П. Праздник *хёр сӑри* – «девичье пиво» в календарной обрядности чувашей // Женщина и вещественный мир культуры у народов Европы и России: сб. ст. СПб, 1999. Т. XLVII. С. 72.

³⁴¹ Магницкий В.К. Указ. соч. С. 235.

³⁴² НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 159. Инв. № 4705–4745. Л. 234.

³⁴³ Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Вып. XVII. Чебоксары, 1950. С. 37.

³⁴⁴ Тимофеев Т.Г. Указ. соч. С. 137.

³⁴⁵ ПМА, 2009: с. Бичурга-Баишево, д. Малое Буяново, д. Асаново, с. Чепкас-Никольское Шемуршинского района ЧР; д. Новочелны-Сюрбеево, д. Ивашкино, д. Новые Мурлаты Комсомольского района ЧР.

Цивильского уездов и хронологически соответствовали *кӑшарни* – празднику периода зимнего солнцестояния, отмечавшегося молодежью в течение двух недель (от Рождества Христова до Крещения) и являлся частью новогодних гуляний и праздников.

У верховых чувашей *вирьял* традиционные девичьи пиры были приурочены к периоду проведения *сурхури/кӑшарни* и открывали цикл праздников и обрядов, совершаемых с целью благополучного достижения нового урожая и приплода скота. На следующий день после *сурхури* парни постарше совершали подворный обход деревни, собирая для девичьего пира муку, масло, солод, крупу и хмель. Молодухи, вышедшие замуж в прошлом году, дарили им тканые узорные пояса, полотенца. Эти подарки предназначались лучшим музыкантам, играющим на девичьем пиру.

После подворного обхода все собранные продукты и вещи относили в специально отведенный для *хёр сӑри* дом. Здесь из собранных продуктов девушки пекли пироги, готовили обрядовое пиво и другую еду. В назначенный день вечером в доме собиралась деревенская молодежь и устраивала «большие посиделки». На *хёр сӑри* девушки приглашали своих подруг из соседних деревень. В процессе приготовления к празднику парни выбирали невест, присматриваясь, кто как умеет вести домашнее хозяйство. На девичий пир приходили и взрослые. Они поглядывали за поведением молодежи, выбирали для своих сыновей невест. В первую очередь девушки подносили хмельной напиток пожилым, которые, получив ковшик пива, обращались к молодым со словами поздравления с новым годом и пожеланиями счастья и благополучия в наступившем году. Опустошив ковш пива, на дно опускали монетки. Собранными деньгами девушки расплачивались с хозяином дома за аренду помещения³⁴⁶.

Основу участников составляли повзрослевшие девушки деревни, которые одевались в свои лучшие одежды: для конца XIX в. это – суконная верхняя одежда, на голову *тухья*, сверху на нее лисья шапка, на ноги

³⁴⁶ Культура Чувашского края. С. 178–179.

башмаки или кожаные сапоги. В районах пограничного проживания чувашей *анатри* и татар кряшен комплекс праздничного наряда девушек на *хёр сӑри* включал *тевет* – перевязь через правое плечо. Это старинная форма украшения, представляющая собой кусок ткани с пришитыми к нему монетами, раковинами, бляшками и т.д., у групп чувашей *анатри* и *анат енчи* являлась обязательной принадлежностью женского наряда, а в костюме девушек включалась только при достижении ими совершеннолетия. В некоторых районах компактного и сплошного проживания чувашей перевязь надевалась только замужними женщинами при исполнении обязанностей свах³⁴⁷. Девушки старались наряжаться одинаково. В зависимости от количества девушек праздник мог происходить одновременно в двух или даже в трех местах одной деревни. Число устроительниц пира в этих случаях не превышало 10-12 человек в каждой группе³⁴⁸. У верховых чувашей праздником было охвачено иногда целое село, кроме пожилых и стариков. В этих случаях село предварительно делилось на улицы, в которых проходили отдельные пиры³⁴⁹.

В каждой группе, включающей 10-17 девушек одной улицы, выбирался свой «глава» и назначался «казначей». Все члены группы приступали к выполнению своих обязанностей. К исполнению своих функций девушки приступали уже на подготовительном этапе пира: договаривались о характере сбора и размере складчины, обычно включающей муку, солод, хмель, продукты и дрова, о выборе дома, приглашении музыканта или гостей. Способы организации складчины имели региональные отличия. У низовых чувашей расходы несли сами девушки и их семьи: каждая участница приносила необходимые продукты. Иногда складчину составляло уже готовое пиво. Так, в Буинском уезде Симбирской губернии пиво варили матери девушек: каждая должна была поставить 7-8 ведер, которые

³⁴⁷ Золотницкий Н.И. Корневой чувашско-русский словарь. Казань, 1875. С. 242.

³⁴⁸ Золотницкий Н.И. Указ. соч. С. 227.

³⁴⁹ Комиссаров Г.И. Чувашаи Казанского Заволжья. С. 393.

«вливались в бочонки, грузились на сани и привозились в дом, где намечалось собрание»³⁵⁰.

Праздник не замыкался в рамках одного селения, так как основной его смысл заключался в расширении родственных и пространственных границ. К числу основных гостей принадлежали девушки-сверстницы, подруги, как правило, уже знакомые с устройтельницами пира по родственным, хозяйственно-бытовым связям и вовлеченные в сферу контактов по существующим между различными селениями традициям проведения совместных молодежных праздников, хороводов, посиделок. Территориально эти селения могли включать как близлежащие/соседние, так и отдаленные населенные пункты. Играли роль и принадлежность к общей сложной общине и одному церковному приходу, и организация традиционных совместных праздников и религиозных молений. В зонах этнокультурных контактов участницами пира становились девушки разных национальностей³⁵¹.

Н.И. Золотницкий отмечал, что на территории со смешанным расселением низовых чувашей *анатри* групп крещеных татар, охватывающей юго-западную часть Тетюшского и юго-восток Цивильского уездов Казанской губернии бытовала традиция проведения совместных «девичьих пиров» с исполнением идентичных песен на двух языках.

Ритуал приглашения проходил в два этапа. Первый состоял в получении предварительного согласия на участие в празднике: «Накануне пира, после приготовления всего необходимого девушки отправлялись в ближайшую деревню и приглашали тамошних девушек к себе в гости – каждая по одной гостье, кто кого хочет, и при этом менялись с гостями кольцами»³⁵². Момент персонального приглашения играл важную роль, подчеркивая не только уважение и внимание к гостье, но и заключал в себя гарантию на ее участие в празднике. Обмен кольцами в этом случае символически закреплял

³⁵⁰ Тимофеев Т.Г. Указ. соч. С. 137.

³⁵¹ Вовина О.П. Указ. соч. С. 74.

³⁵² Золотницкий Н.И. Указ. соч. С. 228.

соглашение. Второй этап приглашения происходил накануне самого пира. До наступления вечера устроительницы пира отправляются в другую деревню за приглашенными гостями, которые предварительно собираются в одной избе.

Девушкам-участницам их родственники выделяли лошадей и сами же их запрягали. В зависимости от погоды, использовали тарантасы или дорогие сани. В гривы лошадей заплетали ленты, а хвосты завязывали узлом. Также использовали лучшую сбрую: хомут с латунными украшениями, ременные узды, шлею, вожжи, чересседельник. На дугу вешали по одному или по два колокольчика. В состав молодежной группы для приглашения на пир гостей из других деревень также входили юноши, как правило, младшие или старшие братья девушек, исполняющие роль «охранников»: «На каждые сани – три девушки, на две лошади – два вершинника. Вершинник смотрит за лошадьми, следит за девушками, чтобы их не трогали, не ограбили, не украли. Вершинник держит нагайку, входит вслед за девушками в избу, стоит у дверей и наблюдает»³⁵³. Въезжали в те дворы, у которых были открыты ворота. Во дворе сходили с повозок, черпали пива и с песней, шумно заходили в дом. Следует отметить, что в этот день в чужой деревне открытых ворот бывало довольно много. Здесь следует иметь в виду то обстоятельство, что все девушки-участницы являлись потенциальными невестами. Среди них часто бывала и та, на которую положили глаз в соседней деревне. В то же время самим девушкам интересно было побывать в доме возможного жениха. Если девушки и парни еще не были знакомы, то посещение деревни и дома становилось прекрасной возможностью посмотреть друг на друга и выбрать своего спутника жизни³⁵⁴.

Участники обряда, войдя в дом, сажали хозяев за стол, вручали по кружке пива, кланялись им. Затем хозяева выпивали пиво, все вставали. Начиналось угощение зрителей. Одного из участников выбирали старшим, его функция заключалась в сборе денег с присутствующих. Кто выпивал

³⁵³ Тимофеев Т.Г. Указ. соч. С. 137.

³⁵⁴ Салмин А.К. Указ. соч. С. 92.

кружку пива, тот обязан был положить на дно кружки столько монет, сколько может. За малую сумму никого не упрекали. Сборщик клал деньги в кошелек. Набранная сумма пересчитывалась и делилась между девушками поровну. Эти деньги родителям не отдавались. Таким образом, взрослые девушки могли иметь личные средства, необходимые им для покупки нарядов и приготовления к будущей свадьбе.

Музыкальное оформление обряда сопровождалось игрой на гармошке или скрипке. В данном обряде очень важное место занимали частушки и пляски. Все это надолго создавало веселое настроение.

Обряд длился весь день и всю ночь. Закончив пить пиво, возвращались домой. Если пиво оставалось, то веселье продолжалось и в своей деревне³⁵⁵.

Опрашиваемые нами информанты рассказывали, что на этот праздник парни и девушки собирались преимущественно в клубе, а их родня приходила смотреть на это действо и давала девушке (родственнице) деньги. Деньги оставались у девушки, она могла купить на них что-нибудь для себя.

Р.М. Савельева, 1935 года рождения, несколько раз была главой (*ертўсё*) *хёр сәри* и следила за порядком. Согласно ее рассказу, если у девушки был парень (жених), он тоже приходил посмотреть на то, как она поет и танцует, и за это обязательно должен был дать ей деньги.

*Хёр сәри, хёр сәри,
Йёкётсем укса парсан
Хёр сәри лайах пулать.*

У Р.М. Савельевой было много родни, которая приходила посмотреть на обрядовое действо, соответственно, и денег она собирала больше остальных девушек. На первые деньги *хёр сәри* она купила синее покрывало, которое и по сей день напоминает ей о временах молодости³⁵⁶.

³⁵⁵ Салмин А.К. Указ. соч. С. 93.

³⁵⁶ ПМА, 2009: Савельева Р.М., 1935 г.р.; с. Бичурга-Баишево Шемуршинского района ЧР.

Функциональный смысл праздника *хёр сәри* состоял в закреплении статуса взрослых девушек и ее субординации по отношению к другим взрослым социальным группам общины. Время проведения *хёр сәри* (осень-зима) характеризует праздник как начальный этап в цикле предшествующих браку молодежных встреч, увеселений, игр, продолжающихся в течение всего весеннего периода в хороводах, гуляньях *хёр пуххи* («собрание деушек») и завершающихся «месяцем невест» – *хёр уйәхә* (июнь – начало июля), в ходе которого справлялись свадьбы.

Сегодня обряд «Девичье пиво» уже не бытует. Последние обряды *хёр сәри* проводились в 50-е гг. XX в. уже в трансформированном виде. В Яльчикском, Батыревском и Комсомольском районах ЧР *хёр сәри* приравнивался к *улах сәри* «употреблению пива на посиделках».

4.3. Улах: общесельские молодежные посиделки

Улах – общесельский молодежный обряд. Цель – общение и близкое знакомство. Слово означает «уединение».

Улахи, или посиделки, начинались с наступлением осени и длились всю зиму, когда обыкновенно длинные ночи. В основном начинали собираться после окончания полевых работ и стрижки овец и завершали накануне *мән куна* или *Ҷаварни*. Собирались почти каждую ночь. Однако это не означало, что один и тот же контингент просиживал все ночи с осени до весны. Наиболее оптимальный срок одной группы – полтора месяца. Временной диапазон с участием одних и тех же лиц составляет от полутора недели до двух месяцев. Современные информанты дают разные сведения о времени проведения *улах*: в д. Новые Шимкусы Яльчикского района ЧР он начинался после завершения полевых работ и продолжался до Нового года; в д. Новочелны-Сюрбеево Комсомольского района *улах* сидели до Покрова (14 октября); в д. Шаймурзино, с. Тарханы, с. Первомайское Батыревского района ЧР начинали сидеть с Ивана Постного (11 сентября) до празднования Казанской Божией Матери (4 ноября); в д. Старые Чукалы Шемуршинского

района ЧР *улах* начинали сидеть с празднования Казанской Божией Матери (4 ноября) до февраля. Тем не менее, все информанты утверждают, что *улах* – это свободное от работы время, а собирались только на ночь.

Инициаторами, организаторами и основными участниками *улаха* являются девушки. Обряд иногда так и называют – «Девичьи посиделки». Девушки начинают советоваться, а одна из них объявляет, что ее родители на несколько дней уезжают погостить. Возраст собирающихся девушек – от 12 лет до замужнего. Причем количество девушек младшего возраста составляло абсолютное меньшинство. Количество участников зависело от ближнего окружения девушки, которая несла ответственность за аренду дома. Ею могла выступать и дочь ушедших в гости с ночлегом (как правило, в другое село) домохозяев. Могли формироваться и постоянные участники. В таком случае количество девушек несколько лет было постоянным. Например: 5-6, 7-8, 10-18. *Улах* как форма общения предполагал и приглашение девушками, живущими на одной улице, девушек с другой улицы. На *улах* как исключение допускались гости из других деревень. Парни приходят, когда участницы соберутся и успокоятся, обычно с каким-нибудь музыкальным инструментом. Если о том, что дочери на *улахе*, хотя и без конкретного местонахождения, родители обычно знают, то парни не ставят в известность своих родителей и приходят скрытно³⁵⁷.

Наиболее типичным местом для сбора является дом, чьи хозяева уехали погостить на несколько дней. Тогда девушки созывают своих подруг на *улах*. Обычно окна таких домов плотно занавешиваются, а в зимнее время закрываются ставнями. Делается это с целью ограждения от нежелательных глаз. Хорошим местом мог служить дом вдовы или одинокой старухи, как правило, бедной, которой платили деньги за аренду. Используемое помещение девушки отапливали и освещали по очереди. Могли выбрать и

³⁵⁷ НА ЧГИГН. Т. 24. Ашмарин Н.И. Этнография. 1883–1900 гг. С. 591, 592; Салмин А.К. Указ. соч. С. 134.

нежилую избу в деревне. Часто молодежь собиралась в бане по 10-12 человек или меньше. *Улах* сидели на каждой улице³⁵⁸.

Девушки являются со своими прялками и пряжами. Наиболее усердные на ночь пряли по два веретена шерстяных ниток. Некоторые вязали шерстяные носки, шили платья, вышивали. Парни приходили с лыками и плели лапти. Наиболее умелые парни могли за ночь сплести пару лаптей. Однако среди парней частенько бывали и случайные посетители без рукоделия³⁵⁹.

На посиделки девушки приносили еду – кто что может, а на месте варили кашу. Каша готовилась на *улахе* раз в неделю. Иногда специально резали гуся или утку, пекли блины и варили яйца. На столе также могли быть фрукты, овощи, пиво. Парни приносили гостинцы: пряники, конфеты, сахар. Иногда с собой несли пиво и водку. Изредка готовили и пиво. В более позднем варианте на *улахе* занимались только ручной работой, а еду не готовили. В д. Чепкас-Ильметьево Шемуршинского района есть отдельная улица, где проживают татары. По рассказам информаторов бывало, что татарская молодежь заглядывала на *улах* в качестве зрителей, не принимая активного участия³⁶⁰.

Игры, которым на *улахах* уделялось большое место, в завуалированной или явной форме носили любовно-эротический характер. Среди них – «соседка милая» (парень должен показать умение вести разговор с соседкой); прохождение сквозь четыре руки, образующие кольцо; сравнение грудей девушек путем измерения размеров с помощью кружек и т.д.³⁶¹.

Улах не проходил без песен, плясок, сказок и гаданий. Парни обязательно приносили музыкальные инструменты: скрипку, гусли или гармонь. В знак уважения играющего на инструменте девушки после пляски

³⁵⁸ ПМА, 2009: Борзова С.А., 1938 г.р., д. Старые Чукалы Шемуршинского района ЧР.

³⁵⁹ Магницкий В.К. Указ. соч. С. 236.

³⁶⁰ ПМА, 2009: Степанова В.М., 1931 г.р., д. Чепкас-Ильметьево Шемуршинского района ЧР.

³⁶¹ Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Вып. III. Чебоксары, 1929. С. 209.

совершали поклон музыканту. Пели различные песни: свадебные, трудовые, пирушечные. *Улах* был хорошей школой для разучивания песен и плясок³⁶².

В татарских деревнях посиделки *урнаш өй* проводились в доме, хозяева которого отсутствовали и носили характер складчины. Ее организовывали преимущественно парни, но иногда и девушки, причем в обоих случаях они проходили одинаково. Основная особенность *урнаш өй* заключалась в том, что двери были открыты и для парней, даже если мероприятие устраивалось только девушками. Сюда собирались исключительно для отдыха и веселья, поэтому никакой работы с собой не брали. Мусульманское духовенство негативно относилось к посиделкам, поэтому о них знал ограниченный круг лиц, нередко были случаи разгона *урнаш өй*³⁶³.

Каждый чуваш в соответствующем возрасте бывал на *улахе*. Избегающих таких собраний не любили, не принимали в свой круг общения. Родители, провожая своих детей в *улах*, напоминали о нормах поведения. Во избежание скандалов и непредвиденных ситуаций девушки в дом *улаха* не впускали парней с дурным характером и неуправляемых. В то же время не желали иметь на *улахе* парней-молчунов, неразговорчивых и необщительных. Иными словами, общество *улаха* отвергало парней с дивьянтным поведением и осуществляло отбор. На *улахе* не существовало контроля со стороны пожилых, и молодежь была предоставлена сама себе. Отсюда следовали недозволенные в обычной обстановке игры. Например, «игра в щипание»: взрослый парень брал девушку на руки, уносил на постель и щупал ей груди и другие места. Происходило взаимное сближение девушек и парней. Здесь они делали окончательный выбор в случаях сомнения в пользу определенного лица, наблюдали и за уровнем интеллекта³⁶⁴.

Постепенно происходило попарное деление участников. Каждый парень брал под защиту свою избранницу: остальные уже не осмеливались шутить с

³⁶² Магницкий В.К. Указ. соч. С. 236.

³⁶³ Татары Среднего Поволжья и Приуралья... С. 309

³⁶⁴ НА ЧГИГН. Т. 29. Ашмарин Н.И. Этнография, фольклор (в том числе татарские тексты). 1897–1922 гг. С. 553–554; Салмин А.К. Указ. соч. С. 136.

его подругой, насмехаться над ней и, разумеется, покушаться на ее честь. Впрочем, драки из-за девушек возникали. Тогда вступала в свои права глава *улах* и делала внушительное замечание; при надобности она прибегала к помощи наиболее сильного парня. Буйных и слишком легкого поведения тут же удаляли, но чаще выгоняли парней. Многие участники на ночлег не оставались, а оставшиеся ложились спать кто где может. Здесь соседство не имело решающего значения. Лишь давно дружащие парень и девушка выбирали себе место в стороне от других, например, за печкой или за занавеской. Каждый парень берег свою девушку. Только в тех случаях, когда девушка не отвергала близкие сексуальные отношения, парень мог воспользоваться уединением и соответствующей атмосферой, вести себя более напористо и совершить половой акт. Но таких примеров было чрезвычайно мало³⁶⁵. В любом случае *улах* способствовал большему сближению молодежи и являлся местом для высматривания женихов и невест. Несмотря на вольности в поведении, девушки и парни соблюдали этикет и традиции. Честь и чувство нормы стояли на первом месте³⁶⁶.

Основным результатом посиделок были летние свадьбы: одни девушки тайно от родителей выскакивали замуж; других отводили к парню уже в положении; но все больше парней посылали сватов к тем девушкам, с которыми зимой коротали ночи. Однако необязательна свадьба пар, имевших близкие отношения на *улах*.

А.К. Салмин указывает на отличительные признаки между *ларма* и *улах*. Основным лицом в *ларма* является девушка из другой деревни, а на *улах* собираются девушки и парни одной деревни. Для *ларма* нет разницы между понятиями «день», «ночь», а *улах* занимает только ночное время. *Ларма* может быть и зимой, и летом, а *улах* – только глубокой осенью и зимой³⁶⁷.

³⁶⁵ Салмин А.К. Указ. соч. С. 137.

³⁶⁶ НА ЧГИГН. Т. 156. Никольский Н.В. Этнография, просвещение, духовные песни с нотами, журналистика, литература. 1904–1908 гг. С. 145.

³⁶⁷ Салмин А.К. Указ. соч. С. 138.

Улах перестает бытовать вместе с исчезновением традиций вследствие изменения социальных отношений (разрушение общесельских и межсельских связей). В исследуемых нами районах – в 60-х гг. XX в.

4.4. Сурхури: праздники и обряды от Рождества до Крещения

В современном быту чувашей функционируют праздники и обряды, возникшие в разное время. Одни появились недавно и только начинают входить в праздничный календарь чувашского народа, другие имеют многовековую историю и существуют до настоящего времени, сохраняя традиционные черты, следы традиционной народной культуры.

Праздники издавна составляли одну из ярких сторон жизни народа. Обогащаясь различными ритуально-обрядовыми действиями и разнообразными формами народного творчества – игрой, музыкой, пением, плясками, они дарили утешение и радость людям, скрашивали их нелегкую жизнь, давали повод для веселья и отдыха.

Наиболее полно традиционный комплекс святочных обрядов и развлечений представлен в старинном чувашском празднике зимнего цикла *сурхури*, отмечаемым в период зимнего солнцестояния. *Сурхури* праздновался в течение одной недели. С принятием христианства этот национальный праздник нового года совпал с христианским рождеством (*раштав*) и продолжался до крещения (*кйшарни*). Исследователь А.К. Салмин относит *сурхури* к общесельскому зимнему празднику молодежи по случаю начала нового года. Известный чувашский этнограф В.К. Магницкий определял этот комплекс как детский праздник, совершаемый в благодарность Богу за урожай хлеба и приплод скота и для испрошения тех же благ в будущем году³⁶⁸. Дюла Месарош считал, что праздник не содержал в себе ни религиозного, ни благодарственного характера и состоял из одних увеселений, шалостей и шуток, а само название праздника происходило от

³⁶⁸ Магницкий В.К. Материалы к объяснению ... Казань, 1881. С. 97.

шуточного гадательного обряда³⁶⁹. Согласно фольклористу М.Я. Сироткину, *сурхури* – это обряды, связанные с подготовкой к пахоте и севу. Если в древности он приходился на конец декабря (на дни зимнего равноденствия), то с установлением Нового года 1 января празднование передвинулось на эту дату, а с переходом на новый стиль – на 1 января по старому стилю. Поэтому *сурхури* еще известен как «старый Новый год», именно это понятие наиболее живо среди чувашей. Несмотря на изменение дат, «содержание обряда оставалось языческим, аграрно-культовым, и во многом сходилось с русской новогодней обрядностью»³⁷⁰.

С распространением христианства чувашаи праздновали *сурхури* одновременно всей деревней, но уже не повсеместно. А.К. Салмин считает, что основные заимствованные ориентиры, из-за которых произошли перемещения *сурхури* во времени, это Рождество, Николин день (6/19 декабря), Крещение, Святки³⁷¹.

Сурхури в XIX в. содержал много общих элементов со святочными и новогодними обрядами марийцев, мордвы, татар и русских. Цикл обрядов, примыкавших к празднованию *сурхури*, обыкновенно начинали за 1-2 дня до 25 декабря и заканчивали 5 января (по старому стилю), охватывая период от сочельника до крещения³⁷². В словаре Н.И. Ашмарина отмечается, что «прежде (по крайней мере, в северной части Чувашии) *сурхури* совершался в 3-ю пятницу после Николина дня (6 декабря по ст. ст.), а позднее – в одних местах *сурхури* стали называть ночь под рождество, в других – ночь под новый год, в третьих – ночь под крещение. Праздник этот по времени совпадал с русским Рождеством и святками и с их гаданиями и уже представлял смешение чувашского и русского праздников. На этом основании русский христианский праздник рождество (*раштан*) в некоторых

³⁶⁹ Месарош Д. Указ. соч. С. 158.

³⁷⁰ Сироткин М.Я. Чувашский фольклор: очерк устно-поэтического народного творчества. Чебоксары, 1965. С. 9–10.

³⁷¹ Салмин А.К. Указ. соч. С. 129.

³⁷² Михайлов С.М. Труды по этнографии и истории русского, чувашского и марийского народов. Чебоксары, 1972. С. 80.

местах чувашаи называли *сурхури*. Такое название праздника известно было в северной части Чувашии, а слово *раштав* в этом значении там не употребительно. В южных частях, напротив, рождество почти исключительно обозначается словом *раштав*, а *сурхури* означает лишь гадание под новый год»³⁷³. Это время было насыщено разнообразными развлечениями, гаданиями, ритуалами. Одним из наиболее распространенных способов гадания о женихе было схватывание за ногу овцы в темном хлеву. Существует мнение, что обычай и дал название всему праздничному циклу (*сурӑх ури* – овечья нога). Согласно другой точки зрения, этимология названия *сурхури* исходит от «сурӑх ырри» (овечий дух)³⁷⁴.

Исследователь Р.К. Уразманова отмечает, что период зимнего солнцестояния особо отмечался у кряшен, татар-мишарей и чепецких татар, а казанские татары специального праздника, игрищ не проводили. Кряшены называли *нардуганом* как весь период с 25 декабря по 5 января (по старому стилю), так и сами игрища³⁷⁵.

Языковед Р.Г. Ахметьянов о календарном обрядовом празднике *нардуган* пишет следующее: «Нардуган – святки, святочные игры... Жизненный смысл *нардугана* везде сводился к веселому времяпровождению молодежи в самое темное время года, при этом никакая религиозная этика не соблюдалась. Наоборот, все местные религии отвергали обряды *нардугана* и поэтому он назывался у татар *шайтан туйы*, а у чувашей *шуйттан вӑййи*»³⁷⁶, т.е. «бесовские игры».

Основными элементами праздников и обрядов в дни зимнего солнцестояния были: гадания; ряженье и традиционный обход деревни с песнями-пожеланиями хозяевам здоровья, благополучия, хорошего приплода скота и обильного урожая, который сопровождался ответным одариванием

³⁷³ Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Вып. XI. Чебоксары, 1936. С. 197.

³⁷⁴ Сироткин М.Я. Указ. соч. С. 9.

³⁷⁵ Уразманова Р.К. Обряды и праздники татар. Казань, 2001. С. 99.

³⁷⁶ Ахметьянов Р.Г. Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. М., 1981. С. 61.

пышками *ййва* и деньгами; вечерние молодежные посиделки с угощением, играми и плясками.

Следует отметить, что у верховых и низовых чувашей были в конце XIX в. свои особенности в проведении новогодних обрядов. Для первых наиболее характерны ряженье и колядование, которые во многом были похожи на марийский *шорык йол*; у вторых празднование *сурхури* включало преимущественно гадания и пиры молодежи.

Основной контингент участников праздника составляла деревенская молодежь. Допускались и дети, которые исполняли роль обходчиков во время сбора продуктов. Молодежь – это парни и девушки 14-19 лет.

В ночь на Новый год в каждом доме пекли лепешки, жарили колобки и малинки, замачивали и жарили горох. Семантика замоченных и жареных продуктов должна была инициировать полноту и здоровье домашнего скота. Горох и малинки в семьях тут же раздавали детям, у которых в эти дни были наполнены ими карманы. В домах наблюдали: если утром на Новый год первым придет мужчина, то считали, что овцы будут ягнить барашков, а если женщина – ярочек.

Ребят у распахнутых ворот встречали хозяева домов, приглашали в избу и угощали специально приготовленными по этому случаю калабашками (*ййва*), сладостями, орехами и жареным горохом. Детям во время гостевания (*сурхури чупни*) раздавали шарики из жареного теста *ййва*, именно они выступали в качестве обрядового угощения на *сурхури*. Чуваша верили, что если на Новый год не печь *ййва*, то овцы не будут плодиться³⁷⁷. От щедрости хозяев зависело, какие песни будут петь ребята: куплеты с пожеланиями хозяевам доброго урожая, благополучия, хорошего приплода скота или сатирические куплеты, сулившие разные неприятности. Все действия регламентировались ритуалом, поэтому никто не обижался.

³⁷⁷ Никольский Н.В. Краткий курс этнографии чуваш. Собрание сочинений. Т. 1. Чебоксары, 2004. С. 203.

Щедрых хозяев и молодняк домашнего скота детвора осыпала жареным горохом, приговаривая:

*Виçĕ тĕслĕ выльăхăр-чĕрлĕхĕр
Хутаслă пăрçа нек хунавлă пултăр,
Шўтернĕ пăрçа нек мăнтăр пултăр,
Ăшаланă пăрçа нек пиçĕ пултăр.
Пĕр вĕçĕ шыв патĕнче пултăр,
Тепĕр вĕçĕ картара пултăр!*

*Да будут три вида вашего скота
Многочисленными, как горошины в стручке,
Тучными, как моченые горошины,
Крепкими, как жареные горошины.
Один конец стада да будет у водопоя,
Другой конец да будет в хлеву!*

После песенного представления детвора уходила к соседнему дому³⁷⁸. Набрав разные продукты: крупу, масло, соль и т.п., дети собирались в доме у одинокой старухи, где она им варила специальную кашу *сурхури пăтти*. Были и постоянные хозяева, которые ежегодно принимали молодежь в Новый год. Есть сведения о сборе в домах семей, в которых много девиц, а также в банях и хлевах. Отведав кашу, мальчишки и девчонки начинали играть в игры, одним из любимых была игра *çĕрĕлле* «в колечко»³⁷⁹.

Название праздника *сурхури*, исполняемые во время него песни с пожеланием обильного урожая и благополучного приплода скота, гадания на овцах и лошадях указывают на то, что значительное место в нем занимали обряды, связанные со скотоводством.

³⁷⁸ Культура Чувашского края. С. 178.

³⁷⁹ ПМА, 2009: Петрова О.Г., 1932 г.р.; д. Синьял-Яуши Вурнарского района ЧР.

Подбрасывание вверх гороха и орехов при обрядовом обходе деревни было направлено на усиление роста хлебов и вообще плодородия. Идентичное содержание имели произносимые при этом песни-заклинания: *Пърса сўллэ пултър! Тырă лайăх пултър!* «Пусть горох высокий вырастет! Пусть урожай хороший будет!»; *Сурăхсем ывăçри пърса нек йышлă, шўтернэ пърса нек мăнтър, ашаланă пърса нек ниçе пулчър* «Пусть будет столько овец, сколько горошин в горсти, пусть они будут тучны, как разбухшие горошины, и выносливы, как каленый горох».

Сурхури! Сурхури!

Сурăхсем тутек туччър-и,

Арăмсем ача туччър-и,

Хёрсем хёсёр пулчър-и!

Сурхури! Сурхури!

«Пусть же овцы ягнятся, пусть же жены рожают, пусть же девушки девствуют»³⁸⁰.

Горох в ритуальном контексте часто являлся предметом угощения молодежи. Пришедшие в дом на колядование дети получают в первую очередь именно эти зерна. Желающих получить горох бывало так много, что приготовленного впрок не всегда хватало. Хозяева победнее, которые были не в состоянии предоставить весь перечень угощений, горох заготавливали обязательно. Из гороха готовили такие блюда, которые имели бы семантику плодovitости, например кашу, пироги. Такие природные свойства гороха, как неисчислимость и множественность, способность разбухать при замачивании и быть крепкими при жарке, использовались в обрядах с установкой на воздействие продуцирующей магии. Гороховые зерна целыми горстями бросают вверх и разбрасывают по полу, сопровождая действия возгласами, плясками и пожеланиями. Если в доме присутствовала

³⁸⁰ Магницкий В.К. Указ. соч. С. 97.

молодушка и девушка-гостья, то их обязательно осыпали полученными в качестве угощения гороховыми зернами, что являлось прямым пожеланием приумножения³⁸¹.

Неотъемлемой частью святочных увеселений остается ряженье. Ряженые (*светке*), одетые в самодельные костюмы и маски, ходили по вечерам во время *сурхури* от рождества до крещенья. У всех кряшен и татар Глазовского и Слободского уездов Вятской губернии бытовало хождение ряженных. У чепецких татар оно проводилось день-два от Рождества и до Нового года, у кряшен несколько дней, начиная с Рождества и до Крещения, а у молькеевских кряшен период с Нового года и до Крещения назывался *святка ясау*. Обычно одевались стариком, нищим, старухой – *нардуган эбисе*, рядились в различные одежды, изображая козу, медведя, надевали на себя вывернутые шапки, шубы³⁸². Ряженые у чувашей, как у крещеных татар и марийцев, чаще всего изображали людей пожилого возраста. Описание их внешнего вида находим у Н.И. Ашмарина: «Старик с белой бородой, в мохнатой шапке, в шубе, вывороченной наизнанку, старуха – в каком-то странном костюме, с горбом на спине, сделанном из какого-то свертка... На голову она наvertsела платок, вокруг пояса навязала старые саря, в руках держала палку. Чтобы ее речь походила на речь беззубой, она что-то взяла себе в рот. Как только они вошли в избу, они стали плясать, причем выделявали разные странные фигуры»³⁸³. Хождение по деревне ряженных проводилось в ночное время, и они старались оставаться неузнанными. Для этого девушки переодевались в наряды мужчин и стариков, а юноши, наоборот, надевали девичьи наряды. Ряжеными у татар обычно ходили юноши, изредка и девушки, но девушки всегда ходили отдельно от юношей. Этнограф и миссионер Р.П. Даулей отмечал, что ряжение девушек считалось предосудительным и существовало возрастное деление ряженных: вначале по домам ходила толпа ряженных ребят от 10 до 15 лет, затем – ряженные парни

³⁸¹ Салмин А.К. Традиционные обряды и верования чувашей. СПб., 2010. С. 178–179.

³⁸² Уразманова Р.К. Указ. соч. С. 100.

³⁸³ Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Вып. I. Казань, 1928. С. 94–95.

группами по 15-20 человек. Они шли одетые в летнюю девичью одежду и прикрывали свои лица. «Парни, одетые в женские костюмы, стараются походить на настоящих женщин. В каждом доме происходит осматривание костюмов, разгадывание – кто на самом деле “та или иная рослая девица”, чей костюм. Парни же в женских костюмах и с покрытыми лицами стараются высмотреть ту или другую девицу... Особенно интересуют парней девицы, прибывшие из других деревень»³⁸⁴. Ряженые разыгрывали всевозможные юмористические сценки. Этот древний обычай во многих чувашских деревнях сохранился, а там, где был утрачен – начинает возрождаться вновь. Как и прежде, ряженые совершают обход домов, но заходят они не во все дома, в основном ходят по улице – пугают детей, валяют в снегу тех, кто им встретится на пути. В д. Старые Чукалы Шемуршинского района *светке* ходили по домам и заглядывали в окна, примечая, что в это время делали хозяева. Например, хозяин дома сидел и считал деньги. *Светке*, зайдя в дом, говорили хозяину, чтобы он весь год считал деньги. Поэтому многие в эту ночь старались заниматься приятными для них действиями (считать деньги, есть вкусную еду и т.п.)³⁸⁵. В настоящее время их действиям не придается то серьезное религиозно-магическое значение, что было раньше. Раженье воспринимается как веселое развлечение.

Ближе к полуночи начинались гадания. Святочные гадания разнообразны по тематике, включающие гадания о жизни и смерти, урожае и неурожае, узнавание будущего замужества и жениха. Молодые люди старались заглянуть в свое будущее и узнать об изменениях, ожидающих их в новом году. В полночь все участники шли в овчарню, где в темноте хватили овец за задние ноги, чтобы по их возрасту и цвету узнать приметы будущей супруги или супруга. На шее пойманной овцы парни и девушки в темноте завязывали приготовленные ленточки, чтобы утром по масти пойманного животного узнать о будущем муже (жене). Если парень ловил овечку, то это

³⁸⁴ Даулей Р.П. Святки у крещеных татар Мамадышского и Лаишевского уездов Казанской губернии // ИОАИЭ. Казань, 1903. Т.19, вып. 3–4. С. 199.

³⁸⁵ ПМА, 2009: Борзова С.А., 1938 г.р., д. Старые Чукалы Шемуршинского района ЧР.

предсказывало ему женитьбу в этом году, а если девушке попадался барашек, то это сулило ей замужество. Животное белой шерсти предвещало блондинов, черной – брюнетов, пестрой – некрасивую внешность будущих избранников. По возрасту животного гадали о возрасте спутника жизни: молодая овца сулила молодую жену, а старая – девушку в годах. Бывало, что для потехи в хлев запирали собаку или козла, они предсказывали дурной характер супруга. Также ловили с насеста петухов и кур. Если парень ловил курицу, то он в этом году женился, а если девушка – петуха, то выходила замуж. Бывали случаи, что парень мог поймать петуха, а девушка – курицу, тогда под общий смех окружающих, им сообщалось, что они в этом году не создадут свои семьи³⁸⁶. Еще чувашские девушки обычно гадали с помощью курицы. В доме на полу рассыпали деньги, зерна, уголь, ставили воду и пускали курицу. Считалось, что если курица вначале подойдет к деньгам, суженый будет из богатой семьи, к зерну – работающим и зажиточным, к углю – из бедной семьи, к воде – суженый будет злоупотреблять спиртными напитками. Информант Петрова Ольга Гордеевна, 1932 г.р., из д. Синьял-Яуши Вурнарского района рассказывала, что во время таких гаданий она поймала с насеста курицу, когда ее занесли домой, то девушка-хозяйка дома, сообщила Ольге, что эта птица очень старая. Освоившись в доме, курица сразу подошла к деньгам. Через несколько лет О.Г. Петрова вышла замуж за состоятельного человека, который был старше ее на 18 лет³⁸⁷.

Традиционным местом гадания на будущего мужа была баня. Туда ровно в полночь отправлялась девушка. Ей нужно было зажечь свечку, поставить перед собой зеркало и пристально вглядываться в него; смотреть по сторонам было нельзя, чтобы не пропустить образ будущего жениха.

К другой группе гаданий относятся гадания по шуму-звуку, основными участниками которых были девушки. Гадание проходило в темное время

³⁸⁶ ПМА, 2009: Шомпулова Р.Н., 1937 г.р.; д. Карабай-Шемурша Шемуршинского района ЧР.

³⁸⁷ ПМА, 2009: Петрова О.Г., 1932 г.р.; д. Синьял-Яуши Вурнарского района ЧР.

суток: две девушки шли на перекресток дорог, где одна из них стояла и веяла снег на подоле, а другая слушала землю. Звон колокольчика предвещал свадьбу, а звон колокола – скорую смерть. Также уходили на гумно, там, ложась на землю, слушали звуки. Если девушка слышала лай собаки – то к хорошей жизни в замужестве, если звон колокольчиков – то к свадьбе. По поведению кур, сидящих на шесте, судили о будущем урожае: если куры вели себя шумно, то урожай не уродится, сидели тихо, то хлеб уродится.

Часто молодежь гадала по оставленным следам своих фигур, падая навзничь на снег в укромном месте. Осмотр следов проводили утром: если на следу соломинка – к счастью; след кошки или собаки, значит, имеется враг; след человека – то этот человек, умрет.

Лошадь подводили к жерди, лежащей на земле, и смотрели: если перешагивала, не задев ногами, то муж будет хитрым, задевала, муж будет нерасторопным.

Для того чтобы узнать будущее благосостояние, девушки шли на гумно и осторожно вытаскивали зубами хлебные стебли. Смотрели дома: если в колосе много зерен, то быть богатой, у кого зерен мало, то будет бедной.

Вечером специально для гадания варили и съедали кашу, затем метили ложки и ложили в чашку с небольшим количеством воды. Во дворе один из участников гадания кидал ложки из чашки через голову, после этого каждый осматривал свою ложку: если на ложке находили капли воды, то хозяин ложки будет всю жизнь плакать, если ложка лежала нормально, т.е. вниз доньшком, то жизнь будет ладной, если вверх дном, то умрет.

Готовили лепешку, всыпая соль и уголь в тесто. Если лепешка трескалась на месте соли, то жизнь у этого человека будет доброй, если на месте угля, то будет у него горе.

Плавили олово и гадали по форме застывающего металла: форма женского головного убора *хушпу* – летом выйдет замуж, ружья – муж будет солдатом; гроб – к смерти, чашка – к богатству.

Через забор со двора на улицу бросали башмаки, в какую сторону упадет носком – в ту сторону девушка выйдет замуж, а парень с той стороны жениться³⁸⁸.

Девушек интересовал вопрос замужества, грядущая судьба, материальное и экономическое положение будущего мужа, а пожилых – благосостояние своего хозяйства. Способов гадания было много: один из них – гадание на будущий урожай. Ближе к полуночи ходили на овин, становились спиной к стогу и, наклонившись назад, зубами вытаскивали несколько стеблей с колосьями из снопов. Колосья приносили домой, шелушили и считали зерна. Урожайность зависела от нескольких слов: слово «амбар» означал урожайный год, «сусек» – средний урожай, «мешок» – плохой, а «пусто» – голодный и неурожайный год. На какое слово приходилось последнее зернышко при счете, такой и ждали урожай³⁸⁹.

В *сурхури* особо выделялась ночь накануне Старого Нового года (с 13 на 14 января) и ночь на Крещение (с 18 на 19 января), когда гадания считались наиболее значимыми. Гадания проводили вечером, но чаще всего выбирали полночь – время, наиболее вероятное и опасное для связи с потусторонним миром.

В обрядах новогоднего цикла чувашей много совпадений с обрядами татар-кряшен. Например, молькеевские кряшены в святочные дни проводили гадания и ловили овец, вскладчину готовили «новогоднюю кашу» и варили пиво, а молодежь проводила *кыз сырасы* «девичье пиво». Группа ряженных, как и чувашаи, обходила дома жителей с благопожеланиями: «Пусть будет много ягнят, пусть будет много скота»³⁹⁰. Нагайбаки, как и молькеевцы, дни зимнего солнцестояния обозначали термином *нардуган*. Для нагайбаков в новогодний период также были характерны хождения ряженных, гадания и молодежные игрища. Гадания на кольцах *жезек салыш*, *нардуган*, *йөзек салу*

³⁸⁸ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 215. Л. 375–385.

³⁸⁹ Культура Чувашского края. С. 179–180.

³⁹⁰ Уразманова Р.К. Годовой цикл общественных обрядов молькеевских кряшен: похоронно-поминальная обрядность // Молькеевские кряшены. Казань, 1993. С. 78–79.

по форме и содержанию совпадали с аналогичными гаданиями чувашей Заволжья и Приуралья и занимали существенное место среди новогодних гаданий кряшен, мишарей и нагайбаков³⁹¹.

Исследователь В.Г. Родионов считает, что слово *нартухан* в чувашском языке является татарским заимствованием (нартуган)³⁹².

Чувашский *нартухан* обычно приурочивался к крещению. Для гадания была необходима вода из проруби. За водой посылали трех подростков, причем один из них должен был быть единственным ребенком у своих родителей, у кряшен же выбирали из числа тех, кто был первенцем и последним ребенком в полной благополучной семье. Посланные шли к реке верхом на кочерге, венике и трех лучинках, брали с собой *чёрес* или ведро, горсточку золы, уголь. Дорогой им запрещалось разговаривать между собой и оглядываться назад.

Воду черпал молодой человек, не имеющий братьев и сестер, приговаривая:

*Хёрёх шуйттан, пёр пери,
Айтър пирённе нартухан савърма.*

*40 чертей, одна пери,
Пойдемте с нами гадать.*

Принесенную воду подогревали, наливали ее в блюдо и опускали в воду два кольца: *тёрёс сёрё* и *суя сёрё* (правдивое кольцо и ложное кольцо). Если первым вынималось правдивое кольцо, то говорили: *пурте чан пулать* «все будет правда», т.е. исполнится. Если первым вынималось ложное кольцо, то считали, что загаданное не исполнится. После этого все участники гадания

³⁹¹ Уразманова Р.К. Годовой цикл общественных обрядов и праздников нагайбаков // Нагайбаки. Казань, 1995. С. 75–77.

³⁹² Родионов В.Г. О системе чувашских языческих обрядов // Чувашская народная поэзия. Чебоксары, 1990. С. 42.

отдавали свои кольца распорядительнице, она клала все кольца в воду и загадывала вслух. После каждого пожелания указательным пальцем вытаскивала кольцо.

После такого гадания кольца снова опускались в воду, и совершалось гадание под пение песен эротического содержания. После каждого куплета распорядительница вынимала кольцо. Судя по словам куплета, владелице кольца предсказывали счастье в новом году³⁹³.

В новогоднем цикле обрядов и праздников чувашей прослеживаются параллели с обрядами соседних народов. Например, обычай печь на Новый год шарики из теста (аналог чувашского *ййва*) у касимовских татар (*шишири*), мишарей (*чигелдек*) или заклички чепецких татар и мишарей аналогичные закличкам чувашей на *сурхури*³⁹⁴. Вероятно, на формирование новогоднего цикла обрядности как чувашей, так и татар повлияли не только контакты вирьял и мишарей, но и общее влияние русской народной культуры.

В советское время традиционная святочная обрядность утратила свою целостность, оказалась забытой молодежью. Однако это не означало ее исчезновение. Старшее поколение помнило о празднике, в соответствии с традициями исполняло некоторые обычаи и обряды в семейном кругу, приобщая к ним молодых людей. Некоторые элементы святочных увеселений, например, традиционное ряженье, гадания, игры, превратились в веселую забаву. А часть праздничной обрядности, не найдя своего практического воплощения, закрепились в народной памяти в виде воспоминаний, рассказов о прошлой жизни.

Моления, гадания, игры и ряженья, магические действия, ритуальная еда составляли единый праздничный комплекс, выполнение которого должно было обеспечить благополучие семьи, хозяйственной деятельности, увеличения урожая, домашних животных.

³⁹³ Родионов В.Г. Указ. соч. С. 42.

³⁹⁴ Уразманова Р.К. Обряды и праздники татар Казань, 2001. С. 109–110.

Таким образом, несмотря на неблагоприятные условия для сохранения и развития святочных обрядов и обычаев, представления о них не исчезли бесследно. Но при этом была утеряна одна из основных функций народного праздника – объединение всех членов сельского коллектива, выразившееся, прежде всего, в символических действиях.

4.5. *Кайшарни*: Крещение

Крещение (Богоявление, 19.01) считалось важной пограничной датой, завершающей период святок и цикл святочной обрядности. Охранительные ритуалы составляли важную группу в обрядности Крещения и направлены на защиту дома и хозяйственных построек от нечистой силы. В д. Байдеряково Шемуршинского района вечер Крещения *кресенке кас* детей пускали вокруг дома, они обходили его три раза со словами: *Тимёр карта, йёс карта* «Железная ограда, медная ограда»³⁹⁵. На дверях, окнах обычно ставили крестики мелом или углем. Во всех исследованных нами населенных пунктах ставят крест на окна и двери мелом. В с. Чепкас-Никольское в ночь на крещение ходят в церковь, затем ставят охранительные кресты. В с. Бичурга-Баишево ЧР, с. Богдашкино РТ крещенское утро начинается с очищения в бане, затем ставят кресты. В с. Большое Чеменево во время *раштава* ходили дети и ставили кресты мелом на всех окнах и дверях³⁹⁶.

Очистительные обряды составляют отдельную группу ритуалов Крещения. Они связаны с водосвятием и проводятся с участниками святочного ряжения. Все опрошиваемые нами информанты говорили, что в первую очередь окунуться на Крещение в прорубь должны *светке* «ряженные», так как они считались грешными, «нечистыми»³⁹⁷. Крещенской

³⁹⁵ ПМА, 2009: Токмакова М.Н., 1934 г.р.; д. Байдеряково Шемуршинского района ЧР.

³⁹⁶ ПМА, 2009: Зиновьева О.И., 1936 г.р.; с. Чепкас-Никольское; Савельева Р.М., 1935 г.р.; с. Бичурга-Баишево Шемуршинского района ЧР; ПМА, 2008: Татаркина А.Н., 1913 г.р.; с. Богдашкино Тетюшского района РТ; ПМА, 2009: Туптов П.Ф., 1930 г.р.; с. Большое Чеменево Батыревского района ЧР.

³⁹⁷ ПМА, 2009: Борзова С.А., 1938 г.р.; д. Старые Чукалы Шемуршинского района ЧР; Карпова П.Р., 1929 г.р.; д. Новочелны-Сюрбеево Комсомольского района ЧР; Семенова Е.Т., 1930 г.р.; д. Шаймурзино Батыревского района ЧР.

воде приписывались апотропейные, очистительные и целебные свойства, ее использовали при болезнях, давали пить тем, кто по каким-либо причинам не мог быть допущен к причастию, ею же окропляли вещи, скот и т.д. Подобные свойства приписывались не только воде, освященной в церкви, но и воде из любого природного источника, которая накануне Крещения получает магическую силу.

После завершения обряда освящения воды священники шли в храм, а все оставшиеся у проруби старались поскорее набрать в сосуды воды, так как верили: чем раньше почерпнуть освященной воды, тем сильнее ее магические свойства. Были здесь в основном ряженые. Чтобы очиститься от скверны, нанесенной нечистой силой при ее изгнании, надо было искупаться в проруби. Смельчаки действительно купались в проруби, но обычно ряженые отмывались в бане. После крещенской бани ряженые уже больше не появлялись, новогодний цикл праздников завершался.

Возвратясь домой после водосвятия, все члены семьи отпивали несколько глотков святой воды, а затем ею с помощью освященной вербы, хранящейся в красном углу, окропляли весь дом, хозяйственные постройки, имущество с целью предохранить хозяйство от беды и сглаза. После совершения всех очистительных обрядов святую воду ставили в красный угол, где хранили ее в течение всего года. По народным представлениям, крещенская вода никогда не портится и всегда остается свежей.

В зимнем периоде народного календаря святочная обрядность была насыщена разнообразными ритуальными комплексами и занимала в ней центральное место.

4.6. *Ѕаварни*: встреча весны

Ѕаварни (\approx «Масленица») представляет собой сложный и развернутый комплекс со своей внутренней структурой, взаимосвязанностью и взаимодополняемостью основных элементов обрядности. Наиболее

существенными компонентами *Џаварни* были: встреча; хождение друг к другу в гости; катание с горок и на лошадях; угощение блинами; проводы.

Праздник *Џаварни* подразделялся на два периода: главный (*Аслă ѓаварни*) и малый (*Кёсён ѓаварни*). У татар-кряшен первый день масленичной недели называется *Олы май*, а в следующий понедельник на первой неделе великого поста начинается Малая масленица (*Кече май*).

Исследователь Е.А. Ягафова при изучении чувашей, компактно проживающих в различных районах Самарской области, выделила верховую и низовую традицию в проведении *Џаварни*. Верховая традиция проведения праздника *Џаварни* включала в себя множество магических действий, направленных на повышение плодородия земли – разбрасывание гороха, зерен и т.д., произнесение специальных «закличек», катание с горок. У низовых чувашей помимо катания с горки и на тройках большое место занимали взаимные угощения с исполнением специальных песен *Џаварни юрри*³⁹⁸.

Некоторые группы чувашей в конце XIX в. считали *Џаварни* первым по времени праздником в году. Г.И. Комиссаров отмечал, что «в прежнее время праздник начинался с четверга перед русской Масленицей и продолжался по четверг сырной недели. В настоящее время чуваше-христиане празднуют *Џаварни* вместе с русскими»³⁹⁹. Наравне с русскими у чувашей прослеживается связь масленичной недели с новолунием. Известный чувашский этнограф В.К. Магницкий упоминал, что чуваше отмечают *Џаварни* в новолуние, чему придается особое значение⁴⁰⁰.

Накануне *Џаварни* совершали поминальные обряды. Блины были основным ритуальным угощением, их начинали печь до наступления праздника. Хозяйка с первыми испеченными блинами становилась перед иконами и поминала умерших родственников. В некоторых селениях первый

³⁹⁸ Ягафова Е.А. Самарские чуваше (историко-этнографические очерки). Конец XVII – начало XX вв. Самара, 1998. С. 199–200.

³⁹⁹ Комиссаров Г.И. Чуваше Казанского Заволжья. Казань, 1911. С. 383–384.

⁴⁰⁰ Магницкий В.К. Указ. соч. С. 101.

блин клали на столб в огороде *Ѕаварни карчӑкӗ валли* «для масленичной старухи»⁴⁰¹. Священником Н.А. Архангельским отмечено, что «в Большешатминском приходе Ядринского уезда, близ деревни Кошек, есть овраг... в этом овраге исстари ведется обычай бросать на масленице блины, предназначенные для недавно умерших. Самые овраги, выбираемые для такого поминовения, должны быть обращены наклоном своим с запада на восток, по положению хоронимых людей»⁴⁰².

Первый праздничный день назывался *Мӑн ӳаварни*. В старину был обычай: ночью в канун этого дня оставляли соломенное чучело на горе, называемое *Ѕаварни карчӑкӗ* «Масленичная старуха», перед которым детвора делала поклоны и только после расходилась по домам. В день *Мӑн ӳаварни* подростками, а также парнями и девушками проводилась своеобразная игра, имевшая обрядовый смысл. Вставший раньше всех с салазками бежал на гору и скатывался с нее с криком: «Пусть будет прямой конопля! Пусть будет длинной конопля!», рассыпая при этом правой рукой конопляное семя. Каждый новый сеятель был встречен с насмешкой и прозвищем *сала-кайӑк опӑшки* (буквально – муж воробья-самки), а девушек *сала-кайӑк карчӑкки* (буквально – старуха воробья-самца). Пришедшего на гору позже всех на целый год наделяли этим прозвищем⁴⁰³.

В татарском селе Молькеево первый день Масленицы был особенно значимым, так как каждая хозяйка с нетерпением ожидала первого посетителя. От того, каким будет этот человек, зависело благополучие или неблагополучие кряшенской семьи на весь предстоящий год. Обычай назывался *кул сынау* «примечание по руке», у других групп татар подобный обычай назывался *аяк сынау* «примечание по ноге». Хозяйка стремилась усадить гостя на подушку. Считалось, что если он сидел спокойно, то куры будут хорошо высиживать цыплят. Поэтому первого посетителя называли

⁴⁰¹ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 158. Л. 77.

⁴⁰² Архангельский Н.А. Масляница у чуваш // ИОАИЭ. Казань, 1910. Т. 26, вып. 5. С. 484.

⁴⁰³ Комиссаров Г.И. Указ. соч. С. 383.

мендарле кунак «гость с подушкой». Нередко хозяйка заранее приглашала к себе кого-нибудь из мужчин, считая, что приход женщины сулит одни неприятности⁴⁰⁴.

Чуваши встречали *Ѕӑварни* приветственными песнями и гимнами, восхваляющими весну и молодость. Масленичные песни носили аграрно-производящий характер. У чувашей, как и русских, татар, марийцев, удмуртов и мордвы, существовал также аналогичный по смысловому значению обычай «кататься на долгий лен». В дневное время с горок катались дети на самодельных ледянках и салазках, а к вечеру их сменяла молодежь. С каждым днем катания приобретали более массовый характер. Женщины и девицы для скатывания использовали предметы быта и труда: снопы ржи, прялки, ночевки, шкуры домашних животных. Считалось, что так можно обеспечить благополучие в земледельческих и домашних работах, оказать магическое влияние на получение хорошего урожая зерновых, конопли и удачу в других хозяйственных делах. При скатывании с горки выкрикивали различные пожелания, например: «Уродись высокой конопля!». При этом старались прокатиться как можно дольше, так как существовала примета: чем дальше прокатаешься, тем длиннее вырастит конопля.

Одним из видов развлечения у русских в Казанской губернии было катание на карусели. В центре деревни устанавливали столб и закрепляли его, заливая водой, на него надевали колесо и приделывали длинный шест с санками на концах. В начале XX в. чуваше под влиянием русских стали делать карусели на *Ѕӑварни*⁴⁰⁵.

Приглашение гостей из других селений, родственников из своего села, соседей было обязательной частью *Ѕӑварни*. В свою очередь, приглашенный глава семьи с женой выезжал с визитом в другую деревню. В этот день каждый домохозяин на семейном совете решал, в какую деревню и к кому

⁴⁰⁴ Уразманова Р.К. Годовой цикл общественных обрядов молькеевских кряшен... С. 80–81.

⁴⁰⁵ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 158. Л. 76.; ПМА, 2009: Сироткина Р.А., 1937 г.р., с. Красномайск Батыревского района ЧР.

заехать в гости⁴⁰⁶. В качестве гостинцев (*кучченеç*), которые складывали в сумы-такмаки, чувашки обязательно брали пиво и сыр (*чăкăт*). Гостей встречали ритуальным угощением – яйцами и блинами⁴⁰⁷. Молькеевские кряшены в масленичные дни устраивали поочередное угощение группы родственников, друзей – *рэт салу*, также в эти дни приглашались девушки-родственницы, соседки⁴⁰⁸. У чувашей группы девяти чувашских деревень в бассейне Свияги Буинского уезда Симбирской губернии (Тăхăрьял) существовал обычай сажать пришедшего первым, не зависимо от возраста и пола, на подушку и угощать блинами. Гостю полагалось сидеть на подушке смиренно, от этого зависело, будут ли куры, гуси и утки высиживать цыплят или вести себя непоседливо. Лошадям также давали в честь праздника разное зерно⁴⁰⁹.

Блины были основной обрядовой пищей в эти дни. Как и в другие большие праздники, чувашки варили пиво, а с конца XIX – начала XX вв. начинали употреблять покупную водку. Бедные крестьяне могли позволить себе богатый праздничный стол с пивом и водкой только в урожайный год. Поэтому всю неделю широко отмечали *Çăварни*, главным образом, зажиточные крестьяне, поскольку празднование было связано с большими расходами. Крестьяне к *Çăварни* готовились заранее, заготовив скоромное масло.

Каждая семья, имевшая лошадь, запрягала ее в сани, иначе считалось, что лошадь могла потерять свою силу и резвость, необходимую для дальнейших полевых работ. Наиболее состоятельные крестьяне запрягали по 3-6 лошадей в упряжку⁴¹⁰. Кататься на лошадях начинали в конце праздничной недели, с пятницы. Катание проходило с особым шумом и

⁴⁰⁶ Архангельский Н.А. Указ. соч. С. 485.

⁴⁰⁷ Денисова Н.П. Зимние и весенние календарные праздники чувашских крестьян (XIX – начало XX в.) // Исследования по чувашскому фольклору. Чебоксары, 1984. С. 152.

⁴⁰⁸ Уразманова Р.К. Годовой цикл общественных обрядов молькеевских кряшен... С. 81.

⁴⁰⁹ Тимофеев Т.Г. Тăхăрьял. Чебоксары, 2002. С. 150; ПМА, 2008: Круглов Н.И., 1930 г.р., д. Новые Шимкусы Яльчикского района ЧР.

⁴¹⁰ НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 319. Л. 503, 511.

азартом, при скоплении множества зрителей, образующих коридор. Парни старались показать резвость своих лошадей и обогнать соперников. Повсеместно катались на лошадях только в последний день, в «прощенное воскресенье», который чувашами назывался *Кёсён çăварни* «Малая масленица». Упряжь украшали соломенными жгутами, разноцветными лентами, подвешивали колокольчики.

Парни и девушки участвовали в катаниях вместе, на одной подводе, причем катались как по всей деревне, так и в ее окрестностях. Молодежь к празднику старалась обновить верхнюю одежду, надеть свои лучшие наряды. Так, девушки по этому случаю специально шили присборенные светлые дубленки, вышивали платки, по краям которых пускали бахрому⁴¹¹. Катание на санях длилось три дня. На этом сезон саней завершался⁴¹². В это время обычно происходили знакомства, выбор невест, а иногда и их умыкание. В последнем случае венчание в церкви нередко откладывалось до Пасхи, хотя будущие муж и жена после похищения жили вместе. После завершения *Çăварни* во время Великого поста нередко происходило сватовство. Связь Масленицы с брачными церемониями прослеживается и у других народов⁴¹³.

Исследователи по-разному интерпретируют смысл и символику масленичного катания на конях. В.К. Соколова отмечала, что они «не имели под собой магической основы», а были «развлечением и смотром», имели позднее происхождение и, возможно, появились под влиянием традиций города и больших торговых сел⁴¹⁴. В.Я. Пропп в катании на конях видел, прежде всего, демонстрацию и чествование «новоженов»⁴¹⁵. У кряшен молодежены до Масленицы вдвоем не показывались, впервые они парой выходили на гуляния в четверг. Однако катание было не только

⁴¹¹ ПМА, 2009: Укина Е.В., 1928 г.р., д. Асаново, Шемуршинского района ЧР.

⁴¹² Салмин А.К. Система религии чувашей. СПб., 2007. С. 85.

⁴¹³ Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979. С. 38–44.

⁴¹⁴ Там же, с. 45–46.

⁴¹⁵ Пропп В.Я. Русские аграрные праздники: Опыт историко-этнографического исследования. Л., 1963. С. 148–149.

развлечением и демонстрацией молодоженов. Обычаи катания на конях молодоженов, неженатой молодежи, одной из задач которого было стремление обеспечить женитьбу и замужество, связаны с продуцирующей символикой. Участие в катании жителей всей округи, организация поочередного катания в разных деревнях позволяют рассматривать их и как важную форму общинной коммуникации, а участие в катании преимущественно молодежи – как одну из коммуникативных форм в молодежной среде. Вовлечение в мифологическое осмысление масленичного катания и символика коня, который выступает медиатором между мирами, в календарных праздниках отмечает переходное время, смену календарных циклов⁴¹⁶. В этом контексте медиативная символика коня дополняла и усиливала семантику самого катания, также выступавшего как акт «перемещения» из одного времени в другое, взаимодействия с иным миром⁴¹⁷.

Особенно весело проходили проводы *Џаварни*. В последний день в некоторых чувашских деревнях ходили ряженые, устраивалась борьба (старых и молодых), на улицы выносили солому и разводили костры. Подобные масленичные костры были широко распространены и у русских. Существует мнение, что ритуальное разжигание костров на Масленицу было остатком солярного культа, связанного с аграрной магией⁴¹⁸. Казанская исследовательница Р.К. Уразманова отмечает, что в отдельных деревнях Татарстана также наблюдались элементы ряжения. Например, в с. Ошторма-Юмья Кукморского района по домам ходила группа ряженых мужчин, один из которых был «муллой», а остальные над ним потешались. В д. Старая Ципья Балтасинского района Республики Татарстан в последний день масленицы ряженые изображали лошадь. В д. Носла Малмыжского района Кировской области делали соломенное чучело. В завершение праздника его

⁴¹⁶ Петрухин В.Я. Конь // Славянские древности: этнолингвист. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 2. Д-К (Крошки). М., 1999. С. 592–593.

⁴¹⁷ Подюков И.А., Черных А.В. Масленица в Прикамье (кон. XIX – пер. пол. XX в.). Пермь, 2004. С. 5.

⁴¹⁸ Соколова В.К. Указ. соч. С. 23–24.

рассыпали. В селах же Кадырово Заинского района, Федотовка Лениногорского района Республики Татарстан праздник завершался обрядом *чоман (шоман) озату*. Молодежь выезжала в поле, с собой они везли старое колесо, надетое на толстую палку и отслужившую свой век корзину для вывоза навоза – *чоман* (отсюда и название обряда). Все это сжигалось в поле. Г.В. Юсупов в своем отчете о поездке в данные районы Татарстана в 1946 г. писал, что у кряшен все еще сохраняется обряд прыганья через огонь – *ут атлау*. «Каждый хозяин в последний день масленицы утром разводит во дворе костер, через который прыгает вся семья. В д. В. Чиршлы прыганье это совершается верхом на лошади»⁴¹⁹.

На проводах *Џаварни* совершался обряд уничтожения соломенного чучела, его вывозили в поле на запад от деревни и сжигали⁴²⁰.

У верховых чувашей в начале XX в. сохранялся своеобразный обряд, направленный на оказание магического воздействия на природу: помочь солнцу согреть землю, ускорить наступление весны, появление растительности. С этой целью на проводах *Џаварни* молодежь брала из дома *суллă йăва* «печенье с масляной лункой» и, выйдя в поле, зарывала его в снег.

При этом говорили:

Эпир юра мёнке вут-кăварна ирёлтеретпёр,

Эсё те, хёвел, хăвăн вай-хăватпа пирён

*Уй-хирсене юр-пăртан хăвăтрах тасат!*⁴²¹

Как мы огнем растапливаем снег,

И ты, солнце, своей мощью наши поля

Поскорее от снега и льда очисти!

Печенье *йăва* было характерным атрибутом зимних праздников. Во время *сурхури* оно связано с ритуалами, направленными на усиление

⁴¹⁹ Уразманова Р.К. Обряды и праздники татар. Казань, 2001. С. 111.

⁴²⁰ Денисов П.В. Религиозные верования чуваш. Чебоксары, 1959. С. 125.

⁴²¹ Денисов П.В. Тён пусланса кайни. Чебоксары, 1962. С. 89.

плодовитости скота, а на *Ѕаварни* имело обрядовое значение, связанное с солярным культом. Блины *икерчѣ* были обязательным поминальным блюдом в родительскую субботу накануне *Ѕаварни*. В этой связи интересно отметить, что масленичные блины одни исследователи связывают с солярным кругом, другие рассматривают как архаичную еду, входившую вместе с культом предков как составной элемент в масленичный обряд⁴²². В народной культуре блин исполняет как бы две функции. Во-первых, блин – неременный компонент поминального обряда уже в первый день Масленицы. Съедая его, человек в этом случае совершает новое магическое действие, связывающее его с ушедшими предками, подчеркивая неразрывный цикл. Во-вторых, блин олицетворяет солнце и прелести жизни. В условиях Масленицы – это символ единения, объединяющий всех сидящих за столом. Поэтому блин столь принципиален для этого праздника⁴²³.

Таким образом, обрядовый комплекс *Ѕаварни* маркирует переходный период, заканчивающий зиму и крестьянский календарный год в целом и предшествует началу нового земледельческого цикла. *Ѕаварни* завершал зимний свадебный период, а в христианском календаре предшествовал Великому посту. Старинная форма древнего праздника бытовала еще в первой половине XX в. В настоящее время сохранилась лишь увеселительная часть с катанием на лошадях, проведением конкурсов, обрядовым угощением блинами, сжиганием соломенного чучела.

Зимний период народного календаря состоит из двух наиболее развернутых празднично-обрядовых циклов: святочного и масленичного. Особое положение *сурхури* (Святок) и *Ѕаварни* (Масленицы) в годовом цикле определено относящимися к ним многочисленными продуцирующими и прогностическими ритуалами, сохраняющими свое значение на весь предстоящий год.

⁴²² Соколова В.К. Указ. соч. С. 47.

⁴²³ Гагин В.Н. Национальные праздники и обряды, или Праздничность как феномен русской культуры: теоретический и исторический аспект. М., 2005. С. 143.

Глава V: ФОРМИРОВАНИЕ ОБРЯДОВОГО КАЛЕНДАРЯ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ

5.1. Деятельность национально-культурных объединений на территории Чувашии

Данная небольшая по объему глава является дополнительным анализом функций обрядового календаря на современном этапе. Акцентируется внимание на роли общественных организаций в реанимации и проведении народных праздников. Также указано место властей в их организации и спонсировании.

Доброй традицией стали национальные праздники и фестивали, основной задачей которых является пропаганда самобытного многонационального искусства и приобщение широкого круга населения к культурным традициям.

В Чувашской Республике делается много для удовлетворения национально-культурных потребностей народов республики. Здесь действует 26 национально-культурных объединений, представляющие 14 национальностей, их целью является обеспечение максимально благоприятных условий для всестороннего и полноценного развития образовавшихся их этнических групп. По данным Министерства культуры, по делам национальностей и архивного дела Чувашской Республики по состоянию на 1 января 2013 г. успешно действуют 91 чувашское национально-культурное объединение в субъектах Российской Федерации и зарубежных странах. Министерство культуры Чувашской Республики проводит системную работу с руководителями национально-культурных объединений, что позволяет создавать условия для постоянного диалога, формирования толерантного мышления и сохранения традиций добрососедства многонационального населения республики, учесть интеграционные процессы, миграционный поток, этнополитическую ситуацию в республике. С их участием организуются совещания,

конференции, семинары, круглые столы, обмен опытом работы. Национально-культурным объединениям республики оказывается вся необходимая финансовая, информационная и организационно-методическая помощь в проведении общественно значимых мероприятий⁴²⁴.

Объединениями проводится работа, связанная с возрождением национальных традиций и обычаев, а именно: прививание членам навыков идентификации себя, интегрирование в другие этнические общества. Второе направление деятельности нацелено не на противопоставление одного этноса другому, а на признание, уважительное отношение к другим этническим обществам. Каждое этническое сообщество стремится к сохранению этнической самобытности, ибо «ассимиляция губит не только ассимилированного, но и ассимилятора, лишает обоих самобытности, уникальности, утрамбовывает высокие национальные культуры в безликие тюки культурного, низкопробного ширпотреба»⁴²⁵.

Благодаря деятельности национально-культурных объединений, создаются условия для возрождения и поддержания родного языка, традиций, культур, способствующие формированию у представителей этнических групп самосознания и представляющие уникальные возможности для осуществления процесса этнической социализации. Объединения своей деятельностью выполняют этноконсолидирующую функцию, оптимизируют процесс этнической стратификации и способствуют формированию благоприятной этносоциальной среды. Национально-культурными объединениями проводятся национальные праздники, значительно обогащающие культурный мир и сохраняющие самобытность народов, компактно проживающих в Чувашской Республике.

Функционирование национально-культурных объединений связано с межкультурным общением, обслуживающим «обмен культурными

⁴²⁴ Информация о деятельности национально-культурных объединений Чувашской Республики // Официальный сайт Минкультуры Чувашии. URL: http://gov.cap.ru/SiteMap.aspx?gov_id=12&id=1125463 (дата обращения 05.02.2014).

⁴²⁵ Бикбаев Р. Языки наши разные, но сердце – одно // Ватандаш. 2001. № 32. С. 59–61.

предметами, деятельностью и идеями, который осуществляется между культурами. При этом каждая этническая культура выступает одновременно в двух ролях: в роли донора и в роли реципиента»⁴²⁶. При этом богаче становится не только дающая сторона, но и принимающая: происходит взаимообогащение, взаимообмен, называемый в философии и в культурологии диалогом культур.

Для сохранения этнической самобытности в регионе недостаточно только изучать национальные языки и стихийно приобщаться к культуре, необходимо развивать способность к конструктивному диалогу культур и обучать культуре взаимодействия. Ученые ведут поиски путей подготовки подрастающего поколения к межкультурному взаимодействию в ходе обучения национальным языкам. Так, была выделена задача формирования межкультурной компетенции, являющейся частью коммуникативной компетенции. Это связано с тем, что в процессе общения между представителями различных культур непонимание может возникнуть даже тогда, когда они изъясняются на одном языке, нужна осведомленность в реалиях культуры, способствующая полноценной коммуникации, более точному и адекватному пониманию носителей другой культуры. Для обеспечения понимания на межкультурном уровне необходимо говорить не только на одном языке, но и понимать символику жестов и мимики, учиться и уметь общаться.

Освоив межкультурную компетенцию, обучаемые глубже осознают свои национальные особенности, знакомятся с другой культурой и участвуют в диалоге культур, предполагающей двусторонний или многосторонний обмен ценностями материальной и духовной культуры.

Для успешного функционирования в многонациональной культурной среде необходимо обеспечить подготовку подрастающего поколения к межкультурному взаимодействию. Существует несколько видов подготовки

⁴²⁶ Встреча этнических культур в зеркале языка: (в сопоставительном лингвокультурном аспекте) / Научный совет по истории мировой культуры. М., 2002. С. 407–420.

и использования моделей, различающихся в трех аспектах: 1) по методу обучения – дидактический или эмпирический; 2) по содержанию обучения – общекультурный или культурно-специфический; 3) по сфере, в которой стремятся достичь результатов – когнитивной, эмоциональной или поведенческой.

Целью просвещения является приобретение знаний о культуре, этнической принадлежности и т.п. Ориентирование представляет знакомство с новым для человека окружением, основными ценностями, нормами, убеждениями этнической группы. Одним из педагогических технологий обучения межкультурному взаимодействию является межкультурный тренинг, призванный обеспечить практическое обучение, ориентированное на взаимодействие с представителями другой этнической культуры.

По мнению американского этнопсихолога Гарри Триандиса, межкультурный тренинг ставит перед собой две главные задачи: 1) знакомство индивидов с межкультурными различиями в межличностных отношениях через проигрывание ситуаций, по-разному протекающих в двух культурах; 2) обеспечение возможности перенести полученные знания на новые ситуации, что осуществимо при условии знакомства индивида с наиболее характерными особенностями чужой для него культуры⁴²⁷.

Существуют различные виды межкультурного тренинга, поэтому следует стремиться к извлечению рационального зерна из каждого из них, не забывая и о традиционных дидактических методах обучения. Стоит отметить, что все виды тренинга призваны научить человека при межкультурном взаимодействии руководствоваться правилом, при котором, попадая в чужую культуру, следует поступать в соответствии с нормами, обычаями, традициями этой культуры⁴²⁸.

Следовательно, обучаемые должны овладеть стратегиями межкультурного взаимодействия для успешного взаимодействия на

⁴²⁷ Triandis H.C. Culture and social behavior. N.Y. etc.: McGraw-Hill, 1994.

⁴²⁸ Почебут Л.Г. Этнические факторы развития личности // Введение в этническую психологию / под ред. Ю.П. Платонова. СПб., 1995. С. 77.

межкультурном уровне. Под стратегией имеется в виду линия поведения коммуниканта, обусловленная речевым опытом, что предполагает подчинение нормам речи, правилам и требованиям сферы конкретной ситуации общения, а также согласуется с личностными (психологическими и социально-ролевыми) характеристиками говорящего. В данном контексте это: 1) познавательные стратегии, т.е. способность извлекать из аутентичных текстов культурные коды и постигать ценности, явления, нормы национальной культуры в сопоставлении с родной; 2) эмоционально-оценочные стратегии, т.е. положительное восприятие другой культуры и языка, открытость и готовность к общению с представителями иной этнической культуры; 3) поведенческие стратегии межкультурного взаимодействия, т.е. овладение культурой вербального и невербального поведения, приобретение навыка социального взаимодействия в условиях микросреды национальной культуры.

Овладение стратегиями межкультурного взаимодействия в процессе учебного тренинга позволит обучаемым толерантно относиться к представителям иной этнической культуры, окажет положительное влияние на межкультурное взаимодействие в условиях многоязычия и будет способствовать гармонизации межэтнических отношений в регионе.

5.2. Межэтнические взаимодействия

Волго-Уральская историко-этнографическая группа представляет собой многонациональный регион, в котором представлены народы, имеющие широкий спектр традиционных культур и обрядностей. Современные ученые (Е.С. Данилко, Е.А. Ягафова, А.К. Салмин, Г.А. Николаев, Р.Р. Исхаков и другие) отмечают данный регион как положительный опыт мирного сосуществования и межкультурного взаимодействия. Необходимо отметить, что такая культурная, экономическая и политическая общность, демонстрируемая этносами региона, сформировалась на протяжении многих периодов исторического развития региона. Проникновение в особенности

традиционной культуры народов позволяет обнаружить промежуточные результаты и свидетельства многовекового межэтнического взаимодействия.

Как правило, на характер межэтнических контактов влияют исходные традиции контактирующих этносов, степень их «близости» и продолжительность этих контактов, также следует учитывать и влияние административного регулирования: установление административно-территориальных границ, экономической, образовательной и культурной политики в регионе.

К ярким проявлениям активных межэтнических контактов относится знание языка соседей. В целом бытовой билингвизм в Чувашии и Татарстане характерен для чувашского населения лишь в населенных пунктах, расположенных рядом или с чересполосицей с татарскими деревнями, т.е. в зонах интенсивных контактов с татарами, тогда как в других случаях такого явления не наблюдается. Например, жители д. Байдеряково Шемуршинского района ЧР владеют языками друг друга на бытовом (разговорном) уровне, хотя в школе чувашские дети не изучают татарский язык. В целом, большинство татар, проживающих в Батыревском, Комсомольском, Шемуршинском и Яльчикском районах владеют чувашским языком, они часто покупают у чувашей сельскохозяйственную продукцию и скот на мясо, а для этого им приходится знать сносно язык. Однако о чувашизации татар говорить не приходится, так как татарская культурная традиция демонстрирует высокий уровень устойчивости к внешним влияниям, когда даже интенсивные межэтнические и межконфессиональные контакты в условиях численного превосходства представителей других этносов не ведут к полному размыванию татарской идентичности⁴²⁹. К тому же ислам не допускает смену этноса. Чуваши, проживающие в Чувашской Республике, владеют татарской речью мало или совсем не владеют. Чуваши, проживающие в Республике Татарстан, говорят по-татарски хорошо, чему способствует не только повседневное общение с татарами, но и обучение в

⁴²⁹ Данилко Е.С. Указ. соч. С. 63.

татарских школах. Оба языка используются в межнациональном общении в зависимости от ситуации. Двухязычие – основа общения в межэтнических браках.

Характер межэтнических заимствований в обрядовом календаре имеет ряд своих особенностей. Этнограф А.В. Черных выделяет пять стадий взаимодействия, применительно к календарным традициям. Отметим лишь некоторые из них, относящиеся к нашему исследованию:

– знание традиционного календаря, обрядов, обычаев соседей, противопоставление их своим на уровне «у нас так, у них по-другому» (оппозиция «свое – чужое»). Все опрашиваемые нами информанты всегда отмечали, что у татар другая вера и в этом их главное отличие.

– участие в праздниках и обрядах соседнего народа. При этой стадии взаимоотношений календарные традиции соседей осознаются «чужими» и не вовлекаются в мировоззренческие представления народа. Например, участие чувашей в праздновании татарского *Сабантуя*. Особой формой взаимоотношений была традиция гостевания. Например, жители с. Бичурга-Баишево Шемуршинского района ЧР ходили в гости в соседние татарские села Нижний Каракитан и Верхний Каракитан Дрожжановского района РТ.

Социально-экономические контакты наряду с длительностью совместного проживания требовали взаимодействия, выработки этических норм подобного рода взаимоотношений, что и было достигнуто совместным участием в праздниках друг друга и традициями гостевания. При общении напрямую была необходимость в диалоге, а, следовательно, необходима была культура общения с соседом, которая проявлялась и в обрядовом календаре.

В структуре смешанных чувашско-татарских поселений сохраняется тенденция к территориальной обособленности «этнических частей», вместе с тем существуют и нейтральные «зоны», объекты или площадки для взаимодействий: административные (сельсовет, правление колхоза) и культурно-образовательные учреждения (дома культуры, библиотеки, школы и т.д.), расположенные в этих поселениях или центрах сельских советов. В д.

Байдераково Шемуршинского района ЧР татарская улица расположена ближе к автобусной остановке с хорошо асфальтированной дорогой, где есть своя мечеть. Продуктовый киоск является неформальной точкой, соединяющей две части деревни – татарскую и чувашскую. В д. Чепкас-Ильметьево Шемуршинского района ЧР чувашскую и татарскую улицу соединяет так называемый «мост дружбы», который построен местными жителями.

Современные процессы взаимной социокультурной адаптации и межкультурного взаимодействия в изученных поселениях определяются двумя основными тенденциями: 1) постепенное размывание традиционного пласта этнической культуры, вытеснение или замещение ее элементов надэтническими, связанными с ориентацией на городской образ жизни; 2) повышение степени открытости этнических культур для различных взаимодействий и большей коммуникативности.

Сохранение этнического своеобразия чувашей, проживающих в контактных зонах с татарами, обеспечивается устойчивостью их традиционных обрядов и верований. Показателем межкультурной интеграции этнических групп является преодоление их социальной и территориальной замкнутости в результате межэтнических браков и смешанного характера расселения.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Среднее Поволжье исторически являлось зоной интенсивных контактов представителей различных этнических групп и культурных общностей, сформировавших неповторимый облик региона. В течение многих веков чуваши находятся в соседстве и тесных взаимоотношениях с татарами. За много веков произошло значительное взаимопроникновение и взаимообогащение культур двух народов. В сохранившихся народных праздниках, обрядах и верованиях чувашей и татар обнаруживаются целые культурные комплексы, свидетельствующие об исконных единых пластах и тесных культурных взаимодействиях их предков в прошлом. Обрядовый календарь чувашей как оригинальная система религиозно-обрядовых воззрений сохранял функциональную значимость в культуре чувашей на протяжении столетий, несмотря на активную исламизацию, христианизацию и советизацию. В течение XX столетия он подвергся существенным изменениям, продолжая играть заметную роль в жизни чувашского крестьянства. С принятием ислама многие доисламские верования и обряды у татар были вытеснены, однако их пережиточные явления сохранялись долго, а некоторые из его элементов вошли в состав мусульманских воззрений. Кроме того, ислам оказал заметное влияние на старую веру чувашского народа. Чувашки, не имевшие свое государственное образование, искали в исламе прибежище и старались приобщиться к соседней татарской культуре. В их числе: обычай ритуального омовения, произнесение слова *пёсмёлле* при совершении жертвоприношения, наличие мусульманских имен в антропонимике чувашей.

Процесс трансформации обрядового календаря чувашей в этноконтактной с татарами зоне в XX в. затронул в первую очередь сферу традиционных представлений, вытеснив из него многочисленных духов и второстепенных божеств; часть функций последних была перенесена на верховное божество *Турй*, а в эволюции его образа явно наметились

монотеистические тенденции. Наиболее полно сохранился комплекс представлений о духах-хозяевах местностей, о божестве *Турă*, духах предков, а также сохранились (хотя и в трансформированном виде) ритуальная практика молений и праздничная культура. Народные верования, облекаясь во внешние формы монотеистической традиции и вбирая в себя некоторые ее символические стороны, продолжали оказывать значительное влияние на культурную жизнь этих двух извечно соседних народов.

При рассмотрении обрядового календаря чувашей в этноконтактной с татарами зоне следует отметить, что типологические различия в обрядовом календаре чувашей разных этнографических групп сформировались при заселении территории современной Чувашии и прилегающих районов Ульяновской области и Татарстана в XIII–XVIII вв. и освоении новых земель, что повлекло изоляцию и автономное культурное развитие групп и подгрупп чувашского этноса. Некогда единый обрядовый комплекс подвергся трансформации, закреплению или редукции обрядов и их элементов. Обоюдные контакты с окружающим иноэтничным населением (татарами, русскими, мишарами, мордвой, марийцами) повлекли различные изменения в форме, элементах обрядности и сроках проведения. Существует ряд фактов, указывающих и на более ранние различия в обрядности этнографических групп чувашей (например, *вирём* и *сёрен*), которые восходят, возможно, к эпохе, предшествовавшей сложению единой чувашской народности. Предположительно эти различия были характерны для этнической культуры территориальных подразделений Волжской Булгарии или вошедших в состав чувашского этноса других локальных иноэтничных групп.

Обрядовый календарь в диссертации анализировался по основным сезонам (весна, лето, осень, зима), определялись общие и локальные черты в праздничном и обрядовом календаре чувашей, проживающих рядом с населенными пунктами татар. В пасхальном цикле определены сходные черты, характерные как для чувашского, так и татарского обрядового календаря: подворный сбор крашеных яиц в деревнях кряшен, татар-

мишарей, у казанских татар его проводили в комплексе *Сабантуя*; игры с яйцами *күкәйле (йомыркалы) уен* (характерны для всех татар); обряд изгнания духов *бәрмәнчәк* у крещеных татар, татар-мишарей, причепецких татар (аналог чувашского *вирём*); обряд сажания на подушку первого вошедшего, очищение (мытьё) жилищ и хозяйственных построек (молькеевские *кряшены*).

В общественной жизни и быту чувашей и татар существовали обычаи и народные праздники, происхождение которых ведется с болгарской эпохи. Древние пережитки в наиболее ярком виде отражаются в народных праздниках *Акатуй* у чувашей и *Сабантуй* у татар. По этнографическим данным Е.А. Ягафовой *Акатуй* локализовался в узком ареале урмарско-козловской подгруппы чувашей *анат енчи*, а также среди других этнотерриториальных групп: в Заволжье, Закамье, Приволжье и Приуралье, именно в контактной с татарами зоне. Анализируя обрядовые действия, проводившиеся во время *Шыйлыка/Сабантуя* и *Акатуя*, можно сделать вывод, что практически весь праздничный комплекс у чувашей и татар имел общую основу и был типологически очень близок. Чувашаи во время сакральной части праздника, которая называлась *шилёк*, как и *кряшены*, совершали моления, посвященные верховному божеству, приносили ему бескровные жертвы. Важным обрядовым элементом являлась ритуальная вспашка земли и укладывание в борозду яиц и хлебных лепешек, обед на свежей пашне. Первоначально *Сабантуй*, как и *Акатуй*, состоял из двух элементов: 1) обрядовой заправки с различными магическими церемониями и жертвоприношениями для обеспечения хорошего урожая и 2) состязаний, игр и увеселений, т.е. светской части. Основой праздника была обрядовая заправка с различными магическими обрядами и церемониями, а игры и состязания только подчеркивали важность этого праздника в жизни земледельца. Чувашаи и татары, проживающие по соседству, с удовольствием ходили друг к другу на светскую часть этих праздников, участвовали в соревнованиях и других увеселениях. С постепенным исчезновением

обрядовой заправки и других магических обрядов центральным моментом в праздновании *Сабантуя/Акатуя* становятся народные игры, состязания и увеселения. Постепенно *Сабантуй/Акатуй* превращается в народный праздник без всякой связи с религией.

Особое место в традиции народов Среднего Поволжья занимали общественные жертвоприношения, направленные на умилоствление высших сил с целью получения обильного урожая и хорошего приплода скота. В зависимости от сложившейся традиции и материальных возможностей чуваша, как и татары, в жертву приносили крупный и мелкий рогатый скот, лошадей, домашнюю птицу. Татары-мусульмане моление проводили по мусульманскому обряду – совершали *намаз*. У татар-кряшен и чувашей инициаторами и основными действующими лицами моления были старейшины, хранители веры предков. Общими моментами в проведении обряда у чувашей, татар-кряшен и татар-мусульман являются: акт совершения варка мяса и приготовление на бульоне каши, общественная трапеза. В смешанных по национальному составу общинах в молении *Учук* принимали участие наряду с чувашами татары и марийцы.

Обряд вызывания (инициирования) дождя был характерен для татар и чувашей. Исследователь Р.К. Уразманова выделяет три варианта обряда вызывания дождя у татар с конкретными ареалами бытования. Независимо от формы проведения обряда его логическим завершением было массовое обливание водой не только участников, но и всех жителей деревни. Наряду с общими моментами в проведении обряда моления о дожде у татар-кряшен и чувашей (специальное место для проведения обряда, подворный сбор продуктов, приготовление и коллективное угощение кашей, массовое обливание) главным отличием можно считать то, что у чувашей отсутствовал приоритет женщин.

Традиции *Вайй* у присвияжской группы низовых чувашей, а также *Уяв* закамских чувашей обнаруживает наибольшую близость с *джиенами*. С принципом «джиенных округов» у татар, состоявших из селений, связанных

между собой традицией очередности проведения праздника, можно сопоставить обычай проведения совместных и поочередных игрищ и хороводов с гостеванием, бытовавшим в данной местности. Аналогия *Вайй* с *джиенами* также прослеживается в сроках начала и завершения соответствующей традиции (от сева до сенокоса), определяемых фенологическими явлениями. Татарские хороводы *Уен* во время джиенных праздников практически совпадают с чувашским *Уявом* по форме, структуре и срокам проведения, так как разделены на дневные и вечерние хороводы. Возможно, к большому сходству рассмотренных явлений привели историческое родство указанных групп татарского и чувашского этносов, а также территориальная близость селений татар и чувашей, повлекшая межкультурные заимствования. Совместное проведение игрищ и хороводов способствовало сохранению устойчивой традиции *Вайй/Уяв* у чувашей в контактной чувашско-казанскотатарской зоне Присвияжья, Заволжья, Закамья и Приуралья, тогда как в Приволжье, по соседству с мишарями, у которых не было *джиенов*, чувашаи отчасти утратили ее, обогатив при этом инокультурными элементами славяно-финно-угорского происхождения.

Цикл осенних благодарственных молений начинался с момента получения зерна нового урожая. У большинства групп чувашей в конце XIX – начале XX вв. слились два обряда: обряд поклонения духам предков и благодарственное моление божеству *Турй* за новый урожай (*чўклем* или *сйра чўк*). Молькеевским кряшенам известен обряд осеннего поклонения духам предков *кучат сырасы* «петушиное пиво», проводившийся во время праздника *родитель*, посвященного чествованию духов предков, и приходившийся на время полного завершения уборочной страды.

Татарские молодежные увеселения *аулак ой* «посиделки», устраиваемые девушками в каком-либо доме, когда хозяин уезжал, и в доме не оставалось мужчин, схожи с чувашскими посиделками *ларма*. Отличительной чертой *ларма* от *аулак ой* можно считать то, что в первом случае парни могли

свободно посещать посидели, а во втором случае дом, где происходила вечеринка, считался запретным для лиц мужского пола.

В обрядах новогоднего цикла чувашей много совпадений с обрядами татар-кряшен, которые называли этот период *нардуганом*. Например, молькеевские кряшены в святочные дни проводили гадания и ловили овец, вскладчину готовили «новогоднюю кашу» и варили пиво, а молодежь проводила *кыз сырасы* «девичье пиво». Группа ряженных, как и у чувашей, обходила дома жителей с благожеланиями. Сроки проведения праздника *хёр сәри* у группы низовых чувашей *анатри* в целом совпадали с девичьими пирами крещеных татар в ареале их этнокультурных контактов на западе Тетюшского и на юго-востоке Цивильского уездов и хронологически соответствовали *кәшарни* – празднику периода зимнего солнцестояния, особо отмечавшегося у кряшен, татар-мишарей и чепецких татар, а казанские татары специального праздника, игрищ не проводили. Праздник *хёр сәри* не замыкался в рамках одного селения, так как основной его смысл заключался в расширении родственных и пространственных границ. К числу основных гостей принадлежали девушки-сверстницы, подруги, как правило, уже знакомые с устройтельницами пира по родственным, хозяйственно-бытовым связям и вовлеченные в сферу контактов по существующим между различными селениями традициям проведения совместных молодежных праздников, хороводов, посиделок. В зонах этнокультурных контактов участницами пира становились девушки разных национальностей.

В масленичном обрядовом комплексе общими компонентами, как для чувашей, так и для молькеевских кряшен были: встреча, катание с горок и на лошадях, хождение друг к другу в гости; угощение блинами, проводы. В татарском селе Молькеево первый день Масленицы был особенно значимым, так как каждая хозяйка с нетерпением ожидала первого посетителя. Хозяйка стремилась усадить гостя на подушку. Считалось, что если он сидел спокойно, то куры будут хорошо высиживать цыплят. Для чувашей группы девяти чувашских деревень в бассейне Свяги Буинского уезда Симбирской

губернии (Тăхăръял) тоже был характерен обычай сажать пришедшего первым, не зависимо от возраста и пола, на подушку и угощать блинами.

Вероятность формирования единообразных этнографических традиций исключалась в процессе образования этнографических групп и подгрупп чувашей и татар, и в последующем привело к существованию разнообразных больших и малых различий в функционировании обрядов. Несмотря на тенденцию к унификации современной обрядовой культуры чувашей, вызванную рядом причин социально-экономического и историко-политического характера, некоторые фактические различия среди этнографических групп сохраняются до настоящего времени.

Помимо указанных выше исторических обстоятельств, сама закономерность функционирования обрядов в вариативной форме является причиной существования этих различий. Локальные традиции представляют собой форму бытования традиционной этнической культуры.

Социально-политические и экономические реформы советского общества во второй половине 20-х – начале 30-х гг. XX в. внесли свои коррективы в традиционный обрядовый комплекс чувашей в этноконтактной с татарами зоне. Общесельские моления *Учук* в большинстве местностей у православных стали исчезать именно с этого времени, у некрещеных чувашей они проводились реже или же замещались молением о дожде *сумър чўк*.

Военные годы стали переломным периодом в функционировании традиционной обрядности, когда в большинстве селений исчезли общественные моления *Учук* или обряд *сёрен*. Наиболее уязвимыми оказались общесельские обряды, ушедшие вместе с распадом общины. Большую устойчивость продемонстрировали обряды, связанные с семейно-родственной группой, а «жизнестойкость» другой группы обрядов была обусловлена меньшей религиозностью и включением в праздничную культуру: новогодние гадания на будущее (*сёнь сұл/нартукан* и др.), масленичные катания по селу (*Сăварни*), весенне-летние молодежные игрища

и хороводы (*Вайй/Уяв*). Успешно вписавшись в понятие «народная культура» в советский период, благодаря общественной поддержке фольклорного движения и активности участников этих обрядов – молодежи, они благополучно дожили до сегодняшнего дня, хотя и слегка в трансформированном виде и с разной степенью сохранности по районам.

Судьба большинства традиционных обрядов в XX в. была связана с жизнью поколения, родившегося в первые десятилетия века и усвоившего от отцов и дедов основы обрядности, которых придерживалось в течение своей жизни. С его уходом из жизни в 70-90-х гг. предавались забвению моления божествам и духам двора, дома и т.п. Самой большой утратой для большинства чувашей стали благодарственное моление о новом хлебе *чўклеме* и практика гостевания и угощения пивом *калём пйтти*. Оба блока связаны с семейно-родственной группой, которая, вследствие массовой миграции из села в город, раскалывалась на две половины – сельскую и городскую – с разными жизненными интересами и ритмом, образом жизни и приемами воспитания подрастающего поколения. Эти половинки уже было сложно, а чаще невозможно, включить в установленный ритуал гостевания или моления, а участие горожан требовало координации интересов сторон, например, переноса времени проведения обряда на выходные дни (*симёк*). Урбанизация привела к вымыванию социальной основы чувашской общины и семьи/родственной группы.

Сокращение числа членов родственных групп в деревнях за последние 30 лет в среднем в 4-5 раз стало главной причиной постепенного забвения гостеваний *рет* во время пасхального цикла. С другой стороны, на это повлияло изменение структуры семей: молодые пары, отделившись от родителей мужа, теряли «духовную» связь с их домом и уже не могли считаться преемниками традиций отчего дома *тёп кил*.

Современная обрядовая культура чувашей отражает процессы общественно-политического развития российского общества и чувашского народа.

В трансформации современного чувашского обрядового календаря можно видеть структурные преобразования праздничной культуры народа в целом, в котором проявляются события со старыми названиями, но новой смысловой и функциональной нагрузкой, иной степенью актуализации для сообщества и максимальным уровнем интеграции в современное социокультурное пространство.

Влияние межэтнических отношений на все пласты культуры – процесс сложный и длительный. Во всех сферах жизни, где происходит взаимодействие культур, при тщательном анализе видно взаимообогащение и интеграция культур. Чуваши, таким образом, в современных условиях находятся в межэтнической среде, поддерживают многогранные связи с разными народами, в частности, с татарами.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ**I. ИСТОЧНИКИ****1. АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ****1.1. Государственный архив Ульяновской области**

1. Ф. 264. – Оп. 1. – Ед. хр. 11. Сборник рукописей на чувашском языке: рассказы, очерки, статьи и другие работы Юркина. – 227 л.
2. Ф. 269. – Оп. 1. – Ед. хр. 14 – Собрание рукописей сочинений Юркина на чувашском языке. – 381 л.

1.2. Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук (НА ЧГИГН)

1. Т. 5 – Ашмарин Н.И. Песни. 1900–1903 гг. – 133 л.
2. Т. 21 – Ашмарин Н.И. Археология, этнография, фольклор. 1895–1943 гг. – 611 с.
3. Т. 24 – Ашмарин Н.И. Этнография. 1883–1900 гг. – 736 с.
4. Т. 29 – Ашмарин Н.И. Этнография, фольклор (в том числе татарские тексты). 1897–1922 гг. – 648 с.
5. Т. 33 – Ашмарин Н.И. Чувашские тексты. 1896–1907 гг. – 989 с.
6. Т. 72 – Никольский Н.В. Этнография, фольклор, переводы. 1926–1930 гг. – 437 с.
7. Т. 145 – Никольский Н.В. Этнография. 1903–1904 гг. – 690 с.
8. Т. 146 – Никольский Н.В. Этнография. 1899–1905 гг. – 721 с.
9. Т. 147 – Никольский Н.В. Этнография. 1887–1904 гг. – 418 с.
10. Т. 152 – Кириллов С. История, этнография, топонимика, фольклор. 1905 г. – 190 с.
11. Т. 153 – Никольский Н.В. Этнография, литература. 1903–1906 гг. – 192 с.

12. Т. 154 – Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1892–1905 гг. – 405 с.
13. Т. 156 – Никольский Н.В. Этнография, просвещение, духовные песни с нотами, журналистика, литература. 1904–1908 гг. – 360 с.
14. Т. 158 – Никольский Н.В. Этнография. 1904–1908 гг. – 179 с.
15. Т. 159 – Никольский Н.В. Этнография. 1898–1905 гг. – 691 с.
16. Т. 160 – Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1899–1910 гг. – 552 с.
17. Т. 167 – Никольский Н.В. Этнография. 1903–1910. – 480 л.
18. Т. 168 – Никольский Н.В. Этнография, история, фольклор. 1905–1910 гг. – 655 с.
19. Т. 173 – Никольский Н.В. Язык (диалектология). Этнография, фольклор. 1909–1910 гг. – 488 л.
20. Т. 174 – Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1908–1910 гг. – 695 с.
21. Т. 176 – Никольский Н.В. Религия, археология, этнография, грамматика, фольклор. 1905–1911 г. – 616 с.
22. Т. 178 – Никольский Н.В. История, археология, этнография, фольклор. 1902–1909 гг. – 322 с.
23. Т. 179 – Никольский Н.В. Этнография. 1910–1911 гг. – 284 с.
24. Т. 204 – Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1909–1911 гг. – 348 с.
25. Т. 235 – Никольский Н.В. История, религия, этнография. 1902–1915 гг. – 144 л.
26. Т. 238 – Никольский Н.В. Религия, археология, этнография, фольклор. 1910–1913 гг. – 614 с.
27. Т. 239 – Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1912–1913 гг. – 844 с.
28. Т. 268 – Никольский Н.В. История, этнография, фольклор. 1914 г. – 468 с.

29. Т. 285 – Никольский Н.В. История, этнография, сельское хозяйство, литература, фольклор. 1915–1917 гг. – 618 с.
30. Т. 303 – Никольский Н.В. История, этнография, культура, литература. 1920–1929 гг. – 259 с.
31. Т. 308 – Никольский Н.В. Этнография, образование, фольклор. 1855-1931 гг. – 380 с.
32. Т. 358 – Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1928–1929 гг. – 364 с.
33. Т. 572 – Элле К.В. Этнографические материалы. 1916 г. – 148 с.
34. Т. 619 – Элле К.В. Описание религиозных праздников. Заговоры против разных болезней. – Инв. № 9041.
35. Отд. III. – Т. 61. – Инв. № 490. Проф. Н.И.Воробьев. Программы по сбору этнографических материалов. Чувашская этнографическая экспедиция (отчет о работе 1949 г.). – 124 л.
36. Ед. хр. 182. Румянцев М.В. Материалы экспедиций по Татарской АССР, Куйбышевской, Ульяновской областям (июнь-июль 1961 г.). – 342 л.
37. Ед. хр. 187. Краснов Г.И. Материалы фольклорно-диалектологической экспедиции по Татарской АССР, Куйбышевской и Ульяновской областям (лето 1961 г.). – 185 л.
38. Ед. хр. 277. Инв. № 1974. Димитриев В.Д. Комплексная экспедиция по изучению быта, языка и фольклора сельского населения Башкирской АССР, Оренбургской области. 1962 г. – 201 л.
39. Ед. хр. 278. Димитриев В.Д. Полевые записи, сделанные в комплексной экспедиции ТАССР, Куйбышевской области, Ульяновской области (июнь-июль 1961 г.). – 103 с.
40. Ед. хр. 759. Инв. № 5321 – Материалы комплексной научной экспедиции НИИ при СМ ЧАССР в Ульяновскую, Куйбышевскую области, и ТАССР с 1 по 29 марта 1984 г. (язык, фольклор, этнография). Ендеров Вячеслав Александрович. – 192 с.

41. Ед. хр. 762. Инв. № 5324. – Родионов В.Г. Экспедиция 1984 г. – 67 л.

42. Ед. хр. 763. Инв. № 5321. – Полевые материалы, собранные Ивановым Виталием Петровичем в ходе комплексной экспедиции в Ульяновскую, Куйбышевскую и Татарскую АССР в период с 1 по 29 июня 1984 г. – 152 с. + 7 анкет.

43. Ед. хр. 872. Инв. № 6780. – Фокин П.П. Полевые записи экспедиции в 1987 г. в Вурнарский, Комсомольский, Шемуршинский районы ЧАССР (этнографический материал). – 121 с.

44. Отд. IV. Ед.хр. 675. Инв. № 1578. – Сергеева Людмила Петровна. Материалы комплексной экспедиции НИИ при СМ ЧАССР в Ульяновскую, Куйбышевскую области, ТАССР с 1 по 29 июня 1984 г. – 188 с.

2. Полевые материалы

2008 г. – Дрожжановский (Старое Ильмово, Чувашское Дрожжаное, Городище, Матаки), Тетюшский (Богдашкино, Тоншерма, Верхние Тарханы) районы РТ; Яльчикский (Уразмаметево, Новые Шимкусы, Полевые Буртасы, Новое Тойдеряково, Яльчики, Лащ-Таяба) район ЧР.

2009 г. – Батыревский (Алманчиново, Бахтигильдино, Первомайское, Тарханы, Шаймурзино, Большое Чеменево, Красномайск, Сидели); Комсомольский (Байбахтино, Новочелны-Сюрбеево, Ивашкино, Новые Мураты, Дубовка, Васильевка, Асаново); Шемуршинский (Трехизб-Шемурша, Байдеряково, Бичурга-Баишево, Асаново, Карабай-Шемурша, Старые Чукалы, Чепкас-Никольское, Чепкас-Ильметьево) районы ЧР.

2010 г. – Ядринский (Симекейкасы, Алешкино, Тукасы, Лапракасы, Ходяшево, Ходары) район ЧР.

2011 г. – Ядринский (Малое Карачкино, Эмякасы) район ЧР.

2012 г. – Шумерлинский (Вехняя Кумашка, Ходары) район ЧР.

2013 г. – Буинский (с. Альшеево, д. Раково, с. Кошки-Шемякино) район РТ.

Устное сообщение Петровой О.Г. (д. Синьял-Яуши Вурнарского района ЧР).

3. Интернет-ресурсы

1. В Альметьевском районе состоялся VII Открытый фестиваль чувашей Закамья "Учук" // Республиканский центр развития традиционной культуры. [Электронный ресурс]. URL:

<http://www.tatfolk.ru/test/index.php?content=podr&id=191/> (дата обращения 26.11.2013).

2. Информация о деятельности национально-культурных объединений Чувашской Республики // Официальный сайт Минкультуры Чувашии.

[Электронный ресурс]. URL:

http://gov.cap.ru/SiteMap.aspx?gov_id=12&id=1125463 (дата обращения 05.02.2014).

3. Кёр сәри. История праздника // Букет Чувашии [Электронный ресурс]. URL: <http://ker-sary.beketbeer.ru/> (дата обращения 22.11.2013).

4. Межрегиональный праздник чувашской культуры «Уяв» // Республиканский центр развития традиционной культуры. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.tatfolk.ru/test/index.php?content=podr&id=63> (дата обращения 28.11.2013).

5. Послание Президента Федеральному Собранию // Официальный сайт Президента Российской Федерации [Электронный ресурс]. URL: <http://www.kremlin.ru/news/19825> (дата обращения 12.12.2013).

II. ОПУБЛИКОВАННЫЕ ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Агапкина, Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл / Т.А. Агапкина. – М.: Индрик, 2002. – 816 с.

2. *Абашин, С.Н.* Форум: Исследователь и объект исследования / С.Н. Абашин // Антропологический форум. – 2005. – № 2. – С. 13–19.

3. *Аноров, П.А.* Нравы и поверья чувашей / П.А. Аноров // Народная школа. – 2004. – № 4. – С. 86–90.
4. *Архангельский, Н.А.* Масляница у чуваш / Н.А. Архангельский // ИОАИЭ. – Казань, 1910. – Т. 26, вып. 5. – С. 483–488.
5. *Архангельский, Н.А.* Материалы этнографические / Н.А. Архангельский // ИОАИЭ. – Казань, 1910. – Т. 26, вып. 6. – С. 254–260.
6. *Арнольдov, М.В.* Чувашский праздник «Учюк» / М.В. Арнольдov, И.А. Яковлев // Материалы для истории и статистики Симбирской губернии. – Симбирск, 1867. – Вып. 4. – С. 93–98.
7. *Ахметьянов, Р.Г.* Сравнительное исследование татарского и чувашского языков (фонетика и лексика) / Р.Г. Ахметьянов. – М.: Наука, 1978. – 248 с.
8. *Ахметьянов, Р.Г.* Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья / Р.Г. Ахметьянов. – М.: Наука, 1981. – 144 с.
9. *Ахтимирова, Р.Н.* Чăвашсен ыра йăла-йĕркисем: Очерксем, асаилĕсем, калавсем / Р.Н. Ахтимирова. Шупашкар, 1995 (на чув.яз.). – 63 с.
10. *Ашмарин, Н.И.* Болгары и чуваш / Н.И. Ашмарин // ИОАИЭ. Казань: Типолитография Императорского Казанского университета, 1902. – Т. 18. – Вып. 1–3. – С. 3–132.
11. *Ашмарин, Н.И.* Об одном мусульманском могильном камне на архиерейской даче в Казани / Н.И. Ашмарин // ИОАИЭ. Казань: Типолитография Императорского Казанского университета, 1905. – Т. 21. – Вып. 1. – С. 92–112.
12. *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка / Н.И. Ашмарин. – Вып. I. – Казань: Наркомпрос ЧАССР, 1928. – 335 с.; Вып. II. – Казань: Наркомпрос ЧАССР, 1929. – 230 с.; Вып. III. – Чебоксары: Наркомпрос ЧАССР, 1929. – 363 с.; Вып. IV. – Чебоксары: Чувашская книга, 1929. – 350 с.; Вып. V. – Чебоксары: Чувашская книга, 1930. – 420 с.; Вып. VI. – Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1934. – 320 с.; Вып. VII. – Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1935. – 336 с.; Вып. VIII. – Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1935. –

355 с.; Вып. IX. – Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1935. – 320 с.; Вып. X. – Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1936. – 296 с.; Вып. XI. – Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1936. – 343 с.; Вып. XII. – Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1937. – 320 с.; Вып. XIII. – Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1937. – 320 с.; Вып. XIV. – Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1937. – 336 с.; Вып. XV. – Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1941. – 292 с.; Вып. XVI. – Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1941. – 376 с.; Вып. XVII. – Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1950. – 434 с.

13. *Байбурин, А.К.* Ритуал: свое и чужое / А.К. Байбурин // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. – Л.: Наука, 1990. – С. 3–17.

14. *Байбурин, А.К.* Ритуал в традиционной культуре: структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А.К. Байбурин. – СПб.: Наука, 1993. – 237 с.

15. *Байбурин, А.К.* Ритуал: между биологическим и социальным / А.К. Байбурин // Фольклор и этнографическая действительность. – СПб.: Наука, 1992. – С. 18–28.

16. *Баязитова, Ф.С.* Говоры татар-кряшен в сравнительном освещении. – М., 1986. – 247 с.

17. *Баязитова, Ф.С.* К реконструкции традиционной культуры нагайбаков (обряд и текст) / Ф.С. Баязитова // Нагайбаки (комплексное исследование группы крещеных татар-казаков). – Казань, 1995. – 145 с.

18. *Бернштам, Т.А.* Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве / Т.А. Бернштам. – СПб: Петербургское Востоковедение, 2000. – 400 с.

19. *Бикбаев, Р.* Языки наши разные, но сердце – одно // Ватандаш. – 2001. – № 32. – С. 59–61.

20. *Боголюбов, Х.* Чувашский праздник Авдан Сыры или Кир Сыры / Х. Боголюбов // Симбирские губернские ведомости. – 1871. – № 57. – С. 4.

21. *Бромлей, Ю.В.* Современные проблемы этнографии / Ю.В. Бромлей. – М.: Наука, 1981. – 390 с.

22. *Бусыгин, Е.П.* Этнография народов Среднего Поволжья / Е.П. Бусыгин, Н.В. Зорин. – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1984. – Ч. I. – 97 с.
23. *Васильев, М.* Языческие представления чуваш о загробной жизни / М. Васильев // Известия по Казанской епархии. – 1904. – № 11. – С. 431–443.
24. *Васильев, М.Г.* Чувашские поминки / М.Г. Васильев // Известия по Казанской епархии. – 1904. – № 15. – С. 464–475.
25. *Виноградов, Ф.* Следы язычества в домашнем обиходе чуваш / Ф. Виноградов // Симбирские губернские ведомости. – 1897. – 18 с.
26. *Вовина, О.П.* Праздник хёр сари – «девичье пиво» в календарной обрядности чувашей / О.П. Вовина // Женщина и вещественный мир культуры у народов Европы и России. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999. – Т. XLVII. – С. 71–82.
27. *Высокий, Я.* Чувашский праздник Учюк / Я. Высокий // Симбирские губернские ведомости. – 1867. – № 33.
28. *Геннеп, А. ван.* Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / А. ван Геннеп. – М.: Восточная литература. – 1999. – 198 с.
29. *Георги, И.Г.* Описание всех обитающих в Российском государстве народов, их житейских обрядов, обыкновений, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопамятностей / И.Г. Георги // Хрестоматия по культуре Чувашского края: дореволюционный период. – Чебоксары, 2001. – С. 173–178.
30. *Горбунов, В.Е.* Деревня Дуваново Чувашский праздник «Учюк» / В.Е. Горбунов // Симбирские губернские ведомости. – 1894. – № 59.
31. *Гура, А.В.* Символика животных в славянской народной традиции / А.В. Гура. – М.: Индрик, 1997. – 912 с.
32. *Данилко, Е.С.* Старообрядчество среди чувашей в контексте межкультурного взаимодействия в Урало-Поволжье / Е.С. Данилко // Проблемы этнокультурного взаимодействия в Урало-Поволжье: история и современность. – Самара: Изд-во СГПУ, 2006. – С. 93–98.

33. *Данилко, Е.С.* Татары в этнически смешанных поселениях Урало-Поволжья: особенности межкультурных взаимодействий / Е.С. Данилко // Этнографическое обозрение. – 2010. – №6. – С. 54–65.
34. *Даулей, Р.П.* Святки у крещеных татар Мамадышского и Лаишевского уездов Казанской губернии / Р.П. Даулей // ИОАИЭ. – Казань, 1903. – Т. 19, вып. 3-4. С. – 196–203.
35. *Денисов, П.В.* Древнетюркские черты в религиозных верованиях чувашей // Чувашия глазами этнографа: поиски и находки. Статьи, очерки, рецензии. – Чебоксары: Новое время, 2008. – С. 55–80.
36. *Денисов, П.В.* Древнетюркские элементы в религиозно-мифологических представлениях чувашей // Чувашия глазами этнографа. – Чебоксары: Новое время, 2008. – С. 81–101.
37. *Денисов, П.В.* Никифор Охотников. Очерк жизни и творческой деятельности / П.В. Денисов. – Чебоксары, 1986. – 128 с.
38. *Денисов, П.В.* Религиозные верования чуваш: историко-этнографические очерки / П.В. Денисов. – Чебоксары, 1959. – 408 с.
39. *Денисов, П.В.* Этнокультурные параллели дунайских болгар и чувашей / П.В. Денисов. – Чебоксары, 1969. – 176 с.
40. *Денисов, П.В.* Проявления языческо-православного синкретизма в религиозных верованиях чувашского крестьянства конца XIX – начала XX вв. / П.В. Денисов // Проблемы религиозного синкретизма и развития атеизма в Чувашской АССР. – Чебоксары, 1978. – 161 с.
41. *Денисова, Н.П.* Зимние и весенние календарные праздники чувашских крестьян (XIX – начало XX вв.) / Н.П. Денисова // Исследования по чувашскому фольклору. – Чебоксары: НИИЯЛИЭ, 1984. – С. 142–166.
42. *Денисова, Н.П.* Летне-осенние календарные праздники и обряды чувашей (XIX – XX в.) / Н.П. Денисова // Чувашское народное творчество. – Чебоксары: НИИЯЛИЭ, 1985. – С. 67–86.

43. *Димитриев, В.Д.* Два описания чувашей и чувашские словари второй четверти XVIII века / В.Д. Димитриев // Вопросы археологии и истории Чувашии / УЗ НИИ.– Чебоксары, 1960. – Вып. XIX. – С. 270–303.
44. *Димитриев, В.Д.* О чувашском ученом и писателе середины XIX века С.М. Михайлове и его сочинениях о чувашах, марийцах и русских Волжско-Сурского края / В.Д. Димитриев. – Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2003. – 217 с.
45. *Дмитриев, И.А.* Этнотеатральные формы в чувашском обряде / И.А. Дмитриев. – Чебоксары: ЧГИГН, 1998. – 278 с.
46. *Егоров, В.Г.* Современный чувашский литературный язык в сравнительно-историческом освещении / В.Г. Егоров. – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1971. – 204 с.
47. *Егоров, Н.И.* Праздники и календарные обряды / Н.И. Егоров // Культура Чувашского края / В.П. Иванов и др. сост. М.И. Скворцов. – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1995. – Ч. I. – С. 175–229.
48. *Егоров, Н.И.* Ыварни / Н.И. Егоров // Пике. – 1991. – № 3. – С. 24–26.
49. *Егоров, Н.И.* Ырхи уявсем / Н.И. Егоров // Пике. – 1991. – № 4. – С. 24–25; № 5. – С. 24.
50. *Егоров, Н.И.* Калам / Н.И. Егоров // Вучах. – 1991. – № 9. – С. 8; № 10. – С. 14; № 12. – С. 11.
51. *Егоров, Н.И.* Сурхури / Н.И. Егоров // Вучах. – 1991. – № 1. – С. 8–9; № 2. – С. 11–13.
52. *Егоров, Н.И.* Ыварни / Н.И. Егоров // Вучах. – 1991. – № 4. – С. 8–9; № 5 – С. 10–11.
53. *Егоров, Н.И.* Ыварни / Н.И. Егоров // Пике. – 1991. – № 3. – С. 24–26.
54. *Егоров, Н.И.* Каламран манкунчен / Н.И. Егоров // Пике. – 1991. – № 9–10. – С. 8–10.

55. *Егоров, Н.И.* Асран кайми акатуй / Н.И. Егоров // Халӑх шкулӑ = Народная школа. – 1992. – № 1. – С. 74–78.
56. *Егоров, Н.И.* Праздник «овечьей ноги» / Н.И. Егоров // Чебоксарские новости. – 1992. – 30 дек.
57. *Егоров, Н.И.* Сӗрен / Н.И. Егоров // Хресчен сасси. – 1992. – 1 ӗу.
58. *Егоров, Н.И.* Ӗурхи уявсем: Калӑм эрни. Сӗрен. Мӑн кун / Н.И. Егоров // Халӑх шкулӑ = Народная школа. – 1993. – № 6. – С. 64–69.
59. *Егоров, Н.И.* Сурхури / Н.И. Егоров // Халӑх ӑс-хакӑлӑ. – 1999. – № 1. – С.14–24.
60. *Ерагин, Е.Е.* Ӗимӗк ӗинӗе ӗитсесӗн / Е.Е. Ерагин. – Шупашкар: Ӗӗнӗ Вӑхӑт, 2010 (на чув. яз.). – 364 с.
61. *Ерагин, Е.Е.* Тени тӑрӑхӗ / Е.Е. Ерагин. – Шупашкар: Ӗӗнӗ Вӑхӑт, 2010 (на чув. яз.). – 579 с.
62. *Еремина, В.И.* Ритуал и фольклор / В.И. Еремина. – Л.: Наука, 1991. – 206 с.
63. *Зеленин, Д.К.* Русские народные обряды со старой обувью / Д.К. Зеленин // Кунсткамера. Избранные статьи. – СПб.: Европейский дом, 1995. – Т.1. – С. 162–180.
64. *Зеленин, Д.К.* Описание рукописей Ученого архива имп. Русского географического общества / Д.К. Зеленин. – Петроград: Типография А.В. Орлова, 1915. – Вып. 2. – С. 465–988.
65. *Знаменский, П.* О крещеных татарах деревни «Большой Арняш» (Извлечение из дневника) / П. Знаменский // Журнал Министерства народного просвещения. – 1868. – Часть 137. – № 3.
66. *Золотницкий, Н.И.* Избранные труды: статьи, лингвистические исследования, словари, письма, отчеты, разные документы / Н.И. Золотницкий; сост. В.Г. Родионов. – Чебоксары: Изд-во Чувуш. ун-та, 2007. – 528 с.
67. *Золотницкий, Н.И.* О старой чувашской вере / Н.И. Золотницкий // Труды IV археологического съезда в России. – Казань, 1891. – С. 252–256.

68. *Золотницкий, Н.И.* Корневой чувашско-русский словарь, сравненный с языками и наречиями разных народов тюркского, финского и других племен / Н.И. Золотницкий. – Казань, 1875. – 279 с.
69. *Иванов А.* Чувашский праздник «Синзя» и полевое моление о дожде и урожае «Учук» / А. Иванов // Симбирские епархиальные ведомости. – 1897. – № 19. – С. 757–764.
70. *Иванов, В.В.* Методологические основы исторического познания / В.В. Иванов. – Казань: Изд-во КГУ, 1991. – 156 с.
71. *Иванов, В.П.* К вопросу о чувашско-татарских этнокультурных параллелях / В.П. Иванов // Болгары и чувашаи. – Чебоксары, 1984. – С. 103–120.
72. *Иванов, В.П.* Чувашаи Приуралья: Культурно-бытовые процессы / В.П. Иванов, М.Г. Кондратьев, Г.Б. Матвеев. – Чебоксары, 1989. – С. 47–51.
73. *Иванов, В.П.* Этническая карта Чувашии / В.П. Иванов. – Чебоксары: Руссика, 1997. – 176 с.
74. *Иванов, Л.А.* Современный быт и культура сельского населения Чувашии / Л.А. Иванов. – Чебоксары, 1973. – 124 с.
75. Иллюстрированный энциклопедический словарь Ф. Брокгауза и И. Ефрона. – М.: Изд-во Эксмо, 2006. – 960 с.
76. Исследователи этнографии и археологии Чувашии. Библиографический словарь. – Чебоксары: ЧГИГН, 2004. – 320 с.
77. *Исхаков, Р.Р.* Параллели в религиозно-мифологических картинах мира и обрядовости татар и чувашей: опыт историко-этнографической реконструкции: научные доклады / Исхаков Р.Р. – Чебоксары: ЧГИГН, 2013. – вып. 11. – 60 с.
78. *Калинина, О.А.* Весенне-летние календарные праздники и обряды / О.А. Калинина // Календарные праздники и обряды марийцев. Этнографическое наследие. – Йошкар-Ола: МарНИИ, 2003. – Вып. 1. – С. 13–169.

79. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. – М.: Наука, 1973. – 352 с.
80. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы, конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. – М.: Наука, 1977. – 358 с.
81. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы, конец XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники. – М.: Наука, 1978. – 293 с.
82. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. – М.: Наука, 1983. – 224 с.
83. Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год. – М.: Наука, 1985. – 286 с.
84. Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии Годовой цикл. – М.: Наука, 1989. – 360 с.
85. Календарные обычаи и обряды народов Юго-Восточной Азии. Годовой цикл. – М.: Восточная литература, 1993. – 350 с.
86. Календарные обычаи и обряды народов Передней Азии. Годовой цикл. – М.: Наука, 1998. – 336 с.
87. *Каменский, Н.Т.* Современные остатки языческих обрядов и религиозных верований у чуваш / Н.Т. Каменский. – Казань, 1879. – 36 с.
88. *Капица Ф.С.* Славянские традиционные верования, праздники и ритуалы: справ. / Ф.С. Капица. – М.: Наука, 2000. – 216 с.
89. *Коваль, И.* Обряды крещеных татар (именуемых кряшен) / И. Коваль // Краеведческий сборник. – 1930. – №2–3. – С. 81–84.
90. *Ковальченко, И.Д.* Методы исторического исследования / И.Д. Ковальченко. – М.: Наука, 1987. – 440 с.
91. *Козлова, К.И.* Этнография народов Поволжья / К.И. Козлова. – М.: МГУ, 1964. – 175 с.
92. *Козлова, Н.К.* Восточнославянские мифологические рассказы о змеях. Систематика. Исследование. Тексты / Н.К. Козлова. – Омск: ИД «Наука», 2006. – 460 с.

93. *Кондратьев, М.Г.* О чувашско-татарских этномузыкальных параллелях // Из наследия художественной культуры Чувашии. – Чебоксары, 1991. – С. 3–61.

94. *Кондратьев, М.Г.* Музыкальный фольклор молькеевских крышен в свете чувашских параллелей // Чувашское искусство. Вопросы теории и истории. – Чебоксары, 1997. – Вып. 3. – С. 29–69.

95. *Комиссаров, Г.И.* Чуваши Казанского Заволжья / Г.И. Комиссаров // ИОАИЭ. – Казань, 1911. – Т. XXVII, вып. 5. – С. 311–432.

96. *Комиссаров, Г.И.* О чувашах. Исследования. Воспоминания. Дневники, письма / Г.И. Комиссаров. – Чебоксары: Чуваш. кн. из-во, 2003. – 528 с.

97. *Кудряшов, Г.Е.* Динамика полисинкретической религиозности: Опыт историко-этнографического и конкретно-социологического исследования генезиса, эволюции и отмирания религиозных пережитков чувашей / Г.Е. Кудряшов. – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1974. – 356 с.

98. *Кудряшов, Г.Е.* Пережитки религиозных верований чуваш и их преодоление / Г.Е. Кудряшов. – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1961. – 164 с.

99. Культура Чувашского края: учеб. пособие/ В.П. Иванов, Г.Б. Матвеев, Н.И. Егоров и др. – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1994. – Ч. I – 351 с.

100. *Лебедева, В.* Симбирские чувашы / В. Лебедева // Журнал МВД. – 1850. – Ч. 20, кн. 6. – С. 303–355.

101. *Лепехин, И.И.* Дневные записки путешествия по разным провинциям Российского государства / И.И. Лепехин // Полное собрание ученых путешествий по России, издаваемое императорскою Академией Наук, по предложению ея президента – СПб., 1821. – Т. 3. – 538 с.

102. *Магницкий, В.* Из быта чуваш Казанской губернии / В. Магницкий // Этнографическое обозрение. – 1893. – № 3, кн. 18. – С. 131–138.

103. *Магницкий, В.К.* Материалы к объяснению старой чувашской веры: собр. В.К. Магницким в некоторых местностях Казанской губернии / В.К. Магницкий. – Казань: Тип. Имп. ун-та, 1881. – 268 с.

104. *Магницкий, В.К.* Нравы и обычаи в Чебоксарском уезде: этнографический сборник / В.К. Магницкий. – Казань: тип. губ. правления, 1888. – 118 с.

105. *Магницкий, В.К.* Несколько данных о мишарях и селениях их в Казанской и Симбирской губерния / В.К. Магницкий. – Казань: Тип. Имп. ун-та, 1896. – 15 с.

106. *Магницкий, В.К.* Беловолжская ярмарка: этнографические материалы / В.К. Магницкий // Казанские губернские ведомости. – 1873. – № 60. – 5 с.

107. *Мадуров, Д.Ф.* Традиционное декоративное искусство и праздники чувашей / Д.Ф. Мадуров. – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во. 2004. – 287 с.

108. *Мальхов, П.М.* Симбирские чуваша и поэзия их / П.М. Мальхов. – Казань, 1877. – 39 с.

109. *Макарцев, П.К.* Учук (полевое моление у чуваш). Языческий обряд с. Убеи Буинского уезда / П.К. Макарцев // Симбирские губернские ведомости. – 1893. – № 48, 49.

110. *Максимов, В.И.* Обряды, традиции. Фольклор. Книга седьмая. Серия «Как ты хороша, родная Шемурша...» / В.И. Максимов. – Чебоксары, 2002. – 294 с.

111. *Матвеев, Г.Б.* Экспедиция на Черемшан (праздники и обряды чувашей) / Г.Б. Матвеев // Этнология религии чувашей / ЧГИГН. – Чебоксары, 2003. – Вып. 1. – С. 113–139.

112. *Медушевская, О.М.* Теория и методология когнитивной истории / О.М. Медушевская; РГГУ. – М., 2008. – 358 с.

113. *Месарош, Д.* Сборник чувашского фольклора: В 2 т. – Т. 1. – Памятники старой чувашской веры / Д. Месарош; пер. с венг. Ю. Дмитриевой. – Чебоксары: ЧГИГН, 2000. – 360 с.

114. *Миллер, Г.Ф.* Описание живущих в Казанской губернии языческих народов / Г.Ф. Миллер. – СПб.: Имп. АН, 1791. – 99 с.
115. *Милькович, К.С.* Быт и верования чуваш Симбирской губернии (из записок уездного землемера Мильковича 1783 г.) / К.С. Милькович // ИОАИЭ. – 1906. – Т. 22, вып. 1. – С. 34–67.
116. *Милькович, К.С.* О чувашах. Этнографический очерк неизвестного автора XVIII столетия / К.С. Милькович; предисл. В.К. Магницкого. – Казань, 1888. – 35 с.
117. *Миролюбов, В.И.* Из быта крещенных чуваш / В.И. Миролюбов. – Казань: Казанская епархия, 1889. – 9 с.
118. *Михайлов, В.И.* Обряды и обычаи чуваш. Записки Императорского русского географического общества по отделению этнографии / В.И. Михайлов. – СПб., 1891. – Т. 28, вып. II. – 42 с.
119. *Михайлов, С.М.* Автобиография / С.М. Михайлов // Михайлов С.М. Собрание сочинений. – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2004. – С. 24–34.
120. *Михайлов, С.М.* Собрание сочинений / С.М. Михайлов. – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2004. – 510 с.
121. *Михайлов, С.М.* Труды по этнографии и истории русского, чувашского и марийского народов / С.М. Михайлов. – Чебоксары, 1972. – 424 с.
122. Моление чуваш села Тарханова Буинского уезда во время мора скота; осенние пиры тех же чуваш; девичий праздник, называемый «Сохор Мункон» // Симбирские губернские ведомости. – 1858. – № 6. – С. 18–19.
123. Муркаш районе. Ййала-йёркисем, уявсем. – Шупашкар, 2004 (на чув. яз.). – 319 с.
124. *Мухамедова, Р.Г.* Татары-мишари. Историко-этнографическое исследование / Р.Г. Мухамедова. – М.: Наука, 1972. – 248 с.
125. Народные обряды чувашей в фотографиях / сост. и текст А.К. Салмина. – Чебоксары: ЧГИГН, 2001. – 112 с.

126. Населенные пункты Чувашской АССР в 1917–1974 годах. Словарь-справочник об административно-территориальных изменениях / сост. В.А. Нестеров. – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1974. – 336 с.

127. Населенные пункты Чувашской АССР в 1917–1981 годах: справочник об административно-территориальном делении / сост. В.А. Нестеров. – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1974. – 352 с.

128. *Насыри, К.* Поверья и обряды казанских татар, образовавшиеся mimo влияния на жизнь их суннитского магометанства / К. Насыри // Записки Императорского Русского географического общества по отделу этнографии. – СПб, 1880. – Т. 6. – С. 241–270.

129. *Никифоров, Ф.Н.* Стюхинские чувашаи. – Казань: Типо-лит. ун-та, 1905. – 26 с.

130. *Никольский, Н.В.* Собрание сочинений: этнографические альбомы / Н.В. Никольский. – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2009. – Т. IV. – 318 с.

131. *Никольский, Н.В.* Этнографический очерк Мильковича, писателя конца XVIII век, о чувашах / Н.В. Никольский // ИОАИЭ. – Казань, 1906. – Т. XXII, вып. I. – С. 34–67.

132. *Никольский, Н.В.* Программа для собирания сведений о чувашах / Н.В. Никольский // Собрание сочинений. Труды по этнографии и фольклору чувашского народа. – Чебоксары, 2004. – Т. I. – С. 450–456.

133. *Никольский, Н.В.* Краткий курс этнографии чуваш / Н.В. Никольский // Собрание сочинений. – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2004. – Т. 1. – С. 106–310.

134. *Новик, Е.С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур / Е.С. Новик. – М.: Вост. литература, 2004. – 304 с.

135. *Новожилев А.Г.* Динамика традиционной культуры сельского населения Псковского пограничья во второй половине XX в (Печорский, Пыталовский, Палкинский районы) // Псков в российской и европейской истории: Международная научная конференция: В 2 т. – Т.2. – М.: МГУП, 2003. – 452 с.

136. *Новрусский, Н.* Старинные чувашские верования / Н. Новрусский // Симбирские губернские ведомости. – 1899. – № 5. – С. 235–242; № 8. – С. 289–293; № 9. – С. 326–332; № 10. – С. 364–369.

137. *Озеров, П.И.* Первый съезд Общества по изучению чувашской культуры в Москве / П.И. Озеров // Советское краеведение.– 1930. – № 6. – С. 20–24.

138. *Орлов, Д.* Чувашский праздник, бывший в селе Тайдакове 1825 года 30 июня / Д. Орлов // Симбирские губернские ведомости. – 1855. – № 46. – С. 106–108.

139. *Орлов, Д.* Обычай чуваш в селе Старых Алгашах Симбирского уезда в вечер и ночь великой субботы, и в первый день Св. Пасхи; в селе Тарханове Буинского уезда, на третий день и в ту же ночь Св. Пасхи / Д. Орлов // Симбирские губернские ведомости. – 1857. – № 19. – С. 57–58.

140. *Орлов, Д.* Чувашский праздник Авданчик в селе Тарханове Буинского уезда / Д. Орлов // Симбирские губернские ведомости. – 1857. – № 20. – С. 61–62.

141. *Орлов, Д.* Обычай чуваш деревни Три-избы Шемурша Буинского уезда, в вечер второго дня Пасхи / Д. Орлов // Симбирские губернские ведомости. – 1857. – № 20. – С. 61.

142. *Орлов, Д.* Моление чуваш о дожде в селе Тарханове / Д. Орлов // Симбирские губернские ведомости. – 1857. – № 22. – С. 68–69.

143. *Орлов, Д.* Чувашский праздник Синзя в с. Тарханове / Д. Орлов // Симбирские губернские ведомости. – 1857. – № 24. – С. 74–75.

144. *Орлов, К.* Обычай чуваш села Тойси Буинского уезда / Д. Орлов // Волга. – 1863. – № 83. – С. 457.

145. *Охотников, Н.М.* Записки чувашина о своем воспитании (1888) / М.Н. Охотников // ИОАИЭ. – Казань, 1920. – Т. 31, вып.1. – С. 19–48.

146. *Павлов, С.* Наша Пасха и чувашский праздник Мун-кун в селе Три-Избы Шемурша / С. Павлов // Симбирские епархиальные ведомости. – 1914. – № 7. – С. 336–337.

147. *Пантусов А.* Чувашские поверья в Курмышском уезде // Симбирские губернские ведомости. – 1867. – № 21–22.

148. *Пассек, Т.С.* Круг чувашских праздников / Т.С. Пассек // Сборник АН СССР, посвященный академику Н.Я. Марру. – М.; Л., 1935. – С. 527–541.

149. *Петров, И.Г.* Слово о педагоге, краеведе и этнографе П.А. Петрове-Туринге / И.Г. Петров // Чувашский гуманитарный вестник. – 2007/2008. – № 3. – С. 32–44.

150. *Петров, Н.П.* Чувашский сурхури и болгарский зимний праздник сур / Н.П. Петров // Национальные традиции в культуре народов Поволжья: материалы региональной научно-практ. конф.: 19 июня 2003 г. – Чебоксары: ЧГИГН, 2003. – С. 45–51.

151. *Прокопьев, К.* Религиозное состояние инородцев до распространения среди них просветительской системы Н.И. Ильминского / К. Прокопьев // Чичерина С.В. У приволжских инородцев. Путевые заметки. – СПб, 1905. – Прил. № 14. – С. 113–136.

152. *Прокопьев, К.П.* Обряд прохождения в земляные ворота / К.П. Прокопьев // ИОАИЭ. – Казань: Типолитография Императорского Казанского университета, 1903. – Т. 19, вып. 3,4. – С. 208–213.

153. *Прокопьев, К.П.* Похороны и поминки у чуваш / К.П. Прокопьев // ИОАИЭ. – Казань: Типолитография Императорского Казанского университета, 1903. – Т. 19, вып. 5. – С. 215–250.

154. *Пропп, В.Я.* Русские аграрные праздники / В.Я. Пропп. – М.: Лабиринт, 2000. – 188 с.

155. *Риттих, А.Ф.* Материалы для этнографии России. Казанская губерния / А.Ф. Риттих. – Казань, 1870. – Ч. 1. – 115 с.; Ч. 2. – 235 с.

156. *Родионов, В.Г.* Материалы комплексных экспедиций / В.Г. Родионов. – Чебоксары: ЧГИГН, 2008 (на чув. яз.). – Ч. 1. – 400 с.

157. *Романов, Н.Р.* Уй-хир уявёсемпе йăлисем / Н.Р. Романов. – Шупашкар: Чăваш АССР кёнеке издательстви, 1966 (на чув.яз.). – 35 с.

158. *Романов, П.В.* Исследования в социальной работе: оценка, анализ, экспертиза: учеб. пособие / П.В. Романов, Е.Р. Ярская-Смирнова; Саратов. гос. техн. ун-т. – Саратов, 2004. – 258 с.

159. *Ромашкин, В.Ф.* Чуваши Симбирского Поволжья / В.Ф. Ромашкин, В.Н. Федоров, Л.П. Шабалина. – Ульяновск: Симбирская книга, 1998. – 168 с.

160. Рукописный фонд Н.В. Никольского. Путеводитель (Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук). – Чебоксары: ЧГИГН, 2005. – 402 с.

161. *Савельева, П.С.* Казанские чувашы / П.С. Савельева // ЖМВД. – 1851. – Кн. 12. – С. 391–412.

162. *Садиков, Р.Р.* Процессы межконфессионального взаимодействия в этнически смешанных селениях Урало-Поволжья: история и современные тенденции развития / Р.Р. Садиков // Этнографическое обозрение. – № 6. – 2010. – С. 9–22.

163. *Салмин, А.К.* Народная обрядность чувашей / А.К. Салмин – Чебоксары: ЧГИГН, 1994. – 340 с.

164. *Салмин, А.К.* Предводители обрядов у чувашей / А.К. Салмин – Чебоксары: ЧГИГН, 1997. – 78 с.

165. *Салмин, А.К.* Система религии чувашей / А.К. Салмин – СПб.: Наука, 2007. – 654 с.

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

167. *Салмин, А.К.* Энциклопедия традиционных обрядов и верований чувашей / The Encyclopedia of Chuvash Folk Rites and Beliefs. – Lewiston: Edwin Mellen Press, 2011. – 408 p.

168. *Сбоев, В.А.* Чуваши в бытовом, историческом и религиозном отношениях. Их происхождение, язык, обряды, поверья, предания и пр. / В.А. Сбоев. – М.: Тип. С. Орлона, 1865. – 188 с.

169. *Сбов, В.А.* Исследования об инородцах Казанской губернии. Заметки о чувашах / В.А. Сбоев. – М., 1856. – 188 с.

170. *Семенова, Т.В.* Периодическая печать Симбирской губернии как источник по изучению чувашских праздников и обрядов / Т.В. Семенова // Материалы международной заочной научно-практической конференции «Актуальные вопросы истории, этнографии и антропологии». – Новосибирск: Изд-во «ЭНСКЕ», 2011. – С. 103–107.

171. *Семенова, Т.В.* О некоторых особенностях праздника *хёр сӑри* в календарной обрядности чувашей / Т.В. Семенова // Вестник Чувашского университета. – № 1. – 2011. – С. 116–120.

172. *Семенова, Т.В.* Святочные обряды и развлечения чувашей в современном быту / Т.В. Семенова // Вестник Чувашского университета. – № 4. – 2011. – С. 93–197.

173. *Семенова, Т.В.* Масленичный обрядовый комплекс чувашей Волго-Уральского региона / Т.В. Семенова // Вестник Челябинского государственного университета. История. – Вып. 50. – №11. – 2012. – С. 160–164.

174. *Серебряков, Ю.* Культура и быт современной деревни / Ю. Серебряков. – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1977. – 88 с.

175. Симбирско-саратовские чувашаи. – Чебоксары: ЧГИГН, 2004. – 274 с.

176. Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5 т. / Рос. акад. наук, Ин-т славяноведения и балканистики / под ред. Н.И. Толстого. – М.: Международные отношения: Т. 1: А–Г. – 1995. – 578 с.; Т. 2: Д–К. – 1999. – 699 с.; Т. 3: К–П. – 2004. – 679 с.; Т. 4: П–С. – 2009. – 649 с.; Т. 5: С–Я. – 2012. – 736 с.

177. *Сироткин, М.Я.* Чувашский фольклор / М.Я. Сироткин – Чебоксары, 1965. – 132 с.

178. *Сироткин, М.Я.* Народные и семейные обычаи и обряды / М.Я. Сироткин, Л.А. Иванов // Чувашаи: Этнографическое исследование. – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1972. – Ч. 2. – С. 77–92.

179. *Смелов, В.Я.* Нечто о чувашских языческих верованиях и обычаях / В.Я. Смелов // Известия по Казанской епархии. – 1880. – № 20. – С. 528–543.

180. *Смоленский, Н.И.* Теория и методология истории: учеб. пособие для студ. высш. уч. заведений / Н.И. Смоленский. – М.: ИД «Академия», 2008. – 272 с.

181. *Сосаева, А.А.* Из традиционных обрядов д. Новый Томлай Моргаушского района ЧР (на примере Ыаварни) / А.А. Сосаева, А.Г. Палкина // Национальные традиции в культуре народов Поволжья: материалы региональной научно-практ. конф.: 19 июня 2003 г. – Чебоксары: ЧГИГН, 2003. – С. 68–73.

182. *Столярова, Г.Р.* История формирования и обрядность чувашей-язычников Татарстана / Г.Р. Столярова // Этнографическое обозрение. – 2006. – № 2. – С. 96–115.

183. *Сумцов, Н.Ф.* Символика славянских обрядов: Избранные труды / Н.Ф. Сумцов. – М.: Восточная литература, 1996. – 296 с.

184. Татары Среднего Поволжья и Приуралья. – М.: Наука, 1967. – 538 с.

185. Татары. – М.: Наука, 2001. – 583 с.

186. *Татищев, В.Н.* Предложение. О сочинении истории и географии российской // В.Н. Татищев и его время, изданное Николом Поповым. – М.: Тип. В. Грачева и К^о, 1861.

187. Теория и методология исторической науки: Терминологический словарь. Отв. ред. А.О. Чубарьян. – М.: Аквилон, 2014. – 576 с.

188. *Терюков, А.И.* История этнографического изучения народов коми / А.И. Терюков. – СПб.: МАЭ РАН, 2011. – 514 с.

189. *Тимофеев, В.Т.* Дневник старокрещеного татарина: Мое воспитание / В.Т. Тимофеев // Материалы для истории христианского просвещения крещеных татар. – Казань, 1887.

190. *Тимофеев, Т.Г.* Тăхăръял (Девятиселье). Этнографические очерки, фольклорные материалы, дневниковые записи, письма и воспоминания / Т.Г. Тимофеев. – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2002 (на чув. яз). – 432 с.
191. *Тишков, В.А.* Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии / В.А. Тишков. – М.: Наука, 2003. – 544 с.
192. *Томсон, П.* Голос прошлого. Устная история / П. Томсон – М.: Весь мир, 2003. – 368 с.
193. *Уразманова, Р.К.* Обряды и праздники татар Поволжья и Урала (Годовой цикл XIX- нач. XX вв.) / Р.К. Уразманова. – Казань: ПИК «Дом печати», 2001. – 196 с.
194. *Уразманова, Р.К.* Современные обряды татарского народа: (историко-этнографическое исследование) / Р.К. Уразманова. – Казань. Татар. кн. изд-во, 1984. – 144 с.
195. *Уразманова, Р.К.* Годовой цикл общественных обрядов и праздников молькеевских кряшен: похоронно-поминальная обрядность / Р.К. Уразманова // Молькеевские кряшены. – Казань, 1993. – 157 с.
196. *Уразманова, Р.К.* Годовой цикл общественных обрядов и праздников нагайбаков / Р.К. Уразманова // Нагайбаки (комплексное исследование группы крещеных татар-казаков). – Казань, 1995. – 145 с.
197. *Уразманова, Р.К.* Общeturкское и особенное в праздничной культуре татар Поволжья / Р.К. Уразманова // Языки, духовная культура и история тюрков: традиции и современность. Труды международной конференции, 9-13 июня 1992 г.: В 3 т. – Казань – М.: Инсан, 1997. – 239 с.
198. *Уразманова, Р.К.* Праздничная культура и культура праздников татар. XIX – нач. XXI вв. Историко-этнографические очерки / Р.К. Уразманова. – Наб. Челны, 2013. – 189 с.
199. *Ухтияров, А.И.* Родимый край – село родное (Краткая история села Трехизб-Шемурша) / А.И. Ухтияров. – Чебоксары: «Чуваши», 1996. – 304 с.
200. *Ушаков, Н.В.* Проблемы современных полевых исследований / Н.В. Ушаков // Полевая этнография. – СПб.: Изд-во СПб., 2004. – С. 172–174.

201. *Федотов, М.Р.* Этимологический словарь чувашского языка / М.Р. Федотов. – Чебоксары: ЧГИГН, 1996. – Т. I. – 470 с.; Т. II. – 509 с.

202. *Федотова, Е.В.* Из наблюдений обряда некрещеных чувашей Якушкинского куста Нурлатского района Республики Татарстан / Е.В. Федотова // Национальные традиции в культуре народов Поволжья: материалы региональной научно-практ. конф.: 19 июня 2003 г. – Чебоксары: ЧГИГН, 2003. – С. 52–56.

203. *Федянович, Т.П.* Обычаи и обряды: их место и роль в жизни этноса (по материалам народов Урало-Поволжья) / Т.П. Федянович // Расы и народы: Современные этнические и расовые проблемы / отв. ред. А.Д. Коростылев. – М.: Наука, 2003. – Вып. 29. – С. 81–94.

204. *Филиппов, Г.* Чуваши и татары (Татарско-чувашские девичьи хороводы в Тетюшском и Цивильском уездах Казанской губернии) / Г. Филиппов // Иностранное обозрение. – 1915. – кн. 10. – С. 753–760.

205. *Фокин, П.П.* Молодежные объединения в дореволюционной чувашской деревне / П.П. Фокин // История и культура Чувашской АССР. – Чебоксары, 1975. – Вып. 4. – С. 165–192.

206. *Фокин, П.П.* Календарные праздники и обряды / П.П. Фокин, Н.П. Денисова // Чуваши: история и культура. Историко-этнографическое исследование: в 2 т. – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2009. – Т. 2. – С. 126–138.

207. Форум: Исследователь и объект исследования // Антропологический форум. – 2005. – № 2. – С. 8–134.

208. Форум: Этические проблемы полевых исследований // Антропологический форум. – 2006. – № 5. – С. 6–166.

209. *Фукс, А.А.* Записки о чувашах и черемисах Казанской губернии / А.А. Фукс. – Казань, 1840. – 329 с.

210. *Чистов, К.В.* Народные традиции и фольклор: очерки теории. – Л.: Наука, 1986. – 304 с.

211. *Чичерина, С.В.* У приволжских инородцев. Путевые заметки / С.В. Чичерина. – СПб., 1905. – 212 с.
212. *Чичеров, В.И.* Зимний период русского народного земледельческого календаря XV – XIX вв.: очерки по истории народных верований / В.И. Чичеров. – М.: Изд-во АН СССР, 1957. – 236 с.
213. *Чижикина, Л.Н.* Русско-украинское пограничье: история и судьбы традиционно-бытовой культуры / Л.Н. Чижикина. – М.: Наука, 1988. – 256 с.
214. Чуваши: Этнографическое исследование: В 2 ч. – Ч. 2. Духовная культура. – Чебоксары: Чувашкнигоиздат, 1970. – 308 с.
215. Чуваши: современные этнокультурные процессы. – М.: Наука, 1988. – 263 с.
216. Чуваши: история и культура: историко-этнографическое исследование: в 2 т. – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2009. Т. 1. – 416 с.; Т. 2. – 336 с.
217. Чувашская энциклопедия: в 4 т. – Чебоксары; Чуваш. кн. изд-во. – Т. 1: А–Е. – 2006. – 590 с.; Т.2: Ж–Л. – 2008. – 494 с.; Т. 3: М–С. – 2009. – 686 с.; Т. 4: С–Я. – 2011. – 789 с.
218. *Шарафутдинов, Д.Р.* Исторические корни и развитие традиционной культуры татарского народа XIX – начала XXI вв. / Д.Р. Шарафутдинов. – Казань: Гасыр, 2004. – 640 с.
219. Шилек // Известия по Казанской епархии. – Казань, 1913. – № 30–31.
220. *Шнирельман, В.А.* От конфессионального к этническому: болгарская идея в национальном самосознании казанских татар в XX веке / В.А. Шнирельман // Вестник Евразии. – № 1–2. – 1998. – С. 131–152.
221. *Элле, К.В.* Акатуй / К.В. Элле – Чебоксары, 1935. – 44 с.
222. Энциклопедия обычаев и обрядов / сост. Л.И. Брудная, З.М.Гуревич. О.Л. Дмитриева. – СПб: «РЕСПЕКС», 1996. – 560 с.
223. Этническая история и культура чувашей. – Чебоксары: ЧГИГН, 1993. – 278 с.

224. Этнографический очерк Мильковича, писателя конца XVIII в. о чувашах. С предисловием Н.В. Никольского // ИОАИЭ. – Казань, 1906. – Т. XXII, вып. I. – С. 34–67.

225. *Юркин, И.Н.* Заметка о некоторых чувашских обычаях и предрассудках / И.Н. Юркин // Симбирские губернские ведомости. – 1893. – № 19.

226. *Юркин, И.Н.* Масленица у низовых чуваш (Саварни) / И.Н. Юркин // Симбирские губернские ведомости. – 1893. – № 9.

227. *Юркин, И.Н.* Заметка о праздновании св. Пасхи местными чувашами / И.Н. Юркин // Симбирские губернские ведомости. – 1893. – № 25.

228. *Ягафова, Е.А.* Самарские чувашы (историко-этнографические очерки). Конец XVII – начало XX вв. / Е.А. Ягафова. – Самара: ИЭКА Поволжье, 1998. – 369 с.

229. *Ягафова, Е.А.* Календарные обрядовые традиции самаролукских чувашей / Е.А. Ягафова // Чувашы Самарской Луки. – Чебоксары, 2003. – С. 115–134.

230. *Ягафова, Е.А.* Чувашы в этнически-смешанных селениях Урало-Поволжья / Е.А. Ягафова // Мы и как удмурты, и как чувашы... Взаимная социально-культурная адаптация в этнически смешанных селениях: сб. ст. – М.: РУДН, 2007. – С. 64–92.

231. *Ягафова, Е.А.* Чувашы в межкультурном пограничье Урало-Поволжья / Е.А. Ягафова // Этнографическое обозрение. – № 6. – 2009. – С. 120–133.

232. *Ягафова, Е.А.* Социокультурная адаптация чувашей в этнически смешанных селениях Приуралья / Е.А. Ягафова // Роль конфессий в развитии межнациональных отношениях: Россия – Балканы – Поволжье: тр. Междунар. науч. конф. (Самара, 11-13 сент. 2008 г.). – Самара: Изд-во Самар. ИЦ РАН, 2008. – С. 167–174.

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

234. *Ягафова, Е.А.* Чуваши в межэтническом взаимодействии в Закамье / Е.А. Ягафова // Этнографическое обозрение. – № 6. – 2010. – С. 35–53.

235. *Яковлев, И.Я.* Моя жизнь / И.Я. Яковлев. – М.: Республика, 1997. – 696 с.

236. *Барт, Ф.* Введение / Ф. Барт // Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий: сб. ст. под ред. Ф. Барта. – М.: Новое издательство, 2006. – С. 9–48.

237. *Meszaros Gyula.* Csuvás nepeköltesi gyűjtemeni. Budapest: kiadja a magyar tudományokademia, 1909. Kötel I. A csuvás ösvallas emlekei. 471 p.

238. *Paasonen Heikki,* von. Gebräuche und Volksdichtung der Tschuwassen. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen seura, 1949. VI, 381 S.

239. *Róna-Tas András.* Chuvash Religion //The Encyclopedia of Religion. Vol. 3. – N.Y.; L.: Macmillan Publ. Co., 1995: 495–498.

240. *Salmin Anton.* Religious Rituals of the Chuvash //Anthropology of Eurasia. N.Y., 1996. №3: 68–87.

241. *Triandis H.C.* Culture and social behavior. – N.Y. etc., McGraw – Hill, 1994.

III. АВТОРЕФЕРАТЫ, ДИССЕРТАЦИИ

1. *Кашафутдинов, Р.Г.* Народные (общественные и семейные) праздники казанских татар: автореф. дис. ... канд. ист. наук: 576 / Кашафутдинов Ренат Газиевич. – Казань, 1969. – 23.

1. *Лысова, Т.Н.* Календарные обряды и праздники русского населения Чувашии в конце XIX – начале XX в.: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07 / Лысова Татьяна Николаевна. – Саранск, 2010. – 228 с.

2. *Миннихметова, Т.Г.* Календарные обряды закамских удмуртов: автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07 / Миннихметова Татьяна Гильнихметовна. – Уфа, 1996. – 20 с.

3. *Салмин, А.К.* Народная религиозно-обрядовая система чувашей: автореф. дис. ... д-ра ист. наук: 07.00.07 / Салмин Антон Кириллович. – М., 1992. – 37 с.

4. *Фролова, А.В.* Праздники русских Архангельского Севера в XX – начале XXI века (традиции и инновации): дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07 / Фролова Александра Викторовна. – М., 2007. – 231 с.

5. *Фурсова, Е.Ф.* Календарная обрядность восточнославянских народов в Приобье, Барабе и Кулунде: межкультурные взаимодействия и трансформации первой трети XX в.: дис. ... докт. ист. наук: 07.00.07 / Фурсова Елена Федоровна. – Новосибирск. – 2004. – 378 с.

6. *Черных, А.В.* Традиционная календарная обрядность русских Прикамья в конце XIX –середине XX вв.: региональный аспект праздничной культуры: дис. ... докт. ист. наук: 07.00.07 / Черных Александр Васильевич. – Екатеринбург, 2007. – 492 с.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ГАУО – Государственный архив Ульяновской области

ИОАИЭ – Известия общества археологии, истории и этнографии при
Казанском университете

МР – Марийская Республика

НА ЧГИГН – Научный архив Чувашского государственного института
гуманитарных наук

ПМА – Полевые материалы автора

РНБ – отдел рукописей Российской национальной библиотеки, СПб

РТ – Республика Татарстан

РГО – архив Русского географического общества

ЧР – Чувашская Республика

**Список информаторов полевых экспедиций автора в 2008-2013 гг.
по районам Республики Татарстан и Чувашской Республики**

	ФИО	Год рождения	Год записи	Место рождения	Место проживания
1	2	3	4	5	6
Буинский район РТ					
	Потапова Алевтина Васильевна	1936	2013	с. Альшеево	с. Альшеево
	Краснова Мария Николаевна	1940	2013	с. Альшеево	с. Альшеево
	Васильева Нина Антоновна	1933	2013	с. Старые Мертли	с. Альшеево
	Никифорова Ульяна Петровна	1929	2013	д. Раково	д. Раково
	Федорова Анастасия Сергеевна	1931	2013	д. Раково	д. Раково
	Груздева Ольга Александровна	1935	2013	с. Кошки- Шемякино	с. Кошки- Шемякино
	Яковлева Антонина Васильевна	1937	2013	д. Чувашское Пимурзино	с. Кошки- Шемякино
Дрожжановский район РТ					
	Кузьмина Александра Григорьевна	1928	2008	с. Матаки	с. Матаки

	Мерчеев Валерий Петрович	1950	2008	с. Матаки	с. Матаки
	Колпакова Олимпиада Алексеевна	1928	2008	с. Чувашское Дрожжаное	с. Чувашское Дрожжаное
	Молофеева Анастасия Ильинична	1929	2008	с. Чувашское Дрожжаное.	с. Чувашское Дрожжаное
	Петрова Клавдия Петровна	1932	2008	с. Чувашское Дрожжаное	с. Чувашское Дрожжаное
	Петрова Валентина Васильевна	1928	2008	д. Хайбулдино	д. Старое Ильмово
	Антонова Мария Федоровна	1930	2008	д. Старое Ильмово	д. Старое Ильмово
	Филиппова Ольга Ивановна	1933	2008	с. Старое Чекурское	с. Городище
	Сидорова Елена Григорьевна	1928	2008	с. Городище	с. Городище
Тетюшский район РТ					
	Леонтьева Мария Петровна	1940	2008	с. Верхние Тарханы	с. Верхние Тарханы
	Васильева Валентина Васильевна	1942	2008	с. Верхние Тарханы	с. Верхние Тарханы
	Васильева Серафима Петровна	1931	2008	с. Верхние Тарханы	с. Верхние Тарханы
	Татаркина Анна	1913	2008	с. Богдашкино	с. Богдашкино

	Павловна				
	Угаров Валерий Матвеевич	1953	2008	с. Богдашкино	с. Богдашкино
	Угарова Наталия Васильевна	1956	2008	д. Кошки- Новотимбаево	с. Богдашкино
	Кутяшова Клавдия Андреевна	1940	2008	с. Тоншерма	с. Тоншерма
	Морозова Катерина Сергеевна	1936	2008	с. Тоншерма	с. Тоншерма
Батыревский район					
	Мадюкова Мария Ильинична	1959	2009	д.Шаймурзино	д. Шаймурзино
	Семенова Евгения Тихоновна	1930	2009	д.Шаймурзино	д. Шаймурзино
	Семенова Варвара Леонтьевна	1923	2009	д. Балабаш- Нурусово	д. Шаймурзино
	Туптов Петр Федорович	1930	2009	д. Большое Чеменево	д. Большое Чеменево
	Иванова Лидия Алексеевна	1933	2009	д. Большое Чеменево	д. Большое Чеменево
	Романова Татьяна Степановна	1942	2009	с. Тарханы	с. Тарханы
	Степанова Елизавета Петровна	1937	2009	с. Тарханы	с. Тарханы
	Едифанова Анастасия Васильевна	1936	2009	с. Балабаш- Баишево	д. Бахтигильдино

Козлова Тамара Андреевн	1939	2009	д.Бахтигильдино	д. Бахтигильдино
Антонова Матрена Егоровна	1929	2009	с. Первомайское	с. Первомайское
Горшкова Раиса Владимировна	1931	2009	с. Первомайское	с. Первомайское
Капранова Александра Ивановна	1939	2009	д. Турмышево	с. Первомайское
Краснова Калиса Ивановна	1931	2009	д. Красномайск	д. Красномайск
Сироткина Роза Андреевна	1937	2009	д. Красномайск	д. Красномайск
Зими́на Аниссия Ивановна	1939	2009	д. Красномайск	д. Красномайск
Петрова Валентина Александровна	1931	2009	д. Красномайск	д. Красномайск
Гаврилова Христина Алексеевна	1924	2009	д. Алманчи́ково	д. Алманчи́ково
Кузнецов Петр Иванович	1949	2009	д. Алманчи́ково	д. Алманчи́ково
Максимова Анастасия Никитична	1930	2009	д. Сидели	д. Сидели
Козлова Валентина Ивановна	1923	2009	д. Сидели	д. Сидели

Комсомольский район					
	Карзакова Зинаида Ильинична	1930	2009	д. Байбахтино	д. Байбахтино
	Назарова Ольга Сергеевна	1928	2009	д. Байбахтино	д. Байбахтино
	Карпова Прасковия Романовна	1929	2009	д. Новочелны- Сюрбеево	д. Новочелны- Сюрбеево
	Трофимова Елена Михайловна	1931	2009	д. Новочелны- Сюрбеево	д. Новочелны- Сюрбеево
	Кольцова Анастасия Тарасовна	1926	2009	д. Новые Котяки*	д. Ивашкино
	Кольцов Петр Алексеевич	1931	2009	д. Ивашкино	д. Ивашкино
	Басникова Александра Петровна	1952	2009	д. Новые Мураты	д. Новые Мураты
	Фомина Татьяна Викторовна	1943	2009	д. Новые Мураты	д. Новые Мураты
	Ефимова Нина Николаевна	1938	2009	д. Дубовка	д. Дубовка
	Чаркина Агафья Филипповна	1927	2009	д. Дубовка	д. Дубовка
	Тихонова Раиса Алексеевна	1941	2009	д. Васильевка	д. Васильевка
	Никитина Ольга Прокопьевна	1926	2009	д. Васильевка	д. Васильевка

* Батыревский район ЧР.

	Герасимова Нина Анатольевна	1929	2009	д. Асаново	д. Асаново
	Филиппова Ксения Андреевна	1933	2009	д. Асаново	д. Асаново
Шемуршинский район					
	Кашкарова Анастасия Даниловна	1915	2009	д. Байдеряково	с. Трехизб- Шемурша
	Гладкова Анна Алексевна	1930	2009	с. Трехизб- Шемурша	с. Трехизб- Шемурша
	Тихонов Геннадий Дмитриевич	1941	2009	д. Байдеряково	д. Байдеряково
	Токмакова Мария Николаевна	1934	2009	д. Малое Буяново	д. Байдеряково
	Шомпулова Раиса Николаевна	1937	2009	д. Новое Буяново	д. Карабай- Шемурша
	Карпова Ольга Пантелеймоновна	1936	2009	д. Карабай- Шемурша	д. Карабай- Шемурша
	Борзова Серафима Алексеевна	1938	2009	д. Старые Чукалы	д. Старые Чукалы
	Савельева Мария Андреевна	1929	2009	д. Старые Чукалы	д. Старые Чукалы
	Андрейкина Перасковья Федоровна	1922	2009	д. Старые Чукалы	д. Старые Чукалы
	Молофеева Мария Семеновна	1926	2009	с. Бичурга- Баишево	с. Бичурга- Баишево
	Савельева Раиса Михайловна	1935	2009	с. Бичурга- Баишево	с. Бичурга- Баишево

	Васильева Зоя Ивановна	1939	2009	д. Асаново	д. Асаново
	Корчакова Ольга Васильевна	1939	2009	с. Бичурга- Баишево	д. Асаново
	Укина Елизавета Васильевна	1928	2009	д. Асаново	д. Асаново
	Богатова Агафья Николаевна	1930	2009	с. Чувашское Дрожжаное*	д. Асаново
	Воробьева Анна Михайловна	1928	2009	с. Чепкас- Никольское	с. Чепкас- Никольское
	Зиновьева Ольга Ильинична	1936	2009	с. Чепкас- Никольское	с. Чепкас- Никольское
	Степанова Вера Михайловна	1931	2009	п. Триер	с. Чепкас- Ильметево
	Соловьева Тамара Иосифовна	1935	2009	с. Чепкас- Ильметево	с. Чепкас- Ильметево
Шумерлинский район					
	Тарасова Елизавета Егоровна	1937	2012	д. Пилешкасы	с. Ходары
	Ногаева Нона Кирилловна	1932	2012	с. Ходары	с. Ходары
	Еремеева Раиса Николаевна	1930	2012	с. Ходары	с. Ходары
	Фомина Ольга Михайловна	1920	2012	д. Верхняя Кумашка	д. Верхняя Кумашка
	Тувалкин (Адёр) Николай	1949	2012	д. Верхняя Кумашка	д. Верхняя Кумашка

* Дрожжановский район РТ

	Михайлович				
	Уфилина Елена Александровна	1941	2012	д. Лесные Туваны	д. Верхняя Кумашка
	Скворцова Ольга Николаевна	1938	2012	д. Верхняя Кумашка	д. Верхняя Кумашка
Ядринский район					
	Смирнова Елена Александровна	1948	2010	д. Хочашево	д. Хочашево
	Суворова Анна Яковлевна	1924	2010	д. Хочашево	д. Хочашево
	Сапожникова Нина Ивановна	1948	2010	с. Чемеево*	д. Лапракасы
	Журавлева Нина Тимофеевна	1929	2010	д. Лапракасы	д. Лапракасы
	Аполлонова Зоя Ивановна	1935	2010	д. Тукасы	д. Тукасы
	Никитина Октябрина Тарасовна	1926	2010	д. Тукасы	д. Тукасы
	Кириллова Тамара Иосифовна	1928	2010	д. Тукасы	д. Тукасы
	Шмелева Ольга Петровна	1947	2011	д. Орабакасы	с. Малое Карачкино
	Максимова Хрестина Михайловна	1928	2011	д. Эмякасы	с. Малое Карачкино
	Григорьева Зоя Ивановна	1933	2011	с. Малое Карачкино	с. Малое Карачкино

* Моргаушский район ЧР

	Сакмарова Вера Меркурьевна	1949	2011	с. Малое Карачкино	с. Малое Карачкино
	Иванова Алевтина Ивановна	1953	2011	с. Малое Карачкино	с. Малое Карачкино
	Горбунова Зоя Ювенальевна	1950	2011	д. Юнга- Кущерга**	с. Малое Карачкино
	Никитина Раиса Васильевна	1936	2011	с. Малое Карачкино	с. Малое Карачкино
	Васильев Михаил Дмитриевич	1934	2011	д. Эмякасы	д. Эмякасы
	Васильева Лидия Прокопьевна	1934	2011	д. Эмякасы	д. Эмякасы
Яльчикский район ЧР					
	Кушникова Евгения Семеновна	1914	2008	д. Эшмикеево	с. Яльчики
	Веселина Васелина Алексеевна	1946	2008	д. Новые Шимкусы	д. Новые Шимкусы
	Круглов Николай Иванович	1930	2008	д. Новые Шимкусы	д. Новые Шимкусы
	Зиновьева Вера Семеновна	1938	2008	д. Новое Тинчурино	д. Полевые Буртасы
	Козлова Ольга Васильевна	1928	2008	д. Полевые Буртасы	д. Полевые Буртасы
	Быкова Роза Алексеевна	1937	2008	д. Полевые Буртасы	д. Полевые Буртасы
	Дудкина Алевтина Петровна	1949	2008	д. Белое Озеро	д. Уразмаметево

** Горномарийский район Республики Марий Эл

	Павлова Ольга Александровна	1929	2008	д. Уразмаметово	д. Уразмаметово
	Евдокимов Петр Васильевич	1948	2008	с. Лащ-Таяба	с. Лащ-Таяба

**Н.М. Охотников. Записки чувашина о своем воспитании
(1888 год)⁴³⁰**

«... На третий день Пасхи, т.е. в страстную пятницу, мы ходили на сёрен. Сёрен совершают повсеместно в нашем уезде под двумя названиями: сёрен и вирём.

В пятницу утром мы в числе двадцати мальчиков сошли в ближайший овраг и нарезали несколько пучков мелкого тальника и принесли к концу деревни. Сюда прибежало еще мальчиков двадцать. Некоторые из более взрослых завили несколько прутьев вместе для прочности, маленькие моего возраста взяли только по одному пруту. Выбрали из бóльших старшину лет шестнадцати писаря (тийак), старосту, сотника и двоих сборщиков. Обязанность старшины и писаря состоит в том, что они на улице ходят впереди толпы (эта толпа также называется сёрен или вирём) мальчиков, а вошедши в дом, объявляют хозяину, что они пришли к нему по приказу царя и требуют от него дани. При этом писарь вынимает из кармана какую-нибудь исписанную бумажку и читает по-русски, конечно, ломаным языком:

“Указ – приказ Казанской губернии, Чистопольского уезда, Изгарской волости, деревни Чувашской Чебоксарки, крестьянин Кирилл Петрович (имя и отчество хозяина), по повелению царя должен нам заплатить дань по силе возможности”. После чего хозяин подносит старшине с писарем по ковшу пива и вручает им несколько копеек денег. Тогда старшина приказывает мальчикам прыгать и кричать несколько раз “сёрен” в знак благодарности за уплату хозяином дани. Те исполняют его приказание. Выходя из избы, мальчики касаются прутьями членов семьи, приговаривая при этом: “да удалится всякая хворь”. Староста с сотником идут за мальчиками и следят за

⁴³⁰ Охотников М.Н. Записки чувашина о своем воспитании (1888) // ИОАИЭ. 1920. Т. 31, вып. 1. С.44–45.

порядком. В каждом доме, по их приказанию, выносятся из избы одна подушка. Когда толпа кричит “сёрен” и прыгает, по ней хлещут в сенях прутьями, тоже приговаривая: “да удалится всякая хворь”. Потом подушка закидывается старостою или сотником на подловку. Отсюда понятно назначение сёрена: изгнать болезни по наступлении весны, чтобы выступить на работы в полном здоровье. Между тем сборщики собирают в пещеры по паре яиц и блинов в каждом доме.

Так мы ходили с одного двора на другой, начиная с конца деревни. При этом нет пощады татарину, если он встретится с толпою сёрена. Его останавливают: старшина с писарем требуют от него денег. Если он откажется, то старшина немедленно приказывает его бить прутьями. Окружив со всех сторон, мальчики хлещут татарина без разбора, где ни попало. Он тогда умоляет старшину остановить толпу, закладывает одежду и платит ему 5 или 10 копеек. Жалоб на толпу сёрена в нашем краю ни в каких присутственных местах не принимается. В это день татары, зная чувашский обычай сёрен, стараются спрятаться, но не могут укрыться, потому что на всех улицах и переулках заранее расставлены шпионы, которые зорко следят за движением татар. Издали заметив татарина, шпионы дают знать об этом старшине. Он снаряжает ловких парней отыскать татар и привести их к нему. В числе наряжаемых один здоровенный юноша назначается атаманом (утаман). Захватив татар, с них требуют денег, а отказавшихся платить сильно бьют, даже до крови. Но вторых денег никогда не требуют. Раз, заплативши деньги, всякий татарин становится своим человеком. Он может участвовать и в сёрене. Таковы правила чувашского сёрена. Когда обойдут деревню, все идут в поле, разводят там костер и сжигают свои прутья. Яйца и блины, собранные сборщиками, делят поровну. Потом кидают вверх свою одежду, приговаривая: “да удалится всякая хворь”. Затем взяв одежду, все бегут по направлению к околице. Кто прибежит к околице после всех, на том останутся болезни, которые изгнали из деревни прутьями, сожженными уже на костре. После перехода через околицу, держат совет, как распорядиться

собранными деньгами. Дело кончается тем, что решат купить орехов и пряников, при этом дело не обходится без мошенничества: разве можно старшине, писарю и прочим начальникам поступать добросовестно? Непременно они до Пасхи приготовят и орехов и пряников и рожков сами, так как в нашей деревне нет ни одной лавочки. А теперь втридорога продадут их. Впрочем, тут и покупки не бывает. Принесут в мешочке названные лакомства, а все собранные деньги оставят у себя. Затем бывает дележ орехов, пряников и прочего между членами сёрена. Причем большие – взрослые, т.е. начальники, получают больше, чем малые, т.е. подчиненные им – меньше. Это последнее обстоятельство делается на законном основании, тут неприятностей не бывает: всякий из них знает, что начальники получают себе больше. Ничего не поделаешь, когда у начальников закон такой. Спорить с ними нельзя. Они кулаками заставят рот зажать всякого осмелившегося говорить о несправедливости начальников. Дележом лакомств кончается сёрен. И так, сущность сёрена заключается в изгнании из деревни всякой болезни и хвори».

Инструкция 1934 г. по проведению социалистического *Акатуя*⁴³¹

«Колхозный “Акатуй” является производственным и культурным праздником колхозников и совхозных рабочих Чувашии... Перед колхозным “Акатуем” ставятся следующие задачи:.. 4. Мобилизовать массы колхозников и совхозных рабочих на выполнение задач сталинского похода за урожай и животноводство, за укрепление оборонной мощи СССР, особое внимание на “Акатуе” должно быть уделено подготовке к уборке. Порядок проведения колхозного “Акатуя” устанавливается следующий: первый день – во всех колхозах, второй и третий дни – в районных пунктах. Календарные сроки намечаются следующие: первый день – 24 мая, второй и третий – 25-26 мая.

Районные сборища “Акатуя” проводятся в честь лучших колхозов, особо отличившихся по сталинскому походу за урожай и животноводство и по оборонной работе (по утверждению центральной комиссии “Акатуя”). “Акатуй” в колхозе провести примерно так:

Утром: колхозный парад (демонстрация) и митинг. На митинге – краткий отчет председателя колхоза об итогах весеннего сева и весеннего ухода за скотом, о том, какая бригада и кто из колхозников как работал, что и как надо сделать в дальнейшем. Выступление представителей соревнующегося колхоза. Выступление партторгов и бригадиров о работе отдельных ударников. Выступление представителя шефствующей организации. Премирование ударников. Ответные слова. Принятие конкретных обязательств бригадами и колхозом в целом по соцсоревнованию на летний и осенний периоды. Выделение лучших ударников на почетные места в подрайонных “Акатуях”. Смотр всходов посева и скота, намеченных к посылке на районную колхозную выставку. Открытие новостройки: клуба,

⁴³¹ Элле К.В. Акатуй. Чебоксары, 1935. С. 39–42.

школы и др. Коллективный торжественный обед. В противовес всем поповским праздникам с пьянкой, колхозный “Акатуй” должен быть праздником трезвости.

Во второй половине дня: молодежные игры, физкультурные выступления, хороводы с новыми песнями. Спектакль, кино. Посылка йыхравсӑ (пригласителей) на районный “Акатуй” в соревнующийся колхоз. Посылка легкой кавалерии в районный пункт “Акатуя” со списком знатных колхозников (премированных ударников) и с сообщением о том, как провели “Акатуй”. Легкая кавалерия может быть отобрана из таких колхозников, не обязательно комсомольцев, которые выступят на следующий день в районном пункте сообща из всех колхозов, как военизированная колхозная кавалерия. При желании колхозников могут провести “Акатуй” 2-3 колхоза совместно, но с ведома районной комиссии.

“Акатуй” в районах проводится, примерно, в том же порядке, как и в прошлом году. Разница состоит в том, что в этом году надо лучше представить осоавиахимовскую работу и работу по подъему животноводства... Регламент: 1) колхозный парад и смотр колхозных достижений (выставки и др.); 2) митинг с выступлением представителя ОК ВКП(б) и Правительства ЧАССР об итогах весеннего сева и о дальнейших задачах сталинского похода, выступление представителя района, ударников лучших колхозов; 3) премирование и чествование ударников, разоблачение лодырей, срывающих соц. соревнование; 4) военизированный марш и краткий митинг о массовой оборонной работе и премирование ударников Осоавиахима; 5) эстрадные выступления: спектакль, хор, музыка и др.; 6) скачки, проба лошадей на груз; 7) всевозможные массовые игры. Кино. Проводы гостей из других колхозов. Необходимо также провести отдельно собрание знатных колхозников с обсуждением конкретных деловых вопросов животноводства, подготовки к уборке и о массовой оборонной работе.

Карта 1. Районы Чувашской Республики, соседние с Республикой Татарстан

Карта 2. Изучаемые районы Чувашской Республики

Карта 3. Изучаемые районы Республики Татарстан

Карта 2. Изучаемые районы Чувашской Республики



Карта 3. Изучаемые районы Республики Татарстан



Список иллюстраций

Рис. 1. Охранительные кресты на дверях. Ставились во время *кйшарни* для защиты дома от нечистой силы (с. Богдашкино Тетюшского района РТ, 2008 г.; с. Бичурга-Баишево Шемуршинского района ЧР, 2009 г.). Фото автора.

Рис. 2. «Мост дружбы». Соединяет чувашскую и татарскую улицы в д. Чепкас-Ильметьево Шемуршинского района ЧР. Фото автора (2009 г.).

Рис. 3. Информант Петрова О.Г. с пасхальными яйцами и домашним хлебом (г. Чебоксары). Фото автора (2013 г.).

Рис. 4. Информант Петрова О.Г. показывает обряд *паттйр*. Куринные яйца ударяют друг о друга, происходит это в *мйн кун*. У кого в ходе таких действий яйцо в руках останется целым, тот и становится *паттйром*. Цель – символическое определение среди родственников, близких и соседей «избранного» богатыря (г. Чебоксары). Фото автора (2013 г.).

Рис. 5а–б. Яйца (пасхальные) вкрутую. Каждый год складываются в восточной части чердака. Поверье: помогает от пожара, несчастных случаев (с. Тойси Батыревского района ЧР). Фото Е.В. Сергеевой. (2013 г.).

Рис. 6а–б. *Сабантуй*. Сбор подарков. Фото из книги Р.К. Уразмановой. «Праздничная культура и культура праздников татар. Историко-этнографические очерки» (Наб. Челны, 2013).

Рис. 7а–в. *Акатуй*-2013 в г. Чебоксары. Фото с информационного сайта Чебоксары онлайн (<http://www.cheboksary.ru/chuv/24062013/page21407.htm>).

Рис. 8а–б. Популярный вид соревнований на *Акатуе*: а – борьба *кёрешуй*; б – *паттйр* получил ценный подарок – живого барана. Фото с сайта портал proГород (<http://m.pg21.ru/sport/view/54752>)

Рис. 9а–д. Украшение дома ветками рябины на *симёк* (д. Азаматы Аликовского района ЧР). Фото автора (2014 г.).

Рис. 10. *Симёк* на кладбище д. Шимкусы Яльчикского района ЧАССР. Каждый род собирается в свой куст. Фото Л.А. Иванова (1965 г.). НА ЧГИГН. Отд. VIII. Т.236, инв. № 1772.

Рис. 11а–б. *Симёк* на кладбище д. Азаматы Аликовского района ЧР.

Фото автора (2014 г.).

Рис. 12. Межрегиональный праздник чувашской культуры «Уяв» в г. Нурлат РТ. Фото с сайта Республиканского центра развития традиционной культуры (<http://www.tatfolk.ru/test/index.php?content=podr&id=63>)

Рис. 13. *Учук* (а – д. Базлык Бижбулякского кантона БАССР. Фото П.А. Петрова-Туринге (1929 г.). НА ЧГИГН. Отд. VIII. Т.210, инв.№ 1199; б – д. Старое Афонькино Шенталинского района Самарской области). Фото А.К. Салмина (1990 г.). НА ЧГИГН. Отд. VIII. Т.940, инв.№ 8451.

Рис. 14. Открытый фестиваль чувашей Закамья *Учук*. Проводится с 2007 года в Альметьевском районе РТ. Фото с сайта Республиканского центра развития традиционной культуры (http://www.tatfolk.ru/podr_67.htm?random).

Рис. 15а–д. Обряд вызывания дождя *сумёр чўк*: а – собиратели продуктов; б – подготовка к обряду; в – приготовление жертвенной пищи; г – развешивание яичной скорлупы на прутья во время обряда; д – игра с водой (с. Старое Афонькино Шенталинского района Куйбышевской области). Фото В.А. Милютина (1984 г.). НА ЧГИГН. Отд. VIII. Т.863, инв.№ 7751.

Рис. 16а–г. *Питрав* 12 июля 2013 г. (д. Тоскаево Яльчикского района ЧР). Съёмки передачи НТРК «Ылтӑн сӳпсӳрен» 13 июня 2013 г. (<http://www.odnoklassniki.ru/group/49388026265855>)

Рис. 17. Молодежный обряд *улах сӳри* в с. Трехизб-Шемурша Шемуршинского района ЧР (1958 г.). Из личного архива информанта Гладковой А.А.

Рис. 18. Сбор родственников на Михайлов день – престольный праздник села Верхние Тарханы Тетюшского района РТ (1954 г.). Фото из личного архива информанта Леонтьевой М.П.

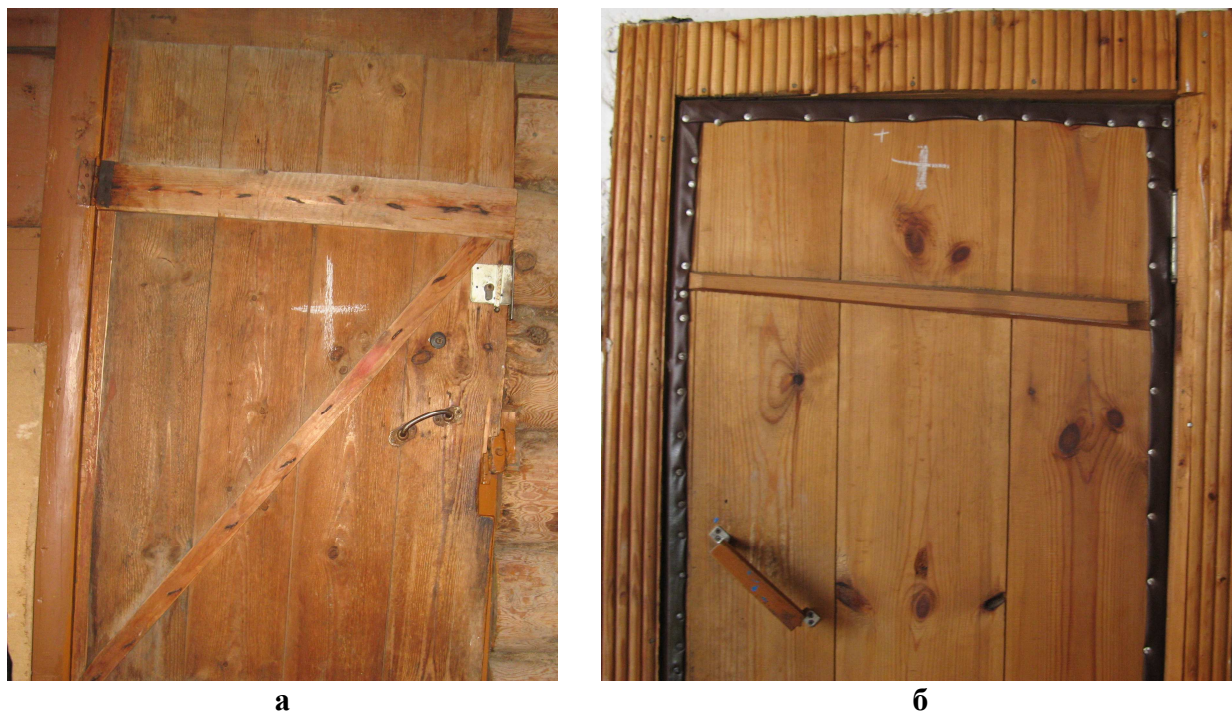
Рис. 19. Качели. Строились накануне *мӑн куна*, на них катались повзрослевшие парни и девушки. На этом месте молодежь выходила на хороводы (д. Новое Серезжино Лениногорского района ТАССР). Фото В.А. Павлова (1990 г.). НА ЧГИГН. Отд. VIII. Т.958, инв.№ 2.

Рис. 20. Специально оборудованное место для проведения дня района. Празднование проходит 12 июля на *пиррав*, сюда съезжаются представители деревень (с. Тарханы Батыревского района ЧР). Фото автора (2009 г.).

Рис. 21а–д. Старое чувашское языческое кладбище д. Байбахтино Комсомольского района ЧР: а – юпа; б – каменные надгробные знаки. Фото автора (2009 г.)

Рис. 22. Информанты Зимина А.И. и Петрова В.А. в традиционной одежде: а – вид спереди; б – вид сзади (д. Красномайск Батыревского района ЧР). Фото автора (2009 г.).

Рис. 23. Информанты Зиновьева В.С. и Козлова О.В. (д. Полевые Буртасы Яльчикского района ЧР). Фото автора (2008 г.).



а

б

Рис. 1а–б. Охранительные кресты на дверях.

Ставились во время *кэшарни* для защиты дома от нечистой силы.

(а – с. Богдашкино, Тетюшского района РТ, 2008 г.;

б – с. Бичурга-Баишево Шемуршинского района ЧР, 2009 г.). Фото автора.



Рис. 2. «Мост дружбы». Соединяет чувашскую и татарскую улицы в д. Чепкас-Ильметьево Шемуршинского района ЧР. Фото автора (2009 г.).



Рис. 3. Информант Петрова О.Г. с пасхальными яйцами и домашним хлебом (г. Чебоксары). Фото автора (2013 г.).



а



б (фрагмент)

Рис. 4а–б. Информант Петрова О.Г. показывает обряд *паттёр*.
Куриные яйца ударяют друг о друга, происходит это в *мйн кун*. У кого в ходе таких действий яйцо в руках останется целым, тот и становится *паттёром*.
Цель – символическое определение среди родственников, близких и соседей «избранного» богатыря (г. Чебоксары).
Фото автора (2013 г.).



а



б (фрагмент)

Рис. 5а–б. Яйца (пасхальные) вкрутую.

Каждый год складываются в восточной части чердака. Поверье: помогает от пожара, несчастных случаев (с. Тойси Батыревского района ЧР). Фото Е.В. Сергеевой. (2013 г.).



а



б

Рис. 6а–б. Сабантуй. Сбор подарков.

Фото из книги Р.К. Уразмановой. «Праздничная культура и культура праздников татар. Историко-этнографические очерки» (Наб. Челны, 2013).



а



б



в

Рис. 7а–в. Акатуй-2013 в г. Чебоксары.

Фото с информационного сайта Чебоксары онлайн
(<http://www.cheboksary.ru/chuv/24062013/page21407.htm>)



а



б

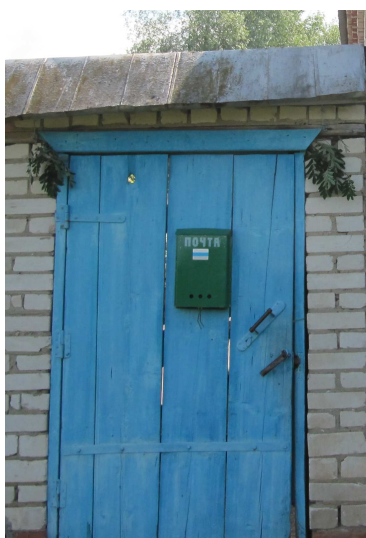
Рис. 8а–б. Популярный вид соревнований на Акатуе:

а – борьба *кёрешү*; б – *паттёр* получил ценный подарок – живого барана.

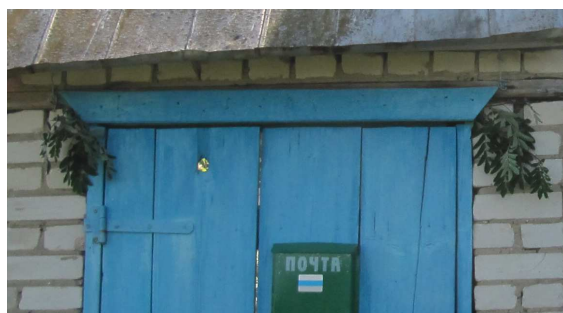
Фото с сайта портал proГород
(<http://m.pg21.ru/sport/view/54752>)



а



б



в (фрагмент)



г



д (фрагмент)

Рис. 9а–д. Украшение дома ветками рябины на *симёк*
(д. Азаматы Аликковского района ЧР).
Фото автора (2013 г.).



Рис. 10 *Ҷимёк* на кладбище д. Шимкусы Яльчикского района ЧАССР.
Каждый род собирается в свой куст.
Фото Л.А. Иванова (1965 г.). НА ЧГИГН. Отд. VIII. Т.236, инв. № 1772.



а



б

Рис. 11а–б. *Ҷимёк* на кладбище д. Азаматы Аликовского района ЧР
Фото автора (2013 г.).



а



б



в

Рис. 12а–в. Межрегиональный праздник чувашской культуры «Уяв» в г. Нурлат РТ.
Фото с сайта Республиканского центра развития традиционной культуры
(<http://www.tatfolk.ru/test/index.php?content=podr&id=63>)



а



б

Рис. 13а–б. Учук

а – д. Базлык Бижбулякского кантона БАССР.

Фото П.А. Петрова-Туринге (1929 г.). НА ЧГИГН. Отд. VIII. Т.210, инв.№ 1199.

б – с. Старое Афонькино Шенталинского района Куйбышевской области.

Фото А.К. Салмина (1990 г.). НА ЧГИГН. Отд. VIII. Т.940, инв.№ 8451.



а



б



в

Рис. 14а–в. Открытый фестиваль чувашей Закамья Учук. Проводится с 2007 года в Альметьевском районе РТ. Фото с сайта Республиканского центра развития традиционной культуры (http://www.tatfolk.ru/poddr_67.htm?random)



а



б



в



г



д

Рис. 15а–д. Обряд вызывания дождя *сумър чўк*
 а – собиратели продуктов; б – подготовка к обряду; в – приготовление жертвенной
 пищи; г – развешивание яичной скорлупы на прутья во время обряда;
 д – игра с водой

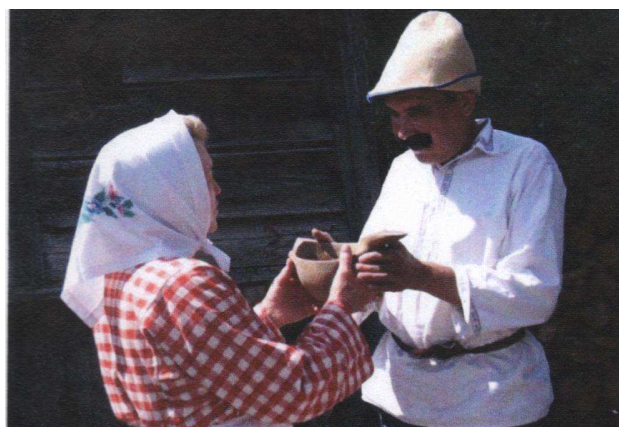
(с. Старое Афонькино Шенталинского района Куйбышевской области).
 Фото В.А. Милютин (1984 г.). НА ЧГИГН. Отд. VIII. Т.863, инв.№ 7751.



а



б



в



г

Рис. 16а–г. Питрав 12 июля 2013 г.
 (д. Тоскаево Яльчикского района ЧР).
 Съёмки передачи НТРК «Ылтӑн сӳпсерен» 13 июня 2013 г.
 (<http://www.odnoklassniki.ru/group/49388026265855>)



Рис. 17. Молодежный обряд *улах сйри* в с. Трехизб-Шемурша Шемуршинского района ЧР (1958 г.).

Фото из личного архива информанта Гладковой А.А.



Рис. 18. Сбор родственников на Михайлов день – престольный праздник села Верхние Тарханы Тетюшского района РТ (1954 г.).

Фото из личного архива информанта Леонтьевой М.П.



Рис. 19. Качели.

Строились накануне *мйн куна*, на них катались повзрослевшие парни и девушки. На этом месте молодежь выходила на хороводы (д. Новое Сережкино Лениногорского района ТАССР). Фото В.А. Павлова (1990 г.). НА ЧГИГН. Отд. VIII. Т.958, инв.№ 2.



а

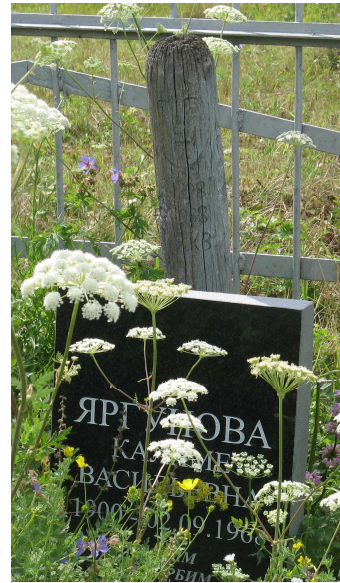


б (фрагмент)

Рис. 20. Специально оборудованное место для проведения дня района.
Празднование проходит 12 июля на *пиртав*, сюда съезжаются представители деревень.
(с. Тарханы Батыревского района ЧР). Фото автора (2009 г.).



а



б



в



г



д

Рис. 21а–д. Старое чувашское языческое кладбище д. Байбахтино Комсомольского района ЧР: а – юпа; б – каменные надгробные знаки. Фото автора (2009 г.)



а



б

Рис. 22. Информанты Зимина А.И. и Петрова В.А. в традиционной одежде.
а – вид спереди; б – вид сзади.

(д. Красномайск Батыревского района ЧР). Фото автора (2009 г.).



Рис. 23. Информанты Зиновьева В.С. и Козлова О.В.
(д. Полевые Бургасы Яльчикского района ЧР).
Фото автора (2008 г.).