

Е. В. Кондратьева

**Празднично-обрядовые традиции
в общественной жизни
чувашей и удмуртов**



Нестор-История
Санкт-Петербург
2021

УДК 394.21
ББК 63.52
К64

Печатается по решению Редакционно-издательского
совета СурГПУ

Научный редактор
кандидат исторических наук *В. В. Медведев*

Рецензенты
доктор исторических наук *Р. Р. Садиков*,
доктор исторических наук *Л. А. Таймасов*

К64 Кондратьева Е. В.

Празднично-обрядовые традиции в общественной
жизни чувашей и удмуртов. — СПб.: Нестор-История,
2021. — 256 с. — ISBN 978-5-4469-1872-0.

В монографии исследуется роль традиционных праздни-
ков и обрядов в общественной жизни чувашей и удмур-
тов. Жизненно важные для традиционного общества це-
ремонии анализируются на всенародном, межсельском,
общесельском и семейно-родовом уровнях. Сохранение
народных традиций — одна из основных функций общи-
ны и сельского сообщества.

УДК 394.21
ББК 63.52

На лицевой стороне обложки: Удмурты и чувашаи
на фестивале народов Санкт-Петербурга
и Ленинградской области. 2020 г. Фото А. Т. Челноковой.
На обороте обложки: Ниме: строительство бани
в д. Иваново Янтиковского района Чувашской
Республики. 2016 г. Фото автора.

ISBN 978-5-4469-1872-0



9 785446 918720

© Кондратьева Е. В., автор монографии, 2021
© Салмин А. К., Предисловие, 2021
© Медведев В. В., научное редактирование, 2021
© Сургутский государственный педагогический
университет, 2021
© Издательство «Нестор-История», 2021

А. К. Салмин,
ведущий научный сотрудник МАЭ РАН,
доктор исторических наук

Предисловие

Выбор темы обусловлен желанием поставить на повестку дня не удостоенные до сих пор вниманием исследователей белые полосы в изучении традиционного общества в Волго-Камье. Стремясь обосновать тему и придать ей фундаментальный характер, в качестве объекта исследования были поставлены, с одной стороны, сельская община и общественность, с другой — народные праздники и обряды. Таким образом, тема перекрёстно исследовалась в двух направлениях: 1) чувашаи ↔ удмурты, 2) сельская община и общественность ↔ праздники и обряды. Хотя праздники и обряды народов изучаемого региона и получили неплохое освещение в литературе, не было специальных исследований роли сельской общины и общественности в их подготовке и проведении. Тем более — вообще отсутствуют работы, посвященные роли общины в организации и проведении семейно-родовых праздников и обрядов. В то же время чувашаи

и удмурты как раз являются крепкими хранителями именно родовых связей.

В целом автору удалось аргументировать роль общины и сельского сообщества в создании и поддержании гомогенного в экономическом и духовном плане крестьянского сообщества. Аргументы в основном приводились из традиционных праздников и обрядов. В то же время Екатерина Валерьевна даёт добротный анализ традиционной сельской общины в регионе в целом.

Тщательное ознакомление с текстом книги даёт основание констатировать, что перед нами незаурядное исследование, основанное на сравнительно-историческом изучении двух народов Урало-Поволжья, сумевших донести до наших дней традиции социального значения. Могут добавить — работа уникальная, т. е. единственная в своём роде. В годы, когда вплотную занимался изучением традиционных обрядов и верований чувашей, я часто обращался к удмуртским источникам. Не потому, что так хотелось, а потому, что так приходилось. Ибо частенько не хватало тех или иных эпизодов в единой цепи обрядности. Их начал всё больше и больше находить у удмуртов. Это потому, что именно эти два народа сохранили в непрерывном бытовании изучаемые традиции. Аналогичное впечатление создаётся и с чувашско-марийскими, и чувашско-мордовскими параллелями. У меня нет обо всём этом специальной рабо-

ты. Нет ни у кого. Но взялась за тему Екатерина Валерьевна, окончившая Чувашский госуниверситет с отличием и удостоившаяся мантии. А затем она обучалась в очной аспирантуре при Музее антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамеры) РАН. Е. В. Кондратьева оценила ситуацию, осмыслила и изучила создавшуюся проблему. В результате мы имеем монографию, посвящённую социальной роли чувашско-удмуртских празднично-обрядовых традиций. *De facto — это (несмотря на не менее чем трехсотлетнюю историю изучения) первая монография, посвящённая чувашско-удмуртским этнографическим сюжетам.* Поэтому оцениваю работу Екатерины Валерьевны как научную смелость. Социальное и научное значение такого труда трудно переоценить.

Естественно, в гуманитарных науках всегда найдутся скептики и априорные замечания. Но не они решают проблему, а труды эмпирико-аналитического направления. Например, по большому счету можно было бы расширить сравнительный материал по татарам, марийцам, мордве и русским и указать на историко-генетические истоки региональной общности.

Считаю, что монография Екатерины Валерьевны Кондратьевой вполне состоялась.

Пожелаем книге и её автору доброго жизненного пути.

Введение

Исследование посвящено изучению традиционных праздников и обрядов в общественной жизни чувашей и удмуртов. Его актуальность обусловлена следующими факторами. Во-первых, отсутствуют монографические исследования по заявленной теме. Во-вторых, исследование предусматривает историко-типологическое и сравнительно-историческое изучение праздников и обрядов двух народов. Хотя чуваша и удмурты не входят в родственную языковую и этническую группу, но у них много общего в силу многовекового взаимопроникновения этнокультурных традиций ещё со времён Волжско-Камской Булгарии, что позволяет провести этнографические параллели, давая дополнительный стимул для реконструкции утраченных цепей в единой системе духовности как в прошлом, так и в наши дни. К тому же эти два народа издавна проживают в сходных условиях среды, ведя однотипное крестьянское хозяйство, исповедуют православную религию, что также способствовало выработке схожих празднично-обрядовых традиций. В-третьих, ис-

следование способствует выявлению универсальных механизмов в праздниках и обрядах чувашей и удмуртов. В-четвёртых, появляется возможность выработать более широкую картину празднично-обрядовой жизни традиционной средневожско-камской деревни. Для этого в книге анализируется обширный круг источников и научной литературы. В-пятых, актуальность и новизна состоят в исследовании социальных общностей — субъектов обрядовой деятельности. Автор рассматривает праздники и обряды, совершаемые на разных уровнях социальной организации: от семьи до сельской общины (в постобщинный период — сельского сообщества) и этнокультурных групп (двух народов) в целом. В-шестых, изучение традиционных праздников и обрядов в контексте общественных процессов позволяет проследить их динамику. В целом комплексный подход помогает увидеть обрядовую деятельность под принципиально новым углом зрения, учитывая влияние не только верований и мировоззренческих представлений, но и социальных структур, интересов коллектива.

Названные народы не относятся к одной языковой группе, не являются близкими территориальными соседями. Однако своё можно познать только в сравнении с другими культурами. Ещё во время сбора историографического материала по теме исследования (который в основном

базировался на чувашском материале) были обнаружены сходные обрядовые тексты с удмуртским материалом, в первую очередь при изучении южных удмуртов. Что удивительно и ценно, материалы именно этих двух народов взаимно и «неожиданно» дополняли недостающие или утерянные во времени звенья в единой цепи традиционных обрядовых культур этих этносов. Так шаг за шагом расширялся круг общих обрядовых комплексов, играющих важную роль в социальной жизни чувашского и удмуртского этносов.

Чувашско-удмуртские связи прослеживаются в обрядово-праздничных пластах традиционной культуры: низовые чуваша ↔ южные удмурты, верховые чуваша ↔ северные удмурты. Как показывают этнологические исследования предшественников, празднично-обрядовые традиции удмуртов, а также их воззрения на постобщинную жизнь ближе к чувашским и марийским, чем к татарским и мордовским. Чувашская и удмуртская общины посредством коллективных праздников и обрядов выполняли функцию этносоциального регулятора, передавали многовековой опыт поколений, транслировали социальную память, а также осуществляли экономическую взаимопомощь, регламентируемую системой общинных и общественных норм поведения.

Обрядовое поведение является одной из форм поддержания традиций, неотъемлемым

компонентом хозяйственно-трудовой и духовной деятельности, а также жизненно значимым для всех членов сельской общности. Участники празднично-обрядовых мероприятий включались в ритм функционирования общины и сельского сообщества как социального организма. В силу указанных причин изучение традиционных праздников и обрядов в общественной жизни чувашей и удмуртов остаётся на сегодня одной из актуальных задач этнологической науки. В настоящее время оно обретает новый, созвучный современности смысл. В селах и деревнях Волго-Камья многие вопросы (например, проведение трудоёмких работ и родовых праздников) решаются коллективно: на уровне расширенных семейно-родственных, соседских и общесельских общностей. В настоящее время происходит восстановление института сельских старост. Наиболее опытные и мудрые старики пользуются среди населения уважением, играют заметную роль в складывании общественного мнения в сельских условиях.

Объектом исследования является чувашское и удмуртское сельское население как основной хранитель празднично-обрядовых традиций.

Предмет исследования — структура и содержание празднично-обрядовой культуры чувашей и удмуртов, их функции, а также значимость этих функций в общественной жизни.

При этом в исследовании из проводившихся и проводимых чувашами и удмуртами церемоний всех уровней в основном выбираются и исследуются те, которые можно характеризовать как праздники и обряды. К тому же для нас особенно важно указывать роль исследуемых празднично-обрядовых традиций в общественной жизни чувашей и удмуртов.

Народные традиции и сельское окружение помогают человеку найти свою нишу в обществе. Община, в свою очередь, опиралась на вековые традиции и жизненный опыт каждого члена общества. При этом роль общины в исследовании не ставится во главу угла, а рассматривается в фокусе основной проблематики. Общинная и постобщинная жизнь сельского жителя понимаются как стадийные этапы, сохранившие наилучшие приёмы воспитания, а также другие добрые традиции на всех уровнях (индивид, семья, род, община, сельское сообщество, этнос).

Анализ традиционной обрядовой системы опирается на материалы и исследования социальных процессов второй половины XIX — начала XX в. В этот исторический период в чувашской и удмуртской обрядности ещё устойчиво бытовали общинные устои, сохранялся патриархальный уклад жизни. Но хронологические рамки работы в её отдельных местах в целях реконструкции чувашской и удмуртской традици-

онных культур были расширены от второй половины XVIII до начала XXI в.

Территориальные рамки исследования охватывают регионы компактного проживания чувашей и удмуртов. Это территории Чувашской и Удмуртской Республик, а также другие географические зоны расселения чувашского и удмуртского этносов (Республика Татарстан, Республика Башкортостан, Ульяновская и Самарская области).

На основании перечня изучаемых аспектов анализируемой темы, характеристики источниковой базы, методологии и методов исследования историографию заявленной проблемы можно разделить на три периода: дореволюционный, советский и постсоветский.

Дореволюционный период характеризуется трудами, которые одновременно сочетали как исследовательский, так и практический аспекты, они базировались на непосредственных наблюдениях и носили главным образом описательный и фрагментарный характер.

Академические экспедиции, работавшие в XVIII в. на пространствах Российской империи, подняли широкий пласт этнокультурной информации, осмысление которой было начато великими путешественниками, учёными. Исследовательский импульс, воплотившийся в трудах Ф. И. Страленберга, В. Н. Татищева, И. Г. Гмелина, Г. Ф. Миллера, А. Л. Шлёцера,

И. Г. Георги, П. С. Палласа, И. И. Лепехина, Н. П. Рычкова, И. П. Фалька и других, был распространён на народы Волго-Уралья, делая их субъектами просветительской ойкумены [Салмин 2020].

Одной из первых работ по изучению праздников и обрядов чувашей и удмуртов, которая вышла в свет в 1737 г., можно считать труд В. Н. Татищева «Предложение. О сочинении истории и географии российской». Данная работа представляет собой анкету из 198 вопросов «о занятиях разных народностей и их взаимоотношениях, обычаях и обрядах, о названиях местностей» и о народных верованиях: «Как о боге верят, где он и каков», «Что верят о мире, от кого и как сотворен» [Татищев 1950].

Анализ традиционных обрядов и верований народов Восточной Европы провели в своих трудах представители этнографической науки XVIII в. [Gmelin 1751; Миллер 1791; Георги 1799; Паллас 1773].

В поле зрения исследователей этого времени попали социокультурные аспекты общинной жизни чувашей и удмуртов, а именно — лингвистические сюжеты, вопросы расселения народов, межэтнических связей и контактов. Кроме того, они зафиксировали в оригинале многие молитвенные формулы, обратили внимание на возникновение в связи с христианизацией синкретических форм верований и обрядов,

описали (пусть и кратко) поминальные и погребальные обряды и т. д.

Материалы, собранные российскими академическими экспедициями, привнесли в отечественную науку о народах и культуре важные в методологическом отношении приёмы и в свою очередь недвусмысленно указывали направление возможных поисков.

Необходимо признать научную ценность трудов К. С. Мильковича, В. К. Магнитского, Дюла Месароша, В. А. Сбоева, Б. Г. Гаврилова, Г. Е. Верещагина, П. М. Богаевского, Н. Г. Первухина, И. Н. Смирнова, И. С. Васильева и других, чьи работы в наиболее полном виде выработали схему (рецептуру) группировки и текстуализации этнокультурного материала изучаемых народов. Помимо описания обрядов и обычаев чувашей и удмуртов различных районов их проживания, собран оригинальный фольклорный и лингвистический материал, представленный в молитвах, обрядовых текстах, песнях, сказках, загадках, пословицах и поговорках.

Труд В. А. Сбоева [Сбоев 2004] считается первым серьёзным научным трудом о чувашском народе. Отдельные главы были посвящены земледелию и связанному с ним празднику нового урожая, поселениям и жилищам, свадебным обрядам, религиозным верованиям, фольклору.

Одним из крупных исследователей чувашей и народов Поволжья выступал В. К. Магнитский, который в своих трудах придавал особое значение вопросам семейного и общественного быта. При изучении народного быта он использовал различные источники. Во-первых, это его личные наблюдения и впечатления. Постоянные контакты с чувашами, частые разъезды по служебным делам позволяли ему накапливать достоверные и ценные сведения. Во-вторых, это следственные материалы. Собранный им материал наглядно показывает, что под контролем общественного мнения находилось соблюдение многих традиций, норм, стереотипов брачно-семейных отношений.

К празднично-обрядовой жизни немалый интерес проявил венгерский собиратель и этнограф Дюла Месарош, чья работа наполнена богатым описательным и сравнительным материалом. Его труд основан на материалах собственной экспедиции в Симбирский, Буинский и Чебоксарский уезды в 1906–1908 гг. Исследователь обратил внимание на различия обрядовых действий низовых и верховых чувашей.

К числу наиболее полных исследований, посвящённых удмуртам, следует отнести работы Г. Е. Верещагина, которые получили высокую оценку у современников и удостоены серебряных медалей Русского географического общества. Его монографии до настоящего времени

не утратили своей ценности по богатству оригинальными этнографическими наблюдениями, отражавшими быт, верования, художественное творчество, словом, всю материальную и духовную культуру удмуртов. Важным источником по исследованию удмуртской общины является работа «Общинное землевладение у вотяков Сарапульского уезда» [Верещагин 1997: 63–122]. В данном труде автор изучил и проанализировал историю, функции общины, состояние общинного землевладения и принципы её существования, а также элементы сохранения патриархальных черт в общинных отношениях. Помимо Г. Е. Верещагина исследованию чувашской и удмуртской сельской общины посвятили свои работы М. Н. Харузин, И. Н. Смирнов, В. Ф. Залеский, С. К. Кузнецов, М. А. Большаков и др.

Большой вклад в изучение общинных отношений и обрядового календаря чувашей внёс Н. В. Никольский, который благодаря кропотливой работе с многочисленными информантами и архивами собрал огромный рукописный фонд письменных текстов и коллекцию фотографий по обсуждаемой теме. В 1904–1927 гг. по программам Н. В. Никольского собирались материалы, относящиеся к праздникам и обрядам, по ним писали сочинения в школах, а священнослужители и учителя — ответы на составленные им программы по изучению чувашей.

Советский период связан со временем кардинальных перемен. Целенаправленная политика атеизации общества, распространённая в годы советской власти, не способствовала фундаментальной разработке историко-религиоведческой тематики как особой отрасли знаний. Долгое время историки и этнографы были лишены возможности подлинно отразить сложившуюся ситуацию в религиозной жизни страны. Этот период характеризуется повышенным интересом исследователей к аналитическому изучению различных аспектов сельской общины [Мартынов 1938].

Положение начинает меняться лишь со второй половины 60-х гг. XX в. В этот период исследованием чувашской и удмуртской сельской общины занимались И. Д. Кузнецов, М. М. Мартынова, В. Д. Димитриев и др. Изучению смысловой нагрузки традиционных праздников и обрядов, а также религиозного синкретизма посвятили свои работы Т. С. Пассек, К. В. Элле, М. Я. Сироткин, Г. Е. Кудряшов, П. В. Денисов, Л. А. Таймасов и др.

В постсоветский период появляются ряд монографий и диссертационных исследований, в которых приведены результаты как комплексного изучения [Ягафова 1998; Владыкин 1994; Шутова 2001; Салмин 2007; Мокшин 2002; Мокшина 2004], так и различных аспектов сохранения общинных традиций в обрядовой жизни

[Никитина 1998; Петров 2002а: 65–71; Гришкина 2009: 98–102; Николаев 2016].

Среди современных авторов историко-этнографических исследований, близких к нашей теме, особое место занимают фундаментальные труды [Черных 2002; Миннихметова 2003; Корнишина 2004: 50; Садилов 2008; Субботина 2010; Владыкина, Глухова 2011; Никитина 2012; Пислегин 2013: 24–32; Шутова 2013: 107–111; Галлямова, Столярова 2015: 51–62; Салмин 2016; Ягафова 2016: 5–11]. Названные исследователи обращают основное внимание на изучение обрядовых действий и вербальных текстов, указывают на роль традиции в урегулировании общесельского этикета, зависимость традиционной празднично-обрядовой культуры чувашей и удмуртов от земледельческого цикла, интенсивных социальных контактов внутри общины.

Однако, на наш взгляд, из поля зрения исследователей практически выпал блок, посвящённый роли общины и сельского сообщества как носителя и организатора проводимых праздников и обрядов, хотя их контингент принимался во внимание обрядоведами как основной признак для классификации и систематизации проводимых церемоний [Владыкин 1994; Салмин 2016]. В данном исследовании предпринята попытка изучения проблемы на основе социальной направленности обряда.

Таким образом, исследование обрядности двух рассматриваемых нами народов в целом достаточно полно отражено в научной литературе. Вопрос же о роли народных обрядов в повседневной жизни общины нуждался в дополнительных исследованиях. Так, по удмуртам имеется книга Г. А. Никитиной, а по чувашам — кандидатская диссертация Н. А. Петрова. В монографии Г. А. Никитиной попутно говорится об общинных традициях в обрядовом комплексе, в исследовании Н. А. Петрова третья глава посвящена изучению роли общины в проведении молодёжных праздников. Важно заметить, что есть и другие работы, где акцентируется внимание на изучении социального поведения общины в проведении обрядов [Громыко 1989: 7–24; Тульцева 1989: 45–63; Корнишина 1990: 326–330].

При обзоре историко-этнографической литературы, проведённом нами, следует констатировать, что область изучения традиционных праздников и обрядов в общинной жизни чувашей и удмуртов ещё недостаточно освоена российской этнологической наукой. Большинство исследователей рассматривали в общине в основном лишь одну сторону — экономическую, изучая её как социально-хозяйственный институт, в то время как другой стороне общины — духовной (т. е. сакральной роли в жизни конкретных народов) уделялось гораздо мень-

ше внимания. Настоящее исследование призвано восполнить имеющийся пробел.

Цель исследования — комплексное изучение роли традиционных праздников и обрядов в общественной жизни чувашей и удмуртов.

Исходя из поставленной цели, решались следующие задачи:

- выявить роль всенародных (= общенациональных) празднично-обрядовых традиций (Масленица, праздник в честь сева, хоровод, поленое моление) в общественной жизни чувашей и удмуртов;
- проследить роль межсельских празднично-обрядовых традиций (межсельские посиделки, девичье пиво, кража земли) в общественной жизни чувашей и удмуртов;
- проанализировать роль общесельских празднично-обрядовых традиций (иницирование дождя, праздник земли, обряд изгнания духов, выгон скота, помочь) в общественной жизни чувашей и удмуртов;
- определить роль семейно-родовых праздников и обрядов (*мункун*, *шимёк*, *кёр сәри*, *чўклем*) в общественной жизни чувашей и удмуртов.

Изучение, как и научно-практическая реконструкция жизнеобеспечивающих традиций, является, на наш взгляд, одной из основных

задач в поддержании целостности структуры этнического сообщества, исконных корней его культуры. При этом автор, безусловно, в силу невозможности осуществления не ставит задачу выявления всех сохранившихся и несохранившихся элементов празднично-обрядовых традиций чувашей и удмуртов.

Исследование написано на базе широкого круга источников, потребовавших разных исследовательских подходов.

Первую и самую важную группу из них составляют полевые материалы автора. Они были собраны в 2014–2016 гг. в экспедициях в Удмуртскую Республику (д. Бурино Базинского района, д. Штангурт Глазовского района, д. Малое Доронино Юкаменского района, д. Удмуртский Лем, д. Заречная Медла Дебесского района, д. Непременная Лудзя Завьяловского района, д. Карамас-Пельга Киясовского района, д. Баграш-Бигра, д. Капустино Малопургинского района, д. Кочегурт Селтинского района, д. Яр Ярского района), Чувашскую Республику (д. Амалыково, д. Иваново, д. Латышево, д. Тенеево, с. Турмыши, с. Алдиарово, д. Старое Буяново Янтиковского района) и Ульяновскую область (д. Средние Алгаши Цильнинского района).

Экспедиционные исследования позволили собрать богатый материал, раскрывающий, поясняющий, иллюстрирующий ряд сторон обрядовой жизни чувашей и удмуртов, а также про-

вести необходимые сравнения. Фотоматериалы и визуальные источники выступали в качестве первоисточника. Использование фотографий в качестве исторического источника позволило нам расширить и дополнить понимание изучаемого объекта. Фотоиллюстрации способствовали восстановлению подробностей и реконструированию ряда обрядовых действий. В настоящее время в Чувашской Республике, Удмуртской Республике, Республике Татарстан, в Ульяновской, Самарской и других областях ещё остались селения, где живут некрещёные чуваш и удмурты. Они особенно ценны для исследования, ибо сохранили непрерывные традиции.

Благодаря информантам удалось собрать разнообразный материал и ценные сведения по теме исследования. Общаясь с ними, автор убедилась, что немало народных традиций ещё не забыто и поныне занимают важное место в повседневной жизни чувашей и удмуртов. Именно на них, носителях культуры, держится традиция. Кроме того, автор этих строк, сама являющаяся носителем традиционной культуры чувашей, использовала и личные наблюдения, сделанные по большей части среди некрещёного населения Янтиковского района Чувашской Республики (д. Иваново, Латышево, Турмышы, Алдиарово, Чутеево, с. Янтиково).

Вторая группа источников — архивные материалы (рукописи, фотографии и рисунки).

Основная часть использованных нами архивных материалов сосредоточена в документах двух отделов Научного архива Чувашского государственного института гуманитарных наук (НА ЧГИГН): отдел I — «Общий», в котором хранятся фонды Н. И. Ашмарина, Г. И. Комиссарова, К. В. Элле, И. Н. Юркина, Н. В. Никольского, отдел VIII — «Фотографический и картографический материалы». Изученные документы НА ЧГИГН содержат исторические, этнографические и фольклорные материалы личных архивов этих исследователей.

В делах фонда Российского государственного исторического архива (РГИА. Ф. 18 и 334) и архива Удмуртского института истории языка и литературы Уральского отделения Российской академии наук (РФ. Оп. 2-Н) сосредоточен значительный пласт уникальных источников, содержащих информацию о разных аспектах общинных отношений изучаемых народов, о деятельности *тускил/бускель, канаш/кенеш*.

Важная информация о проведении празднично-обрядовых действий и религиозных представлениях чувашей и удмуртов содержится в документах Санкт-Петербургского филиала архива Российской академии наук (Ф. 4, 95, 250), Российского государственного исторического архива (Ф. 515, 796, 1021), архива Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого «Кунсткамера» Российской академии наук

(Фонды Отдела Европы), архива Российской национальной библиотеки (РНБ. Q. IV), архива Российского этнографического музея (Фотоотека. Ф. 18), Российского государственного военно-исторического архива (Ф. ВУА), архива краеведческого музея с. Янтиково Янтиковского района Чувашской Республики.

Эти архивные источники позволили проанализировать особенности бытования обрядовых комплексов в общинной и постобщинной жизни чувашей и удмуртов от последней четверти XVIII до первой половины XX в.

К опубликованным источникам, использованным в работе, относятся словари, справочники, энциклопедии, сборники сочинений, материалы периодических изданий, а также мемуары и публикации этнографических материалов. В них содержится объёмный пласт ценной информации для осмысления феномена многих аспектов обрядовых действий, расшифровки их символического значения.

Значительный материал по описанию праздничной и обрядовой культуры чувашей и удмуртов опубликован в периодических изданиях дореволюционного периода: «Известия Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете», «Вестник Европы», «Этнографическое обозрение», «Вятские епархиальные ведомости», «Северный вестник», «Известия по Казанской епархии»,

«Симбирские епархиальные ведомости», «Новое слово», «Иностранческое обозрение», «Юридический вестник», «Вестник императорского РГО», «Вестник оренбургского учебного округа», «Журнал МВД» и др. Использовалась нами также периодика советского времени: газеты «Красная Чувашия», «Советская культура», «Чăваш коммуни», «Трудовая газета», «Удмуртская правда», «Ижевская правда».

Известно, что с конца XX в. и до настоящего времени у многих народов России наблюдается процесс возрождения традиционных праздников и обрядов. Так, к примеру, в чувашских и удмуртских сёлах и деревнях, как на территории Чувашии и Удмуртии, так и в иных местах компактного расселения этих этносов, растёт интерес к национальной культуре, возрождаются праздники, восстанавливаются общественные моления-жертвоприношения, реконструируются традиционные обрядовые места, строятся молельные дома. Наиболее полно этот процесс нашёл отражение в современной региональной периодической печати, которая выступает своеобразным зеркалом сельской жизни этносов. В этой связи нами использовались материалы следующих периодических изданий: газеты «Республика», «Вести Чувашии», «Причебоксарье», «Канаш», «Сувар», «Хыпар», «Самарен», «Тăван ен», «Советская Чувашия», «Тăван (чув.); Дебёсского района «Новый путь», Ярско-

го района «Сельская правда», г. Можги и Можгинского района «Можгинские вести», Сюмсинского района «Знамя», Алнашского района «Алнашский колхозник», Балезинского района «Вперёд», Юкаменского района «Знамя октября», Вавожского района «Авангард», газета Селтинского района «Октябрь», Завьяловского района «Пригородные вести» (удм.) и др.

Ценными опубликованными историческими источниками выступают также дневниковые записи этнографических материалов зарубежных авторов. К примеру, в них содержатся сведения о проведении чувашского обряда вызывания дождя *сумър чӱк*, об удмуртских проводителях обряда *туно*, выдержки из сказок, легенд, молитвенные тексты [Paasonen 1949; Buch 1882; Munkácsi 1887].

Полевые, архивные и опубликованные источники дают достоверную взаимодополняющую информацию, что позволяет всесторонне раскрыть тему, провести необходимую реконструкцию и анализ для решения поставленной цели и задач исследования, реализуя принципы репрезентативности и комплексности. Вместе с тем автор исходил из того, что информация, содержащаяся в любом виде источников, требует критического источниковедческого анализа и всестороннего осмысления, что позволит лучше оценить степень её достоверности и полноты.

Научная новизна работы заключается в том, что это — первое целевое комплексное историко-типологическое и сравнительно-историческое исследование традиционных праздников и обрядов в общественной жизни чувашей и удмуртов. В нём предпринята попытка реконструировать основные структурные элементы праздников и обрядов этих народов. Определены степень их сохранения и формы бытования. Показано, насколько полно они включены в сознание и соционормативную культуру чувашей и удмуртов. Выявлены институты, содействующие сохранению и развитию празднично-обрядовых традиций этносов. Анализируется значительный объём нового материала, собранного автором в архивах и в ходе полевых экспедиционных исследований 2014–2016 гг. в Удмуртской и Чувашской Республиках, Ульяновской области.

Важно отметить, что данная проблема очень слабо изучена в особенности на семейно-родовом уровне. С учётом имеющихся архивных и полевых материалов, опубликованных источников автор предлагает свой аналитический взгляд на тему, даёт новую интерпретацию сакральной роли традиционных праздников и обрядов в жизни чувашей и удмуртов.

В проведении своего исследования автор придерживается принципов историзма, объективности и системности.

Принцип историзма в исследовании помогает анализировать исторические явления как процесс и устанавливать связи между событиями во времени. Применение данного принципа позволяет избегать внесения современных представлений в анализируемую историческую эпоху.

В установлении и осмыслении фактов широко применялся принцип объективности. А принцип системности использовался в реконструкции объектов (систем) как совокупности взаимосвязанных элементов (компонентов).

Базовыми для исследовательской работы, позволившими достигнуть цели исследования, стали методологии историко-типологического и сравнительно-исторического анализа [Головнёв 1995; Чубарьян 2014]. Такой исследовательский подход позволил изучить конкретные сообщества, выявляя их сходства и различия, а также прийти к теоретическим обобщениям.

В ходе подготовительной работы над текстами традиционных праздников и обрядов чувашей обнаружилось, что для реконструкции инвариантов подходят аналогичные удмуртские тексты. При этом они создают единую смысловую и сюжетную цепь. Иными словами, оказалось, что удмуртский материал сохранил, в силу своей большей архаичности, подчас утраченные в чувашских текстах звенья. Поэтому сравнительно-историческое изучение текстов двух

народов плодотворно для восстановления обрядовых текстов в том виде, в каком они бытовали в XVIII–XX вв.

Также важно не противопоставлять понятия «традиция» и «новация», иначе разрывается живая нить динамики и статики. Традиции могут выступать не тормозом, а источником, фильтром или трамплином новаций. Как показывает опыт разных народов мира, «этнокультурные традиции легко уживаются с технологическими новациями и даже выступают их опорой» [Головнёв 2012: 6]. Так, Е. А. Ягафова справедливо отмечает, что начиная со второй четверти — конца XX в. происходит существенная трансформация изучаемых объектов («сокращение циклов, утрата элементов обрядности, десакрализация празднично-обрядовой культуры» [Ягафова 2016: 6]), что приводит в конечном счете к разрушению системы культуры этноса, прежде всего — её традиционных пластов.

Теоретико-методологической базой исследования, его понятийного аппарата явились в основном труды отечественных учёных-этнологов и религиоведов, в ряду которых прежде всего отметим труды С. А. Токарева, М. М. Громько, К. В. Чистова, Т. А. Бернштам, Н. Ф. Мокшина, А. К. Байбурина, Г. А. Корнишиной, В. Е. Владыкина, И. Д. Кузнецова, Л. В. Милова, Г. А. Никитиной, Н. И. Шутовой, Е. А. Ягафовой, Р. Р. Садикова, А. К. Салмина, Е. Н. Мокшиной и др. В их

работах содержатся ценные идеи и наблюдения относительно сущности, места и роли празднично-обрядовых традиций в этносоциуме, их значимости в регуляции жизнедеятельности народов.

Значительный объём неопубликованных источников predetermined широкое применение методов источниковедческого анализа и критики архивных документов.

В экспедиционной работе были использованы следующие методы полевой этнографии: опрос, свободное интервью, включённое наблюдение. Главная цель состояла в том, чтобы видеть информантов в повседневных ситуациях, наблюдать за ними в привычной для них обстановке. Опрос проводился в виде индивидуальной беседы, задавались уточняющие вопросы. В целях изучения этнокультурных (обычаи, обряды) характеристик применялась форма глубокого свободного интервью с несколькими ключевыми информантами. Достоверность материалов, полученных в ходе полевых исследований, обеспечивалась повторяемостью, массовым характером, взаимодополняемостью и взаимопроверяемостью полевых материалов другими видами источников.

Теоретическая значимость исследования состоит в выявлении качественно новых закономерностей устойчивости традиционной празднично-обрядовой культуры чувашского и удмуртского народов на сельском

и семейно-родовом уровнях в условиях общественной жизни. Исследование на конкретном материале подтверждает точку зрения К. В. Чистова, определявшего традицию как сеть (систему) связей настоящего с прошлым, причём при помощи этой сети совершаются определённый отбор, стереотипизация опыта и передача стереотипов, которые затем вновь воспроизводятся, ибо каждый этнограф и фольклорист имеет дело с вариантами [Чистов 1986].

Важным теоретическим аспектом исследования по традиционным праздникам и обрядам является их классификация.

В этнографии имеется множество точек зрения относительно критериев последней. Так, А. Н. Веселовский считал необходимым выработать методологию классификации фольклорно-этнографического материала исходя из самих текстов [Веселовский 1938]. Е. Г. Кагаров предлагал группировать обряды исходя из их целевой установки, психологических и логических принципов, времени выполнения и т. д. [Кагаров 1928].

Исследуя ранние формы религий, С. А. Токарев обозначил ряд признаков, на которые представляется возможным опираться: «Классификация должна подходить к религии как к явлению общественной жизни человека» [Токарев 1990: 39]. А. К. Салмин обратил внимание на то, что обряд выступает как факт обществен-

ной жизни человека и, следовательно, как социальное явление, поэтому «признаками классификации можно считать состав участников, социальную направленность обряда». При этом он предлагает деление по признаку «участники» [Салмин 2007: 69–70].

Г. А. Корнишина, рассматривая в своей докторской диссертации традиционную обрядность мордвы, использовала классификацию, предполагавшую деление на две большие группы: обряды жизненного цикла, сопровождающие заключение брака, рождение ребёнка, наступление совершеннолетия молодых людей, а также смерть человека; и обряды, связанные с хозяйственной деятельностью народа — земледелием, скотоводством, постройкой нового дома и заселением в него.

Кроме того, календарные обряды нередко разделяют и по временам года [Денисова 1985а: 67–86].

У всех перечисленных классификаций имеются как положительные стороны, так и недостатки. Изучение фактического материала показывает, что между отдельными видами обрядов нет чётких границ. Многие обряды жизненного цикла включают в себя моменты, направленные на обеспечение удачи в сельскохозяйственных делах.

В данной работе автор в основном придерживался классификации по признаку «участники»,

предложенной А.К. Салминым, что позволяет, на наш взгляд, глубже раскрыть социальную сторону жизни крестьянина на уровне межсельских, общесельских, семейно-родовых взаимоотношений и форм поведения.

Социальной составляющей традиционной общины являлось старшее поколение — *ват сынсем* «старики», *тўре* «правдивый, авторитетный, чиновник» у чувашей, *тõро, гурт тõро* «староста, сельский староста» у удмуртов. Они являлись инициаторами и первыми исполнителями народных решений. Будучи хранителями обычаев и патриархальных устоев, они (в лице почтенных старцев, глав семей, молельщиков, *мучавиров* «смотрителей святилищ» и знахарей) практически руководили ритуальной жизнью: инициировали проведение общесельских и межсельских молений, непосредственно организовывали эти важные мероприятия, выступали предводителями во время родовых и семейных обрядов [Николаев 2009: 31]. Необходимо отметить, что община принимала участие не во всех обрядах и праздниках рассматриваемых народов. Были специальные обрядовые действия, о которых знал только узкий круг людей. Например, обряды, организуемые ворожеями и знахарями *йумăс/туно*, *абыз пелляськись*, колдунами *тухатмăш/ведйн*, направленные на избавление от болезней, нечистых сил и духов. В основном они были ориентирова-

ны на излечение и социализацию индивида. Тем не менее и в этом случае сельчане в общих чертах были осведомлены о деятельности знатоков народной медицины и магии, выражая по отношению к ним либо одобрение, либо осуждение, что отражалось на их популярности в народе или, наоборот, на неприятии.

Вместе с тем следует отметить, что традиционные обряды после крещения чувашей и удмуртов соблюдались в значительной степени тайно, чтобы избежать преследования властей, а христианские, наоборот, нередко в показном порядке.

Традиционные праздники и обряды являются одними из основополагающих элементов этнической культуры, оказывающими воздействие на функционирование всей системы повседневной жизни. Под словом «традиция» автор этих строк понимает исторически сложившиеся стереотипизированные элементы культуры (нормы поведения, производственные навыки, ментальные установки), передающиеся диахронно от старших к младшим, от поколения к поколению. Традиция характеризуется устойчивостью, консервативностью, повторяемостью, преемственностью. Слова «праздник» и «обряд» выражают сакральное время, противопоставленное повседневному, профанному. Праздник характеризуется двумя важными признаками: «праздный, порожний, пустой,

свободный от труда» и «святость, сакральность» [Толстая 2004: 237]. Слово «обряд» имеет более специальное значение и только для определения сакрального содержания. Термины «обряд» и «ритуал» используются как синонимичные, но многими исследователями предпочтение отдаётся термину «ритуал» как международному. Так, А. К. Байбурин выделяет четыре основные функции ритуала: 1) социализация индивида; 2) интеграция коллектива; 3) воспроизводство традиций коллектива; 4) психотерапевтический эффект [Байбурин 1993: 30–31].

Участие в исполнении обрядов дисциплинировало и сплавляло крестьян. На праздниках они проявляли своё этническое самосознание и *de facto* играли роль этнических интеграторов и регуляторов. Особенно это касается предводителей празднично-обрядовых действий — знахарей, молельщиков и стариков.

К общинным молениям правомерно относить праздники, обряды и другие религиозные церемонии, совершаемые совместно несколькими деревнями или общинами. Одни божества, как объекты общинных молений, почитались лишь на конкретной местности, другие — на территории расселения всего народа. Религиозно-этическая деятельность общины находилась в тесной связи с функцией хранения, передачи и развития традиций. Традиционные обряды и праздники связаны с важнейшими этапами

сельскохозяйственных работ (начало и окончание весенней посевной, сенокос, уборка хлебов). Вместе с тем они обычно приурочивались к поворотным периодам природного календаря: к дням зимнего и летнего солнцестояний, весеннего и осеннего равноденствий.

Исследователи в своих работах обычно отождествляют понятия «сельская община» и «крестьянская община», что требует специального уточнения. Бесспорно то, что историю сельской общины нужно связывать с историей крестьянства. Но в сельскую общину кроме крестьянского населения могли входить пастухи, ремесленники, мельники, кузнецы, а также представители интеллигенции (врачи, учителя) и т.д., т.е. не занятые только работой на земле, но проживавшие в сельской местности и принимавшие участие в повседневной жизни населённого пункта. Поэтому следует иметь в виду, что понятие «сельская община» шире понятия «крестьянская община». В данной работе будут использоваться оба эти понятия, поскольку на территории Волго-Камья большая часть населения относилась к государственным крестьянам. Кроме того, в четвёртой главе рассмотрена семейно-родственная группа как самостоятельная общинная ячейка.

Учитывая разработки историков и этнографов в контексте обсуждаемой темы, под общиной следует понимать социальный институт,

регулирующий интересы определённого круга сельчан. Сельская община являлась главным социальным организмом в Волго-Камье. Она оказывала существенное воздействие на повседневную жизнь сельчанина: регулировала внутреннюю жизнь сообщества и его связи с внешним миром, выступала транслятором социально-производственного и духовного опыта, а также системы ценностей крестьянства. В этой связи представляется важным анализировать общие и специфические черты общины в Волго-Камье, без чего невозможно понять её роль в соционормативной культуре. Поэтому необходимо проследить историю изучения общины в Волго-Камье (а не общины в целом), выяснить общие и особенные черты этого явления в регионе. Другие виды общинной жизни (землячества, религиозные общины, этнические общины в диаспорах) остались за пределами данного исследования.

Во второй половине XIX — начале XX в. одни сложные общины совпадали в своих границах с низовой административной единицей — сельским обществом, состоявшим из одного или нескольких сёл, имевших общинные земли. Современную же сельскую общину мы определяем как сельское сообщество = сельская (деревенская) общественность.

Чтобы иметь более полное представление о сельской общине, обратимся к некоторым вы-

сказываниям историков. Так, К. Д. Кавелин отмечал, что община — это живой организм; она органически связана со всеми сторонами народной жизни, находится под их влиянием и сама влияет на них [Кавелин 2013: 557]. Община — это социальное и в то же время хозяйственное образование, ограниченное по своим размерам настолько, что все его члены находятся в постоянном общении. Иначе говоря, община в широком смысле представляла собой систему (сеть), через которую социум и индивид включались в окружающую её социальную среду. Л. В. Милов отметил, что община — это «коллективный земельный собственник» [Милов 1989: 42]. Несомненно, совместное землевладение — базис общины, форма социальной организации, источник и признак, характеризующий её как хозяйственный организм [Поляков 2004: 18].

При изучении общины автором используются такие понятия, как «село», «деревня», «крестьяне», «улица», «сход», «род», «семья», «старика», «глава семьи», «молельщик», «знахарь». Соответственно, они, как элементы единой структуры, также призваны способствовать раскрытию основной идеи данной исследовательской работы.

С началом коллективизации в Советском Союзе системные традиции общины разрушаются в корне. Но рудименты сохранились в виде отдельных элементов, что особенно заметно

на семейно-родовом уровне. Например, осенний родовой праздник урожая *чўклем* бытовал ещё в 50–60-х гг. XX в., о чём будет сказано в четвёртой главе. Рудименты общинных традиций можно наблюдать и в сегодняшней деревне, к примеру, в форме взаимопомощи. Например, помощь всей деревней одинокому больному человеку, погорельцам, а также в виде помощи и некоторых других форм проявления поддержки односельчан и членов рода. Все эти факторы автору, как носителю изучаемой культуры, знакомы не только по специальным полевым исследованиям, но и по повседневной жизни.

Своё положение сельская община в данных регионах не утрачивала, напротив, она стала более действенной даже в пореформенную эпоху, когда произошёл не только расцвет, но и надлом общины.

Удмурты общину называли *бускель*, что в переводе означает «сосед, земляк, родственник» [Кириллова 2008: 85], аналогично у чувашей *пυскил* «сосед». В этимологическом словаре удмуртского языка говорится о чувашском заимствовании слова *бускель*: *пυскиль*, *поскиль* «сосед». Это двусоставное слово: *пυс-* (*пос-*) + *кил*. Первая часть слова *пυс-* (*пос-*) в лингвистической литературе имеет два значения: а) *пυс-* (*пос-*) чув. *пυс*, башк., тат., *баш* «голова»; 2) *пυс-* чув. *пυсă*, тат. *басу*, башк. *басьму* «поле, нива». Вторая часть *кил* имеет значение «дом, жилище,

шалаш»; чув. *кил* «дом, домашний очаг». Согласно источникам, *пускил* «сосед» у чувашей являлся одним из самых почитаемых гостей, с ним старались решать важные вопросы, в том числе и касающиеся общественных молений. Его приглашали на проведение как домашних, так и общесельских праздников и обрядов [НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 145, 146]. Чувашское слово *пускил* «сосед» в удмуртском лексиконе приобрело расширенное значение — «сосед — село — община — мир». У Г. Е. Верещагина встречаем перевод слова *бускель* именно как «мир», которое имеет равное значение с русским словом *мир* [Верещагин 1997: 75]. Скорее всего, данная интерпретация общины *бускель* как *мир* вошла в употребление гораздо позже, когда русское население активно взаимодействовало с удмуртским обществом, появились смешанные общины, т.е. удмуртско-русские населённые пункты.

У удмуртов распорядительным органом в общине являлся *кенеш* «сельский сход», а у чувашей — *канаиш* «совет, сельский сход, соглашение». У чувашей, кроме того, использовался термин *ял пуххи* «общесельское собрание». По данным этимологов, слова *канаиш* и *кенеш* имеют тюркское происхождение и в переводе на русский означают «совет, наставление, собрание, совещание».

Выборный крестьянский аппарат включал старосту, который как первое лицо сельской

администрации исполнял роль медиатора между волостным управлением и крестьянами. Сотский и десятский следили за порядком на сходе. Кроме того, выборными были: сборщик податей, смотрители хлебозапасных амбаров и школ, пожарный староста, лесной сторож. Выборные представители избирались из числа жителей своих деревень. Выдвигался главным образом кандидат, имевший земельный надел и не имевший судимости [ГИА ЧР. Ф. 18. Оп. 1. Д. 2. Л. 1–8; Д. 538. Л. 1].

Наиболее активным в общественных делах было старшее поколение. Положение и место стариков в традиционном обществе отразилось в пословицах и поговорках. Например, у чувашей: *Ват сын — тават сын* «Старый человек стоит четверых», *Ватти сук пулсан, латти сук* «Нет старого человека, нет и лада». Их решение одобрялось всеми присутствующими.

Право голоса на сходе имели главы семей, входившие в общину, и вдовы, ведущие самостоятельное хозяйство. Главную роль на сельском сходе играли зажиточные, состоятельные члены общества — *пуяны* и *сёрме пуяны*, а также *куштан*/ *коштан* «нахальные заправилы, форсуны». По определению В. П. Вишневецкого, *коштан* — это ходок по делам, мироед [Вишневецкий 1836: 109]. Согласно Р. Г. Ахметьянову, слово *куштан* связано с караимским языком *qusnas*, *kusnaci*, чагатайским — *qosnas*, *qosanas*

«предсказатель; учёная женщина». В кыпчакских языках (киргизском, башкирском и др.) слова *кошнан*, *кошнанчы* закономерно переходили в *коштан*, *коштанчы*. В таком виде это слово проникло в языки Поволжья. Само слово *кошнан* происходит от тюркского *кош-* «предсказать; составить гороскоп; заниматься предсказыванием и чародейством» [Ахметьянов 1981: 85–86].

В.И. Лебедев отмечал, что у *куштанов/коштанов* смелость часто доходила до дерзости, они пользовались всеми средствами притворств, хитрости, лжи, обмана, клеветы, чтобы достичь своей цели, выбирались из людей «обтёршихся», часто бывавших в городах [Лебедев 1850: 307]. Отличались от массы смышлённостью, смелостью, достатком и вызывали покорность у народа.

Главным полем деятельности *куштанов/коштанов* были сельские сходы, где они являлись заправилами. Общественные дела решали в своих интересах или в интересах подкупивших их богачей. Это и определило, безусловно, отрицательную экспрессивную окраску слова *куштан/коштан*, что хорошо видно на примере вторичных метафорических ответвлений семантики. На этом основании интересно привести, в качестве примера, определение В.М. Бехтеревым *коштанов* как людей, пользовавшихся непоколебимым всеобщим уважением, которые

руководили общественным мнением удмуртов. Кроме того, к ним обращались в затруднительных делах, призывали их для совета и указания [Бехтерев 1880: 629]. Иначе говоря, они фактически являлись вершителями дел в общине.

Беднота официально имела голос на сходе. Однако бедняк упорно молчал, не пытался возражать на сходе богачу, т.к. часто обращался к нему за деньгами, хлебом и находился от него в полной зависимости. И. М. Лекомцев отмечал, что «сельский сход у удмуртов использовался зажиточной частью деревни в личных интересах. Кроме выполнения натуральных повинностей, крестьянин обязан был нести расходы по содержанию общественной *куалы* и по приобретению всего необходимого для совершения молений и жертвоприношений» [Архив МАЭ РАН. Ф. К-1. № 78. Л. 197]. Бывало даже, что бедняк за орудия производства, семена или рабочий скот отдавал половину урожая зерном и соломой. Ссуды выдавались исключительно за ростовщический процент и отработки [Архив МАЭ РАН. Ф. К-1. № 392: 27].

Для решения общинных вопросов сельский сход, как правило, собирался в центре деревни, на определённой улице, но встречалось, когда и дома также служили местом сбора. Верно высказывание, что улица регламентировала нормы обычного права. Например, у чувашей и удмуртов был распространён обычай «самовольно»

наказывать воров, пойманных на месте преступления, т.е. без ведома или до привлечения их к ответственности органами государственной власти и суда [НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 167: 197–198]. Безусловно, меры наказания напрямую зависели от степени тяжести преступления. Одной из форм общественного наказания были самосуды, распространённые у данных народов. В наказании подобного рода участвовала не только потерпевшая сторона, но и сельские жители и староста. Общество своим присутствием придавало силу решению, принятому согласно нормам обычного права как юридически правильным. Самосуд проводился у всех на глазах. Виновного водили по улице, нередко присутствующие могли себе позволить ударить его. Вешали на него украденные вещи, бывало даже и мелкий скот [НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 215: 350–352; 268: 389]. При этом его заставляли кричать и называть то, что украл. Затем он передавался в руки правосудия. Встречалось, что провинившегося перед общиной отлучали от общественных молений, изгоняли из деревни, отправляли в ссылку.

Важно отметить, что подозреваемых в совершении преступления или проступка вынуждали прибегать к различным клятвам, что у чувашей называется *антӑхни*. Подозреваемый в воровстве человек должен был выпить солёную воду [НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 184: 33; Георги 1799: 42],

откусить хлеб с кончика ножа [НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 204: 247; Риттих 1870: 71, 205], откусить кусочек земли [НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 168: 336; 184: 376], на кладбище перешагнуть через прутик, очищенный от коры [НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 215: 364; Риттих 1870: 70], и другие формы клятвы. Например, подача руки через затылок, ребёнка и могилу означала закладывание своей жизни или жизни близкого человека. Если виновный при произношении клятвы обманывал, то он, согласно верованиям, мог умереть.

Кроме того, народное правосознание существенно отличалось от требований государственного закона. Так, население не считало преступным незначительные действия, направленные против государственной собственности (например, кражу упавших деревьев из леса), но в то же время классифицировало как тяжчайшие преступления посягательства на частную и общесельскую собственность. Таким образом, в чувашских и удмуртских деревнях применялись социальные санкции — традиционные приёмы поощрения или наказания.

Канаш и *кенеш*, включавшие группы авторитетных людей деревни и служителей религиозного культа, пользовались решающим влиянием в общине. Однако следует выделить то, что *ял пуххи*, *канаш* и *кенеш* не были официально признанными органами, что значительно затрудняет изучение их состава и функций.

У удмуртов был большой и малый *кенеш*. Большой *кенеш* решал вопросы о переделах земли между общинниками. Малый *кенеш* включал группу знатных людей деревни, в которую входили родоначальники родов. Именно малый *кенеш* был хранителем общинных и религиозных традиций. Его влияние в общине было решающим. Кроме того, решения сельского схода о проведении какого-либо моления нигде не фиксировались, принимались устно, но всенародно выполнялись. Естественно, что о принятых решениях, связанных с проведением обрядов, сельский сход официальных властей в известность не ставил.

Община не только следила за вопросами, непосредственно затрагивавшими общинные интересы, но и вмешивалась в частную жизнь отдельных семей. Низшей хозяйственной, но первичной и социальной ячейкой как сложной, так и простой общины была семья, внутри которой воспроизводились жизнь, материальные и духовные блага. И. Н. Смирнов говорил о существовании больших семей у удмуртов во второй половине XVIII — начале XIX в. до 25–30 человек; по мнению Т. А. Крюковой, состав семьи доходил до 60 человек, живущих в одном доме, во главе которого стоял *кузё* «хозяин», у чувашей — *хуца*. Добавим, что на узб., тат., башк. *хужа* «хозяин, владелец», на персид. — *хаджа* «глава, начальство» [Смирнов

1890: 151; Архив МАЭ РАН. Ф. К-1. № 392: 27; Егоров 1964: 310].

Исследователь обычного права крестьян Казанской губернии Е. Т. Соловьёв отмечал распространение семейных ячеек размером от 12–15 до 20 человек в 1870-х гг. у удмуртов Мамадышского и Казанского уездов. Он же констатировал, что у чувашей Свияжского, Чебоксарского, Цивильского, Ядринского, Козьмодемьянского, Чистопольского, Спасского и Тетюшского уездов также были распространены большие семьи: «На дворе чувашенина стоит 2–3 и даже 4 избы, где живут глава семьи и женатые сыновья» [Соловьёв 1878: 33]. У удмуртов же большие семьи в некоторых местах дожили до коллективизации сельского хозяйства при советской власти. Средняя численность чувашской семьи того времени — 5–6 человек, хотя в народном сознании идеалом была крупная, многодетная семья. Существует мнение, что уже в XVIII в. в Чувашском крае количество больших семей было незначительным [Димитриев 1959: 451]. Быстрому распаду больших семей особенно способствовали отходничество и развитие кустарных промыслов. В этом отношении впереди других народов Волго-Камья стояли татары и мордва.

Отметим, что возраст члена семьи не был основным условием в выборе *хуҫа* и *кузё*, хозяином мог стать не обязательно самый стар-

ший в семье, но наиболее хозяйственный и лёгкий в общении человек: «Кто поискуснее, кто по-русски лучше говорит, кто умеет на совет и на сходку ходить, тот и становится *кузё*» [Богаевский 1890: 46].

Как правило, главой выбирался самый опытный член семьи, обладавший знаниями и умениями по ведению хозяйства, пользовавшийся авторитетом в семье и в общине. Вполне было возможно, что и молодой мужчина мог стать главой семейства, если он значительно отличался своими деловыми качествами. Кроме того, одним из элементов сохранения патриархально-семейных отношений было отсутствие у домохозяина права распоряжаться приданным замужней женщины. Из-под его опеки уходило и всякое имущество, приобретённое любым членом семьи в свободное от полевых работ время. Например, вещи, изготовленные в ходе занятия домашним ремеслом [НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 18: 5–6; Верещагин 1997: 76]. Основной обязанностью *хуса* и *кузё* было руководство хозяйственной деятельностью семьи. Он же представлял семью на сельском сходе, был ответствен за уплату податей. Кроме того, руководящая роль главы семьи проявлялась и в религиозной сфере, он проводил семейно-родовые обряды и праздники.

М. И. Мартынов указывает, что внутри сельской общины *бускель* родственные семьи составляли *бече* [Мартынов 1938: 174].

В удмуртском словаре слово *бече* (или *бöляк*) имеет несколько вариантов перевода: 1) сосед; 2) родственник, родственница, подруга, сверстник; 3) брат, старший брат [Алатырев 1988: 74, 193; Кириллова 2008: 69]. В удмуртские диалекты слово *бече* вошло из разных тюркских языков. Это объясняется тем, что в одних диалектах оно имеет значение «подруга, родственница, младшая сестра мужа», в других — «брат, старший брат; родственник; сосед». В первом случае данное слово интересно сравнить: на караг. языке *биче* «госпожа», тат. *бичä* «жена, супруга», абакан. *пиче*, лобнор. *пичä*, башк. *бисä* «жена, супруга». Во втором случае, по-видимому, слово восходит к чувашскому языку. Современное чувашское слово *пичче* означает «старший брат, старший брат отца, дядя по отцу». Согласно В. И. Алатыреву, слово *бече* считается тюркским заимствованием и в удмуртском языке оно имеет два тюркских слова (женского и мужского значения).

Следует особо подчеркнуть, что внутри удмуртской сельской общины ещё в течение долгого времени сохранился ряд родовых элементов в землепользовании. Каждая семья получала определённый надел в зависимости от количества едоков. Сохранились общие выгоны, луга, раздел леса и лугов по родовым десяткам и т. д. Наиболее крупным реликтом родового строя были так называемые *бöлячные поля* — земли,

расчищенные и освоенные в прошлом определённым родом и никогда никаким переделам не подвергавшиеся. В состав этих земель входили наиболее плодородные, и принадлежали они обыкновенно богатым родам и главным образом родовой верхушке. «Чужаки, пришедшие из других родов, никаких *бече* не имели и не пользовались *белячным/бöлячным* полем» [Мартынов 1938: 174].

В рамках общинных традиций важно остановиться на родовых и семейных знаках собственности (тамгах) потому, что они довольно широко бытовали в дореволюционное время, свидетельствуют о характере родовых связей у исследуемых народов. Обычно сыновья при разделе брали отцовский (= дедовский) знак собственности за основу, слегка его изменяли, добавив к тамге дополнительный знак. Их использовали вместо подписей, печатей, ставили на полосах земли. Переменить кол, где поставлена тамга, никто не осмеливался, т.к., в силу народных обычаев, этот поступок считался низким и, как мошенничество, преследовался строго. Тамга ставилась также на мешках для хлеба, на бортовых деревьях, на ритуальной и бытовой посуде, орудиях труда (топорах, вилах, лопатах, сохе) и на других вещах [Архив МАЭ РАН. Ф. К-1. № 398: 22]. Кроме того, отличали от тамги «пятно» (у удмуртов *нус*), что также относится к знаку собственности, но с помощью него

клеймили исключительно домашнюю скотину. Тамга как элемент властной символики изредка встречается поныне в чувашских и удмуртских сёлах, деревнях. Но всё чаще они стали отмечаться инициалами владельца, что также подтверждает связь со знаком собственности [ПМА 2016: Иванова В. И., 1921 г. р., д. Иваново; Михайлова Е. С., 1938 г. р., с. Турмыши Янтиковского р-на Чувашской Республики]. Следует подчеркнуть, что при способе деления земли предварительно (до передела) каждый член общины изготовлял из липовой лутошки бирку, на которой вырезал свою тамгу. Во время передела земли все бирки клали в одну шапку, там их перемешивали, затем лёгкими ударами или щелчками снизу по шапке выбивали одну из бирок. Владелец бирки тут же нарезал полосу в зависимости от количества душ в его семье [Верещагин 1997: 94]. Таким же образом выбирался молельщик [Богаевский 1888: 23].

Крестьянин включался в целостный социальный организм не как индивид, а через общинную организацию. С детства он воспринимал общинные порядки, традиции, обычаи как само собой разумеющиеся законы природы. Общинное сознание в яркой форме проявляло себя необходимостью оказывать взаимопомощь нуждающимся семьям, особенно связанным родством, близким соседством. В деревне были достаточно сильны общинные и обще-

сельские нравы. В случае если кто-то уклонялся от общественной работы, хитрил, то он испытывал давление со стороны коллектива, что в результате вызывало чувство стыда. Как известно, в выкапывании картофеля участвовала вся деревня. Сельское общество не допускало, чтобы чей-либо огород (одинокой или большой старухи) остался хоть на один день не выкопанным. В помощь включалась вся деревня (= община, если территориальные рамки общины и населённого пункта совпадали): соседи, родственники, всё свободное от серьёзных дел население. Итак, нормы и требования общины и сельского общества были неотъемлемой частью индивидуальной системы ценностей. Однако сейчас взаимопомощь постепенно ушла из общины в род и семью.

Следует заметить, что община характеризуется не только как социальный и хозяйственный институт, но и как общность, через которую происходит интеграция духовной жизни семей. Безусловно, общественные и родовые моления идеологически выражали целостность сельской общины, утверждали неразрывную связь между её сочленами. Общинные моления были характерны для религиозно-обрядовой жизни народов Волго-Камья (чувашей, удмуртов, марийцев, мордвы), где и в начале XX в. повсеместно отмечали традиционные праздники и обряды с жертвоприношениями, сопровождавшими

основные этапы земледельческих работ [Басилов 1993: 141].

Будучи участниками обрядовой культуры, общинники осуществляли и функцию коммуникации между семьями. Несомненно, это имело важнейшее значение, поскольку придавало каждому человеку чувство родства, общности с другими членами коллектива и тем самым необходимую эмоциональную и психологическую защиту. По мнению С. А. Токарева, особая земледельческая религия (= развитые аграрные культы) возникает, по-видимому, тогда, когда оформляется её социальный носитель — сельская община [Токарев 1990: 367]. Я бы добавила: а также сельское сообщество.

На обсуждение выносятся следующие основные положения:

1. Духовная сфера в виде традиционных праздников и обрядов, а также других форм нравственности и социальных норм (этикет, сознание целостности семьи, рода и деревни; трудолюбие) являются основными ценностями общественной жизни. Историко-типологическое и сравнительно-историческое изучение праздников и обрядов чувашей и удмуртов позволило реконструировать утерянные цепи единой системы духовности, обнаружив как общие, так и специфические черты двух народов, что указывает на их историческую и культурную общность, с одной стороны, на их особенности — с другой.

2. Община, будучи неформальной ячейкой организации сельских жителей, имела влияние как социальный и хозяйственный институт, а также как общность по празднично-обрядовому признаку. Добротные вековые устои общины цементировали духовную жизнь семьи, рода, деревни, этноса в целом. Чувство солидарности и единства помогало ощущать людям столь необходимую им эмоциональную и психологическую защиту. Община не имела в полной мере юридических прав, но власти считались с нормами обычного права.

3. В проведении всенародных праздников (полевое моление — *Учук/Гершyd*, праздник пробуждения земли, солнца, света — *Ѕаварни/Вой дыр*, весенний праздник в честь сева — *Акатуј/Акашка, Акаяшка*) особенно важную роль играла община, являясь и организатором, и руководящим коллективом, контролировавшим все стороны обрядовой жизни. Данные празднично-обрядовые традиции отличались масштабностью и массовостью участников. В них были задействованы все члены сельской общины, хотя отдельные половозрастные группы вовлекались в их акциональную структуру в разной степени.

4. Межсельские праздники и обряды играли важную роль в унификации стандартов поведения и правил коммуникаций, а также в проявлении взаимозависимости сельских общин и связи между родственными деревнями.

5. Общесельские празднично-обрядовые традиции демонстрируют участие в них практически всей деревни (села). Как правило, старики выступали в качестве молельщиков, предводителей, а обрядовая роль молодёжи, как переходной возрастной категории, была более скромной. Общение молодёжи со взрослыми, соблюдение определённых нравов и требований народной цензуры при проведении обрядов и праздников являлись каналом межпоколенной передачи народных традиций.

6. Семья и род — фундаментальные компоненты общества, игравшие и играющие поныне важнейшую роль в сохранении и воспроизводстве традиционной культуры чувашей и удмуртов. Сельская община состояла не из отдельных индивидуумов, а из семей, выступавших в качестве её структурных элементов. В круг участников семейно-родовых праздников и обрядов входили лишь члены семейно-родственных групп. Не противореча современной обрядности, взаимодействуя с сегодняшней культурой, семейно-родовые праздники и обряды хотя и во многом утратили свою сакральную составляющую, трансформируясь в сторону усиления развлекательных моментов, продолжают традиции, не теряя при этом смысловую нагрузку, о чём свидетельствуют материалы проведённого исследования.

Основные положения и результаты научного исследования, расширяющие представления

о духовной культуре чувашского и удмуртского народов, могут широко использоваться в подготовке курсов и спецкурсов при изучении дисциплин этнологического и исторического цикла, а также при создании учебных и методических пособий для вузов Волго-Камского региона, разработке системы практических рекомендаций для образовательных и культурно-просветительных организаций. Происходящие в последние десятилетия процессы трансформации празднично-обрядовой культуры (уход многих компонентов традиций в дома культуры, глобализация, искажённые инновации) также свидетельствуют о необходимости актуализации вынесенной в заголовок темы.

Собранный материал может быть использован литераторами при создании историко-этнографических и художественных произведений, режиссёрами и художниками для правдивого отображения традиционных устоев жизнедеятельности чувашей и удмуртов.

Глава 1

Всенародные празднично-обрядовые традиции чувашей и удмуртов

Чуваши и удмурты — крупные аборигенные этносы Волго-Камья. Проживают они преимущественно на территории своих национально-государственных образований в составе Российской Федерации — Чувашская Республика (Чувашская автономная область была образована 24 июня 1920 г., преобразована в Чувашскую АССР 21 апреля 1925 г., с 13 февраля 1992 г. — Чувашская Республика, столица — г. Чебоксары) и Удмуртская Республика (Вотская автономная область была образована 4 ноября 1920 г., 1 января 1932 г. переименована в Удмуртскую автономную область, преобразована в Удмуртскую АССР 28 декабря 1934 г., с 11 октября 1991 г. — Удмуртская Республика, столица — г. Ижевск).

Чуваши, *чăваш* (эндоэтноним) — тюркоязычный народ, чей язык относится к тюркской группе алтайской языковой семьи. Численность чувашей, по данным Всероссийской переписи 2010 г., составила 1 435 872 чел. (в городах —

704 224 чел., в сёлах — 731 648 чел.), в том числе в Чувашской Республике — 814,8 тыс. чел. Живут также в Республике Татарстан — 116 252 чел., Республике Башкортостан — 107 450 чел., Ульяновской области — 94 970 чел., Самарской области — 84 105 чел., Оренбургской области — 12 492 чел. и др. В этноструктуре чувашского этноса выделяются три этнографических группы: верховые — *виръял*, низовые — *анатри*, средненизовые — *анат-енчи*, различающиеся диалектными особенностями чувашского языка, материальной и духовной культуры, быта [Иванов и др. 2017].

Удмурты, *удмурт*, *утморт*, *укморт* (эндоэтноним) — финно-угорский народ, чей язык относится к пермской подгруппе финно-угорской группы уральской языковой семьи. Численность удмуртов, по данным последней переписи населения, составила 552 299 чел. (в городах — 246 290 чел., в сёлах — 306 009 чел.), в том числе в Удмуртской Республике — 410 584 чел. Живут также в Республике Башкортостан — 214 787 чел., Республике Татарстан — 23 454 чел., Пермском крае — 20 819 чел., Свердловской области — 13 789 чел., Кировской области — 13 639 чел. и др. [Итоги 2012]. В этноструктуре удмуртского этноса выделяются две этнографических группы: северные — *ватка* (длительное время находившиеся в сфере влияния русских), южные — *калмез* (длительное

время находившиеся в сфере тюрских народов), различающиеся диалектными особенностями удмуртского языка, материальной и духовной культуры, быта.

В первой главе рассматриваются виды обрядовой деятельности, общие для исследуемых этносов (народов) в целом и обозначаемые как «общенародные». Среди них наиболее значимы обряды, определявшие структуру аграрного календарного цикла. Рассмотрим основные традиционные праздники и обряды в контексте общественной жизни чувашской и удмуртской деревни.

Праздничная обрядность всегда была тесно связана с хозяйственными занятиями, общественно-семейным бытом, верованиями. Социальной основой как чувашского, так и удмуртского обрядового комплекса была сельская община и сельская общественность.

Традиционные праздники носили преимущественно общественный характер. Безусловно, общественные моления идеологически выражали целостность общины, утверждали неразрывную связь между её сочленами, семьями и родовыми подразделениями. Общинные моления были характерны для религиозной жизни народов Волго-Камья, у которых ещё и в начале XX в. в деревнях справляли традиционные праздники и обряды с жертвоприношениями, предшествовавшими или сопровождавшими

основные этапы земледельческих работ (у чувашей, удмуртов, марийцев, мордвы) [Басилов 1993: 141]. Они позволяли практически каждому общиннику не только присутствовать на молении, но и осуществлять в нём определённую функцию.

Их религиозно-обрядовой основой являлись сложившиеся на общинной почве аграрные традиции. Наиболее ярко земледельческая система проявлялась в обрядах, связанных с главными сезонными работами крестьян. Очевидно, примитивные обряды в виде земледельческой магии появились едва ли не с зарождением земледелия. Распорядительными органами на всенародных праздниках являлись сельские сходы *канаш/кенеш*, постановления которых были обязательны для исполнения общинниками (сельчанами), придерживавшимися традиций и верований.

Сельская община регламентировала сроки полевых работ. Аграрные обряды составляли циклы, отражающие периоды сельскохозяйственных работ. Наиболее обрядово насыщенными циклами были весенний и летне-осенний. Весенние обряды сопровождали подготовку к полевым работам и посев хлебов, летне-осенние — охрану посевов, ожидание и сбор урожая. Но в сущности все они имели общий смысл и одну цель — обеспечить хороший урожай посеваемых культур, а также удачу во всех важных

начинаниях. Согласно полевым исследованиям, в назначенный день общинники всем селением выезжали на работу в поле после обязательных жертвоприношений, и никто в отдельности не начинал работу, в противном случае со стороны общины следовало наказание [ПМА 2014: Алексеев Г. Т., 1934 г. р., Галкин М. С., 1931 г. р., Ефремова А. С., 1928 г. р., д. Непременная Лудзя Завьяловского р-на Удмуртской Республики; ПМА 2016: Иванов В. И., 1933 г. р., д. Латышево Янтиковского р-на Чувашской Республики].

В данной главе рассматриваются всенародные праздники в контексте общинных и пост-общинных отношений. Термин «всенародный» применяют этнологи. В качестве синонима к этому слову можно рассматривать понятия «общезнационный или общенародный», а также «общенациональный». Однако не имеется в виду собрание народа в одном месте, а говорится об одновременном сборе народа на разных площадках (в домах, на улицах, в поле) с осознанием своей принадлежности к своему этносу, его традиционным праздникам и обрядам. Говоря *чăваш уявĕ* «чувашский праздник», *чăваш йăли* «чувашский обычай», носитель информации сам даёт определение этим терминам.

К общенародным праздникам (т. е. общечувашским и общеудмуртским) относились Масленица — *Çăварни* и *Вой дыр*, весенний праздник в честь сева — *Акатуй* и *Ага яшка / Акашка*

/ *Акайшка*, хоровод и полевое моление — *Учук* и *Гершыд*. Участвовал, как правило, весь народ. Главными отличиями всенародных праздников от общесельских, межсельских и семейно-родовых, о которых будет идти речь в последующих главах, являлись масштабность и массовость участников. В праздниках и обрядах общенационального уровня были задействованы все члены сельской общины, хотя отдельные половозрастные группы вовлекались в их акциональную структуру в разной степени.

При изучении празднично-обрядовых традиций следует учитывать, что «современные проблемы глобализации и модернизационной интеграции актуализируют проблему этничности, её феноменов: этнических ценностей, исторических корней, этнической культуры» [Беляева 2010: 245].

1.1. Праздник пробуждения земли, солнца, света

Во второй половине XIX — начале XX в. религиозно-обрядовая жизнь народов сильно видоизменялась. Одни праздники уходили из быта и забывались, другие нарождались вновь, а третьи, под влиянием традиций и верований соседних народов, приобретали новое содержание, иное осмысление и назначение, но именно сельская община в этот период являлась зарождающим элементом, регулятором.

В ходе взаимопроникновения разных религий имело место слияние религиозно-праздничных календарей и отдельных праздников. Одним из таких являлась Масленица — у чувашей *Џаварни*, у удмуртов — *Вой* (*Вой дыр*, *Вой-сиён*). Масленица была последним массовым праздником, завершающим зимний цикл. Обряд хорошо сохранился, отмечается повсеместно и по сей день, но бытует как развлекательное мероприятие.

Важно отметить, что ярким свидетельством половозрастной стратификации общества в празднично-обрядовой деятельности исследуемых народов являлась Масленица. Празновалась она в конце февраля — начале марта. Общинники выбирали такую неделю, когда убывающая луна переходила в растущую. В народе бытовало мнение, что мытьё посуды в это время должны «увидеть» и старая, и молодая луна. *Џаварни* и *Вой дыр* проводились всей деревней. Приглашали и жителей соседних деревень. Таким образом, праздник создавал в обществе систему социальных подвижных связей.

Масленица (*Џаварни*, *Вой*) — праздник пробуждения природы. Этот праздник у чувашей состоял из двух недель: старшей *Аслă ѓаварни* и младшей *Кёсён ѓаварни* [ПМА 2016: Михайлова Е.С., 1938 г.р., с. Турмыши Янтиковского р-на Чувашской Республики; НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 151: 131]. Бытование большой

и малой масленицы также отмечали Г. И. Комиссаров и М. Я. Сироткин.

В старшую неделю проводили сакральную часть обрядов, где значимую роль играли старики (хозяин дома, молельник). В младшую неделю организовывали массовое катание на санях, игры, что демонстрировало единение сельского социума. Субъектами второй части праздника являлись самые различные половозрастные группы крестьянской общины. В первую очередь это дети, незамужние девушки и неженатые парни. Известно, что главной целью игр среди девушек и парней была идея переходного возраста молодых людей. Дети же в обрядах участвовали в основном как наблюдатели или имитировали игры взрослых.

Этимология: *çав* + *эрни* «неделя масла», аналогично у марийцев — *сюарня*, *йарня*. У удмуртов Масленица означала «масленное время», «угощение маслом», поскольку *вой* — «масло», а *дыр* — «время». Как правило, употребление масла в календарных и семейных обрядах символизирует достаток. Масло наряду с хлебом и яйцами один из основных продуктов, активно используемых в календарных молениях. Удмуртский этнограф Т. Г. Владыкина отмечает, что масло сопровождает удмурта от колыбели до могилы [Владыкина, Глухова 2011: 40]. Иногда можно было услышать, что *Çаварни* и *Вой дыр* — вообще не старинные праздники,

а заимствованы у русских [Яковлев 1903: 90; Салмин 2007: 86]. Однако основная пища — блины — употребляется чувашами и удмуртами с глубокой древности. В. К. Магнитский в своих работах утверждал, что чувашаи отмечали *çăварни* в новолуние, чему придавалось особое значение.

Информанты и исследователи также говорят о том, что сакральная часть *Çăварни* адресовалась родственникам, находящимся в ином мире [ПМА 2016: Михайлова Е. С., 1938 г. р., с. Турмышы Янтиковского р-на Чувашской Республики]. Н. А. Архангельский отмечал следующее: «В Большешатминском приходе Ядринского уезда, близ деревни Кошек, есть овраг. В этом овраге исстари вѣлся обычай бросать на Масленицу блины, предназначенные для недавно умерших. Эти овраги, выбираемые для такого поминовения, должны быть обращены наклоном своим с запада на восток, по положению хороших людей» [Архангельский 1910: 484]. О древности данной традиции свидетельствует и факт, что зимние поминки у чувашей и удмуртов приходились именно на Масленицу. *Çăварни* и *Вой дыр* начинались в четверг — в день поминания предков [НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 152: 113–114; Владыкина, Глухова 2015: 69].

Как у чувашей, так и у удмуртов в этот день рано утром, пока ещё не пробудилась ни одна птица, молодёжь собиралась с салазками на гор-

ку. Причём, катаясь с горы, сыпали по ней правой рукой конопляное семя, приговаривая: «Конопля пусть будет высока». В воспоминаниях повсеместно сохранилось катание женщин на пряхках: так просили у божеств роста льна и конопли. Удмуртские женщины, например, катались на пряхках, чтобы конопля уродилась. Считалось, кто дальше прокатится, у того она будет длиннее. Кроме того, скатывались с распростёртыми кверху руками, при этом восклицали: «Пусть также высоко растёт моя конопля!» [ПМА 2014: Дмитриев В. П., 1928 г. р., д. Непременная Лудзя Завьяловского р-на Удмуртской Республики; Миннихметова 2000: 83].

Кто приходил на гору позднее всех, того называли в насмешку *Ѕаварни карчакё* «Масляничной старухой», и так продолжалось целый год. У удмуртов, когда кого-нибудь валяли в снегу, говорили: «Пусть также хлеб уродится». Особенно следили за невестками, и если случилось застать их спящими, вытаскивали вместе с подушками: самих закидывали в снег, а подушки — на крышу дома. Подобные игры относились к матримониальной тематике, демонстрируя, таким образом, привязанность того или иного парня к той или иной девушке.

Всю масляную неделю удмурты и чувашаи пекли блины и лепёшки. С первыми четырьмя лепёшками молились. Главным масляничным угощением удмуртов считались коврижки

юача и мелкие сдобные шарики *шекера*. Кроме того, удмурты в эти дни готовили особое угощение для умерших предков — голову и ноги коровы или лошади. Удмуртка Т. А. Маратканова из д. Непременная Лудзя отметила, что раньше голову быка они варили во время поминок, а кости выбрасывали в овраг [ПМА 2014: Маратканова Т. А., 1933 г. р., д. Непременная Лудзя Завьяловского р-на Удмуртской Республики].

Важным компонентом Масленицы было приглашение как родных из своей деревни, так и гостей из других селений. Гостевание начиналось в четверг. Приходили и соседи, что особо подчёркивало статус пожилых членов общины [Владыкина, Глухова 2015: 69]. Исследователь Я. В. Чеснов на абхазском материале определил основную идею гостевания и гостеприимства — представление гостя носителем времени удачи [Чеснов 1998: 294–295]. Можем предположить, что и в нашем случае гостевание воспринималось как приносящее удачу и благополучие в семью, род и в целом общину и деревню. Гостевание во время масленичной недели являлось и своеобразными смотринами для будущих невест.

Гости с визитом ездили друг к другу. В основном было распространено посещение родственных домов в разных деревнях. К этому дню наряжали лошадей: к дугам подвязывали колокольчики, в гривы вплетали ленты, покрывали

их домоткаными покрывалами, зипунами [ПМА 2015: Ильмендеев Н. П., 1939 г. р., д. Средние Алгаши Цильнинского р-на Ульяновской обл.; Владыкин, Перевозчикова 1990: 49–50].

В *Ѕаварни* и *Вой дыр* часть привезённых гостинцев давали каждому в руки. Обращались к *Турӑ* и *Инмару* с просьбами о поддержании хорошей жизни, урожайного года. Первым угощал хозяин дома *хуса/кузё*, потом — гости по очереди. При этом говорили: *Тав сана*, что буквально значит: «Благодарю тебя» [НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 152: 67; Салмин 2007: 85; ПМА 2015: Иванова В. И., 1921 г. р., д. Иваново (*Чӱк сырми*) Янтиковского р-на ЧР].

В *Кёсён ѕаварни* катались на лошадях, прощались с *Ѕаварни* до следующего года. Этот фрагмент обрядовых действий называли *Ѕаварни асатни* «Проводы Масленицы», или, в связи с сожжением чучела Масленицы, *Ѕаварни карчӑкё*, т. е. «Масленичной старухой». Катание на санях вокруг села или деревни также имело магическую охранительную функцию. Так, например, согласно народной традиции, создавался магический круг, который имел свойство защищать село (или деревню) от каких-либо массовых бедствий.

Чучело Масленицы делали из соломы, иногда его заменяли колесом со сбитым ободом или же обмазанными дёгтем бочками [Денисов 1959: 125; ПМА 2015: Ильмендеев Н. П.,

1939 г.р., д. Средние Алгаши Цильнинского р-на Ульяновской обл.]. В этой масленичной обрядности отчётливо выражены символы солнца и земли. Горящее чучело символизировало тепло и свет, согревающие землю.

Одним из символов *Вой дыр* в удмуртском празднике являлся корешок хрена. Он служил в качестве угощения при обходе дворов. Женщины брали с собой брагу или пиво, а на закуску давали откусить корешок хрена, замечая при этом: «Это всё, что осталось от Масленицы» [Владыкина, Глухова 2011: 43]. Значение корешка хрена в обряде также своеобразно, он воспринимался участниками данного ритуала как часть чучела Масленицы. Попытка женщин насильно накормить мужчин этим корешком символизировала стремление усилить их потенцию.

Венгерский исследователь Дюла Месарош по итогам своих экспедиций отмечал, что северные чувашки в Вомпукассах последний субботний вечер Масленицы называли «Вечером прощения» *касарнй каç*. В этот вечер родные, близкие, друзья посещали друг друга и, заходя в избу, просили прощение у жильцов, не исключая самых маленьких [Месарош 2000: 163]. Несомненно, речь идёт о влиянии православия на чувашей.

У верховых чувашей в начале XX в. сохранялся своеобразный обряд, призванный оказывать магическое воздействие на природу:

помочь солнцу согреть землю, ускорить наступление весны и появление растительности. С этой целью на проводы *Ѕаварни* молодёжь брала из дому *суллӑ йӑва* «печенье с масляной лункой» и, выйдя в поле, зарывала его в снег.

При этом говорили:

*Эпир юра мӑнле вут-кӑварна ирӗлтеретпӗр,
Эсӗ те, Хӗвел, хӑвӑн вӑй-хӑватуна пирӗн
Уй-хирсене юр-пӑртан хӑвӑртарах тасат!*

*Как мы огнём растапливаем снег,
И ты, солнце, своей мощью наши поля
Поскорее от снега и льда очисти!*

[Семенова 2012: 12; ПМА 2015: Ильменде-ев Н. П., 1939 г. р., д. Средние Алгаши Цильнинского р-на Ульяновской обл.].

Печенье *йӑва* было атрибутом зимних праздников. В *Ѕаварни* оно имело обрядовое значение, связанное с солярным культом, а во время *Сурхури* (зимнего праздника молодёжи по случаю начала нового года) — с ритуалами, направленными на усиление плодородия скота.

В последний день Масленицы, т.е. в прощёное воскресенье, деревенская молодёжь (например, Б.-Шатминского прихода Ядринского уезда) поднималась на гору, зажигала костёр и бросала туда солому и блины, при этом

говорила: *Ѕаварни карчакё, сывй пул, чипер кай* «Прощай, масленичная старуха, до следующего года» [НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 168: 360–361].

В Масленицу у закамских удмуртов, например, был обычай водить по деревне «медведя»: группа молодых людей на кого-нибудь надевала вывернутую наизнанку шубу и, обвязав его верёвкой или цепью, обходила дома. Кроме этого, ряженые брали с собой ведро и в каждом доме просили овёс [Черных 2002: 199]. В местах собирания людей удмуртами устраивалось целое представление, называемое *гондыр эктытон* (*гондыр* — медведь, *эктытон* — существительное от *эктытыны* «заставить плясать; водить кого-либо на пляску»). Участники выстраивались в большой круг, в центр заводили «медведя» и начинали дружно хлопать в ладоши под такт рукоплесканий, а «медведь» приступал к исполнению своего танца — размахивая руками, кружился, кувыркался и набрасывался на окружающих людей. Всё это происходило в дневное время. Медведь считался вестником пробуждения природы. Присутствие на Масленице медведя как главного персонажа подразумевало функциональную направленность ритуала на достижение основной цели — вызывание солнца [Миннияхметова 2000: 85]. В традиционной культуре народов Поволжья одним из популярных образов являлся медведь. К примеру, существовали обычаи носить медвежью голову

при опахивании селения (совершалось во время падежа животных), вешать на конюшне череп, шерсть и амулеты из медвежьих лап. Также обводили «медведя» вокруг двора со скотиной [Мокшина 2012: 97–101].

Таким образом, масленичные обычаи и развлечения сельских жителей следует понимать как прощание с зимним циклом и встречу следующего — летнего цикла. Необходимо отметить, что весь комплекс масленичных праздников и обрядовых действий у чувашей и удмуртов совершался с целью умилоствления божеств и умерших предков, был направлен в первую очередь на воздействие на силы природы, от которых зависело достижение хороших результатов в сельскохозяйственных работах, что было чрезвычайно важно для крестьянина. Для этого и демонстрировались различные ритуальные действия, вызывающие долгожданный символ лета — солнце — источник всех благ.

Гостевание в свою очередь помогало налаживать связи между соседними деревнями, поскольку во время таких встреч велось активное общение крестьян разных возрастов, в чём мы убедимся и в последующих главах.

Нельзя не отметить и силу эмоционального воздействия обрядов, которые своей символикой, музыкальным и поэтическим оформлением не только придавали этому празднику эмоциональную окраску, но и направляли настроение

людей в положительное русло. Важно заметить, что за акциональным и вербальным элементами праздника, а также народными играми (и драматическими, и шуточными) отчётливо выступал их организатор (сельская община и сельское население). Через подобные игры дети усваивали определённые знания, а также учились взаимодействовать с различными субъектами — участниками обрядовой деятельности, что способствовало их социальной и культурной адаптации. Община (иногда вплоть до образования колхозов) и сельская общественность через глав семей, выборных лиц и других членов деревенского сообщества следили за правильным исполнением обрядовых действий.

Сегодня чувашский и удмуртский варианты рассмотренного праздника влились в общероссийскую Масленицу и стали светскими церемониями общенародного масштаба.

1.2. Всенародный праздник в честь сева

Традиционно общинник был крепко связан с землёй. Считалось, что он и земля — это одно целое. Как правило, труд на земле составлял для крестьянина главное содержание его жизни. Из аграрных молений весеннего цикла наиболее ярким и значительным был праздник сохи и плуга. Он был известен всем народам Поволжья. Это *Акатуй* у чувашей, *Акашка/Акаяшка* «праздник первой борозды» у южных

удмуртов, *Геры поттон / Гырон поттон* «вынос плуга», «начало пахоты, сева» у северных удмуртов [Максимов 2016: 30–39], *Ага пайрем* у марийцев, *Кереть озкс* у мордвы, *Сабантуй* у татар и башкир. Согласно Т. Г. Владыкиной и Г. А. Глухой, слово «*акашка*» буквально переводится как плужная похлёбка в значении «плужный пир/праздник» [Владыкина, Глухова 2011: 10].

Первая часть слова *ака-/ага* имеет тюркское происхождение: др.-тюрк. *ek-*, узб. *эк-*, тур. *ek-*, казах. *eg-*, уйг. *ек-* и др., что означает «сеять, сыпать». Скорее всего, и венгерское слово *eke-* «плуг» также восходит к тюркской основе. Но есть и другое мнение: *ак* — от лат. *agrarien*. Термин *акатуй* состоит из двух слов: *ака* + *туй* «сев + свадьба». Среди верховых чувашей встречается синоним *сухати* = *суха* + *туй* «пашня + свадьба». Другое название — *сапан* + *туй* = «плуг + свадьба» бытует у чувашей, проживающих среди татар и башкир и de jure принявших ислам [Салмин 2007: 87].

Акатуй у чувашей посвящён окончанию весенних полевых работ. Но есть мнение, что *Акатуй* проводили иногда до сева [Кобцева 2010: 17]. Видимо, здесь необходимо учитывать и локальные традиции, и отклонения. Однако все варианты говорят о временном характере праздника *Акатуй*. Удмурты же посвящали *Акашка/Акашка* началу сева, в честь первой борозды.

Сельские общины специально собирали сходы и решали вопросы о сроках и месте проведения этого всенародного праздника. За день до предстоящего праздника старики извещали близлежащие деревни. Сначала проводили сакральную часть (полевое моление), а после этого большую роль отводили различным спортивным состязаниям [ПМА 2014: Дмитриев В. П., 1928 г. р., д. Непременная Лудзя Завьяловского р-на Удмуртской Республики; Миннихметова 2000: 83].

К выходу на сев село готовилось заранее. Каждый участник всенародного праздника в честь сева имел определённые общественно-трудовые и религиозно-обрядовые функции.

Так, например, главная роль принадлежала предводителю обряда, который решал религиозные, морально-этические вопросы и представлял таким образом своеобразную цензуру нравов [Петров 2002а: 99], мужчины налаживали сельскохозяйственный инвентарь, готовились к ритуальной части, а женщины варили *кумышку*, брагу, кашу, пекли *табани* (у удмуртов), *юсманы* (у чувашей), в том числе занимались и подготовкой жертвенных продуктов. Роль детей в проведении описываемого праздника зависела от возрастных признаков. Дети в возрасте от 6 до 10 лет в основном наблюдали за обрядовыми действиями взрослых членов общины. А ребята в возрасте от 11 до 14 лет были

активно вовлечены в различные спортивные состязания, проводимые во время *Акатуй* и *Ака-яшка*, а также выступали в роли «глашатаев» участников праздника. Как и полагалось, чувашши и удмурты мылись в бане, надевали всё чистое, поскольку чистая одежда символизировала обновление природы и человека [ПМА 2014: Юшков М. Г., 1936 г. р., Галкин М. С., 1931 г. р., д. Непременная Лудзя Завьяловского р-на Удмуртской Республики; ПМА 2015: Федоров Г. Ф., 1931 г. р., д. Иваново, Васильева М. М., 1930 г. р., с. Алдиарово Янтиковского р-на Чувашской Республики].

Акатуй сначала проводили одну неделю, затем сократили до одного дня — обходились одним выходным днём — средой (позже — пятницей) [Салмин 2007: 87]. Удмурты проводили его на первых порах в течение трёх дней, а потом ограничились одним днём. Праздник представлял собой архаическое явление в культуре земледелия. Соха и обрабатываемая земля воспринимались главными «персонажами» на этой «свадебной» церемонии: соха выступала в качестве жениха, а земля — в качестве невесты [НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 72: 94; 160: 232; Шестаков 1859: 105], т. е. происходило бракосочетание сохи с землёй.

В установленный сельским сходом день удмурты-общинники собирались на моление в лесу или определённом месте у озимого или

ярового поля, маркированном деревом (сосной или елью). Местом проведения праздника у чувашей обычно была поляна [ПМА 2014: Дмитриев В. П., 1928 г. р., д. Непременная Лудзя Завьяловского р-на Удмуртской Республики; Миннияхметова 2000: 83].

Всенародный праздник в честь сева собирал, как правило, и соседние деревни и сёла. Однако важным его субъектом являлась семья как структурная основа сельской общины. Во главе ритуальной части праздника были главы семей. Первым в поле выезжал *шудо* «счастливый человек», *толшок-йось* — человек, пользующийся авторитетом в обществе за ум или жизненный опыт, или *узыр-йось* — состоятельный сельчанин [Петров 2002: 99]. Выбирали его на сельском сходе *кенеш*. Как правило, это был человек лёгкой руки, не бедный, у которого дела шли хорошо. За ним выходили все остальные сельские жители. Они были одеты в праздничную одежду, брали с собой жертвенную пищу и шли на поле [Кондратьева 2015: 120–124].

Важно отметить, что сеяние и завершение его сопровождалось религиозно-магическими обрядами. Его проводила каждая деревня по очереди. Н. Г. Первухин отмечал, что кроме жертвоприношения пищей удмурты приносили в жертву ещё и саму соху: «На ёлку втаскивали целую соху, и прикрепляли её веревками» [Первухин 1888: 47].

В празднике *Акаяшка* важную роль играли родственные связи, поскольку он входил в цикл празднования *быдӑым нунал* (букв. «великий день»). Глава семьи вспахивал небольшой участок и начинал его засеивать. В лукошко вместе с зерном клали варёные яйца, выкрашенные в жёлтый цвет, а сеятель разбрасывал их по полосе, приговаривая, чтобы каждое зерно уродилось величиной с яйцо. Перед началом праздника глава семьи произносил молитвенные слова: «Господи, благослови и утверди корень, чтобы из одного зерна было семьдесят семь колосьев, чтобы солома была толста, как камыш. Дай, Господь, чтобы зерно уродилось столь же велико, как куриные яйца» [Кондратьева 2015: 120–124]. Таким образом, они стремились обеспечить урожай для всей деревни.

Конечно, в подобного рода действиях проявлялась имитационная магия. Кроме того, яйца здесь выступали как символ плодородия и обновления жизни. На краю засеянной полосы, на котором осенью сушились снопы, при помощи кола делалась ямка. Муж давал жене яйцо, а она, подержав его в руке, опускала в ямку. Туда же клали лепёшки, кашу, выливали немного пива и *кумышку* [Шестаков 1859: 105]. Это жертвоприношение чрезвычайно любопытно. Скорее всего, оно представляет собой рудимент древнейшего периода земледелия. Ведь угощение божеству земли не запахивалось

в борозду, как это делалось у некоторых народов, а опускалось в ямку. Возможно, раньше это была лунка, сделанная с помощью палки-копалки.

У чувашей, например, предводитель обряда произносил молитву в честь божеств земли, а затем молодёжь начинала кидать в поле яйца и палки, по положению которых молельщик предсказывал будущую судьбу молодых людей. По словам В. К. Магнитского, «закидывающие яйцо старались, чтобы оно от падения не разбилось, что считалось дурным признаком, а относительно палки дурным же признаком считалось, когда она ляжет в таком направлении, в каком хоронят покойников» [Магнитский 1881: 19–20]. Следует отметить, что засеянные в землю яйца символизировали обеспечение урожая полновесными крупными зёрнами.

О таком предназначении свидетельствовало и название зарываемого в борозду яйца (*вӑрлӑх ҫӑмартти* «семенное яйцо»), и слова произносимой молитвы во время обряда: *Тав тӑватӑн, пуҫ ҫапатӑн, ҫӑмарта нек тутӑ пултӑр* «Жертвую, молю тебя, пусть хлеб уродится полновесным, как яйцо» [Месарош 2000: 129]. Некоторые группы чувашей называли его *вӑрлӑх пӑтти* «Семенная каша» [Архив МАЭ РАН. Ф. К-1. № 398: 20–21]. После этого ритуала семьи соби-
рались в определённом месте и начинали уго-

щать друг друга.

Аналогично было и у южных удмуртов, но с некоторыми особенностями. Южные удмурты во время *Акайшка* исполняли магические обряды с целью обеспечения земли достаточным количеством влаги. Девушки поливали засеянные участки водой, чтобы летом не было засухи, иногда обливали и всех присутствующих. Это пример инициальной магии. Общинники верили: если в день посева в земле достаточно влаги, то её будет достаточно и всё лето [ПМА 2014: Дмитриев В. П., 1928 г. р., д. Непременная Лудзя Завьяловского р-на Удмуртской Республики].

На *Акайшка* приносили в жертву утку, преимущественно дикого селезня, в честь божества земли. Молились вместе с семьёй «о благополучном урожае хлеба и по уборке его осенью того года дать, съесть её в честь божества матери-земли, принести в жертву более ценных животных: барана или гуся» [Гаврилов 1880: 157]. Согласно сообщению информанта Татьяны Александровны Мараткановой, первую борозду проводили парни, которых призывали в армию [ПМА 2014: Маратканова Т. А., 1933 г. р., д. Непременная Лудзя Завьяловского р-на Удмуртской Республики]. Тем самым они демонстрировали свой переходный статус — готовность нести военную службу.

Во время *Акайшка* имел место достаточно

любопытный обряд. В избу вводили лошадь, угощали её взбитыми сырыми яйцами, поили *кумышкой*, обращались к ней как к очень уважаемому человеку. Понятно, что лошадь была одним из главных «действующих лиц» при весенних полевых работах, в большей степени именно от неё зависело, насколько быстро и хорошо управится крестьянин с севом и какой получит урожай, т. е. будет ли он в достатке или целый год будет терпеть нужду [Поздеев, Тренина 1997]. Так, в частности, у некоторых среднеазиатских народов во время весенних календарных обрядов проявляли особо уважительное отношение к пахотному быку. Его вводили в дом, угощали. Образ быка с древнейших времён ассоциировался с мужским божеством, в первую очередь — божеством плодородия.

Вслед за сакральными действиями в деревне проводились различные виды спортивных состязаний. Они, несомненно, являлись рудиментами более древних обрядов, которые совершались в процессе сева в целях обеспечения урожая путём проведения религиозно-магических манипуляций.

Этнографическая литература, посвящённая изучению происхождения земледельческих обрядов, твёрдо проводит мысль, что некоторые виды спортивных состязаний во время религиозных праздников земледельческих народов являлись своеобразной формой заклинания роста

хлебов. Например, скаканье, прыганье, пляска имели продуцирующее значение и рассматривались как магия роста: скаканье после сева и подбрасывание предметов вверх должно было способствовать росту хлебов; обрядовый бег молодёжи символизировал побег растительности [Денисов 1959: 132].

Прыгание, кроме того, было и одной из форм социализации подростков, точнее — их испытанием, заключавшимся в выяснении их физической формы, соответствующей их возрасту [Агапкина 2004а: 319]. Приезжали на праздник из соседних деревень борцы, бегуны, прыгуны с желанием завоевать платки от невест и молодых женщин. Родители старались не оставлять своих взрослых дочерей и сыновей дома, т. к. хотели подобрать для них нужную пару. Старички гостили у своих родственников, пили пиво. На таких встречах они обсуждали насущные проблемы деревень. Во время таких силовых соревнований нередко случались разного рода бесчинства. Например, в д. Масловка Чебоксарского уезда в 1870-х гг. произошла драка, где участвовало 8 человек [ГИА ЧР. Ф. 334. Оп. 1. Д. 1. Л. 147 — 147 об.].

Необходимо отметить, что праздником *ака-яшка* южные удмурты называли и Великий день, который также имел глубокий аграрный смысл. Важно то, что чувашский *Акатуй* ассоциировался с обрядом северных удмуртов *Геры пот-*

тон, который входил в общий цикл проведения всенародного праздника *Акашка/Акаяшка* у южных удмуртов, т.е. последний занимал более длительный промежуток времени. Удмуртский праздник *акаяшка* находился в тесном переплетении с общинным и семейным началами, в которых проявлялась забота о будущем урожае как со стороны общины и сельского общества в целом, так и со стороны каждой семьи.

Таким образом, участники *Акатуй* и *Акаяшка* имели особую цель и выполняли определённые функции. Проведение общинниками всенародного праздника, где принимали участие и другие селения, вызывало чувство единения общности, демонстрировало устойчивость общинных отношений, способствовало сохранению традиционного фона социально-психологического единства.

Важно заметить, что для сельского жителя община и деревенское сообщество — это, прежде всего, система его общенародных связей. Из этих связей может проистекать и вся его система ценностей, взгляд на самого себя, окружающих, внешний мир.

Замечательно, что *Акатуй* и *Акаяшка* не потеряли своего лица. Их восприняли народы исконно своими, а также вполне современными. Причина — в их земледельческом характере. Российская Федерация поныне — во многом аграрная держава. *Акатуй* и *Акаяшка* — празд-

ники трудового народа. Они поддерживаются на государственном уровне. Проводятся также повсеместно как в Чувашской и Удмуртской республиках, так и в других регионах проживания чувашей и удмуртов. Наряду с татарско-башкирским *Сабантуем* они крепко пустили корни и стали обновлёнными традициями.

1.3. Хоровод

Жизнь молодёжи в традиционном обществе протекала в кругу семьи, общины и сельского сообщества. Она проходила поэтапно все жизненные роли, предназначенные с рождения: дочь/сын, девушка/парень, невеста/жених, жена/муж и т.д. Каждая чувашская и удмуртская семья имела широкие родственные связи, как со своими, так и с близлежащими селениями. Достигая определённого возраста, обычно 16–17 лет, с согласия общины / сельского сообщества, взрослых членов общины, девушки и парни устраивали молодёжные праздники, где выбирали себе подходящую пару.

Важную роль крестьяне отводили различным видам общественного досуга. Организация последнего также опиралась на нормы обычного права и контролировалась как самими членами половозрастных групп, так и через коллективное мнение всех общинников. Одной из таких форм досугового общения являются хороводы (хороводные игры) (*Вайй* у чувашей и *Бергаз*

у удмуртов).

Термин *Бергаз* взят за основу исходя из материалов этнографической экспедиции в Удмуртскую Республику в 2014 г., собранных мной во время празднования *Гербер*. Он используется удмуртами, проживающими в северных районах, в частности, информантами Балезинского, Глазовского, Дебесского районов. Данным термином они обозначали хороводные игры. Отметим, что обращение к локальным вариантам обрядового календаря дало возможность рассмотреть особенности его становления и развития, а также их значение в общей системе этнической культуры.

Исследователь татарско-чувашских обрядовых связей священник Г. Филиппов отмечал: «Хороводы бывали будничные и праздничные. Будничные начинались в сумерки по окончании домашних работ и продолжались до полуночи. Праздничные же хороводы проводились днём и проходили они более пышно, чем будничные» [Филиппов 1915: 753]. Чаще всего хороводы начинались после заката солнца. Как правило, в эти дни молодёжь старалась надеть свои лучшие наряды.

Хоровод отличался соединением разного рода танцев с мимическим искусством, драмой, стихами и музыкой. Основная фигура хоровода — круг, движение по кругу. Однако сюда же включались множество различных действий

и драматических сцен, изображавших разные моменты повседневной жизни [Зеленин 1991: 368]. Хороводные гуляния проводились обычно на лугу, на поляне или на деревенской улице. Во время праздничного хоровода молодёжь встречалась в центральном селении, где собиралось 6–7 селений [ПМА 2015: Шишов А. П., 1935 г. р., д. Амалыково Янтиковского р-на Чувашской Республики]. Участниками хоровода являлись девушки и парни.

Вайй — у чувашей и *Бергаз* — у удмуртов «молодёжные хороводы», буквально переводятся следующим образом: *вайй*, т. е. «игра», синонимичное слово — *уяв*, *берганы* «кружиться, крутиться».

Праздник приходился на свободное от полевых работ время, проводили его примерно в течение одного месяца до начала полевых работ или от *мункуна* до *симёк*. По современному календарю это в основном май. Чувашаи выделяли три места проведения хоровода: 1) проводимые рядом с *Учук* или рядом с локусом обряда инициирования дождя, 2) проводимые на улице или 3) на лужайке [Салмин 2007: 81]. Таким образом, хоровод обычно был привязан к общесельским праздникам и обрядам.

В первом и во втором случаях место проведения хоровода устанавливалось стариками. В большинстве случаев это были сакрально чистые места — священные рощи. На выбран-

ном месте проводили моление, где старшее поколение просило духов защитить их от болезней, неприятностей. Парни, пришедшие на хоровод, заранее присматривали себе будущую жену, использовали его для близкого с ней знакомства. При возвращении с этого места молодёжь пела хороводные песни.

Собравшись на одной улице, шли на другую, таким образом объединялись всей деревней. Старшее поколение наблюдало за поведением молодых. На глазах старших молодёжь вела себя чинно и скромно. Материалы констатируют неперемнное участие и высокую роль стариков в воспитании молодого поколения согласно общинным и общепринятым традициям жизни деревни.

Хоровод принимал самые разные формы. В самом начале он двигался под песни то в одну, то в другую сторону. Затем движение принимало уже другие формы: змеевидную, креста, восьмёрки, ворот, через которые должны были пройти участники хоровода, и т. д. Различные драматические представления в хороводе наполнялись танцами — одиночными или парными. Хороводные песни представляли собой большей частью четверостишья (частушки) или песни в форме диалога. Исполняемые в игровой манере, слова и мелодии песен часто повторялись [ПМА 2015: Михайлова Е. С., 1938 г. р., с. Турмыши Янтиковского р-на Чувашской Рес-

публики)].

Основной состав парней в круг не становился, они кружили вокруг хоровода. Иногда вели между собой «мужские» разговоры, обсуждали приглянувшихся девушек [ПМА 2015: Шишов А. П., 1935 г. р., д. Амалыково Янтиковского р-на Чувашской Республики].

Интересно замечание Гурия Филиппова, что девушки не ходили хороводом в то селение, куда путь лежит через вспаханное поле. По их убеждению, нарушение этого обычая служило причиной неурожая, говорили, что хлеб не уродится. Но случалось, что девушки разных селений, будучи не предупреждены друг другом о своём приходе, встречались на дороге. Тогда хозяйками становились девушки, которые не перешли мост.

Около полуночи праздничные гуляния заканчивались [ПМА 2015: Шишов А. П., 1935 г. р., д. Амалыково Янтиковского р-на Чувашской Республики; ПМА 2014: Дмитриев В. П., 1928 г. р., д. Непременная Лудзя Завьяловского р-на и Дмитриева Л. М., 1934 г. р., д. Кочегурт Селтинского р-на Удмуртской Республики]. Парни забирали с собой понравившихся девушек. Хороводы были направлены на формирование пар, обнародование сердечных привязанностей в присутствии зрителей [Владыкина, Глухова 2015: 73]. Оставшиеся без парней девушки шли домой. На хороводах про-

исходили случаи кражи невест. Уже утром, при возвращении молодых пар в деревню, распевали свадебные песни.

Как видим, для подрастающего поколения такие коллективные праздники были хорошей нравственно-поведенческой школой. В процессе подобного проведения праздника молодёжь усваивала практику общения с разными людьми, правила поведения в коллективе. При этом она чувствовала незримый контроль со стороны общины (= стариков, родителей, родни).

Сегодня хороводы переместились с лугов в театры (на сцену). Их романтический характер и протяжная мелодия составляют золотой фонд национального достояния чувашского и удмуртского этносов. Тем не менее проблемы остаются, т.к. «важной тенденцией становится образование вакуума между поколениями, разрыв преемственности. При наличии носителей традиционной культуры отсутствуют преемники. Традиция предполагает присутствие в социуме того, кто передает, и того, кто её принимает и передаёт следующему поколению. Без этой преемственности может быть утрачена самобытная культура этноса. Чтобы не допустить этого, необходимо создать условия для развития села, его инфраструктуры» [Беляева 2010: 255].

1.4. Полевое моление

Как отмечал известный этнограф-религио-

вед С. А. Токарев, земледельческая религия — это развитые аграрные культы, которые возникают только тогда, когда оформляется её социальный носитель — сельская община [Токарев 1990: 367]. Непосредственное участие сельской общины в религиозной жизни сплачивало, контролировало и дисциплинировало односельчан. Ведь сельская община была в ответе за благополучную жизнь членов своего сообщества. Засуха, сильные ветры, град и другие экстремальные ситуации, приводившие к неурожаям, разорительным бедствиям, особенно беспокоили земледельца и в целом общину. Это и было причиной созыва схода (= собрания) для решения проблемы, а именно — проведения полевого моления с целью обращения за помощью к верховным божествам. Несомненно, сам процесс обращения к божествам носил, кроме ритуальной функции, ещё и функцию коммуникации между семьями и родами. Данная функция имела важнейшее значение, она формировала у каждого человека чувство общности с другими членами коллектива и давала тем самым необходимую эмоциональную и психологическую защиту.

Полевые моления являлись одними из самых значимых обрядов, проводившихся многими народами Волго-Камья не только врозь, но и совместно. Так, в рапорте церковнослужителя Николая Смирнова от 5 декабря 1859 г. го-

ворится, что «в д. Нуктужи Чебоксарского уезда вскоре будет большое моление, на которое соберутся многие тысячи народов из чуваш и черемис» [РГИА. Ф. 796. Оп. 141. Д. 529: 1–2].

В дни проведения этого всенародного праздника люди благодарили духов и божеств за выращенный урожай [Медведев 2010: 282–293]. Данному обряду позднее приписывали дополнительные свойства: его устраивали и в связи с неурожаем, и с целью избавления от болезней типа мора. Сельские общины для проведения полевых молений заранее созывали сходы, где общинники выбирали место и время проведения моления, определяли количество и вид жертвенных животных, после чего собирали деньги (кто сколько может дать) для их покупки.

Следует подчеркнуть, что жертвенные животные покупались молодые, а дойные коровы или рабочие лошади не приносились в жертву. Кроме того, на сходах назначались и предводители обряда. По словам И. С. Васильева, «общество, прежде всего, выбирало кандидатов из более достойных людей, каковыми считались люди набожные, кроткого нрава, соблюдающие приличия в одеянии» [Васильев 1906: 199]. С помощью жеребьёвок удмурты на сходе выбирали главных действующих лиц моления, среди которых были молельщик *вöсьяь*, почётный распорядитель *тöро*, куритель жертвы *тылась*, убойщики жертвенного животного *пар-*

часьёс, прислужники или помощники *кодокьёс*, котельщик *пурты нулдйсь*. Аналогично было у чувашей.

Положение молельщиков (чувашского *кёл кёллекен* и удмуртского *вёсясь*) было привилегированным: они освобождались от общественных повинностей, пользовались правом первоочередной общественной помощи в сельскохозяйственных работах, над ними запрещено было производить самосуды [Архив МАЭ РАН. Ф. К-1. № 392: 33]. Главный молельщик обычно исполнял свои обязанности пожизненно или избирался на определённый срок, чаще всего — на 12 лет.

Молельщиком обычно был самый старший в общине. Однако им мог оказаться и не глава дома. Случалось, что главным молельщиком могли выбрать и малолетнего ребёнка, тогда при нём назначался своеобразный регент [Владыкин 1994: 104–105]. Существовал специальный обряд избрания главного молельщика. Для этого приглашали *туно* — главного хранителя древней веры [Buch 1882: 126–127]. По его ворожбе-рекомендации выбирались места жертвоприношения, а также молельщики главных общественных молений. Следовательно, *туно* являлся устройте-лем социально-обрядовой иерархии в обществе, он выполнял и функции хранителя информации, наставника межпоколенной трансляции знаний [Владыкина, Глухова 2011: 131].

Участниками моления могли быть пожилые люди обоих полов. Согласно одним источникам, им выступал один человек от дома, по другим — все жители. Таким образом, организационная часть полевого моления находилась в руках сельских общин.

Контролируя поведение людей в определённых повторяющихся ситуациях, община осуществляла функцию социального регулятора, передавая многовековой опыт поколений. Достаточно ярко это выражено, например, в молении во время обрядов *Учук*: «Помилуй боже! От прадедами установленного порядка мы не отступаем, нового своего ничего не прибавляем, а потому, в точности исполняя наш честный и правильный молен, всем чёрным людом, всей деревней-семьёй с поклонением главы покорной сею жертвою тебя поминаем» [ПМА 2015: Шишов А. П., 1935 г. р., д. Амалыково Янтиковского р-на Чувашской Республики; Иванов 1898: 145].

У изучаемых народов сохранение преемственности, верность традициям, заветам дедов и отцов чётко прослеживались и в отношении к местам проведения общественных молений — лесам, полям, культовым постройкам [ПМА 2014: Дмитриев В. П., 1928 г. р., д. Непременная Лудзя Завьяловского р-на Удмуртской Республики]. В д. Средние Алгаши информанты автору этих строк сообщили, что их предки свято

почитали *Аслă ыр тăмĕ* «Место великого моления (буквально — «Глина [божества] Аслă ыр»». Информант Василий Алексеевич Селендеев отметил, что и сейчас они стараются не говорить об этом месте посторонним людям. Ибо, по их словам, на это место во время общественных праздников их деды бросали монеты, драгоценности и другие ценные вещи [ПМА 2015: Селендеев В. А., 1937 г. р., Ильмендеев Н. П., 1939 г. р., д. Средние Алгаши Цильнинского р-на Ульяновской обл.]

Место полевого моления окружалось небольшой рощицей, оно свято почиталось, всей деревней его чистили и держали в опрятности, община и сельская общественность строго следила за этим. К тому же назначали распорядителя, отвечавшего за сохранность святылиц. Например, для соблюдения порядка за имуществом *Киреметя* «Священной рощи» совет старейшин выбирал одного из жителей деревни, его называли *Киремет кĕтӳсĕ* «пастух (смотритель) *Киреметя*» [Петров, Ефимов 2010: 151]. По словам Г. Е. Верещагина, «во всех священных местах воспрещается срубить какое бы то ни было дерево под опасением жестокой кары обитающих в них духов или божеств. Даже русские, вращающиеся среди и около инородцев, не позволяют себе ни срубить деревцо, ни глумиться над священным местом инородцев» [Верещагин 1896: 15]. К. С. Яковлев констатировал:

«Если дерево за старостью упадет, то оно идет только на дрова при жертвоприношениях или на изгородь самих же роц» [Яковлев 1015: 261].

Специально написанных молитвенных текстов у удмуртов, как и у чувашей, естественно, не было, их содержание всецело зависело от способностей знахаря и молельщика, владеющих традициями. Если знахарь не принимал роль предводителя моления, то его задача состояла в регламентировании и пояснении обряда.

Вот пример из текстов, произносимых на удмуртских молениях: «Господи, благослови! Чтобы от одного зерна было 77 колосьев, чтобы солома делилась на 7 составов и была бы толста, как камыш. Дай, Господи, чтобы зерно было велико, как куриное яйцо. Когда будем жать хлеб, между снопами стояли бы снопы, между грудками — груды, а когда будем класть скирды, то были бы они велики, как городские избы. Во время молоченья из трёх снопов вышел бы овин. Мы будем веять деревянную лопатую, пусть падает серебряное зерно. Когда будем сыпать хлеб, пусть сусеки будут полны хлебом так, что нужно было бы их обкладывать лубьём. На стол поставленное угощение было бы достаточно для всех: и для званых, и для незваных гостей. Были бы довольны хлебом-житом, скотиной-животом, пили, ели бы с гостями и соседями, и самый хлеб был бы сытный и спорный» [Верещагин 1889: 74].

Проведение полевого моления у исследуемых народов было связано с поклонением главным божествам земледелия. По определению С. А. Токарева, «земледельческая религия — это культ божеств, так или иначе связанных с земледелием: культ покровителя плодородия, божеств грозы и дождя, земли и духов растительности» [Токарев 1990: 387].

У удмуртов это выразилось в почитании верховного божества *Инмара*, божеств погоды *Куазя*, грома и грозы *Гудыри мумы*, небесной воды *Инву*, земли *Му-Кылдысина*, реки *Ву-мурта*, покровителя рода и семьи *Воршуда*, духов предков. Главным божеством, покровительствовавшим земледелию, был *Му-Кылдысин*. Слияние его с верховным божеством *Инмаром* и даже замена (вытеснение) его наблюдались уже во второй половине XIX в.

Чуваши, в свою очередь, поклонялись верховному божеству *Турă*, *Турă амăшĕ* — Матери *Турă*, *Пӳлӗхсӗ* — Подателю и Вестнику, *Пихамтару* — покровителю скота и начальнику волков, *Хӗрлӗ сӗр* — божеству, оплодотворяющему землю, *Сӗр йӗши* — Семейству земли, *Сӗр ашшĕ* — Отцу божества *Сӗр*, *Сӗр амăшĕ* — Матери божества *Сӗр*, *Сӗр-шыв кӗтен* — Хранителю земли и воды. Этим божествам одновременно приносили жертву на полевых молениях как чувашаи, так и удмурты.

Традиционный чувашский праздник *Учук* и удмуртский *Гершыд* относились к полевым

молениям. *Гершыд* содержит обряд благодарения верховным божествам за благополучное завершение сева, а также просьбу дать лучший урожай, благоденствие и счастье. Чуваши считали полевое моление древней традицией, идущей от прадедов. Обряд имел несколько наименований, из которых наиболее распространённым и утвердившимся являлся *Учук*, полученный путём слияния двух слов: *уй* «поле» + *чўк* «жертвоприношение, моление». Учитывая общенародный характер данного жертвоприношения, его ещё называли *Мӑн кӑлӑ* «Великое моление». Цель *Учук* — благодарение за выращенный урожай и просьба о лучшем урожае в будущем году, о благополучной зимовке скота и дальнейшем приплоде, пожелание всей общине здоровья и достатка [ПМА 2015: Шишов А. П., 1935 г. р., д. Амалыково Янтиковского р-на Чувашской Республики]. Е. А. Ягафова отмечает, что смысл обряда *Учук*, как главного общесельского моления года, заключается в обеспечении благополучного проведения сенокоса и жатвы [Ягафова 2007: 106].

Таким образом, цель полевых молений одна — умиловить божеств. Время проведения Большого *Учук* — начало лета. Некоторые источники датируют его проведение после *симёк* перед месяцем *сёртме* (июнь) [НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 152: 183]. Но если в древности его празднование длилось три дня, то уже

в конце XIX — начале XX в. ограничивалось одним днём. Согласно источникам, оптимальным сроком от обряда до обряда *Учук* было девять лет. Место проведения *Учук* получало название праздника. К примеру, в Янтиковском районе Чувашской Республики имеется деревня с названием *Чўк сырми* «Овраг для жертвоприношений». Старшее поколение деревни *Чўк сырми* (д. Иваново) ещё живёт по обычаям старой веры.

Важно отметить, что *Гершыд* под влиянием православия в отдельных локальных традициях слился с Троицей [Владыкина, Глухова 2011: 50]. Обряд мог завершиться в один-два или три-четыре дня, мог продолжаться и целую неделю [Владыкин 1994: 190].

В данном обряде в качестве руководителей и организаторов выступали пожилые люди обоих полов, что подтверждает факт управления стариками ритуальной жизнью деревенской общины. Их количество ограничено. Например, из одной деревни шли пять стариков: трое мужчин и две женщины. На церемонию допускались только женщины постклимактерического возраста, что говорило о ритуальной их чистоте. Поэтому количественный состав участников каждый раз варьировался [Салмин 2007: 75]. Во всяком случае, согласно архивным описаниям, на святилище собиралось внушительное количество людей [НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 6: 589–590; 21: 9].

Важно отметить, что сельские общины устанавливали специальные правила и запреты. Так, удмуртским женщинам на жертвоприношениях предписывалось быть в чистой одежде, в головных уборах, им не разрешалось колоть животных и заниматься стряпнёй при варке, есть жертвы *Кереметю* и прочим духам и божествам. Мужчины на жертвоприношениях, особенно удмуртские моельщики, должны были носить белые понитки и лапти, опоясаться ремнями, быть в шапках и иметь в руках свежие ветки деревьев.

Существуют разные мнения относительно головных уборов моельщиков. В основном исследователи указывают на обязательное их наличие. Однако это правило действовало не во всех случаях. Как указывает исследовательница Н. И. Шутова, для южных удмуртов было характерно присутствовать на полевых молениях и без головного убора, в частности, на святилище Булда в д. Нижние Юраши Граховского района Удмуртии [Шутова 2010: 130–137].

Удмурты д. Варклет-Бодья Агрызского района Республики Татарстан в первый день *Гершыда* молились в *покчи куале* семейной (малой) *куале*, просили *Воршуда* и умерших предков об урожае. Необходимо подчеркнуть, если в семейной *куале* проводили благодарственное моление *Воршуду* за урожай, то в *быдзём куале* (родовая *куа*) молились деревней.

Чуваши в назначенный день почти всем селением выходили в поле справлять моление *Учук*, которое совершалось каждый раз на одном и том же месте, непременно у воды [Денисов 1959: 135]. В этот день женщины пекли для *Учук* лепёшки.

Старейшины давали указание детям и молодым людям собирать продукты для совместной еды (крупу, соль, масло и т. д.), а сами на народные деньги покупали жертвенных животных. Они же вели народ на моление [НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 21: 9; 33: 960].

Непосредственные действия начинались в полдень. Жители деревни шли на святилище. Туда же приводили жертвенного быка (или барана). Варили полбенную или пшеничную кашу. После того, как каша была готова, участники моления собирались и молились, обращаясь лицом к востоку, совершали общее жертвоприношение.

По окончании моления произносили слова:

*Эй, Турă! Эс хăвăн меслетӳне
Пар пире тырă-пулă,
Çăмăр та пар,
Пире хамăра та ырлăх-сывлăх пар.
Эй, Турă сырлах, ан прах.
Çавăншăн этир пётём халăхпа,
Сана асăнса хисеплесе те,
Вăкăр, сурăхсем те пусса,
Уй чӳк тăватпăр.*

«О, Господь! Ты по своим щедротам
Дай нам хлеба,
Для чего ниспошли нам дождь.
Дай нам самим всякого благополучия и здоровья.
О, Господь, помилуй, не оставь.
Для этого мы тебе всенародно,
Поминая и почитая,
Приносим быка и овец,
Справляем *Уй чўк*»

[Магнитский 1881: 28].

Приготовленную жертвенную пищу раскладывали для каждой семьи в особые деревянные миски. На дне миски обычно имелась тамга рода. Остатки пищи выливали в костёр. После этого совершалось *люгезь вёсян*, т. е. освящение даров, жертвоприношений.

Для общего моления удмурты собирались на лугу. Но до этого все семьи проводили ритуал у поля озимой ржи, что происходило во второй день *Гершыда*. Глава семьи произносил моленные слова. В третий день приносили в жертву барана, гусей, варили кашу. Всё это посвящалось *Инмару*. Кости жертвенного животного сжигались на ритуальном костре, туда же выливали и часть жертвенной крови, полагая, что дух жертвы должен вместе с дымом вознестись на небеса, во владения небесного божества *Инмара*. На пятый день молились *Му-Кылчи*

ну. При жертвоприношении *Му-Кылчину* кости жертвенного животного (чёрного быка) заворачивали в его шкуру, причём их старались расположить в таком порядке, чтобы они составили цельный скелет. Затем всё это закапывали в землю рядом с ритуальным костром.

На шестой день происходил *йыбырттон* — общее поклонение, завершающее самый значительный в ритуальном цикле *Гершыд* обряд, когда приносили в жертву барана или овцу. *Вёсясь* «молельщик» произносил *куриськоны* «заклинания».

Важно подчеркнуть, что характерной особенностью общественных молений, как у чувашей, так и у удмуртов, и в целом у всех народов Поволжья, являлись куски ткани и обрядовые полотенца [Архив РЭМ. Ф. 18. Оп. 1. Ед. хр. 10: 12–14]. Принесение их в жертву было явлением широко распространённым. Оно во множестве встречалось на жертвенных местах у манси в виде кусков ткани или тряпочек, а также у русских задолго до принятия христианства [Гаген-Торн 2000: 103; ПМА 2015: Шишов А. П., 1935 г. р., д. Амалыково Янтиковского р-на Чувашской Республики].

Вёсясь держал в руках полотенце с пожертвованными деньгами, молился, затем уже обращался к присутствующим со словами: «Пожертвованные Вами деньги сотнями-тысячами пусть вернутся», а участники моления отвечали:

«Слова твои да услышаны будут» [Владыкин 1994: 191].

В. К. Магнитский в своём труде рассказывает случай, когда священник Оточев пытался помешать проведению старинного обряда, но встретил сильный отпор со стороны участников. Вскоре к отцу Оточеву заехал окружной начальник, которому он рассказал об этом случае. В свою очередь окружной начальник распорядился собрать участников *Учук* и наказал их, забрав приличную часть жертвенного сбора [Магнитский 1881: 31].

Важно заметить, что *Гершыд* сначала проводился исключительно в семейном кругу (в *покчи куала*), только потом этот праздник переходил на общенародный уровень. Получается, что инициаторами *Гершыда* являлись главы семей.

На такие жертвоприношения у чувашей, по данным на 70-е гг. XIX в., ежегодно тратилось не менее 30–50 рублей, если деревня была большой, то не менее 100 рублей [Салмин 2007: 76–77]. Указанная сумма для чувашей и удмуртов являлась довольно значительной, однако предводители и участники моления глубоко верили, что умилоствление верховных божеств *Турй* и *Инмара* позволит им поддерживать благосостояние каждой семьи, каждого рода и всей общины в целом.

Про *Учук* ещё в 1902 г. говорили: «В этом году на этот обряд от нашей деревни пошли толь-

ко 5 человек, и то одни старики» [НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 26: 221]. Несмотря на угасание некоторых ритуалов, старики оставались верными дедовским традициям. Ныне общественные моления *Учук* и *Гершыд* ещё бытуют [Ягафова 2015: 3–18; Галлямова, Столярова 2015: 51–62]. Иными словами, старики продолжают сохранять древние обычаи, оставаясь наиболее консервативной частью своего народа. В наше время обсуждаемый праздник можно зафиксировать в деревнях, в которых проживают чувашаи и удмурты, соблюдающие дедовские традиции. Прежде всего, в некоторых деревнях Удмуртии, в Самарской и Ульяновской областях, Республике Татарстан.

* * *

Итак, в проведении всенародных праздников важную роль играли сельские общины (в XX — начале XXI в. — сельское сообщество). Они являлись организаторами, руководящими коллективами, контролировавшими все стороны обрядовой жизни своих этносов. Выборные старики старались пригласить как можно больше участников из соседних деревень для подготовки и проведения праздников. *Ѕаварни* и *Вой дыр*, *Акатуй* и *Акашка / Гырон поттон*, *Вайя* и *Бергаз*, *Учук* и *Гершыд* отличались своей масштабностью. Помимо представителей своего этноса на такие всенародные праздники могли приходиться представители других народов.

К примеру, есть свидетельства о присутствии марийцев, русских и татар на *Учуже*, *Акатуе*, *Вайй* и т. д. В конце XIX — начале XX в. многие традиционные праздники и обряды, имевшие в прошлом обязательный характер, стали проводиться реже, а в некоторых местах — лишь при исключительных обстоятельствах.

Самым торжественным и массовым было полевое моление *Учук/Гершыд*. Оно совершалось для того, чтобы поля не побилло градом, не повалило колос бурей, не сожгло молнией, не поел червь, чтобы с членами семей всё было бы в порядке, и вообще, чтобы год был счастливым. В основе — это праздник благодарения. Полевое моление относилось к числу наиболее важных общественных обрядов, сопряжённых с большими материальными затратами на жертвоприношения. Есть сведения о проведении *Учук* чувашами в 1902 г. в местности *Тэхъръял*, в 1924 г. — в д. Средние Алгаши Буинского уезда Симбирской губернии. В д. Старое Афонькино Шенталинского района Самарской области и в деревнях Нурлатского района Республики Татарстан этот праздник соблюдается по сей день.

Масленица и всенародный праздник в честь сева направлены на задабривание божеств, воздействие природных сил, от которых зависел результат сельскохозяйственных работ. Важно отметить, что праздник южных удмуртов *Акашка* входил и в цикл семейно-родового праздни-

ка *Быдзым нунал*. В проведении *Гершыда* также особую роль играли главы семей, которые занимали активную позицию их инициаторов.

Хороводы отличались торжественностью, весельем, многолюдностью. Полноправными участниками таких молодёжных собраний были девушки и парни, там они демонстрировали свою готовность к переходу в другой статус — замужней женщины и женатого мужчины. Достижение определённого возраста можно было заметить по изменениям в одежде, внешнем облике.

Традиционные праздники и обряды упорядочивали жизнь общины и сельского сообщества в соответствии с её главной целью — самосохранением в экономическом и духовном смысле.

Вышеперечисленные праздники и обряды пережили качественные изменения в связи с развитием капиталистических отношений, особенно к началу XX в. Постепенный распад установленных общинных отношений привёл к угасанию многих обрядовых традиций, однако, как мы видим, некоторые элементы традиционной обрядности сохранились и в 30–50-х гг. XX в., когда отдельные общинные функции реализовывали другие формы сельских сообществ, такие как колхозы или колхозные бригады. Сакральная часть всенародных праздников позднее сохранилась лишь в отдельных семьях, где ещё живут строгие блюстители и исполнители обрядовых действий.

В наши дни исконные всенародные праздники и обряды получают поддержку в самых разных формах. Часто об их подготовке и проведении сообщают СМИ, их фиксируют и они становятся объектом академических исследований. Музеи организывают выставки. Например, 28 ноября 2019 г. в г. Санкт-Петербурге в Государственном музее истории и религии открылась большая выставка под названием «Удмурты: традиции предков и моменты истории» [<https://kuda-spb.ru/event/vystavka-udmurty-traditsii-predkov-i-momenty-istorii>]. Основная часть выставленных экспонатов отражала как раз всеобщие полевые моления удмуртов. Материалами выставки послужили вещи, привезённые из экспедиций 1930–1940-х гг. Возглавлял их Н.Я. Марр. Среди участников экспедиций была и А.И. Пинт, чьи труды очень мало используются исследователями.

В отдельных муниципальных районах Чувашской Республики, Удмуртской Республики, Республики Татарстан, Ульяновской и Самарской областей идёт некоторое возрождение традиционных обрядовых практик. Сегодня эти праздники проводятся достаточно активно, но уже на вполне светском уровне с утратой их сакральности и доминированием развлекательной составляющей.

Глава 2

Межсельские празднично-обрядовые традиции чувашей и удмуртов

В данной главе рассматриваются межсельские праздники и обряды чувашей и удмуртов, игравшие важную роль в унификации стандартов поведения и правил коммуникаций, а также в проявлении взаимозависимости сельских общин и связи между родственными деревнями.

2.1. Межсельские посиделки

В числе межсельских обрядов — молодёжные посиделки, которые являлись одним из распространённых видов общения. К ним относились чувашский обряд *ларма*, что буквально означает «сидение», и удмуртский *пукись куно / пукись ныл* — «долго сидящая гостья или сиделка-гостья» [Владыкина, Глухова 2014: 34–48]. Как видим, эти два обряда имели одно и то же значение и относились к молодёжным посиделкам.

Обычно *ларма* и *пукись куно* проводили в любой деревне, за исключением своей. Всё зависело от того, в какой деревне у взрослой

девушки есть родственники, у которых можно было бы проводить долгое время за рукоделием. Несомненно, подобного рода собрания были местом знакомства парней и девушек, достигших брачного возраста [ПМА 2014: Жуйкова Э. Е., 1948 г. р., д. Удмуртский Лем Дебесского р-на Удмуртской Республики].

Суть *ларма* и *пукись куно* состояла в приглашении девушек-родственниц в гости из соседних или дальних деревень [Салмин 2007: 90; Верещагин 1997: 108–109]. Чаще всего ездили в одни и те же деревни. Соответственно, между такими поселениями сохранялись прочные брачно-родственные связи.

Молодёжные посиделки проводились, как правило, в зимнее время. Основной их целью являлась подготовка приданого и знакомство с молодыми людьми из другой деревни, а главным действующим лицом в обряде была девушка, прибывшая в гости из другой деревни. За период пребывания в деревне она должна была успеть приготовить приданое, поскольку в доме у своих родителей занималась повседневными делами и, как правило, не имела свободного времени. Основными её занятиями во время посиделок были прядение и вышивание, а также шитьё [ПМА 2016: Михайлова Е. С., 1948 г. р., д. Турмышы Янтиковского р-на Чувашской Республики].

Согласно Г. Е. Верещагину, девушка приезжала с готовым приданым. Она привозила боль-

шое количество полотенец для родственников, кумышку и солод для приготовления в гостях. У удмуртов приглашающий заказывал для гостыи прялку *кубо*. Он же вбивал в прясло монеты, за что гостыя дарила ему рубаху и порты, а также угощала кумышкой. Одаривать деньгами могли и другие родственники хозяина [Верещагин 1997: 108–109]. Девушку-гостыю также приглашали в другие, неродственные дома.

Естественно, молодёжь, особенно девушки, на такие посиделки надевала самые красивые наряды. Девушку-гостыю с новыми подружками приглашали на суп. Такое приглашение организовывалось матерью юноши, которому приглянулась девушка из какой-нибудь соседней деревни. Возьмёт ли парень её в жёны — это во многом зависело от родителей девушки и парня. Безусловно, девушки догадывались о намерениях хозяйки и вели себя скромно. Мужчины на это время уходили из дома. Затем мать передавала впечатления сыну-жениху. Присутствие парней на *Ларма* считалось нормой [НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 177: 65–66]. Информант Алексей Петрович Шишов из д. Амалыково отмечал, что на *Ларма* они ездили в д. Кичкеево Янтиковского района Чувашской Республики [ПМА 2015: Шишов А. П., 1931 г. р.]. Таким образом, *Ларма* и *Пукись куно* собирали девушек и парней не менее чем из трёх деревень. Юноши в таких посиделках старались находить

себе пары. При знакомстве с девушками они пытались показать свои лучшие качества, особенно это проявлялось в диалоге, игре и танце.

Девушка в гостях у родственников обычно находилась около месяца. Это зависело от объёма предстоящей работы и, конечно, от того, найдётся ли за это время жених по нраву [Салмин 2007: 91]. Если у чувашей приглашавшие сами отвозили девушку домой, то у удмуртов приезжали родители с целью «погостить». Старшее поколение пристально следило за поведением молодёжи и отмечало порядок проведения обрядов. Удмуртская девушка в таких посиделках во второй половине XIX в. набирала до 5 рублей.

Пукись куно, как правило, проводился в доме состоятельного человека, поскольку богатый общинник мог обеспечить подарками, хорошим угощением. Г. Е. Верещагин констатирует, что девушек приглашали для того, чтобы показать своё материальное состояние, т. к. обряд требовал больших расходов [Верещагин 1997: 109]. *Ларма* у чувашей в той или иной форме охватывала практически всех девушек общины (= села, если совпадали территориальные рамки). На подобных посиделках молодым людям внушалась мысль о роли труда в жизни человека, подчёркивалась важность прививания парням и девушкам нравственных качеств, уважения к старшим, дружбы и товарищества.

Межсельские посиделки у чувашей и удмуртов структурно перекликаются с сельскими посиделками. Некоторые исследователи называют их «девичьими праздниками» в посиделочный (осенне-зимний) период [Владыкина, Глухова 2017: 159–164]. В это время также обговаривается день и место сбора, кто и что должен принести (дрова, муку, соль, мясо, хмель). Любопытно, что в удмуртском варианте матери приносили своим девушкам *пуконь-табань* «лепёшки с отверстиями». Несомненно, ввиду замкнутого пространства и обязательного уединения могли происходить интимные сближения молодёжи. Возможно, некоторые девушки именно в эти дни теряли свою девственность. Поэтому семантика лепёшек с дырочками прозрачна. Не случайно на этих посиделках пелись свадебные песни.

Согласно полевым исследованиям, межсельские посиделки в целом ушли в прошлое. Информант Галина Алексеевна Иванова из д. Иваново Янтиковского района Чувашской Республики отметила сохранение посиделок и сегодня в несколько усечённой форме во время новогодних гаданий [ПМА 2015: Иванова Г.А., 1949 г.р.]. Молодёжь со своим угощением приходила в дом, где веселилась и пела песни, а также гадала на суженого.

Таким образом, основная идея *Ларма* и *Пукись кунь* заключалась в демонстрации совершеннолетия девушек, а также в формировании

будущих брачных пар и в подготовке подарков к свадьбе. Для молодого поколения межсельские посиделки выступали и формой передачи опыта, способствуя тем самым непрерывности общественной традиции, выступая фактором культуры поведения, нормы общения с разными возрастными группами, каналом консолидации членов социального коллектива.

Праздничные формы общения и нормы поведения являлись составной частью соционормативной культуры чувашей и удмуртов. В проведении данных обрядов были задействованы члены деревенских общин. Так обеспечивалась преемственность в передаче традиций и народной культуры.

2.2. Девичье пиво

После завершения земледельческих работ как чувашаи, так и удмурты (преимущественно северные) проводили праздник повзрослевших девушек. Он напрямую поддерживался общественным мнением, осознаваемым каждым молодым человеком, общиной и сельским сообществом в целом. Здесь главным образом проявлялась не менее важная функция обряда — умение общаться с людьми всех возрастов, поскольку состав участников был самым разным. Подобный тип общения являлся фундаментом нравственного и духовного воспитания молодого поколения, привития им устой-

чивых образцов поведения, культурных норм и ценностей.

Этот обряд чаще всего приходился на осень, хотя были случаи его проведения перед *сурхури* (зимний праздник молодёжи по случаю начала Нового года) и *мункун* (Великий день). У чувашей он получил название *хёр сӑри* «девичье пиво», у удмуртов — *ныл брага* букв. «осенняя брага». Подготовка к празднику включала назначение дня и места проведения, сбор продуктов (муки, солода, хмеля) для приготовления обрядовых напитков (пива, браги) в домах, где были девушки на выданье, оповещение молодёжи соседних деревень (устное известие) о сроках проведения обряда, о количестве присутствующих, а также об одежде, которая должна быть у всех одинаковой [Вовина 1999: 71–82; Владыкина, Глухова 2011: 96; ПМА 2014: Жуйкова Э. Е., 1948 г. р., д. Удмуртский Лем Дебесского р-на Удмуртской Республики]. Важно отметить, что у чувашей пиво занимало существенное место в обрядовом комплексе. Это хорошо отразилось в названиях обрядов и праздников: «Народное пиво», «Осеннее пиво», «Девичье пиво» и т. д.

Приглашение гостей осуществлялось в песенной форме. У чувашей они известны как специальные «Пригласительные песни» — *йыхрав юрри*. Обычно молодёжь собиралась в одном доме для встречи гостей из соседних деревень,

куда несли муку, соль и, конечно, хмель [ПМА 2015: Михайлова Е. С., 1938 г.р., с. Турмыши Янтиковского р-на Чувашской Республики]. Приносили также бочки, кадки, пивные корыта, горшки, ковши и другую нужную для пивоварения утварь. Хотя основными организаторами праздника среди чувашей и удмуртов были девушки, встречалось также, что выбирали молодую пару — парня и девушку, которые отвечали за порядок проведения обряда и обговаривали с молодёжью соседнего селения его сроки. Как правило, первая кружка пива предназначалась хозяину дома *кил хуҫи / кузё*, который выпивал её в честь верховных божеств.

В назначенный день гости приходили к накрытому столу, где заранее были приготовлены в качестве ритуальных напитков брага или *кумышка* (у удмуртов), пиво *сӑра* (у чувашей) и выпечка. Следует заметить, что наиболее древним напитком у удмуртов было пиво. *Кумышка* появилась значительно позже. Важно отметить, что составной частью термина, обозначавшего обряд, стало слово *брага*. Некоторые исследователи считают это слово проникшим в удмуртскую традицию под влиянием русского языка, где оно обозначало «хлебный напиток, иногда более похожий на квас» [Урасинова, Владыкина 2006: 74]. Однако слово *брага* соответствует чувашскому слову *пӑрака*. Ещё Макс Фасмер отмечал, что слово *брага* правильнее считать за-

имствованным из тюркского языка, а именно — из чувашского *пӑрака* «выжимки, жидкое пиво, брага» (от слова *пӑр* «крутить, сжимать, выжимать») [Фасмер 1986: 205].

В основном за столом рассаживались парами — парень с девушкой, поскольку выбор пары (хотя бы на вечер) был обязательным. Празднество продолжалось до зари. Распитие пива сопровождалось песнями и танцами под скрипку. Музыкальное оформление обряда поручалось двум скрипачам. Играли они одновременно и находились всегда рядом. В данном ритуале очень важное место занимали частушки и пляски. Молодёжь старалась проявить себя в пении и танце [Салмин 2007: 93].

Дюла Месарош приводит следующие строчки девичьих песен, в которых показана готовность перехода молодых девушек в статус замужних:

*Юр сӑнче улма пишет-ске,
Хёвельне сырла пишет-ске.
Пиртен юлӑ хёрсен
Йёрсе куё пишет-ске.*

«И на снегу яблоки созревают,
А на солнце ягоды созревают.
А у оставшихся от нас девушек
От слёз глаза набухают»

[Месарош 2000: 170].

После ритуальной трапезы удмуртские гости вставали из-за стола, кроме молодожёнов. Девушки убирали еду, сворачивали скатерть и уносили её обязательно через головы молодой пары. Только после этого парень и девушка могли встать из-за стола. По словам Т. Г. Владыкиной и Г. А. Глухой, основными моментами обряда являлись переодевание и узнавание юношами переодетых и накрытых платками своих девушек, о которых говорили *быдэ вуэм* «девушка на выданье, невеста» [Владыкина, Глухова 2011: 97; ПМА 2014: Гаврилова Л. Л., 1960 г. р., д. Удмуртский Лем Дебесского р-на Удмуртской Республики; Жуйкова Э. Е., 1948 г. р., д. Удмуртский Лем Дебесского р-на Удмуртской Республики].

На следующий день всех гостей провожали. В другой раз хозяева и гости менялись местами: было принято наносить ответный визит. Таким образом, посещение другой деревни и домов позволяло молодёжи лучше узнать друг друга, сблизиться и заложить связи на долгие годы. В число принимавших домов обязательно входили и родственники. Необходимо заметить, что девичье пиво устраивалось также и между этнически смешанными селениями (марийцами, татарами и т. д.).

На посиделках собиралось множество сельских жителей, среди них не было пассивных зрителей, практически все являлись непосред-

ственными участниками и исполнителями [ПМА 2014: Жуйкова Э. Е., 1948 г. р., д. Удмуртский Лем Дебесского р-на Удмуртской Республики]. Девушки угощали ковшом пива всех входящих, в ответ им давали монеты. Набранная сумма пересчитывалась и делилась между девушками поровну. Эти деньги родителям не отдавались [Салмин 2007: 93].

Таким образом, взрослые девушки имели личные средства, необходимые им для покупки нарядов и приготовлений к будущей свадьбе. Иногда эти деньги девушки отдавали музыкантам. Взрослые сельчане из любопытства приходили посмотреть на вновь образовавшиеся пары. Обычно парень и девушка, сидевшие рядом, считались женихом и невестой.

Итак, *хёр сáри* и *ныл брага* были одними из ярких в череде молодёжных посиделок. Аналогии удмуртского обряда «Девичий праздник» и чувашского «Девичье пиво» указывали на подготовку к переходу из одного возрастного и социального статуса в другой. Посиделки сочетали труд и активное духовное творчество. Подобные типы общений обогащали их участников, поскольку каждый присутствующий видел и оценивал способности молодых (у кого чему можно поучиться). При этом девушки старались показать свои лучшие качества в гостеприимстве, трудолюбии, пении и пляске, ибо они находились под зорким глазом деревень

(= общин). Следование общинным традициям и утвердившимся правилам, несомненно, регулировало и направляло стереотип поведения молодого поколения в установившемся в обществе русле.

2.3. Обряд кражи земли

Крестьянин почитал землю, прежде всего, за свою непреходящую способность плодоспособность, обеспечивать семейную жизнь, поэтому и шли на «кражу». В сельской общине были известны случаи кражи земли, снопов с полосы у более удачливых в этом отношении соседей. Считалось, что, совершив кражу, они присвоят соседское чужое счастье.

Когда поле давало плохой урожай, как чувашами, так и удмуртами проводился специальный обряд, где земля выступала в качестве невесты, совершался свадебный ритуал со всеми элементами в краткой форме. На сельском сходе старики поднимали вопрос о ежегодных неурожаях и искали причины. Им кто-либо из знахарей делал намёк на необходимость кражи земли с поля чужой деревни с тем, чтобы вернуть урожайность, т.к. полагали, что с их земли урожайность украли жители такой-то деревни. А исполнение предложений знахарей было обязательным, им верили и, более того, сравнивали с божеством *Турй*.

Старики решались братья за дело — съездить тайком на поле чужой деревни [Салмин

2007: 93]. У чувашей данный обряд получил название *сёр вёрлани* «кража земли» [ГИА ЧР. Ф. 334. Оп. 1. Д. 4: 58 — 58 об.; 10: 53]. П. В. Денисов отмечал, что этот обряд проводился чувашами лишь в редких случаях: при систематическом неурожае, когда уже массовые моления *Учук* и обряд инициирования дождя *сумър чуке* не давали ожидаемых результатов и земля из-за засухи оставалась бесплодной [Денисов 1959: 143–144]. Поэтому данный обряд следует относить к окказиональным, проводившимся только по редкой необходимости, от случая к случаю.

Интересно отметить, что подобный обряд совершался и удмуртами, но сюжет немного отличался. Д. Н. Островский в своём труде чётко дал понять, что «у малмыжских вотяков хлеб не уродился потому, что *Керемет* скучает, а чтобы развлечь его, надо добыть ему жену» [Островский 1873: 37]. С этой целью в первый же базарный день после сельского схода старики ездили в деревню Чура. Они угощали влиятельных деревенских жителей, говорили им о своём горе. После этого обе стороны решали, что за женой для *Керемета* малмыжские вотяки пришлют выборных.

Отметим, что *Керемет* у удмуртов, также и у чувашей, имеет несколько значений — это и название божества, и название местности, и название ритуала (моления), и название жертвенного дара [Салмин 2016: 269–279].

Многие исследователи считают *Керемет* священной рощей, одним из главных деревенских мест молений, олицетворяющим природу / неокультурное пространство. В проведении обряда кражи земли *Керемет* выступает в качестве злого божества. Чтобы умиловить вечно хмурого *Керемета*, нужно было много молиться и приносить жертвы [РГИА. Ф. 515. Оп. 15. Д. 465: 2]. Эту же цель отражает сам обряд.

Ввиду того, что земля символизирует плодородие, она в данном обряде воспринималась как невеста, которую должен украсть жених. В качестве жениха чуваша выбирали юношу — единственного сына в чьей-либо семье. Когда находили такого парня, то его всей деревней одевали в лучшую одежду, угощали, давали вещи для обеспечения дальнейшей жизни. Согласно обычаю, этот парень по-настоящему уже не мог жениться. Поскольку объясняли, что такой жених вскоре может умереть, вместо него частенько выбирали престарелого, которому недолго оставалось жить. После того как жених был выбран, участники обряда готовили угощение к «свадьбе», в основном это проявлялось в сборе солода с населения и приготовлении нескольких десятков вёдер пива, а также каравай хлеба и обычной закуски. Обряд совершали в деревне чужой волости, как правило, с богатым урожаем. Для определённых ритуальных действий общинники выезжали ночью на нескольких повоз-

ках, нарядно украшенных, и обязательно тайно. Основными участниками были: жених, молещик, волынщик. Так же было и у удмуртов, только они отправлялись в *Керемет*.

Ранним утром свадебный поезд уходил в обратный путь, увозя с собой кусок дёрна мерою в квадратный аршин, вырезанный в *Керемете*. К сожалению, эта свадьба имела для чуринских стариков очень печальные последствия. Случилось так, что на следующий год у малмыжских вотяков хлеб хорошо уродился, а в д. Чуре — нет. Тогда против малмыжских стариков, участников женитьбы *Керемета*, поднялась страшная ссора: их публично унизили и обозвали псами, собирались избить, и, вероятно, их наказали бы жестоко, если бы не заступничество местных властей. Чуринские обитатели до следующего урожая не могли забыть преступления малмыжцев [Островский 1873: 38; ПМА 2014: Жуйкова Э.Е., 1948 г.р., д. Удмуртский Лем Дебесского р-на Удмуртской Республики].

Важно остановиться на основных правилах исполнения данного обряда чувашами. Вот как описывает его В. К. Манитский: «Старик, обращаясь к полю, говорил: “Вот мы приехали к тебе с красивым и умным женихом, богатая и дорогая невеста: знаем, что у тебя сосчитать нельзя богатства, а у нашего жениха оценить нельзя горячность любви к тебе”. “Жених” кланялся до земли. Старик продолжал: “Так полюби и ты,

дорогая невеста, нашего жениха и не откажи нашей просьбе. Возьми с собою, дорогая невеста, всё твоё приданое и с полей и лугов, из лесов и рек”. Грузили лопатами землю-невесту и возвращались обратно. Как и во время свадьбы, “невесту” сажали на переднюю повозку. “Жених” подходил к повозке с “невестой” и произносил речь: “Здравствуй, дорогая моя новобрачная! Люблю я тебя больше золота, больше жизни моей, за мою любовь разверни ты своё приданое на наших полях, лугах, лесах и реках”. Жених с каждой повозки брал по лопате земли и раскладывал на хлебном поле» [Магнитский 1881: 42].

Следует отметить, что ритуальные действия кражи земли чувашаи совершали тайно и старались не рассказывать о их проведении. Старики строго предупреждали молодых, чтобы они хранили молчание об увиденном. По этой причине исследователи обладают небольшой информацией по данному обряду.

Для общины было крайне важно иметь благополучный урожай, ибо от этого зависела вся будущая жизнь деревенского жителя. Именно поэтому шли на символическую кражу земли чужой деревни, считая её более плодородной. Кроме того, община ясно представляла себе, что, совершив обряд, они ставили жизнь человека под угрозу. Здесь, конечно, речь идёт о превышении интересов села (= общины) над

интересами личности. Например, достаточно подробные свидетельства сохранились о краже земли в селе Абызово Ядринского уезда [Хрусталёв 1874: 13–20].

Таким образом, традиционная община и сельская общность делились на возрастные группы: старики, молодёжь и дети. Исследуемые межсельские обряды и праздники, как видим, создавали коммуникативную связь в сельском социуме. Отношения между членами разных половозрастных групп определялись особыми нормами: установленные формы поведения, обращения друг к другу, знаки уважения, почтения и внимания оказывались в соответствии с фактическим старшинством и родством.

На молодёжных посиделках и на праздниках «Девичье пиво» девушки и парни ближе познакомились с молодёжью соседних селений, что говорит о тесных межсельских связях. Таким образом, молодёжь получала общественное признание их совершеннолетия. Хотя они и считались праздниками взрослых девушек, наблюдалось непосредственное руководство со стороны старших представителей сельских общин.

В исполнение обряда кражи земли вовлекалась и молодёжь. Так молодые члены сообщества приобщались к народным традициям, повседневным заботам и приноравливались

к порядкам отцов и дедов. Выполнение коллективных действий определённой социальной группой в проведении межсельских праздников и обрядов создавало чувство осознания единства и целостности членов общины и всего деревенского сообщества. В таких способах общения формировались традиционные этнические ценности и нормы поведения в социуме.

Глава 3

Общесельские празднично-обрядовые традиции чувашей и удмуртов

В общесельских праздниках и обрядах чувашей и удмуртов принимало участие практически всё село (деревня). К их числу относят обряды инициирования (вызывания дождя), праздник земли, изгнания (выпроваживания) злых духов, болезней и духов предков, а также выгон скота и помочь.

Субъекты обрядовой деятельности общесельского уровня представляли собой ярких членов традиционной корпоративной ячейки — общины.

Старики выступали в качестве предводителей, осуществлявших нравственный контроль всего происходящего. Роль молодёжи, как переходной возрастной категории, была более скромной. Общение молодёжи с взрослыми, соблюдение определённых требований народной цензуры и нравов в проведении общесельских обрядов и праздников являлось непосредственным каналом, через который шёл интенсивный процесс межпоколенной передачи народных традиций.

3.1. Обряд инициирования дождя

Крестьянин-земледелец во многом находился во власти стихийных сил природы. Его постоянно беспокоили низкая урожайность хлебов, частые засухи, градобитие и другие беды, грозившие разорением и нищетой. Кроме регулярных аграрных молений, бытовали обряды, проводимые по чрезвычайным ситуациям [Островский 2002: 109–156], например, при засухе. В засушливое лето деревня под руководством сельской общины устраивала обряд вызывания дождя, у удмуртов он получил название *зор курон* «просить дождь», *вуэ Куяськон* «закидывание в воду»; *ву ульян* (*ву* «вода» + *ульян* «гонение, понукание»); *саптаськон* «пачкаться, загрязниться, мараться» [ПМА 2014: Юшкова З.С., 1941 г.р., д. Малое Доронино Юкаменского р-на Удмуртской Республики; Миннихметова 2000: 47]. Чуваши также называли обряд инициирования дождя по-разному: *сумър чўкё* «жертвоприношение дождю», *серси чўкё* «моление божеству дождя воробьём», *смарта чўкё* «моление божеству дождя яйцами» и т.д. [НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 152: 188].

Проведение данного обряда ярко демонстрирует тесный духовный союз человека с божествами. Засуху сельчане воспринимали как наказание божеств за нарушение общепринятых норм, за игнорирование ритуалов календарного цикла. По этой причине сельская община

собирала сход и говорила о необходимости проведения обряда вызывания дождя, представлявшего собой как обращение к божествам с просьбами, так и прибегание к приёмам имитативной магии. Назначали определённых лиц для его проведения.

Ведущая роль в обряде принадлежала женщинам. Большим почётом и уважением пользовалась старшая из них. Она воспринималась как гарант успешных дел. По древним народным представлениям обряды, осуществлявшиеся женщинами, были призваны способствовать усилению продуцирующих сил природы. В земледельческом цикле чётко проявлялась связь женского начала и «родственной» ему стихии земли. Например, в июне 1964 г. в д. Верхние Кивары Шарканского района Удмуртской Республики проводился обряд инициирования дождя, непосредственными руководителями *вõсясем* которого были женщины [Владыкин 1994: 196]. Но предводителями обряда могли быть и мужчины, однако, как правило, на моление они не ходили.

Обряд вызывания дождя состоял из двух частей: собственно моления и ритуального обливания во время обхода деревни. Община покупала назначенное в жертву животное за любую цену, не торгуясь. В свою очередь, авторитетные пожилые женщины предупреждали детей и оставшихся в деревне людей, не занятых на полевых работах, о времени и месте собрания.

Обряд проводили главным образом у реки. Основную массу в этом обряде составляли дети, которым поручалось сообщать о решении схода. Кроме этого, они же собирали продукты: масло, крупу (обычно пшеничную), соль, муку, яйца, по одной лепёшке и другие необходимые продукты [НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 174: 477; Миннихметова 2000: 47]. Из собранных продуктов кто-либо из женщин готовил детям еду.

Собравшись, участники обряда шли к реке с ведрами, ковшами, другой посудой. К примеру, закамские удмурты для начала слегка брызгали водой друг друга, говоря при этом: «Пусть дождь пойдёт» или «Дождь идёт».

Заходили в каждый дом, где брызгали всех. Если в доме были младенец или неспособный ходить старец, то мокрой рукой проводили по их рукам и лбам. Во дворе обливали, а в некоторых деревнях, например, удмурты пачкали грязью хозяйственные постройки, окна, двери, ворота, домашнюю утварь, попавшуюся на пути. Грязь с окон не убирали, смыть её должна была дождевая вода. Старики, как правило, следили за этим. Информант Зинаида Степановна Юшкова отметила, что в детстве во время засухи из родника брали грязь и пачкали окна [ПМА 2014: Юшкова З.С., 1941 г.р., д. Малое Доронино Юкаменского р-на Удмуртской Республики].

Обычно моление совершали вечером до захода солнца. Из собранных продуктов и обли-

того водой барана пожилые женщины варили мясо и кашу, но чаще обходились одной кашей. Во время её приготовления взрослые посылали детей в поле за травой (обычно за спаржей — *сумър хулли*, буквально «ветка дождя»), которую потом втыкали в воду близко к берегу, а также ловить воробьёв. К *сумър хулли* прицепляли скорлупу яиц и сажали (иногда привязывали) воробья. На время моления птицы оставались на этих ветках. Их отпускали после купания участников обряда.

Как пишет Н. В. Никольский, старики отправляли одного или двух мальчиков ловить ласточку для того, чтобы потом намазать голову птицы коровьим маслом и отпустить её со словами: *Чинер кайăк чёкеç сўлти патшалăха вёссе хăпар, сўлти патша Турра çапла кала: “Эй, Сўлти патша Турă! Пирён сёр-шыв тинсе кайрĕ, пур сёр синче ситёнекен япала та тинсе кайрĕ, ырă çамърна пар, тире выçă ан вёлер!”* «Дорогая ласточка, взлетев высоко на небо, попроси за нас: “О, божество Турă, нашу землю постигла сильная засуха, пошли нам дождя, не оставь нас голодными!”» [НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 174: 478–479].

Пожилые женщины «угощали» кашей духов и божеств реки. Остатки пищи и кости собирали в одно место, часть бросали в водоём в качестве жертвы, чтобы они способствовала скорому дождю. Помолившись, присутствующие приступали к еде. После трапезы старики устраивали для де-

тей соревнования по бегу, в качестве поощрительных призов им давали яйца. Достаточно обширна семантическая роль яйца в проведении общесельских обрядов, в том числе и в ритуале вызывания дождя. Отметим лишь то, что яйцо заключает в себе некую жизненную энергию, символизировавшую идею перерождения. К примеру, иранские космогонические мифы представляли мир созданным в форме яйца, где скорлупа подобна небу, а земля — желтку.

В завершение первой ритуальной части обряда произносили благодарственные слова-пожелания и снова всех обливали водой со словами: «Как мы водой играем, пусть также дождь идёт» [ПМА 2014: Юшкова З.С., 1941 г.р., д. Малое Доронино Юкаменского р-на Удмуртской Республики].

Интересные данные о молитии *Сумър чўк* приводила Т.С. Пассек на основе своих личных наблюдений в чувашских селениях Янтиковского района. К примеру, в этом районе местом молитии *сумър чўк* служило озеро Аль (*Эль кўлли*), расположенное около села Алдиарово. Среди чувашей этих местностей существовала легенда о том, что во время усердного молитии *сумър чўк* собравшиеся якобы видели, как божеество, живущее в озере, выезжало на вороных конях. Таким образом, они верили, что их молитие было услышано и скоро пойдёт дождь [Архив краеведческого музея с. Янтиково. Д. 2957].

Необходимо отметить, что в обряд вызывания дождя у удмуртов входил ритуал *нумыр-келян* «проводы гусениц». Видимо, в данном случае наблюдается глубокая связь с мифологическими сюжетами славянских народов [Гура 2005: 370, 371; ПМА 2014: Юшкова З. С., 1941 г. р., д. Малое Доронино Юкаменского р-на Удмуртской Республики]. В частности, обрядовые действия включали следующие элементы: 10–20 детей и несколько пожилых женщин заходили к каждому из участников на огород и собирали червяков с капустных листьев, которых складывали в старый лапоть. Завершив обход по огороду, женщины распускали волосы, детям на шею подвешивали колокольчики и коровье ботало, затем спускались к реке и бросали лапоть в воду. Возвращались тихо, не издавая ни звука [Владыкина, Глухова 2011: 96]. Таким образом, манипуляции с насекомыми отражали древние пласты мифологических воззрений на полисемантическую связь воды и её хозяев, реконструированных на основании заклинательных текстов.

После приготовления жертвенной каши старший из стариков *чўк нуҫё* становился лицом на восток и произносил молитву, которую обычно начинал словами: *Е, пёсмёлле, Чўк, сырлах, хура халӑха ырӑӑх пар, сумаӑр пар. Эпир сана, хура халӑх, сумаӑр чўк тӑватпӑр* «Е, бисмелле, Чўк, помилуй, чёрному люду благо дай,

дождя дай. Мы, чёрный люд, приносим тебе жертву с просьбой дать дождя» [НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 147: 97]. Затем участники обряда садились около речки и ели жертвенную кашу, после чего в одежде входили в воду. По возвращении в деревню по обычаю обливали водой друг друга, а также всех встречных.

Завершив обливание в деревне, сельчане направлялись на кладбище [ПМА 2015: Ильмендеев Н. П., 1939 г. р., д. Средние Алгаши Цильнинского р-на Ульяновской обл.]. У чувашей в период засухи полагалось на могилы умерших неестественной смертью выливать до сорока вёдер воды. Считалось, что «нечистые» (т. е. умершие такой смертью) были причиной засухи, ибо их хоронили на «чистом священном» месте, что в результате вызывало бездождие, неурожай. Если не дать им попить, считали чувашаи, то дождевые облака уплывут прочь. Кроме того, по этой причине среди чувашей бывали случаи выкапывания умерших, что строго запрещалось законом. За данное преступление заключали в тюрьму от шести месяцев [НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 232: 353]. Аналогичное представление встречалось у многих народов. Так, южнославянский и полесский обряды вызывания дождя сопровождалась вырыванием креста из могилы и бросанием его в воду. Бросание креста в воду, видимо, замещало бросание в воду самого покойника [Толстой, Толстая 1978: 107, 109].

В случае повторения засушливых сезонов чувашами и удмуртами проводился обряд «кражи воды». С этой целью выбирали из старожиллов жениха и играли мнимую свадьбу этого избранника с «невестой» — водой из рек дальних селений. Был широко известен аналогичный обряд, где основным «персонажем» выступала пахотная земля.

Для выяснения истоков этого обряда имеет смысл обратиться к сравнительному материалу — к семантике аграрно-магических изображений на сосудах трипольской культуры. По определению Б. А. Рыбакова, на них были изображены главные персонажи обряда вызывания дождя у балканских народов — раздетые девушки, исполняющие танец дождя. Их, обвешанных травами, ветками и цветами, обливали женщины села [Рыбаков 1981: 89–90]. К примеру, у сербов в период сильной засухи девушки всего села собирались вместе, одна из них, называемая *додолой*, обычно самая красивая, совершенно нагая, украшалась ветвями, листьями, травами и цветами. Вся эта процессия двигалась по селу, останавливаясь перед каждым домом, произносила магические заклинания в форме песни. Хозяева домов обливали *додолу* водой и одаривали девушек. Обойдя всю деревню, девушки шли к реке, где ставили кресты, бросали венки *додолы* в воду, купались, играли, пели, устраивали общую трапезу.

Естественно то, что семантика удмуртского и чувашского обряда моления божеству дождя имела связь с культом женского божества, об этом писала ещё Т. С. Пассек [Пассек 1935: 532]. Кроме того, женщина, плодовитость наготы — это всё средоточия сакральных сил.

Некоторые исследователи предполагают, что в рассмотренных магических приёмах ещё можно увидеть желание участников обряда помочь воде подняться к небу и вернуться на землю благодатным дождём, а птица должна была помочь ей соединиться с небом.

Таким образом, в данном обряде основными координаторами были женщины. А молодёжь и дети выступали в качестве наблюдателей или имитировали действия взрослых. Инициаторами вызывания дождя были старики с отдельной улицы, затем обряд переходил уже на следующий уровень — общесельский, где участниками могли быть жители всей деревни. Определение ролей участников обряда зависело от предводителя. В качестве молельщика выступали женщины среднего и пожилого возраста, отличавшиеся мудростью и опытом.

Заслуживает внимания мнение А. К. Байбурина, согласно которому женский состав исполнителей обрядов, «вероятно, говорит об особой ответственности женщин за подобного рода несчастья и о том, что мы имеем дело с “женским”

вариантом ритуального обновления и очищения мира» [Байбурин 1993: 150].

Можно с уверенностью сказать, что обряд вызывания дождя у чувашей и удмуртов инициировался общиной, а в постобщинное время — сельской общественностью. Он был связан, как правило, с символами воды, птиц, растительности, поскольку в них отразилась неразрывная связь женского и природного начал. Судя по полевым исследованиям, данный обряд совершается и в нынешнее время, как удмуртами, так и чувашами.

3.2. Праздник покоя земли

Обряд рождения земли считался древнейшим народным праздником у чувашей и удмуртов. Земля была священна в их глазах. Крестьяне представляли её живым существом, что наглядно видно из исследуемого обряда.

Поскольку обряд связан с запретами по отношению к земле, он требует соблюдения особых правил. Община, в свою очередь, строго контролировала эти табу. У чувашей он получил название *Ѕинҫе* (проводили его вслед за общественным жертвоприношением *Учук* [НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 154: 55]), у закамских удмуртов — *Музьем вордйськон*. Удмурты Татышлинского и Балтачевского районов это время называют *Семьк* «Семик»: «После проводов Великого дня через семь недель *Семьк*, тогда — рождение

земли» [Миннихметова 2000: 49]. Это был период ожидания «родов земли».

Иногда начало *Ҷинсе* называют конкретно — 25 мая [НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 156: 291]. В. А. Сбоев отмечал, что *Ҷинсе* справлялся чувашами в самый разгар страды. Этот праздник считался днём отдыха земли, полагали, земля зачала, поэтому следует соблюдать покой и тишину [НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 72: 94]. Подобный праздник у марийцев назывался *синкса*. Деревенские жители думали, что от их достойного поведения, заключающегося в уважительном отношении к земле, зависела ответная реакция земли-кормилицы.

Информант Татьяна Александровна Маратканова рассказывала, что обряд, посвящённый дню рождения земли, они проводили после Троицы, с ним были связаны запреты — «нельзя было работать, так как больно земле» [ПМА 2014: Маратканова Т. А., 1933 г.р., д. Непременная Лудзя Завьяловского р-на Удмуртской Республики].

Источники не дают единого ответа на вопрос, как долго длился *Ҷинсе* и *музьем вордӱськон* [НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 156: 291; 619: 15; РГИА. Ф. 1021. Оп. 1. Д. 122: 4].

В литературе существует три этимологических толкования слова *Ҷинсе*: 1) *Ҷинсе* — от слова *Ҷийӱнче* «в положении» исходит из уже высказанного предположения о «беременности» зем-

ли, в пользу этого говорит и время (*симёк*), когда в старину чувашаи справляли свадьбы; 2) от слова *синсе* «тонкий», такое объяснение не имеет логической основы, видимо, это ложная этимология; 3) *синсе* в значении «новое лето».

Интересно отметить попытку объяснения слова *синсе* Евфимием Маловым. Слово *синзя*, по его мнению, следует сопоставить с еврейским словом *сансань* «пальмовая ветвь». Последнюю, в свою очередь, автор сравнивал с турецким *санджан*. Он считал их одним словом. Кроме того, *санджан* иначе называется *мусса агачи*, т. е. моисеевым деревом. Далее, принимая во внимание время, в которое празднуется *синзе*, и то обстоятельство, что отличительной особенностью *синзя* является отдых, покой, Евфимий Малов сопоставлял чувашский праздник *синзя* с еврейской *кущей*. Праздник *кущей* продолжался семь дней, от 15 до 21 июля и в первый день сопровождался субботним покоем и священным собранием, а в остальные дни — только праздничными жертвами [Малов 1882: 144–145].

По словам Т. Г. Миннихметовой, в деревне Н. Калмияры Куединского района Пермской области у удмуртов этому событию посвящался один день. В других районах «рождение земли» продолжалось в течение недели: в одних деревнях два-три дня, в других — до пяти и семи дней. В целом этот период мог продолжаться около 10 дней. У чувашей он

длился до 12 дней [НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 619: 147]. Должно быть, версии о продолжительности праздника говорят не только о локальных особенностях, но и о степени бытования, и об угасании праздника.

Весь народ — от детей до стариков — шёл на лужайку, где проводилось моление. Удмуртский предводитель начинал моление со словами: «Вот рождению земли посвящаем, молимся, мой *Инмар-Кылчин*».

Как уже было отмечено, запреты (табу) — отличительный признак данного праздника, они совпадали у исследуемых народов. К примеру, запрещалось надевать пёстрые и красные рубашки, топить печи, вносить в избу огонь, варить в лачугах (хлеб выпекать заблаговременно), залезать на крыши, стирать грязное бельё, топить баню и мыться [НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 72: 94–95; 156: 291], ходить босиком и без головного убора [Миннихметова 2000: 49–50] и др. Старики, которые были главными авторитетами в религиозно-обрядовой жизни, следили за правильным поведением сельчан. Однако правда и в том, что запреты — это признак угасания традиций, когда населению приходится напоминать заведённые дедами правила.

Согласно Н. М. Маторину, в 1870-х гг. в Помарской волости Чебоксарского уезда (ныне территории Республики Марий Эл) марийцы во время *синксы* произвели полный разгром

в красильном заведении солдатки Пелагеи Пономарёвой. Дело разбиралось в волостном суде. Заседатели отказали в иске Пелагеи Пономарёвой, т.к. сход принимал участие в уничтожении её заведения «во избежание несчастного случая». Пелагея Пономарёва переехала в другую деревню, но там после градобития марийцы конфисковали её имущество, требуя уплаты денег за то, что по её вине хлеб у некоторых сельчан побит градом [Маторин 1929: 50]. Таким образом, нарушение запрета, согласно их верованиям, наказывалось достаточно сурово: или хлеб на полях побьёт градом, или кого-либо убьёт молния [НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 156: 259; 619: 147; РНБ. Q. IV. 379: 11]. Отдельно наказывала община, иногда, например, били палками [Архив МАЭ РАН. Ф. К-1. № 398: 22], что говорит уже об угасании традиций и невозможности удержать народ в подчинении старым, изжившим себя обычаям.

Приведём один случай. В Ядринском уезде в день празднования *синсе* один грамотный мужчина не стал соблюдать порядки и возил навоз, за что был избит очень сильно [Никанор 1910: 19]. В одной ведомости исходящих и входящих бумаг церкви с. Янтиково (Подгорных Темяш) значилось, что во время празднования *синсе* крестьянину Галактиону Леонтьеву из д. Яковлево-Латышево Цивильского уезда Казанской губернии (ныне д. Латышево Янтиковского района

Чувашской Республики) были нанесены побои за неисполнение им праздника *синсе*. Дело было занесено в указ Казанской духовной консистории от 13 июня 1857 г. № 3567 [Элле 1935: 14].

Обряд рождения земли уже не соблюдается в традиционном виде, сейчас он во многом слился с православным праздником. В настоящее время его отмечают в понедельник сразу после Троицы. Информант Татьяна Александровна Маратканова рассказывала, что словом *музьем вордйськон* они называют Духов день [ПМА 2014: Маратканова Т. А., 1933 г. р., д. Непременная Лудзя Завьяловского р-на Удмуртской Республики].

Следует особо подчеркнуть, что запреты, тем более тяжкие наказания, были введены в результате отмирания традиций. Когда они сильны, народ сам соблюдает нормы, а когда традиции отмирают — блюстителям приходится об этом напоминать. В Тетюшском уезде Казанской губернии, к примеру, *Синсе* праздновался последний раз в 1894 г. [НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 160: 259].

По мнению А. И. Иванова, самым торжественным днём *Синсе* считалось совершение полевого моления *Учук*. Свой *Учук* чувашаи проводили вблизи селения или вне деревни, на восточной стороне, но главным образом у реки или у *Кире-мети* (священной рощи) [Иванов 1898: 142].

Таким образом, вышеописанные запреты, которые в прошлом были однотипными у ис-

следуемых народов, ныне соблюдать достаточно сложно и практически невозможно. До конца XIX в. эти табу ещё строго соблюдались сельскими жителями, а затем начали угасать. Тем не менее и сегодня представители старшего поколения стараются жить по правилам, напоминая при этом своим членам семьи почитать Матушку-Землю (*Сёр анне*), обычаи предков, уважать общепринятые традиции. В настоящее время праздник земли проводится на следующий день после Троицы.

3.3. Обряд изгнания духов

Одним из малоизученных и интереснейших обрядов чувашей и удмуртов является изгнание/выпроваживание злых духов, болезней и духов предков. Этот обряд входит в цикл очистительных обрядов и получил название *сёрен* (*вирём*) у чувашей и *сурен шуккыны* у удмуртов. Ритуал проводился всей деревней ежегодно. Для решения организационных вопросов община собирала сход. Обычно это происходило в доме или в бане на окраине.

В.М. Бехтерев считал, что день проведения обряда назначался молещиком [Бехтерев 1880: 161; ПМА 2014: Юшкова З.С., 1941 г.р., д. Малое Доронино Юкаменского р-на Удмуртской Республики]. Выбирали должностных лиц для осуществления руководства и проведения общесельского обряда: главу обряда,

молельщика, сборщика податей, казака (для слежения за порядком), музыканта и других лиц. Удмурты приглашали *туно* — главного хранителя веры [Кондратьева 2015а: 134].

Согласно этимологическому словарю В. Г. Егорова, слова *сурен шуккыны* и *сёрен* имеют общее происхождение: с тюрк. *Сурен* — боевой клич, воинственный крик; кирг. *сүрөн* — боевой клич; казахск. диал. *сүрен* — крик, шум; алт. *сүр*, узб. *сур* — гнать [Егоров 1964: 189]. В. В. Радлов возводил его к тюркскому корню *сүр*, т. е. «гнать, прогонять» [Радлов 1905: 594]. Следует отметить, что у удмуртов словосочетание *сурен шуккыны* использовалось при характеристике обряда изгнания духов «шумом побить, битьё шумом» [Владыкина, Глухова 2011: 125]; у марийцев — *сүрем*, *шүрем* — праздник, посвящённый изгнанию злого духа [Федотов 1990: 63]. Важно подчеркнуть, что у удмуртов есть и другие названия, характеризующие этот обряд — *Шайтан ветлон* «изгнать Шайтана», *пучо шуккон* «бить вербой», *урбеч уляян* «гнать клопов» и т. д.

Некоторые исследователи выделяют чувашский *вирём* отдельным обрядом, объясняют его влиянием православных обрядов [Родионов 1990: 21]. Предположительно, что слово *вирём* имеет более глубокие корни и финно-угорское происхождение. Например, у венгров *vér*, *vèr* означает «кровь» [Patkanov 1901: 457; Munkácsi

1901: 656]. Аналогично у удмуртов и коми — *вир* [Кириллова 2008: 122], марийцев — *вўр, выр* [Гордеев 1983: 195], мордвы — *вер, верь* [Потапкин, Имяреков 1951: 232], финнов — *veri* [Кукконен и др. 1955: 565] означает «кровь». Слово «кровь» на чувашском языке переводится как *юн*. Этим же словом определяется день недели (среда) *юн кун* «день крови» у чувашей, у удмуртов — *вир нунал* «день крови», т. е. день жертвоприношений.

В древности у чувашей, так и у татар, неделя была пятидневной, а среда являлась серединой недели. Согласно одним исследователям, *Мункун* длится пять дней, а по другим — неделю, в последний день недели, в пятницу, чувашки проводили *сёрен*. Ещё дореволюционные исследователи отмечали, что в среду чувашки начинали отмечать *мункун*. Первый день *мункуна* назывался *калём кун*. В. А. Сбоев отмечал, что *калём кун* проводился в среду на Страстной неделе, что с этим днём у чувашей было связано и жертвоприношение в честь *Туря*, а за последним следовал обряд изгнания Шайтана и вообще всех злых духов из домов и деревень. Таким образом, можем предположить, что обряд *вирём* с финно-угорским корнем *vir/ver* связан с родовым праздником *мункун* (Пасхой).

Кроме того, появление другого названия для описания данного обряда, возможно, связано и с локальными особенностями

этнографических групп исследуемых народов. Большинство исследователей склонны признать *сёрен* за обряд изгнания из жилищ и деревни душ умерших, злых духов, пришедших на традиционное угощение.

Согласно многим источникам, *сёрен* проводили накануне Пасхи [НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 150: 468]. Дореволюционные исследователи отмечали, что удмурты проводили обряд или в ночь на Вербное воскресенье, т. е. в Лазареву субботу [Верещагин 1995: 79], или в Страстную неделю [Бехтерев 1880: 161]. Есть материалы, которые определяют дату проведения обряда в пасхальную неделю [НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 151. Л. 27; ПМА 2014: Дмитриев В. П., 1928 г. р., д. Непременная Лудзя Завьяловского р-на Удмуртской Республики], на другой день после Пасхи, а также в понедельник [НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 619. Л. 149]. Мы видим, что Пасха являлась ориентиром для обряда *сурен шуккыны / сёрен*. Важно заметить, что в некоторых вотских поселениях, главным образом на юге Удмуртской Республики, *Шайтана* изгоняли в канун праздника Богоявления Господня.

Сам обряд проводился как в деревне, так и в священной роще. Обычно каждая удмуртская деревня имела свою священную рощу — *Луд*, находившуюся, как правило, на возвышении или на вершине горки [Загребин 1999: 129]. По свидетельству В. М. Бехтерева, *туно* накануне или

в день схода отправлялся в *Луд* и спрашивал *Керемета* о требуемой жертве. Назначив определённый вид жертвенного животного, *туно* клал по цвету шерсти животного лоскут в ящик, привязанный к ёлке, при этом уверял общинников в том, что этот лоскут положил сам *Керемет*. Затем *туно* приходил на сельский сход и объяснял, что *Керемет* требует такое-то животное. Он мог указать и на масть, например, жертвенное животное должно быть чёрной масти.

Участниками обряда были как старики, так и молодые люди. Для проведения обряда чувашки собирались дома. Дети приносили с собой полено с ямочкой. Один из участников обряда у них спрашивал: «Имеются ли у вас палочки с ямочкой для клопов? Есть ли там клопы?» Те показывали. Старики в это время за столом наслаждались пивом. Затем пели, а дети возвещали: «Сёрен! Клоп! Клоп пожирает клопа, таракан поедает таракана!» Таким образом они отгоняли всю нечисть. В этом доме из пищи были представлены только каша, яйца, калач и пиво, которые использовались в качестве жертвоприношения божеству *Турӑ*. В самом начале сажали за стол хозяина дома и наливали ему кружку пива. Присутствующие опускались перед ним на колени. Всех благославляя, хозяин давал наставления присутствующим: велел не оставлять старинные обычаи, не выдумывать новые, не ссориться, почитать стариков. После этого

к молодёжи обращался глава обряда. Он призывал соблюдать обычаи дедов и просил у *Туря* помощи в проведении обряда. Сначала предводитель обряда кланялся божеству, а за ним повторяли все остальные [Кондратьева 2015а: 134–138].

Вслед за этим действием детей, вооружённых прутьями, закрывали в хлеву и выпускали по одному, ведя с каждым диалог:

— Ходил ли на *сёрен*?

— Ходил!

— Приготовил ли прутик?

— Приготовил.

— Не обрывал ли на нём цветочные почки?

— Не обрывал [Салмин 2007: 98–99].

Затем мальчиков несколько раз ударяли прутиком и выпускали из хлева. Следует подчеркнуть, что цветочные почки вербных палочек указывали на плодородие, жизненную силу и возрождение. Раньше в проведении обряда принимали участие главным образом старики. Затем руководство перешло к молодёжи. Интересно заметить, что иногда удмурты, вооружённые палками и бичами, на сходе решали, куда отгонять *Шайтана*. Одни считали, что нужно прогнать его в поле, потому что от этого скот ведётся лучше, другие — в лес, чтобы застраховать скот от хищных зверей, третьи —

в луга, чтобы больше уродилось травы [Кошурников 1880: 24].

В день проведения *сурен шуккыны* удмурты считали необходимым мыться в бане священной водой. Священной считалась чаша с водой, в которой была серебряная монета. Крестьяне верили, что такая вода способна очистить человека от воздействия отрицательных сил. Удмурты запасались ею на целый год для лечения различных недугов. Затем, приплясывая, заходили в воду, очищались от всех болезней.

Чуваши и удмурты изгоняли злых духов также верхом на лошадях. Особенностью этого обряда было изготовление свежих рябиновых, шиповниковых, черёмуховых, ивовых и вербных прутьев. Двигаясь по улице, обходчики старались издавать как можно больше звуков и возгласов. Для этого использовали все имеющиеся средства: трещотки, волынки, балалайки, гусли, прутья, косы и т. д. Прутьями били по всем домам, воротам и решёткам. Удмурты кричали: «Верба шумит», «Не я бью, верба бьёт» [Черных 2002: 186]. Чуваши: «Злое — уходи, доброе — приходи!»

В этот день все старались проснуться рано [НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 210: 228; Бехтерев 1880: 644]. Спящих стаскивали с постели и вытаскивали на улицу, там их «угощали» лозой, говоря: «Хворь-болезнь, уходи».

Информант Василий Петрович Дмитриев из д. Непременная Лудзя Завьяловского района отметил, что в день изгнания злых духов старики стреляли из ружья в воздух, а малыши ходили по домам и собирали крупу, масло, яйца. Участвовали в сборе продуктов 5–6-летние мальчики, в частности, и его младший брат. Потом все вместе ели кашу. Кашу называли «каша для ума, или умная каша, крупа» [ПМА 2014: Дмитриев В. П., 1928 г. р., д. Непременная Лудзя Завьяловского р-на Удмуртской Республики].

Сборщикам давали деньги, которые они делили между участниками обряда. После обхода собирались в доме, в котором начинали обряд. Бывали случаи, что общинники отправлялись к реке и у воды варили кашу. Здесь же начинали трапезу и молились. Пройдя по всем улицам, субъекты обрядовых действий выходили на западную окраину деревни. Это место могло находиться за околицей, в поле, на склоне горы, у дерева, у оврага, в лесу, у кладбища, за гумном. Но во всех случаях соблюдали одно требование — место должно быть сакрально чистым [НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 210: 228]. На месте проведения обряда чуваша сначала катали по земле яйца.

Вести моление приходил старик, который считался главой обряда. Держа шапку за пазухой, он произносил следующие слова: «Глава кладбища (имя), пусть будет пред тобой. По-

евши-угостившись, уходите обратно». Затем все хором три раза кричали: «*Сёрен!*» В какую сторону покатится эхо, на той стороне, говорили, в этом году будет хороший урожай. Аналогичное понимание и объяснение было и у удмуртов. Чтобы услышать отзвук, они ложились на землю и прислушивались. Если слышался лай собаки или кряканье утки, то считалось, что год должен быть урожайным, ржание лошади предвещало хороший год, мычание коровы, плач — плохой.

После трапезы участники обряда брали в руки по одному прутику, ломали их на четыре части и все вместе бросали в овраг. Туда же бросали трещотки, предварительно разбив их. Действие сопровождалось главой обряда словами: «Пусть хворь-болезнь уходит, пусть уберутся из деревни тяжёлые болезни и большие беды» [Салмин 2007: 105]. А оставшиеся прутья, трещотки, а также принесённую солому складывали вместе, из них глава обряда зажигал костёр. Огонь рассматривался как посредник между божеством и участниками обряда. Согласно верованиям, огонь и пламя способны передать жертву и просьбы молящихся небесным божествам. Перепрыгивание через него, естественно, способствовало очищению людей от недугов. Через огонь перегоняли и скот. По мнению В. М. Бехтерева, костер изгонял и хищных зверей: волков, медведей и др. [Бехтерев 1880: 644].

С восходом солнца снимали верхнюю одежду, бросали вверх и кричали: «Пусть вся хворь уйдёт! Сёрен!»

Информант Зинаида Степановна Юшкова отметила, что её мама ивовые ветви, использованные во время проведения обряда изгнания/выпроваживания злых духов, духов предков, не бросала в овраг, а клала за икону. Их же использовала в первый день выгона скота: хлестала скот, чтобы, согласно верованиям, уберечь его от болезней, а затем хранила до следующего Великого четверга [ПМА 2014: Юшкова З. С., 1941 г. р., д. Малое Доронино Юкаменского р-на Удмуртской Республики]. В данном случае мы видим наглядное проявление православно-языческого синкретизма. Отметим, что уже в конце XIX — начале XX в. проведение традиционных праздников и обрядов нередко приурочивалось к дням православных церковных праздников (Рождества, Крещения, Пасхи, Троицы). К примеру, в этот период церковь пыталась подчинить народную обрядность: на чувашские и удмуртские моления приходили православные священники. Они читали свои молитвы, приносили иконы, освящали после молельщика мясо жертвенного животного, затем удалялись или участвовали в дальнейшем пиршестве [Таймасов 2004].

Согласно Г. Е. Верещагину, участники данного обряда собирались в конце деревни и, во-

оружившись ивовыми прутиками, с шумом, визгом заходили в последнюю избу. Там они хлестали прутиками стены, лавки, пол, углы, а также людей, лежавших на кроватях, говоря при этом: *Нервач, нервач!* «Стегай, стегай!» Затем действующая роль переходила к хозяину дома. Он в свою очередь зажигал лучину и выходил во двор, а за ним и все участники обряда. Один из молодых людей брал от хозяина лучину в руки и бросал её в товарища, а тот — в другого. Так продолжалось до тех пор, пока на лучинке не оставалось никаких признаков огня. После этого символического изгнания *Шайтана* говорили хозяину: «Ну, ступайте в избу, *Шайтана* выгнали». За деревней участники обряда сжигали остатки своих прутьев. После ритуала возвращались домой [Верещагин 1995: 79].

Интересные сведения о *сёрен* в Чебоксарском уезде оставил В. К. Магнитский, который выписывал их из уголовного дела, возникшего по следующему обстоятельству. Чуваш Яков Филиппов из д. Айдарово околка Акчур Бичуринского прихода подал в Воскресенское волостное правление письменное прошение, в котором объяснил, что 24 апреля 1869 г. в четверг на Пасху по старинному обычаю у них в деревне собралась для сбора яиц толпа мальчуган от 14 до 20 лет и деревенский староста. Участники обряда пришли в дом к Якову Филиппову с требованием угостить их. Сам же Яков Филиппов

верил в истинного Бога и вместо угощения просил толпу удалиться, но староста, настаивая на выполнении обряда, ударил его по плечу и оторвал рукав рубахи. О самом обряде Яков Филиппов отметил, что впереди шёл староста, а за ним — участники обряда и при этом говорили: «Идёт полк, давай 200 яиц». Домохозяин, по старинному обычаю, должен был дать сборщику два яйца, выставить на двор стол, угостить толпу пивом, а если может, то и вином [Магнитский 1881: 128].

Таким образом, анализ общинных и пост-общинных традиций в проведении обрядов *сёрен* и *сурен шуккыны* показал сохранность архаических элементов у чувашей и удмуртов, а также присутствие общих черт в их обрядовом комплексе. Исследуемый обряд со временем приобрёл развлекательный характер. Сегодня в деревнях и сёлах его проводят в форме спектаклей в рамках фестивалей фольклорного творчества. Уже к середине XX в. исчезли ритуальные действия, связанные с гаданием и использованием веток, а также стали более ярко проявляться явления религиозного синкретизма.

3.4. Обряд выгона скота

У многих народов, в том числе у чувашей и удмуртов, были значимы праздники и обряды, связанные со скотоводством, имевшие глубокие хозяйственно-культурные традиции. Ранние

этапы домашнего животноводства превосходно проанализированы в монографии В. А. Шнирельмана [Шнирельман 2012].

Первый выгон скота был важным событием в общественной жизни как всей деревни в целом, так и для отдельной семьи. Скот обычно выгонялся 23 апреля в Егорьев день. Но, несмотря на уже установленный день, сельская община или отдельная улица могла сама назначить день выгона скота, в зависимости от того, достаточно ли травы в поле. Ещё до рассвета староста извещал десятского о проведении обряда выгона скота.

Удмурты первый день выгона скота называют *лудэ-лээн* [Владыкина, Глухова 2011: 87], чувашки — *пёрремёш кётуйне асатни*, но среди чувашей широко используют и другое понятие, характеризующее данный обряд — *касун тухни*.

Слово *кётуй* восходит к понятию «пасти под присмотром» и связано с осёдлым хозяйственно-культурным типом, а *касу* указывает на отгонное кочевое скотоводство. *Касу* имеет значения: «очередь на пастьбу», единица уплаты пастухом (равна одной корове или двум свиньям и 4–5 овцам) [Фокин 2000: 113]. Основа слова — *кас* «улица», т.е. кормить пастуха по очереди улицей (селом). Итак, в ходе исследования данного аспекта будем пользоваться понятием *кётуй*, поскольку значение «пасти под присмотром» более близко к нашему исследованию.

Община обычно поручала первым выгонять скот человеку спокойному, тихому, незлому или же беременной женщине, поскольку её присутствие означало олицетворение плодородия. Согласно нормам обычного права и распределению работ в семье женщина обладала производящей силой, охранительными, целительными свойствами [Толстая 1995: 160–164]. В силу этих традиций, у сельских жителей сложилось представление о благополучном и спокойном выпасе скота.

Большая ответственность за сохранность скота и за его продуктивность возлагалась, естественно, на пастуха *кѣтӱсӗ*. Пастухами, как правило, были уважаемые и опытные люди, имевшие в обществе высокий социальный статус. Их выбирали на сходе всем селом [ПМА 2015: Улиндева Е. У., 1941 г. р., д. Средние Алгаши Цильнинского р-на Ульяновской обл.; Михайлова Е. С., 1938 г. р., с. Турмышы Янтиковского р-на Чувашской Республики]. Однако некоторые исследователи и информанты отмечают, что среди пастухов были люди низшего и среднего достатка. Как правило, в пастухи шли сироты, полусироты. Такое положение сохранилось вплоть до конца 1960-х гг. [ПМА 2016: Федоров Г. Ф., 1931 г. р., д. Иваново; Шишов А. П., 1935 г. р., д. Амалыково Янтиковского р-на Чувашской Республики].

От пастухов требовалось не только хорошее знание места, времени пастьбы, правил ухода

за скотом, но и обладание особыми способностями, удачливостью, т.к. он, по мнению сельчан, мог и спасти от падежа, и уберечь от нечистой силы. Важно обратить внимание, что источниками магической силы пастуха становились священные предметы — пастушеский посох, плеть (или кнут), рожок и другие атрибуты. У карельских пастухов, например, посох одновременно являлся связующим звеном между миром человека и лесными духами. И это было доказательством союза между пастухом-колдуном и «хозяином» леса [Фишман 1986: 196]. Аналогично у народов Волго-Камья [Таймасов 2020: 110–118].

Поэтому сельские жители старались его хорошо угостить. Пастуху хозяйки давали яйца, а иногда и деньги. Известно, что куриное яйцо в обрядовом комплексе занимало центральное место и выступало в качестве жертвенного дара. В свою очередь, яйцо заключало в себе жизненную энергию, способность к перерождению. К примеру, чувашаи, вручая пастуху яйцо, говорили: *Кётӳне ӳсатӳ вьльӳхсем аван ӳӳречӳр, мӳнтӳр пулчӳр, ӳмартӳ нек тутӳ пулчӳр* «Пусть скотина будет жирной; как яйцо, круглой будет» [ПМА 2015: Улиндеева Е. У., 1941 г.р., д. Средние Алгаши Цильнинского р-на Ульяновской обл.; ПМА 2016: Герасимова З. Н., 1929 г.р., д. Иваново; Катякова М. М., 1928 г.р., с. Янтиково Янтиковского р-на Чувашской Республики]. У венгров бытовал такой

обряд: поперёк порога стояла протягивали цепь, а за ней с наружной стороны клали варёное яйцо. Перешагивающее через порог животное будет таким же прочным, как цепь, цельным, круглым, как яйцо [Токарев 1983: 93].

Закамские удмурты в день проведения обряда оказывали знаки внимания малоимущим, сиротам, больным с рождения, калекам, дарили им масло, мясо, более состоятельные — домашнее животное, т. к. считали, что они обладали магической силой, способствующей творению добра [Миннихметова 2000: 39, 41].

В некоторых селениях в день обряда прогоняли стадо через огонь, зажжённый в полевых воротах, выполнявший очистительную функцию, чтобы, согласно традиционным представлениям, уберечь скот от болезней [Денисова 1985: 11; Миннихметова 2000: 40]. Важно также отметить, что в качестве оберега и магического объекта использовали пояс [Лебедева 1989: 231]. У удмуртов в этот день у самого счастливого члена семьи снимали ременной пояс и клали его в воротах, зажигали при этом две пасхальные свечи по краям. Ритуальное использование пояса являлось обычаем для многих народов. Например, пояс с подвешенными к нему священными предметами являлся важной частью шаманского одеяния. Сакральное значение пояса, очевидно, имеет тесную связь с верой в магическую силу круга, замыкающего пространство. Старики, по-

хлопывая скот освящёнными в Вербное воскресенье ветками, гнали его в ворота через этот ремень (пояс). В Смоленской губернии, например, бытовало поверье, что овцы будут дружно возвращаться с пастбища домой, если при первом их выгоне на пороге овчарни расстелить пояс и полотенце, по которым они пройдут на пастбище.

Чуваши д. Асакасы Ядринского уезда при выгоне скота также использовали священную вербу. Верба, полученная женщиной при раздаче в заутрени Вербного воскресенья, до выгона скота в поле хранилась в божнице. После выгона скота чувашка освящённую вербовую ветку втыкала в стену хлева сверху и произносила молитвенные слова такого содержания: «Пусть мой скот, как эта распущенная ветка, будет плодovit и здоров, как эти весенние вербовые почки» [НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 167: 244].

Важно обратить внимание на цитату Н. Г. Первухина о первом выгоне скота на поле, где произносились следующие молитвенные слова верховным божествам:

Помилуйте (нас) *Инмар, Кылдысин, Куазь*
и *Воршуд Чабья!*

Вот мы скотину выпускаем в поле!

Поберегите вы её от волков и от других хищников,

Да переплывает она благополучно чрез речки и омуты!

Сами вы, *Инмар, Кылдысин, Куазь, Воршуд Чабья,*

Караульте её внимательнее!

Осенью, когда мы опять будем запирать скотину в хлеву,

Пусть хлева будут полны скотиной,

Пусть за лето получится такая большая прибыль!

Скошенное нами сено пусть суждено будет здоровой скотине! [Первухин 1889: 17].

Удмурты шли провожать скот до деревенских ворот. Затем старший в семье выходил в поле и молился о благополучном выпасе скота и просил лешего *Нюлэс мурт*, хозяина лугов *Луд мурт* присматривать за животными, хранить от хищников и гибели в воде [Владыкина, Глухова 2011: 87–88].

Молитва, произносимая старшим в семье при выгоне в стадо, была следующего содержания: *Эй, Туря, ан пйрах сак выльяхсене, сак су кашиччен лайях сывляхла суремелле пултяр тёрлэ инкекрен Туря аякала сиртёр* «Туря, не оставляй наш скот без присмотра, пусть до конца лета скот будет здоровым, сохрани от различных бед» [НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 151: 268].

Важно отметить, что сельская община следила и за местами выгона скота. Косить в этих местах строго воспрещалось. Так, информант Владимир Иванович Иванов заметил,

что если разрешить одному сельчанину косить, то и второй, и третий будут пытаться использовать эти земли. Тогда для скотины ничего бы не осталось [ПМА 2016: Иванов В. И., 1933 г. р., д. Латышево Янтиковского р-на Чувашской Республики]. Однако если кому-нибудь по разделу не досталось на лугах полосы, то уже в виде исключения община ему давала полосу на поскотине.

Выпуск животных со двора, сбор стада и его выгон на пастбище, а также сопровождающие их обрядовые действия происходили, по словам П. П. Фокина, последовательно на нескольких культурных территориях или пространствах: 1) крестьянская усадьба с избой (её печью и очагом), хлевом — домовое пространство; 2) улицы, площадь для сбора стада, т. е. общесельское; 3) путь прогона стада, традиционно установленное место начала выпаса скота, выгона [Фокин 2000: 124].

Как видим, община в данном обряде следила за соблюдением запретов (табу), которые были предусмотрены при выгоне скота в первый раз. Например, не позволяли первым выгонять тем, у кого скот плохо плодился и часто умирал. Кроме этого, не доверяли женщинам болтливым и без необходимости бегающим по соседям, т. к. скот мог разбежаться. Нельзя было выгонять первой девочкам и девушкам, ибо животные могут остаться яловыми [Салмин 2007: 141].

Проведение обряда находилось под строгим контролем общины и сельского сообщества. И в настоящее время выгон скота сохранил свои рудименты: специально выбирают определённого человека для первого выгона скота, угощают пастухов, стараются пользоваться свежими ветками. Главной целью обряда была продуцирующая магия. Он сопровождался обычаями действенного магического или символического значения: выгоняемых животных заставляли прыгать через огонь, хлестали прутьями, гнали через ремень (или пояс), пастухов хорошо угощали, скот кормили обрядовой пищей и т. д.

3.5. Трудовая взаимопомощь

Основной функцией общинной организации была земельно-хозяйственная. Изучение этой функции обусловлено тем, что через неё сельская община осуществляла формирование, защиту, передачу из поколения в поколение эмпирических знаний, сельскохозяйственного опыта. Трудовая взаимопомощь основывалась на возможности общинников в короткие сроки выполнить необходимые срочные сельскохозяйственные и иные трудоёмкие работы. Обычай трудовой взаимопомощи (*помочь: ниме/миме* у чувашей и *веме* у удмуртов) способствовал внутриобщинному взаимодействию, играл заметную роль в формировании общественного мнения.

Рассматриваемый обычай мы включили к общесельским праздникам и обрядам в связи с тем, что помочи проводятся всем селом (деревней).

В этимологическом словаре В. Г. Егорова слово *нине*, диал. *вине* означает бесплатную общественную помощь, работу миром для односельчанина за угощение; для сравнения: туркмен., казах. *ўме*, башк., тат. *өмә* — бесплатная коллективная трудовая помощь, тур. *нимет* — благодеяние, милость. Скорее всего, это слово имеет арабское или персидское происхождение: *немәт* — благодеяние, дар, милость [Егоров 1964: 140]. На эвенкийском *нимэ*, *нимэв* — прийти в гости к соседям, гостить [Болдырев 2000: 394].

В чувашских и удмуртских селениях в укреплении традиций трудовой взаимопомощи играли роль как родственные связи (по мужской и женской линии), так и соседские взаимоотношения. В прошлом с помощью *нине* и *вине* выполнялись самые различные виды работ: возведение избы, хозяйственных построек, обмолот зерна, битъё глиняных печей, вывозка навоза, рытьё колодцев [ПМА 2014: Дмитриев В. П., 1928 г. р., д. Непременная Лудзя Завьяловского р-на Удмуртской Республики; ПМА 2015: Герасимова З. Н. 1929 г. р., д. Иваново Янтиковского р-на Чувашской Республики].

В одних случаях общинники объединялись в небольшие артели из 5–6 хозяйств

и поочерёдно выполняли друг у друга какую-нибудь работу, например, обмолот зерна. В других — большая часть односельчан помогала одному хозяину по его просьбе завершить определённый этап работы. В третьих — общинники сами принимали решение об оказании помощи кому-нибудь из общины: вдове с малыми детьми, немощным старикам или домохозяину, который тяжело заболел, потерял лошадь или погорел.

Изучавший традиционную культуру народов Казанской губернии В. А. Сбоев писал об овинах на гумнах чувашей. В целях безопасности от пожаров они «обставлялись с той стороны, откуда дул ветер, широкими лубьями». В неразделённых семьях на гумне сооружали по два-три овина, а обмолот хлеба нередко завершали за день («часто в один день оканчивалась трёховинная молотьба») [Сбоев 1865: 44–45]. Для такой работы чувашаи созывали *Ниме* [НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 158: 163]. Во время обмолота детям запрещали шалить и прятаться в овине, за этим строго следили старики [НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 177: 649].

Известно, что трудовое воспитание молодого поколения не ограничивалось рамками семьи, находилось под постоянным контролем старших, жителей селения. Иногда это выражалось в непосредственном наблюдении и участии. Например, Г. Е. Верещагин, опи-

сывая участие подростков в обряде трудовой взаимопомощи, отмечал, что «мальчики и девочки возят глину, девушки, в свою очередь, толкут глину палками, поют песни» [Верещагин 1995: 24].

От членов семьи молодёжь во время помочей усваивала важность поддержания родственных и соседских связей, училась уважать общественное мнение и учитывать его. Через активную трудовую деятельность молодое поколение осваивало социальную среду, воспринимало этнические особенности общества. Решение о проведении помочей в пользу какого-либо лица, нуждавшегося в коллективной поддержке, обычно принимала община. Нередко инициатором взаимопомощи мог быть и отдельный домохозяин. В этом случае глава семьи, затеявший помочь, обходился без согласия сельского схода и адресовался не ко всей общине, а лишь к своим родственникам, соседям. Помочь начиналась с обрядового приглашения. М. Я. Сироткин по этому поводу отмечал, что у чувашей глава помочи, сидя верхом на коне и помахивая поднятым над головой древком с нацепленным на него флажком (или расшитым платком), с повязанным через плечо полотенцем, объезжал деревню и пел призывную песню. Следом, вторя ему, ехали или шли сопровождающие:

«На помочь! На помочь!
К Энри на помочь!
Э-э! На помочь! На помочь!
К Энри мёд пить!
— Пива бочка сороковая,
Мёду целый басман,
Как закончим сев,
Так отправимся пить...
Идёмте, ребята, идите:
И мёд и пиво у него крепкие!»

[Сироткин 1965: 19].

Ходить на помочи считалось необязательным делом, но общинники старались помогать друг другу, чтобы в случае необходимости можно было рассчитывать на взаимную подмогу. Как пишет М. М. Громыко, «в Казанской губернии участники помочи работают скорее из-за чести, чтобы помочь человеку, а угощение принимают как выражение благодарности» [Громыко 1986: 60].

Следует отметить, что, если коллективную работу организовывал богатый односельчанин, крестьяне не могли отказаться от приглашения, т. к. они в некоторой степени находились от него в экономической зависимости. Если же помочь устраивал бедняк, то общественное мнение решительно осуждало отказавшегося принять участие в ней.

К устройству помочей, особенно для исполнения тяжёлых работ, готовились заранее: варили пиво, закалывали скот, покупали водку для угощения помочан. С вечера объявляли, что на следующий день собираются на помочь. Если работа продолжалась с раннего утра до вечера, то утром и в обед подавали помочанам обычную еду.

Главное угощение устраивалось вечером, по окончании работы, когда все её участники собирались в доме хозяина на ужин, проходивший нередко как празднество с песнями и плясками. Участие в помочах было своеобразной этической нормой и регулировалось общественным мнением [Кондратьева 2014: 44–49]. Помочи, отмечал Н. В. Никольский, «разделяются на смешанные, мужские и женские и бывают нарочно установлены в праздник, когда народ освобождается от своих работ» [НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 158: 163]. Мужчин собирали в группы для наиболее тяжёлых работ — рубки дров, возки брёвен, постройки дома. Они вместе ставили сруб, настилали пол и потолок, крыли крышу, поднимали стропила, перевозили готовые избы.

Большим разнообразием отличались виды женской взаимопомощи: трепание льна или конопля, прядение, мытьё пряжи, шитьё полога, рубка капусты, стрижка овец, сбор хмеля, весеннее мытьё дома [НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 158:

163–164; ПМА 2014: Дмитриев В. П., 1928 г. р., д. Непременная Лудзя Завьяловского р-на Удмуртской Республики]. Южные удмуртки собирали *Веме* даже для ошипывания гусей и засолки капусты [ПМА 2014: Бородина О. Ф., 1928 г. р., д. Непременная Лудзя Завьяловского р-на Удмуртской Республики; Вегетова Г. С., 1954 г. р., д. Баграш-Бигра Малопургинского р-на Удмуртской Республики]. Сосватанные девушки-чувашки накануне свадьбы для шитья приданого приглашали родственниц, подруг и сверстниц на девичьи помочи *хёр ними*. Интересно также, что помещение, которое девушки снимали для девичьих пиров *хёр сари*, оплачивалось обычно массовой помощью — всеми участвовавшими в празднике девушками в какой-либо сельскохозяйственной работе, чаще всего на молотбе [Денисова 1985: 18]. Молодёжь на таких коллективных работах трудилась изо всех сил, бывало даже состязалась. Девушки на выданье, таким образом, показывали свои трудовые навыки и готовность стать хорошими хозяйками, жёнами [Егорова 2010].

Следует подчеркнуть, что обряд трудовой взаимопомощи охватывал также духовную сферу. Это достаточно хорошо проявилось у удмуртов. Для строительства новой *куалы* изготавливали и новый *Воршудный* короб. Его делали в старой *куале* старики — ближайшие родственники из одного *Воршуда* и делали

Воршудный короб по подобию старого и старались завершить это дело непременно в один день [Владыкин 1994: 146]. Организацию данной коллективной работы в некоторой степени можно назвать культово-символическим видом взаимопомощи.

С. К. Кузнецов отмечал, что на помочах приглашённые работали не очень усердно, ибо считали, что это такой праздник, когда можно было вести беседы, зачастую пустые, петь песни [Кузнецов 1904: 42]. Согласно сообщениям информантов, смело можно сказать, что помочи воспринимали как общее дело. Брались за него достаточно ответственно и серьёзно. Подобная взаимопомощь сплачивала родственников и соседей, находила дальнейшую поддержку. Для коллективного угощения участников *ниме* и *Веме* родственники и близкие соседи считали долгом принести свои продукты на общий стол. Со слов информанта Марии Мироновны Васильевой, на *ниме* для совместной трапезы они брали с собой пиво и кашу [ПМА 2015: Васильева М. М., 1930 г. р., с. Алдиарово Янтиковского р-на Чувашской Республики].

Нельзя не отметить, что осознание необходимости взаимной выручки, помощи друг другу, добрососедских отношений нашло отражение и в устном творчестве народов. К примеру, удмурты говорили: «Без соседей жить нельзя», «К соседям во всякое время можно

обратиться», «У одной головы один ум, у двух — два, а ум соседей-родственников — всем умам ум» и т.д. [Никитина 1997: 75]. У чувашей — *Кўршĕсĕр кил-çурт та çавăраймăн* «Без соседей дом не поставишь», *Кўршĕсĕр кун çук, вилсен те кўршĕ кирлĕ* «Без соседа и дня не проживёшь, даже после смерти нужен сосед», *Пускил лайăх пулсассăн, çук пурнăç та палăрмасть, пускил усал пулсассăн, пур пурнăç та саланать* «С хорошими соседями и бедность не приметна, а с дурными соседями и достаток идёт прахом».

Таким образом, *ниме и веме* устраивались с целью помощи членам общины при выполнении наиболее трудоёмких и объёмных работ. В процессе взаимопомощи вырабатывали, закрепляли и передавали приобретённые навыки и знания. Общественное мнение на помочах выделяло лиц, наиболее успешно овладевших теми или иными приёмами трудовой сноровки, осуждало и высмеивало неловкость, небрежность или неприемлемые новшества. Безусловно, общинные традиции выражались в чувстве коллективизма и взаимной помощи.

Сегодня помочь считается одной из самых добрых традиций, наследуемых из прошлого. По этому принципу всё ещё строятся дома, устраиваются всереспубликанские, общесельские и общегородские субботники, оказывается помощь больным, престарелым и одиноким.

В данной главе показана координирующая роль общинных отношений в проведении общесельских праздников и обрядов. В земледельческих обрядах — инициирование/вызывание дождя, праздник земли — община и сельское сообщество старались выразить уважительное отношение к земле-кормилице с целью устранения низкой урожайности в деревне. Обряд изгнания духов был направлен на очищение от нечистых сил, на защиту от разных болезней как жителей деревни, так и домашней скотины. Следует заметить, что обряд изгнания духов, несомненно, носил и земледельческий характер. Обряд первого выгона скота, как правило, был направлен на то, чтобы скот хорошо плодился, был здоровым. Свои мысли народ выражал через символические действия и предметы. Например, ритуал угощения женщинами пастухов яйцами и колобками выражал желание иметь скот круглый, как яйцо, и пышный, как колобок. Здесь же мы выделили обряд коллективной трудовой взаимопомощи — помочь, потому что как хозяйственный организм сельская община базировалась на системе взаимной помощи, поддержки, основу которой составлял совместный неоплачиваемый труд для завершения срочных работ у отдельных общинников-хозяев.

Таким образом, община посредством установленных сельским сообществом традиций,

норм поведения и этических взглядов выполняла цементирующую роль в жизни чувашского и удмуртского сельчанина. Хранители обрядовой деятельности выполняли как культурно-идеологические, так и хозяйственно-производственные функции общины. Эти прежде жизнеобеспечивающие функции сельской общины на долгое время позволили сохранить веру народа в позитивное наследие своей общинной культуры. Общинные традиции рассматриваемых праздников, обрядов бытуют и сегодня в сельской среде, однако в несколько трансформированном (инновационном) виде.

Глава 4

Семейно-родовые праздники и обряды чувашей и удмуртов

Семья, род и общество играли и играют поныне определяющую роль в сохранении и воспроизводстве традиционной культуры этносов. Для полного представления этих институтов автор использует определения, которые показывают их взаимосвязь.

Семья — это общность людей, связанная узами супружества — родительства — родства [Антонов 2007: 44]. Родство — это базовый институт традиционного общества, определявший социальную структуру, правила и нормы поведения его членов [Бочаров 2013: 84–103]. Община и село, как и всё население, состояли не из индивидуумов, а из семей, которые таким образом выступали в качестве структурных компонентов. Индивидуум практически не выделялся в контексте социума и был его составной частью. Согласно Н. А. Бутинову, общинное и семейное родство соотносилось примерно так же, как община и семья: мужчина — носитель общинного начала, его жена — носитель

семейного [Бутинов 1990: 69]. Семейно-родовые нравы и требования — вот на чём строилась жизнь чувашского и удмуртского крестьянина.

Данная глава посвящена изучению общинных и постобщинных отношений в семейно-родовой обрядности: *мункун / мӑн кун, сӑмӑк, кӑр сӑри* и *чӑклеме* — у чувашей, *быдӑым нунал / великтэм, семик/семык, сӑзьыл кистон* и *Ввль* — у удмуртов. Эти праздники были очень важными для семьи, рода и общины в целом. Отметим, что семейно-родовая община, с одной стороны, автономно регулирует взаимоотношения между семейно-родственными группами, а с другой стороны, находится под бдительным наблюдением сельской общины и всего деревенского взора.

Говоря о таких праздниках, как Пасха, Семик, Троица, Дмитриевская суббота, автор не ставит задачу изучения их православных истоков, а ищет и выявляет в них традиционные элементы из сохранившихся и не сохранившихся в прошлом общинных традиций. Например, Пасха с точки зрения современного православного русского — это всенародный праздник, а с точки зрения чувашского и удмуртского носителя традиционных праздников и обрядов — это сугубо родовой праздник, поскольку в круг участников входят только родственники по мужской линии и собираются непосредственно в коренном доме или на родовом святилище.

В круг участников рассматриваемых праздников и обрядов входили члены семейно-родственной общины. Для обозначения родовых связей чуваше используют следующие термины, выражающие близкие кровнородственные взаимоотношения: *рет*, *ёрет*, *йӑх*, *тӑван*, *тӑхӑм*, *аҫсывал*, *несӗл*, *хурӑнташ*. Важно проследить этимологию чувашского слова *тӑхӑм*: уйг. *тухум*, кирг. *тукум*, казах., ног., к.-калп. *тукым*, тат. *токым*, башк. *током* «потомство, потомок, порода», «племя, род»; азерб. *тохум* «семья»; туркм. *тохум* «семья», «род», персид. *тохм* «семья, яйцо» [Егоров 1964: 240]. У большинства народов Кавказа, например, *тохум/тухум/тукьум* — это коллективы родственных семей, объединённые родством крови, компактной территорией проживания, едиными интересами и малочисленные в количественном отношении [Натаев 2015: 269].

Хуҫа (чув.) и *кузё* (удм.) «хозяин дома» являлся представителем общины, выбирался он из людей авторитетных, умеющих анализировать ситуацию, ответственных, опытных, от него зависело благополучие семьи и в целом общины. Обычно это были самые старшие в семье. Они же стояли во главе семейно-родовых праздников и обрядов.

В жизни чувашей и удмуртов имело большое значение почитание и поклонение умершим прауродителям и сородичам. Они верили:

если провести в честь умерших предков семейно-родовые обряды и праздники, то они будут помогать своим живым сородичам-потомкам. С. А. Токарев выразил образ почитаемого предка в контаминации (смешении) трёх первичных представлений: идей души умершего, тотемического прародителя и семейно-родового покровителя. Идея души умершего поддерживает антропоморфную, индивидуальную определённую почитаемого предка, его близость к жизни. Идея тотемического предка сообщает данному образу оттенок туманной удалённости, древности, придаёт ему полумифические черты, а идея семейно-родового покровителя определяет роль образа предка как хранителя и благодетеля семьи [Токарев 1990: 255]. Таковыми символами для чувашей и удмуртов являлись *Йёрёх* и *Воршуд*. Чувашский *Йёрёх* имеет три значения: 1) божество, 2) предмет-символ божества, 3) место обитания [СПбФ АРАН. Ф. 250. Оп. 5. Ед. хр. 50: 32–37; Салмин 2016: 279]. *Йёрёх* представляет собой невидимое божество, которое вселяется в отдельно растущее дерево, кустарник, ветку. Согласно Г. И. Дзенискевичу, на поздних этапах объектом поклонения были антропоморфные фигурки, в которые и вселялся *Йёрёх* [Дзенискевич 1972: 221–222].

Он изображался в виде тряпичной куклы [МАЭ РАН. Фонды Отдела Европы. Колл. 1040], глиняной или металлической фигуры

[МАЭ РАН. Отдел Европы. Колл. 347]. Хранили их над дверью, в клетки, в лачуге, в сарае, прясле. Как правило, в тех местах, где, по мнению главы дома, было наиболее приемлемым. Однако *Йёрёх* запрещалось брать в руки незнакомому человеку и даже смотреть на него. Кроме того, его брали с собой в случае переезда в новый дом. Аналогично было и у удмуртов.

Священным атрибутом семьи и рода для удмуртов был *Воршудный* короб, в котором хранился дух-покровитель. *Воршудный* короб держали на особой полке *мудор* в переднем углу родового и семейного святилища [Владыкин 1994: 145]. Согласно исследователям, термин происходит из двух слов: *вордыны* — «родить, растить» и *шуд* — «счастье» или других сочетаний: *вордыны* «родить, растить» и *шудыны* «воспроизводить, породить, рождать» [Владыкина, Глухова 2011: 39]. Оба сочетания, как видим, определяют процесс воспроизводства рода. Фигурка *Воршуд* у удмуртов ассоциировалась с женщиной-прародительницей и носила женские названия.

По мнению И. С. Васильева, удмуртские родовые имена — это имена женщин-родоначальниц [Васильев 1906: 210–211]. К *Йёрёх*, как и к *Воршуду*, чаще обращались женщины. В конце XIX в. в сохранившихся *кулах* рядом с *Воршудом* стояли иконы, и в этом одно из наглядных проявлений синкретизма. Ещё

М. Н. Харузин отмечал, что в святилищах рядом с *Воршудом* у удмуртов ставится икона Святого угодника Николая [Харузин 1883: 260]. Именно поклонение *Воршуду* и *Йёрёху* оказывало родственникам поддержку со стороны предка-покровителя, оберегало род, семью и его отдельных членов от болезней, несчастий, а также приносило материальное благополучие в семейную жизнь.

Моления в их честь совершались в коренном доме *тёп сурт* — у чувашей, у удмуртов — в родовом святилище *быдзём куала*. В *быдзём куа/куала/ква* на моление собирались дворы (= улицы), которые считались в кровном родстве друг с другом [Харузин 1889: 26]. Удмурты раньше знали, к какому *Воршуду* они относились. Если в деревне жили представители нескольких *Воршудов*, соответственно столько же и было родовых святилищ, которые строились во дворе *вёсяся* или, чаще всего, в лесу около ручья, родника неподалёку от деревни.

Родовое святилище было одно на всю деревню, если жители деревни относились лишь к одному роду. Бывало, что в состав деревни входило несколько родов, тогда количество святилищ равнялось количеству родов. Удмурты на долгое время сохранили представления о принадлежности к определённым родовым группам — *Воршудам*, помнили их названия, которые нередко совпадали с тотемными имена-

ми. Кроме того, родовое единство определялось и так называемыми *бöлячными полями*, которые не включались в передел [Владыкин, Христолюбова 2008: 99].

Йёрёх, находившийся в коренном доме рода, считался главным. У чувашей бытовало представление: если кто к *Йёрёх* относился без надлежащего уважения, на тех он насылал всякие болезни. Заболевшие, по совету знахарей, варили *нимёр* «кисель» из пшеничной муки. Всё это относилось в дом, где находился *Йёрёх*.

По просьбе пришедшего в дом гостя глава семьи совершал моление в клети (где хранилась фигурка родового божества *Йёрёх*), стремясь освободить человека от болезни. Большинство чувашей верило, что после этого человек обязательно освободится от козней злых духов и излечится [Кудряшов 1974: 84]. Бывало, что *Йёрёх* хранился в каждом роде или доме. Следует особо подчеркнуть, что подобной удмуртской *куа-ла* (*куа*) была чувашская лачуга *лаç*. Согласно исследованиям В. В. Медведева, на раннем этапе его бытования *лаç* использовали для молений и проведения обрядов, и существовал он главным образом у верховых чувашей. В. В. Медведев трансформацию *лаç* во времени выражает схемой: молельня → лачуга → летняя кухня → летний домик. Летние домики для проживания в тёплое время года бытуют и в наши дни [Медведев 2020: 211–227]. Ещё Н. Н. Харузин отмечал

связь между чувашской кухней *лаç*, удмуртской *куалой*, марийским и эрзянским *кудо* и мокшанским *куд* [Харузин 1895: 20; ПМА 2014: Дмитриев В. П., 1928 г. р., д. Непременная Лудзя Завьяловского р-на Удмуртской Республики].

В *быдзым куала* обряды и праздники проводили выборные *вöсьси*. Жена молельщика обычно ухаживала за убранством родовой *куалы*. Во время молений в *быдзым куала* молельщики держали в левой руке берёзовую или какую-нибудь другую ветку, а в правой — чашки с кашей. Скорее всего, использование веток выражало символику *Воршуда*. Символ растительности связан с плодородием, процветанием, богатством, новой жизнью. Например, берёза в удмуртской традиции символизирует свет, сияние, женственность [Топоров 1980: 856, 858].

Для избрания нового молельщика приглашали *туно*, чаще всего из жителей других деревень. В Елабужском уезде, например, в день приезда *туно* жители собирались в определённом доме (зимой) или *куале* (летом). Приходил и гуслир со специальными гуслиями, который исполнял особые мелодии. Каждая семья, относившаяся к этой родовой *куале*, приносила с собой продукты, обычно хлебцы, бутылку *кумышки*, ставила их на стол. Жена старого хранителя *куалы* давала *туно* серебряную монету, которую тот бросал в чашку с *кумышкой* и начинал гадание. В это время молельщики, стоявшие во-

круг предсказателя, опоясывали его белым полотенцем. Спустя некоторое время *туно* выходил из-за стола и начинал плясать под звуки гуслей, держа в руках нож и бич. После продолжительной пляски, находясь в предобморочном состоянии, *туно* выкрикивал имя того, кто должен стать молеельщиком. Если среди присутствующих был человек с таким именем, то именно он становился *вӧсясь* «молеельщиком» в *быдӓым куала*, а если нет, то пляска *туно* продолжалась до того момента, пока он не называл нужное имя [Емельянов 1921: 154]. Согласно П. Н. Луппову, в родовом святилище моления проводили 4 раза в год: на Масленицу, на Пасху, в Петров день, в Николин день [Луппов 1927: 8].

Важно отметить, что образ *туно* постепенно претерпевал эволюцию. Его социальный статус менялся в традиционном обществе. Ритуалы, связанные с выбором молеельщика и места поселения, ушли из религиозной практики, на первый план выступала функция ворожбы по болезни, пропаже и т.д. Воспринимаемый на бытовом уровне, *туно* «деградировал» в глазах окружающих, превращаясь в обычного знахаря или колдуна [Владыкина 2003: 102].

4.1. Весенний родовой праздник

К весенним праздникам рода по приёму духов предков относятся *мункун* / *ма́н кун* и *быдӓым нунал*. Эти праздники входят в цикл

годовых символических кормлений родственников, ушедших в иной мир. Они до сих пор в чувашском и удмуртском обрядовом календаре считаются одними из самых больших и великих праздников.

Перед Великим днём старики рода собирались в коренном доме и решали вопросы, касающиеся празднования. Через них же община и весь род следили за тем, чтобы к этому дню готовились заранее. Во всех домах наводили уборку: талой водой мыли стены, потолки, белили печь, топили баню, готовили новую одежду, варили яйца, пиво или кумышку и т. д. Вышеперечисленные приготовления во многих семьях соблюдаются и в настоящее время.

В день праздника родственники собирались в коренном доме по отцовской линии — в доме отца или деда (*атте, асатте* — у чувашей, *атай, пересь атай* — у удмуртов), т. е. общего кровного предка. Поминки у чувашей и удмуртов считаются общеродовыми обрядами.

В *Бьдзым нунал* сначала проводили ритуальный обход домов с молениями и обрядовой трапезой, имевшими поминальный характер. После этого общинники выходили на пашню. Сеять начинал старший и уважаемый мужчина, раскидывавший по полю яйца, которые затем подбирали дети. По окончании посева уходили с песнями и плясками, играя на гармошке и скрипке. Молились и родовому духу-покровителю.

Непосредственно приглашением на *Мункун* занимался глава дома (*хуҫа* — у чувашей, *кузё* — у удмуртов), у которого устраивалось празднество. Он руководил практически всем ходом событий в семейной жизни, в том числе по праву считался духовным руководителем. Как правило, созывался узкий круг кровных родственников: братья со своими жёнами и незамужние сёстры (*пичче, инке, шӑллӑм, кинь, аппа, йӑмӑк*). К примеру, информант Мария Михайловна Якимова отметила, что их род состоял из 18 домов и считался самым большим в д. Латышево Янтиковского района. Однако случалось, когда среди приглашённых гостей были и *тускил/кӱршӗ* соседи.

С распространением православия среди этих народов праздник слился с Пасхой. Праздновали его целую неделю. Это время было праздным, а выполнение какой-нибудь работы считалось недопустимым. Кроме того, чувашаи и удмурты полагали, что наступление Великого дня связано с новым годом. Название праздника *мункун / мӑн кун* состоит из двух слов: *мӑн/мун* «великий, старший» и *кун* «день», т. е. великий день. Аналогично и у удмуртов: *быдӓым* «великий, старший» и *нунал* «день».

У удмуртов этот праздник именовался по-разному: *быдӓым нунал, великтэм, паска, акашка*. Например, южные удмурты Великий день именовали *акашка*, т. е. как праздник плуга

[Munkácsi 1887: 169–176]. Здесь, скорее всего, имели место стадияльные особенности. По предположениям информантов Удмуртской Республики, понятие *быдӟым нунал* обозначало первый день Великого дня, а слово *акашка* подразумевало более широкий временной промежуток [ПМА 2014: информанты д. Непременная Лудзя Завьяловского р-на Удмуртской Республики].

К тому же следует отметить, что Великий день был важным и в хозяйственном отношении. Ритуалы, проводимые в этот день, изначально носили земледельческий характер.

Праздник был связан с целым рядом специальных обрядов. Например, у чувашей *мункун* включал обряд *калӑм* — день почитания умерших, собственно *мункун* и обряд изгнания злых духов и предков — *сӗрен*. Подобным образом было и у удмуртов. У закамских удмуртов он назывался *эру карон* «обряд игры с вербой», *кулон потон ӗсьит* «вечер выхода мёртвых», *быдӟынал келян* «проводы великого дня». Обряд *эру карон* можно перевести и как «обряд изгнания злых духов», который имел самые разные названия. Это связано с принадлежностью удмуртов к разным этнографическим группам.

Чуваши обряд изгнания злых духов и предков проводили в среду. Т. Г. Миннихметова отмечает, что некоторые информанты говорили о проведении обряда у удмуртов также в среду.

Она объясняет это трансформацией, изменившей структуру обряда. Возможно, пишет она, предполагаемые преобразования произошли со временем с целью сокращения сроков праздника или же в связи со слиянием близких чем-то по значению двух обрядов — *эру карон* и *кулон потон жьыт* — в один [Миннихметова 2000: 24].

В старину члены общины *калӓм кун* проводили в среду на Страстной неделе [ГИА ЧР. Ф. 334. Оп. 1. Д. 1: 140 об.]. В этот день общинники совершали моление в честь божества *Турӓ*, варили кашу, пили пиво [Медведев 2016: 309–314]. Вечером в четверг начинались дни чествования духов предков. Считалось, что они посещают своих родственников от *мункуна* до *симӓк*. В последний, пятый день чувашаи проводили *сӓрен*. В старину удмурты начинали празднование в пятницу *арне нунал* (т. е. в четверг вечером по календарю). Этот день считался последним в неделе.

В среду, когда у чувашей начиналось празднование *мункун*, пришедшего первым в дом человека сажали на подушку и давали яйцо. Было принято сидеть смиренно и спокойно, т. к. от поведения гостя зависело дальнейшее благополучное высиживание цыплят курами и гусями.

У исследуемых нами народов в этот день было принято пустить запах раскалённой сковороды (*таба зын поттоно* у закамских удмуртов, *туна шӓрши кӓларни* у чувашей), чтобы

умершие предки были довольны, способствовали развитию здорового потомства [Садиков 2008: 165].

По представлениям чувашей и удмуртов, в день *калӑм* и *кулон потон жӑйт*, в небольшой промежуток времени от заката до первых петухов, усопшие могут прийти домой и творить всякое зло, приняв образ животных или людей. До этого дня члены каждой семьи отправлялись в лес за рябиновыми, можжевельновыми и другими ветками и втыкали их в окна, двери, ворота. Ветки старались принести с далёких мест, куда не доносились крики петухов. Такие ветки, по мнению информантов, имеют бóльшую оберегающую силу. Возводили «железную ограду», наносили кресты мелом с целью предохранения от нечистых сил и духов. Когда вся семья собиралась дома, плотно закрывались двери, печные заслонки. Жители смотрели через сито в окно в сторону кладбища. Как объясняют исследователи, внутренность пустой посуды уподоблялась внешнему миру, её устье — вход в иной, опасный мир, поэтому опасна посуда, обращённая устьем к человеку. Считали, что через сито можно увидеть идущих с кладбища умерших [Миннихметова 2000: 26].

Старики были главными участниками в действиях чествования духов предков. В определённый день приглашённые мужчины, перед тем как войти в дом, снимали шапку правой ру-

кой, совершали низкий поклон и делали ею движение у пола, что означало благопожелание дому; затем пожимали руки хозяину. На праздник к живым родственникам приходили и духи предков. В старину стол выносили во двор. Там же старики проводили моление. После этого стол заносили в дом, ставили в центр избы лицом к двери и опять накрывали приготовленной пищей. Хозяин дома располагался или в середине на подушке, или на скамейке у печи. В руке он держал ковш с пивом. Располагались мужчины за столом справа от хозяина, а женщины — слева, т. е. со стороны *тёпел* [Салмин 2007: 161–162].

Исследователи отмечают, что в четверг хозяин дома *хуса* ставил свечи в честь поминания родственников, находившихся в ином мире. Как правило, было столько свечей, сколько душ покинуло этот дом. Ставили свечку и безродным, т. к. их некому было поминать [Садиков 2008: 173]. И ещё одну свечку ставили на дворе к окну, чтобы идущим в дом покойникам было светло. Информанты д. Латышево Янтиковского района Чувашской Республики Мария Михайловна Якимова и Дарья Васильевна Иванова отметили, что в этот день они в первую очередь ставили три свечи: 1) *Хёртсурт сурти* — божееству хранителю домашнего очага; 2) *камалсёрсене* — сиротам и 3) *Ваттисене* — духам предков [ПМА 2015: Якимова М. М., 1939 г. р.; Иванова Д. В.,

1934 г.р. (некрещёная), д. Латышево Янтиковского р-на Чувашской Республики]. Сообщения информантов были подтверждены и во время целевой экспедиции в д. Средние Алгаши Цильнинского района Ульяновской области [ПМА 2015: Улиндеева Е. У., 1941 г.р. (некрещёная); Ильмендеев Н. П., 1939 г.р. (некрещённый), д. Средние Алгаши Цильнинского р-на Ульяновской обл.]. Подобным образом было и у закамских удмуртов: одна из свечей предназначалась для своих умерших родственников, вторая — для родственников, умерших вдали, третья — для сирот, которых некому было поминать [Садиков 2008: 173; Миннихметова 2001: 92].

В этот же день рано утром глава семьи выходил к воротам. С собой он брал хлеб, пиво, а также необходимые вещи для зажигания костра. Зажигал у ворот небольшой огонь, приглашал дедов и бабушек, родных и главу кладбища на праздник. Моление произносил старый человек рода в честь предков, а также обращался к *Туря* с просьбой дать здоровья, хороший урожай, спокойствие в доме и т. д. Удмурты, например, просили *Инмара* помочь в полевых работах.

Процесс отделения частиц пищи умершим родственникам чуваша начинали с блинов: три блина выбрасывали к воротам. Для сбора отделяемых во время моления частиц ставили под стол или около печи пустую специальную посу-

ду. Поминальная трапеза являлась своего рода воплощением идеи взаимосвязи между живыми и мёртвыми. Начиная делить пищу глава дома. Первая ложка каждого блюда и отлитый из кружки напиток в приготовленную посуду предназначались умершему предку.

Отливая в посуду, глава дома говорил: *Ат-тене, аннене, пиччене, апана пултӑр* «Пусть будет отцу, матери, старшему брату, старшей сестре». Остаток в кружке пива выпивал сам. За ним повторяли все присутствующие по старшинству. Старики называли это приношение умершим. Отделённые духам предков кушанья и пиво женщины выносили во двор и выливали собакам [Сбоев 1865: 144]. Собака, согласно народному представлению, была посредником между живыми и мёртвыми, она передавала жертвенные дары, её принимали и за умершего предка. Кроме того, присутствие предка выражало пограничное положение умершего, существование его на грани двух миров. Родовой праздник в этом случае выражает идею необходимости упорядочивания связей между двумя мирами.

К примеру, жители д. Иваново (*Чӱк сӳрми*) Янтиковского района Чувашской Республики отметили, что таким местом служит отдельно растущая ветла. К дереву бросали не только части пищи, но и различные предметы, в случае болезни члена семьи, например, оставляли

куклу (при болезни ребёнка) [ПМА 2015: Иванова В. И., 1921 г. р., д. Иваново Янтиковского р-на Чувашской Республики]. Сегодня это дерево также служит местом общесельского жертвоприношения. Однако посещают его только глубокие старики (некрещёные чуваша деревни), а детям не разрешают и близко подходить, объясняя тем, что это место сакральное [ПМА 2015: Иванова Г. А., 1949 г. р., д. Иваново Янтиковского р-на Чувашской Республики].

После моления и отделения частиц стол переставлялся в передний угол. Затем проводили так называемый «бой яиц». Цель этого ритуала — не разбить яйцо в этом состязании. Человек, у которого не разбилось яйцо, считался *паттър* — буквально «богатырь». Каждый съедал своё, а *паттъру* давали другое для еды. Важно отметить, что описываемый обряд сплачивал родственные связи. Именно *паттӑра* «богатыря» выдвигали на руководящие роли, считая его защитником рода.

С такими лидерами, авторитетами мне удалось познакомиться во время полевых исследований в Удмуртской Республике. Это были молельщики *вӧсяси* из д. Карамас-Пельга Киясовского района Григорий Васильевич Габитов, Владимир Антипович Иванов и Николай Иванович Смирнов. Они отмечали, что и сейчас стараются сохранить для своих детей всё то, что им оставили их предки, особенно — родовые связи.

В своих молениях они в первую очередь просят у *Инмара* благословение для родных (= семьи, рода), благополучия в делах [ПМА 2014: Габитов Г. В., 1935 г. р.; Иванов В. А., 1958 г. р.; Смирнов Н. И., 1959 г. р., д. Карамас-Пельга Киясовского р-на Удмуртской Республики]. О таких блюстителях традиции нередко пишут в современной региональной периодической печати.

После избрания *паттӑра* начиналась совместная трапеза кровных родственников, как живых, так и умерших. В Великий день было принято петь песни под скрипку, в которых выражали желание приумножить состояние рода, семей, урожая, указывали на необходимость почтительного отношения к старикам.

Завершив дела в коренном доме, все шли в дом другого родственника. Пожилые члены удмуртской общины ходили к родственникам на пасхальный суп *паска-шыд*, переходя из дома в дом [Владыкина, Глухова 2011: 24]. По дороге они пели, весело разговаривали, желали всем встречным здоровья. Обход домов родни начинался с дома, находящегося на восточной стороне деревни. В каждом доме делали то же, что и в первом. По домам ходили в пятницу и субботу в тёмное время суток. Днём старики отдыхали. При обходе домов удмурты просили помощи в предстоящих полевых работах. Обход у удмуртов называется *курон*, у чувашей — *ёрет*, что в обоих случаях означало «род».

Следует отметить, что в четверг же удмурты в конце каждой улицы добывали первородный огонь, за которым шли мужчины из каждой семьи. Если в доме не было мужчин, то приходили женщины. Этим новым огнём во дворе разжигали костёр из соломы, украденной ещё с вечера из чужого овина [Миннихметова 2001: 26]. Новому огню приписывали магическую силу — создавать и сохранять здоровье и жизнь, исцелять болезни. Было важно, чтобы весь род прыгал через этот костёр. Чуваши у костра совершали угощение духов предков. Каждый человек (чаще — один человек от имени всего дома) выносил крашеные яйца, пиво, блины, ватрушки и другие необходимые продукты. Угощали друг друга. Чуваши перепрыгивали через костёр по три раза. Кроме того, проводили обряд «сжигания старых лаптей». Для этого ритуала целый год собирали изношенные лапти. Сжигали их с наступлением темноты, т.е. практически в начале пятницы. Местом для сжигания служили овраг, берег, улица, околица, перекрёсток, баня, поскольку все эти места имели связь с духами предков [Салмин 2007: 160]. Скорее всего, сжигание старых лаптей и перепрыгивание имело значение очищения человека. Однако оно было и средством изгнания нежелательных духов.

Обряды, имевшие целью развлечение и увеселение, у удмуртов завершались в пятницу. В пятый день, уже в конце *сёрен*, чуваши шли

на кладбище и располагались там строго по родам. Угощали принесённой едой родственников, находящихся в ином мире. Блины являлись непременной пищей духов ушедших предков. В эти дни существовали определённые приметы, поверья и запреты. Так, «сварив кашу и положив её в блюдо, обкладывали кашу сырыми яйцами, потом глава семьи обходил с блюдом весь двор изнутри. При этом гадали: если яйца сварятся в каше за время обхода двора, то верили, что будет хороший урожай, и — наоборот» [НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 496: 13]. В этот день никому ничего не давали. Нельзя было заходить в клеть, иначе коноплю поломают сильный ветер. Эти и другие запреты связаны с праздничными обстоятельствами и в основном указывают на земледельческий характер деятельности чувашей.

В субботу же обязательно ставили ткацкий станок и ткали кусок холста [Миннихметова 2000: 32]. Скорее всего, это символизировало дорогу предка, только уже в иной мир. В воскресенье у удмуртов были проводы Великого дня. В каждой семье топили баню, пекли блины. Считали, что мыться придут умершие родственники. При этом в бане оставляли для них банные принадлежности, чистое бельё, полотенце.

В Великий день было принято устраивать большие качели, где каталась в основном молодёжь, особенно будущие жених и невеста.

Вечером устраивали хороводы, во время которых пели весенние песни. Хороводы продолжались всю ночь. Такие молодёжные сборы проводились вплоть до ночи перед Троицей. Перед рассветом, распевая хороводные песни, разбирали качели [Долганова, Морозов 2002: 57].

Бытовало поверье, что болезнь не постигнет того, кто качается на качелях. Например, народы коми сооружали качели в канун Великого праздника, а по истечении Святой седмицы разбирали их [Нуриева 1999: 105]. Аналогично было и у славянских народов. Качелям приписывались особые магические функции: продуцирующая и апотропеическая. У южных славян, например, качались ради того, чтобы лён и конопля выросли высокими, или для того, чтобы обеспечить человеку удачу и процветание во всех делах [Агапкина 2004: 482].

Позднее в некоторых местах праздник сократился до одного дня, а обход родственных домов совершался в первый же день. Несомненно, *мункун* и *быдзым нунал* праздновались этими народами достаточно давно, ещё до распространения православия в этом регионе. Великий день связывал и сплачивал родовые узы. Роль родственных и семейных взаимоотношений в регулировании праздника подчёркивала важность поддержания семейно-родовых связей.

Традиции проведения *мункун* и *быдзым нунал* сохранились лишь среди пожилых людей.

Они по-прежнему собираются в этот день в коренном доме. Обсуждают семейно-родовые связи, вспоминают своих родителей. Однако новое поколение интересуется данным родовым праздником и старается выразить уважительное к нему отношение.

4.2. Летний родовой праздник

Симёк — летний родовой праздник по символическому кормлению духов предков. Дни *симёк* (~ *семик*) считались праздными и нерабочими. Слова *Семик* и *Семык* происходят от числа «семь», т. е. седьмой четверг от Великого дня. С принятием православия чувашами и удмуртами календарь сдвинулся на три дня — с четверга на воскресенье. Сам праздник стал называться Троицей, а непосредственным днём поминовения стало воскресенье. И сегодня некоторые чувашаи отмечают этот день по старинному календарю. Например, в д. Средние Алгашаи Цильнинского района Ульяновской области и д. Латышево Янтиковского района Чувашской Республики празднуют *симёк* в четверг.

Особенно почиталась пятница. Непосредственное начало праздника — в четверг. Объяснялось это тем, что празднование *симёк* — это пятница, наступающая вечером в четверг [Салмин 2007: 93–96]. В этот день после обеда старики шли на кладбище. Праздник являлся значительным событием в жизни чуваша и удмурта, он

был ориентиром для других событий. Такие обряды, как *сёрен* и *сурен шуккыны*, *синсе* и *музьем вордйськон* и *сумар чўкё* и *зор курон*, имели временные привязки к нему. В этот день на кладбище достаточно было ходить только тем, у кого там похоронены родители и другие ближайшие родственники. Практически шли на кладбище люди из каждого дома. Приезжала родня и из других деревень, имевшая здесь своих покойных родственников. Таким образом, число участников поминок на кладбище бывало достаточно значительным. Отправлялись на кладбище ближе к вечеру, на закате солнца, но ни в коем случае не до обеда. Обязательно брали с собой специально приготовленную еду. Ездили раньше на телегах, кто имел тарантасы — на тарантасах. Следует обратить внимание на то, что покойников хоронили на кладбищах по определённом родовому признаку. Ещё Л. Г. Морган отмечал наличие общего места погребения для родственников как важный признак родовой организации [Морган 1935: 50–51].

Важно заметить, что кладбище имеет одинаковую планировку с поселением. Так, выделяют кучевую (гнездовую), рядовую (линейную), круговую (кольцевую) и уличную формы поселений. Чуваш и удмурты хоронили и хоронят своих умерших предков как группами или кучками (кучевой тип погребения преобладал у верховых чувашей), так и в ряд (в одну ли-

нию — у низовых чувашей), составляя при этом цепочку в два параллельных ряда. Первый похороненный покойник на новом кладбище считался родоначальником всей кладбищенской общины предков [Плотникова 2004: 504].

Считалось, что если в *шимёк* и *семьк* перед домом на окна втыкать зелёные берёзовые, орешниковые ветки, то на ветках могли посидеть и отдохнуть души предков, таким образом они не касались живых и на них не будут лаять собаки. Аналогично было и у русских.

Девушки и женщины рано утром шли в лес собирать травы семи видов, они считались лекарственными. Отваром этих трав семья мылась в бане. Молодёжь и дети в *шимёк* и *семьк*, как и в *мункун*, *быдзым нунал*, устраивали качели, водили хороводы, играли. В игре и через игру молодёжь и дети усваивали стереотипы поведения взрослых в различных обстоятельствах, учились преодолевать трудности [Владыкин, Христоробова 2008: 127]. Важно отметить, что во время летнего родового праздника в деревне устраивали свадьбы и этот брак считался прочным и благополучным [НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 21: 57].

Основной пищей в этот праздник были пиво и блины. Яиц варили столько, сколько в роду умерло детей. В.Я. Пропп отмечал, что яйцо в представлении народа в прошлом являлось не только символом бессмертия и воскрешения,

но и средством, обеспечивающим их [Пропп 1995: 106]. Говорили, что дети на том свете играют с этими яйцами. Обязательным считалось наличие на столе зелёного лука [ПМА 2015: Дмитриев В. Д., 1938 г. р.; Сергеева Л. М., 1949 г. р., д. Латышево Янтиковского р-на Чувашской Республики].

Вечером в четверг духи предков являлись в те дома, в которых они умирали. Так же как и в Великий день, родственники собирались в коренном доме, совершали обряд кормления духов предков, обходили родственные дома. Первый блин полагался умершим родственникам, его оставляли у двери без чашки. Была также специальная посуда, куда клали отделённые куски пищи и напитки. Всё, что приготовлено в этот день, должны были вначале вкусить духи предков.

Вечером в каждом доме у двери зажигали свечи. Другие, наоборот, говорили о том, что в *симёк* и *семык* свечи не используются. Здесь, видимо, отражалась вариативность данного факта. Например, в Ядринском уезде свечи к двери ставились, а в Буинском уезде — нет, тетюшские чуваша зажигали свечи только в том случае, если зажигали их в *кёр сӑри* [НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 21: 521, 635]. Можно предположить, что свечи служили светом для духов предков, а в летнее время и так светло, поэтому необходимость в них отпадала.

Удмурты, например, зажигали свечи на могилах. Важно отметить, что в дни *семьк* удмурты обязательно приносили кровавую жертву [Садиков 2010: 15].

Родственники, приходившие к своим предкам, вешали полотенце на могильный столб. У чувашей и удмуртов практиковалось на кладбище носить ветку лиственного дерева, которая втыкалась на могилу позднее всех умершего родственника. На могиле стелили холст, выставляли принесённую еду и молились следующими словами: «Ходите старики в свете. Вы ушли на чужую землю, пусть будет там у вас достаточно хлеба и соли. В мире живите со своими друзьями. Мы остались от вас малолетними сиротами» [Емельянов 1921: 26].

Чаще всего род собирался на могиле общего предка, а на остальные просто относили часть отделённой пищи, ставили специальную чашку для отделения части на долю умерших. У некрещёных чувашей и удмуртов до сих пор существует обычай ставить надмогильный столб *юпа* (чув.), *юбо*, *шай зйбо* (удм.) в память своих родственников. На многих кладбищах верхушки таких столбов оформлены в виде крыши с двумя прибитыми к ней дощечками [Садиков 2001: 128].

В молениях участники праздника обращались к духам предков, а также к *Туря*. Чувашаи желали своим родственникам, находящимся на том свете, сытной еды и молочных озёр, просили

предков не вспоминать живых и не являться к ним без приглашения. При этом старались произнести имена всех, кого из умерших в роду знали. Часть напитков на могилу отливали с ладони, кусочки пищи отделяли в чашку. После этого начиналась совместная еда рода. Все старались угостить друг друга, детям давали блины, намазанные мёдом. В конце угощали и других умерших, расположившихся по соседству. Перед уходом домой в старину чувашаи на могилах оставляли старую или рваную одежду, чтобы родственники на том свете пользовались ею.

По данным В. А. Сбоева, некоторые новоспечённые начальники считали себя выше народа и избегали таких собраний: «Лица начальственные, головы, заседатели и другие по большей части оставались дома из опасения в заключительной *семиковой* свалке уронить своё чиновничье достоинство» [Сбоев 1865: 141].

Следует отметить, что в день *симёк* и *семьк* не принято плакать по умершим, наоборот, старались петь и плясать. По представлению народа, это считалось лучше «и предкам бывало не грустно». Использованную посуду, как правило, выносили и разбивали в овраге. Уезжали с кладбища медленно, чтобы умершие родственники могли проводить живых и успели соскочить с телеги.

Таким образом, в старину *симёк* и *семьк* у чувашей и удмуртов рассматривался как от-

дельный праздник, обладавший более архаичными элементами, где собиралось большое количество родственников, имевший больше аналогий с Великим днём: обход домов, посещение кладбища. В последнее же время этот летний родовой праздник ограничился лишь посещением могил предков, но до сих пор оставаясь одним из самых больших общественных праздников в чувашских и удмуртских деревнях. В этот день, как правило, съезжаются родственники, живущие в других деревнях и городах.

4.3. Осенний родовой праздник

К осеннему родовому празднику относится чувашский *кёр сәри* и удмуртский *сйзъыл кисьтон*, отмечаемый после завершения полевых работ [ПМА 2015: Семёнов А. С., 1928 г. р., староста; Дмитриев В. Д., 1938 г. р., д. Латышево Янтиковского р-на Чувашской Республики; Дмитриев В. П., 1928 г. р., д. Непременная Лудзя Завьяловского р-на Удмуртской Республики]. В связи с этим его называли и праздником уборки хлеба. У чувашей, например, данный праздник следовал за осенними *чўклем* и *юпа*: после уборки хлеба и поминания духов предков. Осенний праздник справляли всем народом в одно и то же время. Он соотносится с октябрём — ноябрём. В православном календаре ориентиром для этого праздника является Дмитриевская (родительская) суббота

[ПМА 2015: Васильева М. М., 1930 г. р., д. Алдиарово Янтиковского р-на Чувашской Республики; Ванюшкина О. И., 1950 г. р.; Макарова О. М., 1948 г. р., д. Средние Алгаши Цильнинского р-на Ульяновской обл.].

Осенние поминки удмуртов не имели конкретных сроков, они сочетались с молениями в честь нового урожая, гуляниями и обходами ряженных [ПМА 2014: Маратканова Т. А., 1933 г. р., д. Непременная Лудзя Завьяловского р-на Удмуртской Республики]. Как констатирует Р. Р. Садигов, устраивали сначала *сйзьыл куриськон* «осеннее моление», где каждый хозяин молился во дворе, а затем, пригласив родственников и друзей из других деревень, проводили народное гуляние *сйзьыл дьуон (зюон)* «осенний пир». Только после праздничных гуляний поминали умерших *сйзьыл кисьтон*.

Как в *мункун, сймёк* и *быдзьым нунал, семьк*, так и в *кёр сәри* и *сйзьыл куриськон* чётко прослеживаются родовые узы «дед — отец — братья (старший, младший)»: *асатте — атте — тичче, шайлām; пересь айы — атай — агай, вын*. Главная роль в таких поминках принадлежала самому старому мужчине в роду.

Порядок проведения *кёр сәри* и *сйзьыл кисьтон* был таким же, как и весенние поминки. Совершали обход домов по деревне по мужской линии, приносили кровавую жертву, перед печью ставили отделённые части пищи для по-

койников, которые потом выносили на улицу и отдавали собакам. Закалывание курицы было обязательным в чувашском обрядовом действии *кёр сари*. Выбирали самую лучшую птицу, в противном случае могли нанести обиду духам предков. Если не следовать традициям, то и куры не будут водиться, не будут нести яиц, на них нападут хищники [ПМА 2015: Улиндеева Е. У., 1941 г. р., д. Средние Алгаши Цильнинского р-на Ульяновской обл.].

Как правило, души умерших предков приходили в дом именно в эти праздники, поэтому родственники старались хорошо их угостить, вспомнить поимённо умерших, отблагодарить за урожай, поскольку он зависит во многом от благоприятного расположения предков, далее просили семейного счастья. Кроме того, говорили: *Эпир сире аса илсех тӑратпӑр, эсир тире ан аса илӑр* «Мы вас будем вспоминать, а вы нас не вспоминайте» [ПМА 2015: Иванова Д. В., 1934 г. р.; Якимова М. М., 1939 г. р., д. Латышево; ПМА 2016: Михайлова Е. С., 1938 г. р., с. Турмыши Янтиковского р-на Чувашской Республики].

Таким образом, данный праздник хорошо показывает отношения между живыми и мёртвыми одного рода. Умерший становился предком, патронирующим свой род. Поэтому чуваш и удмурты верили в необходимость сохранения добрых отношений с предками рода, заручались

их покровительством. Таким образом, в данном семейно-родовом обряде повторяется общинный сценарий, но только не на общесельском уровне, а на уровне кровного родства по мужской линии.

4.4. Праздник по случаю начала употребления нового урожая

Одним из самых важных и больших праздников семейно-родового уровня считался *чўккле* — у чувашей, *виль* — у удмуртов. Его проводили по случаю начала употребления нового урожая. Также заметим, что подобный праздник у марийцев получил название *уткинде байран*. Термин *чўккле* образован от основы *чўк*, т.е. жертвоприношение. Само слово *чўккле* — существительное со значением «совершение жертвоприношения; приношение благодарственной жертвы». Слова *чўккле* и *виль* (буквально «новый») означают благодарение предков рода по случаю начала употребления собранного нового урожая. Следует напомнить, что духи предков *Ваттисем* в системе верований возведены в ранг почитаемых божеств. В представлении рассматриваемых народов было распространено мнение: «Если не провести праздник в честь нового урожая, то хлеб не будет бережливым». Данный праздник был характерен для многих народов, традиционно занятых земледелием. Время проведения праздника зависело в пер-

вую очередь от того, когда заканчивались у всего рода запасы из старого урожая.

Общинные традиции и общественная (родовая) направленность в рассматриваемом обряде были сильно выражены как у чувашей, так и у удмуртов. Поскольку община была заинтересована в благополучном материальном состоянии своих сельчан, то строго следила за тем, чтобы перед употреблением хлеба из нового урожая первинки посвящались божествам. Если род довольно прочно имел в достатке зерна, то не спешил провести обряд в честь нового урожая, а бедствующие родовые ячейки проводили его сразу же после завершения дел на овине.

Чўклеме и *виль* совершались в кругу родственников по отцовской линии. *Аратне* у чувашей (*ёрет* или *а́ру*) и *зин/выжы* у удмуртов составляет круг семей, отделившихся в процессе количественного расширения от общего предка-деда. Однако могли участвовать и родные по женской линии — *хурайташ*. Также выделяют и других участников праздника — это *пёлёш*, т. е. близкие знакомые, вовлечённые впоследствии в родственные связи.

Важно заметить, что сами информанты не всегда видят разницу между перечисленными лицами и в равной степени относят их к родственникам, входящим в число участников *чўклеме*. Кроме того, особое место занимали соседи того дома, где проводился сам праздник.

Чуваши его проводили в коренном доме. Удмурты же собирались на *виль* в родовой *куале*. *Чўклем* и *виль* (+ *нянь*) по-другому называли «моление новым хлебом» [Садиков 2008: 203]. В качестве жертвенных даров в первую очередь выступали хлеб, каша, пиво, готовили их из свежих продуктов [НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 146: 711; Гаврилов 1880: 163]. Поскольку каша имела важную составляющую в этом ритуале, чувашки называли его *пăтă рет* (букв. «каша» + «род»), т.е. совместное поедание каши из новой крупы. На новую кашу приглашали родственников и обязательно того человека, который считался достаточно состоятельным, лёгким на руку, удачливым.

Роль молельщика принадлежала, чаще всего, хозяину дома (главе семьи). Обычно это был самый старший в роду. Согласно чувашским и удмуртским представлениям, старики заслуживали исключительного почитания. Однако обрядом мог руководить и избранный участниками старик, а также знахарь [Салмин 2016: 613], он же перед трапезой произносил небольшую благодарственную молитву умершим предкам за выращенный урожай, а также просил, чтобы легко и радостно работалось, чтобы погода дала возможность вовремя убрать хлеб, чтобы зерно не повредили грызуны, чтобы огнём не спалило овины. Моление по случаю нового урожая проводили мужчины в семейной *куале* или в *Луде*.

При ритуальном коленопреклонении участники моления вставали на ноги лишь после разрешения стариков. Обращались к ним со следующими словами: *асанне* «бабушка», *мучи* «дедушка», *пустете* «старший брат отца» и т. д.

Знахари, как правило, в своих контактах с сельчанами практически всегда что-то советовали, предсказывали, а также предупреждали. По мнению сельчан, обращение к ним или приглашение их по какому-либо вопросу огласке не подлежало, хотя считалось обычным делом.

У удмуртов приготовлениями занимался помощник родового молеельщика, а сам предводитель «держал в левой руке зелёную, смотря по времени года, таловую или берёзовую ветку, а правую держал за край чашку с кашей; потом велел кому-нибудь положить каравай хлеба на стол и наполнить стоящий стакан и рюмку пивом и кумышкой» [Гаврилов 1880: 162].

Предводитель обряда произносил молитву от имени семьи, рода и общины. В день проведения обряда нового урожая жертвовали гуся или белую овцу, пекли хлеб из муки свежего помола, варили овсяный кисель [НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 21: 3; Садиков 2001: 203; Назмутдинова 2012: 12].

Удмурты с поля приносили колосья ржи, ячменя, стручки гороха, листья капусты, оставляли всё это на краю стола и совершали обряд *куяськон* в честь умерших предков. Колосья

окунали в суп и освящали их, прося у *Инмара* и *Воршуда* хорошего урожая. Пучок из разных колосьев подвешивали в семейной *куале* [Христоролюбова 2003: 106].

После приготовления каши и жертвенного мяса приглашали родственников и соседей. Молельщик, в свою очередь, перед трапезой благодарил умерших предков за выращенный урожай, просил, чтобы хорошо работалось в поле, чтобы дети были здоровыми, а также принять от родовой ячейки дары в виде лучших первинок [НА ЧГИГН. 146: 714].

Проведя моление в коренном доме, отправлялись в другие родственные дома. Как правило, старались обойти все дома рода. Чуваши, к примеру, полагали, что если будет молиться бедный, то будет у них в роду плохой урожай. Иногда могли приглашать знахаря, который и начинал моление. Затем включался старший в доме, а знахарь, стоя рядом, ему подсказывал.

Важно также отметить — в данном обряде жертва и дар содержат общий смысл, где реализуется принцип *do ut des* «даю тебе, чтобы ты дал мне», дар должен быть вознаграждён. Как правило, община дисциплинировала поведение крестьян, к примеру, до празднования *чўклеме* и *виль* в деревне были введены определённые запреты: не следовало давать в долг, а если случалось, то брали в заклад, а после обменивались вещами. Кроме того, в этот день в доме стара-

лись разговаривать спокойным тоном, вести себя уважительно и чинно друг с другом, не шуметь домашней утварью. За всем этим наблюдала община.

Общинные традиции ранее рассматривались как выраженный в социально-организованных стереотипах групповой опыт, который воспроизводился и аккумулировался в общине, в связи с этим нужно упомянуть и об экономической стороне вопроса. Крепкие родовые связи, как правило, были сильно выражены благодаря функции трудовой взаимопомощи (взаимовыручки), на чём и держалась община.

Семейно-родовой круг чувашей и удмуртов не позволял никому из «своих» уходить в просители к «чужим», т.е. род старался регулировать жизнеобеспечение каждой семьи. Например, во второй половине XIX в. информант из с. Тойси Буинского уезда Симбирской губернии Михаил Никольский по этому поводу сообщал такие сведения. Во всём приходе 1000 душ. «Замечательно, что нищих из чуваш вообще мало очень, а во всём приходе, состоящем из 6 деревень с селом, нет ни одного, несмотря на крайнюю нищету некоторых. Приходящим со стороны за милостынею чувашаи дают охотно, почитая отказ нищим большим грехом» [СПбФ АРАН. Ф. 95. Оп. 4. Ед. хр. 5: 41]. В газетах советского периода, например, можно найти интересные факты о необходимости

добровольно передавать свои излишки (скудные запасы) голодающим. Праздник нового урожая, в силу важности Господина Хлеба, бытует. Но он сильно видоизменился и стал официальным праздником и в деревнях, и в городах. По этому случаю правительство награждает заслуженных тружеников сельскохозяйственного производства.

Индивид, ощущая себя в составе общины, рода и семьи, закреплял нормы своего существования в мире людей, социуме. Традиционные семейно-родовые праздники и обряды демонстрируют почитание семейно-родовых святынь-покровителей и умерших предков. Рассматриваемые семейно-родовые праздники и обряды у чувашей и удмуртов говорят о схожести в содержании, структуре и функциях. Они, как выяснилось, проводились не во всех домах. Как правило, это был коренной дом (*тёп сурт* — у чувашей) или родовое святилище (*куала* — у удмуртов), где обитало божество — хранитель дома и рода.

Например, чувашские слова *ваттисене асайни* буквально означают «поминание стариков», но характеризуются по-другому — «поминание умерших предков». Участники обряда прекрасно понимают, что их нужно угостить (в том числе принести жертву), совершить

определённые ритуальные действия, соблюдать запреты. Кроме этого, при обращении к духам предков имеется в виду не только представление о конкретных личностях семьи и рода, умерших совсем недавно, а представление об основателе рода (первопредке). Родовая ячейка искренне верила в своих потусторонних предков и надеялась на их помощь и содействие в разных нуждах. Поэтому старалась поддерживать с ними добрые взаимоотношения.

Надо отметить, что данные обряды, с одной стороны, являлись формой сохранения родовых связей, исторической памяти и самой идентичности, умерших поминали в молениях, просили у них помощи в сложных ситуациях, приносили им жертвы, с другой стороны, общинники боялись покойников, старались оградить себя от их присутствия специальными обрядами. Многие возникающие жизненные трудности и болезни членов семейно-родовой общины считались делом рук предков, которые насылали их на людей за непочтительное отношение к ушедшим в иной мир или оскорбление их памяти.

Кровные родственники собирались на эти праздники во благо своему роду, для почтения своих ближайших и дальних родственников. Необходимо обратить внимание и на то, что народы Волго-Камья обращались к умершим членам семьи не только с призывом принять от них угощение, но и с просьбами оказать

покровительство хозяину дома *хуҫа/кузё*, сохранить скот, дать богатый урожай, т.е. получить от предков экономическую поддержку. Несомненно, и семейно-родовая община практически всегда старалась выдвигать лидеров, которые являлись непосредственными её членами.

Родовые узы народов Волго-Камья отчасти сохраняются поныне. Проведение родовых праздников и обрядов в настоящее время объясняется жизнеспособностью семейно-родовой структуры исследуемых народов. Изучение их имеет важное научно-практическое значение.

Заключение

Таким образом, впервые в этнографической науке изучены традиционные праздники и обряды в контексте общественной жизни чувашей и удмуртов. Представленная тема ещё не была исследована на монографическом уровне. А по семейно-родовым праздникам и обрядам в общественной жизни чувашей и удмуртов практически нет и специальных статей. Поэтому представленную работу вполне можно считать новаторской.

Как показало исследование, сельскую общину любого типа объединяют: 1) общая территория, 2) экономическая взаимовыручка и 3) общие праздники и обряды. Получается, что социальное, экономическое и религиозно-обрядовое начала выступали в сельской общине в теснейшем переплетении и взаимодействии.

Сохранение народных традиций — одна из основных функций общины и сельского сообщества. На сельских сходах принимались решения о проведении тех или иных ритуалов общественного значения. Праздники и обряды занимали важное место в жизни

дореволюционного чувашского и удмуртского крестьянства, будучи неотъемлемым компонентом бытия общины. Кроме того, выступали одной из составных форм общения, что способствовало культурному диалогу, формированию этнокультурной толерантности. Хозяйственная деятельность общины, занимавшая главное место в жизни крестьян, не обходилась без определённых трудностей. Соблюдение народных обрядов, праздников и запретных дней всеми её членами было одним из способов снятия этой напряжённости.

Анализ места традиционных праздников и обрядов в общественной жизни *пуксил* и *бускель* позволил выявить общинные устои даже в начале 30-х гг. XX в., когда создавались колхозы и совхозы. Несмотря на разрушение социально-экономической основы общины в советский период, общинные устои не ушли в прошлое в одночасье, а продолжали жить ещё долгое время, во многом в силу устойчивых родовых связей. Обряд выступал не только как фактор социального поведения в общине, в нём была закодирована этническая идеология этих обществ.

Всенародные праздники чувашей и удмуртов *Џаварни* и *Вӧй дыр*, *Акатуй* и *Акашка*, *Вӧйӧ* и *Бергаз*, *Учук* и *Гершыд* отличались своей масштабностью, участием жителей близлежащих деревень. Помимо своего этноса на такие все-

народные (= всечувашские и всеудмуртские) праздники приходили представители других народов. К примеру, есть свидетельства о присутствии марийцев, русских и татар на *Учуке*, *Акатуе* и *Сабантуе*.

Обряды и праздники, проводимые на уровне межсельских и общесельских, были у чувашей и удмуртов схожи по составу участников, направленности, структуре, содержанию и смыслу.

Молодёжные праздники сочетали труд и активное духовное творчество. Это особенно наглядно прослеживается в тех случаях, когда в игровую инсценировку включались элементы цензуры нравов — учёт оценки общиной и сельским сообществом поведения отдельных её членов. Подростающее поколение приобщали к установившемуся укладу жизни, эстетическим взглядам народа, морально-этическим нормам поведения, культурно-идеологическим ценностям. Большое значение в жизни общины играли традиции трудовой взаимопомощи. В укреплении таковых в чувашских и удмуртских селениях играло родство как по мужской, так и по женской линии. В этом действе все были равны: и бедные, и зажиточные, ибо они жили в одной трудовой общине.

Общественная жизнь крестьянина основывалась на самобытности, прочности, общности интересов, авторитарности и патриархальности,

чётком возрастном и половозрастном разделении труда, жёстком принципе старшинства.

Обобщённый в исследовании анализ празднично-обрядовых традиций в общественной жизни чувашей и удмуртов даёт возможность сделать следующие **выводы**:

1. Традиционные праздники и обряды оказывали значительное влияние на общину и сельскую общность, формируя общественное мнение, в основе которого лежали морально-этические нормы и стереотипы поведения людей. Они же служили способом передачи накопленного многими поколениями богатейшего опыта народа, широко использовались как средство упрочения единства этноса, его менталитета и национальной идентичности. С одной стороны, управление общиной носило административный характер и принадлежало зажиточному слою населения и кулакам-мироодам. С другой — принадлежало старшему поколению, блюстителям традиций, хранителям народных верований. Предводители традиционных праздников и обрядов, одновременно являясь фактическими авторитетами сельской общины и общественности, играли большую социальную роль, ибо знали, как поступить в различных житейских ситуациях, следуя при этом дедовским традициям, сохраняя самобытность народа.

2. Как праздники и обряды, так и сельская община и общесельское сообщество имеют

межсельский, общесельский и семейно-родовой уровни. Притом первые два можно назвать образованиями по территориально-соседскому признаку, а последний — образованием по домовому, т. е. объединяющему людей по кровнородственному (выходцев из одного патриархального дома) признаку. Выходит, община и сельское сообщество, а также проводимые ими праздники и обряды имеют одни и те же признаки классификации (исходя из уровней участников). Удалось установить, что традиционные праздники и обряды на всех уровнях (всенародном, межсельском, общесельском, семейно-родовом) отражают целостную картину социальной жизни сельского жителя по его важнейшим социально-культурным средам: семья — род — община (= сельское сообщество).

3. И в настоящее время деревенская общность смогла сохранить одну из своих главных первооснов — род, на котором и держалась межсельская, общесельская и семейно-родовая коммуна. Чувашей и удмуртов связывает именно этот признак — родовой. Иначе говоря, автор этих строк на основе проведённого исследования приходит к выводу, что у этих народов (как в прошлом, так и ныне) всё ещё имеют место кровнородственные связи и поддерживающие эти связи празднично-обрядовые традиции.

Социальное и духовное взаимодействие
празднично-обрядового комплекса



Община способствовала кристаллизации народного языкового стиля обрядово-ритуальной практики, публичной речи (например, пафосная речь старшего дружки). Она же выдвигала из своей среды лидера — хозяина дома (= рода), которому безоговорочно подчинялись все члены родовой ячейки. Лидер, как главный хранитель традиций, ведал не только всеми работами и заботился о благополучии, но и считался ответственным за все неудачи и несчастья, которые претерпевала семья.

В исследовании на множестве примеров выявлены универсальные механизмы традиционной обрядности двух изучаемых народов.

Таким образом, в ходе сравнительно-исторического и историко-типологического анализа в работе выявлены формы сохранения самобытности чувашского и удмуртского народов (бытование традиционных праздников и обрядов в жизни общины и социума — семьи, рода, села и этноса в целом), имеющие важнейшее социально-экономическое и этнокультурное значение. Автор приходит к обоснованному мнению, что наиболее эффективной формой в этом отношении является живое бытование дедовских праздников и обрядов в условиях села, т. е. сохранение генерирующей роли самих носителей непрерывной традиции в динамике.

Обрядовый тип поведения общинников относился к одному из исторически сложившихся типов общения людей и являлся социально ориентированным, т. к. обряды и праздники общины и сельского сообщества были составными компонентами её общественной и хозяйственно-трудовой деятельности. Выступая в роли хранителей обрядовой сферы, общинники одновременно включались в общий контент функционирования общины как социального организма.

В настоящее время в связи с изменением общественно-политической ситуации в Российской Федерации происходит возрождение

народной обрядности чувашей и удмуртов. В возобновлении традиций народы видят одно из условий сохранения этнической идентичности, памяти. А это позволяет им лучше ощущать связь времён и поколений, получать духовную поддержку и жизненную опору в столь сложном и быстро меняющемся мире.

Summary

E. V. Kondratieva

Festive and ritual traditions in the social life of the chuvash and udmurts

Thus, it is for the first time in the ethnographic science that traditional festivals and rites are studied in the context of social life of the Chuvash and Udmurts. This topic has never been investigated on a monograph level, and there are almost no special articles on family-tribal festivals and rites in the Chuvash' and Udmurts' social life. Therefore, the presented work can be considered to be a pioneer one.

The study has shown that a village commune of any type is consolidated by: 1) common territory, 2) mutual financial support, and 3) common festivals and rites. It turns out that the social, economic, and religious rite origins appeared in a village commune in close intertwining and interaction.

Preservation of folk traditions is one of the main functions of a commune and a rural community. Village community assemblies took decisions

on enacting any rituals of social importance. Festivals and rites were an integral part of the life of the pre-revolutionary Chuvash and Udmurt peasantry, being an integral component of the commune life. In addition, they were one of the forms of communication, which promoted cultural dialogue and generation of ethnocultural tolerance. Economic operations of the community which was uppermost in the peasants' life were not without certain difficulties. One of the ways to relieve such tensions was the observation of folk rites, festivals, and dies infastus by all its members.

The analysis of the importance of festivals and rites in the social life of *puskels* and *buskels* has made it possible to identify the commune living principles even in early 30th of the 20th centuries when kolkhozes and sovkhazes were created. In spite of the destruction of the socio-economic basis of a commune in the Soviet-era, the commune living principles did not become a thing of the past in an instant but continued for a long time, mainly due to the stable family links. A rite was not only the factor of social behavior within a commune, but it contained the ethnic ideology of such societies.

The public festivals of the Chuvash and Udmurts *Savarni* [Çăварни] and *Voi dyr* (вöй дыр), *Akatuy* (Акатуй) and *Akashka* (Акашка), *Vaia* (Вăйă) and *Bergaz* (Бергаз), *Uchuk* (Учук) and *Gershud* (Гершуд) were notable for their large scale and participation of people from nearby villag-

es. Apart from the native ethnic group, such public (all-Chuvash and all-Udmurt) festivals were attended by representatives of other peoples. For example, there is an evidence of the participation of the Mari, Russians, and Tatars in *Uchuk*, *Akatuy*, and *Sabantuy*.

The rites and festivals conducted by the Chuvash and Udmurts on the inter-village and all-village levels were similar as to the composition of participants, focus, structure, content, and meaning.

Young people's festivals combined labor and active spiritual creative work. This is especially clearly visible in those cases when the playing act included elements of moral censorship — assessment of individual community members' behavior by the commune and the village community. The younger generation was tapped into the established lifestyle, the moral and ethical rules of behavior, and the cultural and ideological values. Traditions of mutual help at work were very important in the commune life. Strengthening of such traditions was promoted by agnation and cognation. All people taking part in such events, poor and well-to-do ones, were equal because they lived in the same labor commune.

A peasant's social life was based on the identity, reliability, like-mindedness, authoritativeness and patriarchy, clear age-dependent differentiation of labor, and the strict seniority principle.

The analysis of festive-ritual traditions in the social life of the Chuvash and Udmurts generalized in the study makes it possible to draw the following conclusions:

1. Traditional festivals and rites had major influence on a commune and a village community, creating public opinion based on moral and ethical norms and stereotypes of people's behavior. They also were the way to transfer the people's richest experience and were widely used as a means of strengthening the national cohesion of the ethnos, its set of mind and national identity. On the one hand, the commune management was of administrative nature and was performed by the well-to-do segment of the population and by kulaks-bloodsuckers. On the other hand (management of the sacral aspects of the life of a commune and a village community), it was performed by the older generation, the guardians of folk traditions and faiths. The leaders of traditional festivals and rites who at the same time were actual figures of authority in a district commune and society played an important social role because they knew how to act in different everyday situations, following the age-old traditions and preserving the people's identity.

2. Both the festivals and traditions and the village commune and the general village community have an inter-village, general village and family levels. The first two may be called a formation cre-

ated on the basis of the territory and neighborhood, and the third one may be called a bloodline-based formation, i.e. the one which unites people according to the bloodline criterion (people coming from the same patriarchal home). So a commune and a village community and the festivals and rites conducted by them have the same classification criteria (depending on the participants' levels). The author managed to establish that the traditional festivals and rites at all levels (nation-wide, inter-village, all-village, and family line) reflect an integral pattern of the social life of a village inhabitant according to his/her important sociocultural environments: family – family line – commune (village community).

3. Presently the rural society has managed to retain one of its key pillars – family line which was the backbone of inter-village, all-village and family communes. It is this sign that the Chuvash and Udmurts are linked by – the family one. In other words, the writer of these words, on the basis of the research conducted, comes to the conclusion that these peoples had and still have family ties and festive ceremonial traditions supporting the same.

The commune promoted crystallization of the folk language style of the ceremonial and ritual practice, public speech (e.g., the bombastic speech of senior groomsman). It also produced a leader from its own ranks – master of the house (family line) whose orders were implicitly obeyed by all

members of the family unit. The leader, being the main upholder of traditions, not only was in charge of all work and took care of the wellbeing, but also was held liable for all failures and misfortunes experienced by the family.

The general mechanisms of traditional ritualism of the two peoples of interest are identified in the study by means of multiple examples.

Thus, in the course of the comparative historical and historical-typologic analysis made in the work, the forms of maintaining the identity of the Chuvash and Udmurt peoples (existence of traditional festivals and rites in the life of a community and society – family, family line, village, and ethnos in general) which have most critical socio-economic and ethnocultural importance. The author comes up with a justified opinion that the most effective form is the live existence of ancient festivals and rites in a rural environment, i.e. maintaining the generating role of the holders of a continuous tradition over time.

The ritual type of commoners' behavior was one of the historically developed types of social intercourse and was community-focused, because the rites and festivals of a commune and a rural community were components of its social and economical and labor activity. Acting as guardians of the ritual sphere, commoners at the same time were included in the general content of functioning of the commune as a social organism.

Due to the changes in the social and political situation in the Russian Federation, the revival of the folk ritualism of the Chuvash and Udmurts is now going on. The peoples see the renewal of traditions as one of the conditions for retaining the ethnic identity and memory. And this makes it possible for them to better feel the link of times and generations and obtain spiritual help and vital support in such a complicated and fast-paced world.

Архивные источники

Архив краеведческого музея с. Янтиково Янтиковского района Чувашской Республики. Ф. 1. Оп. 1. Д. 2957 — Элькӱл. Эльпус. Очерк. 1994 г. 5 л.

Архив МАЭ РАН. Ф. К-1. № 78 — Лекомцев И. М. Удмурты. 78 л.

Архив МАЭ РАН. Ф. К-1. № 392 — Крюкова Т. А. Удмурты. 73 л.

Архив МАЭ РАН. Ф. К-1. № 398 — Акимова Т. М. Чуваши. 1938. 105 л.

Архив РЭМ. Ф. 18. Оп. 1. Ед. хр. 10 — Крюкова Т. А. Отчет о поездке в Удмуртскую АССР в 1947 г. 27 л.

ГИА ЧР. Ф. 18. Оп. 1. Д. 2. — Об избрании волостных, сельских и должностных лиц со второй половины 1875 г. по Шуматовской волости. 14 л.

ГИА ЧР. Ф. 18. Оп. 1. Д. 538. — О выборе волостных должностных лиц на новые с 1888 г. по Ядринской волости. 20 л.

ГИА ЧР. Ф. 334. Оп. 1. Д. 1. Т. 1. — Магницкий В. К. Религия. 1839–1901 гг. 264 л.

ГИА ЧР. Ф. 334. Оп. 1. Д. 4. Т. 3. — Фонд Магницкого В. К. Религия, этнография, фольклор. 1839–1901 гг. 215 л.

ГИА ЧР. Ф. 334. Оп. 1. Д. 10. — Фонд Магницкого В. К. 219 л.

МАЭ РАН. Фонды Отдела Европы. Коллекция № 347–130.1–10 — Куклы из тряпок. Сохранность удовлетворительная. Х/б ткань, солома. Примечание: «возможно, это иерехи». Высота: от 6 см до 8,5 см. Не позднее 1891 г. Среднее Поволжье.

МАЭ РАН. Фонды Отдела Европы. Коллекция № 1040 — Поступила в 1906 г. из Бузулукского уезда Самарской губернии от крестьянина Т. Е. Завражнева.

НА ЧГИГН 6 — Ашмарин Н. И. Этнография, фольклор. 1841–1903 гг. 652 с.

НА ЧГИГН 18 — Юркин И. Н. Песни. 1880–1935 гг. Инв. № 864–899.

НА ЧГИГН 21 — Ашмарин Н. И. Археология, этнография, фольклор. 1895–1943 гг. 611 с.

НА ЧГИГН 26 — Ашмарин Н. И. Этнография, фольклор. 1897–1928 гг. 906 с.

НА ЧГИГН 33 — Ашмарин Н. И. Чувашские тексты. 1896–1907 гг. 989 с.

НА ЧГИГН 72 — Этнография, фольклор, переводы. 1926–1930 гг. 437 с.

НА ЧГИГН 145 — Никольский Н. В. Этнография. 1903–1904 гг. 690 с.

НА ЧГИГН 146 — Никольский Н. В. Этнография. 1899–1905 гг. 721 с.

НА ЧГИГН 147 — Никольский Н. В. Этнография. 1887–1904 гг. 418 с.

НА ЧГИГН 150 — Никольский Н. В. Этнография. 1895–1919 гг. 590 с.

НА ЧГИГН 151 — Никольский Н. В. Этнография. 1887–1905 гг. 355 с.

НА ЧГИГН 152 — Кириллов С. История, этнография, топонимика, фольклор. 1905 г. 190 с.

НА ЧГИГН 154 — Никольский Н. В. Этнография, фольклор. 1892–1905 гг. 405 с.

НА ЧГИГН 156 — Никольский Н. В. Этнография, просвещение, духовные песни с нотами, журналистика, литература. 1904–1908 гг. 360 с.

НА ЧГИГН 158 — Никольский Н. В. Этнография. 1904–1908 гг. 179 с.

НА ЧГИГН 160 — Никольский Н. В. Этнография, фольклор. 1899–1910 гг. 552 с.

НА ЧГИГН 167 — Никольский Н. В. Этнография. 1903–1910 гг. 474 с.

НА ЧГИГН 168 — Никольский Н. В. Этнография, фольклор. 1905–1910 гг. 655 с.

НА ЧГИГН 174 — Никольский Н. В. Этнография, фольклор. 1908–1910 гг. 695 с.

НА ЧГИГН 177 — Никольский Н. В. Этнография, фольклор. 1910–1911 гг. 804 с.

НА ЧГИГН 184 — Никольский Н. В. Этнография, фольклор. 1910–1919 гг. 394 с.

НА ЧГИГН 204 — Никольский Н. В. Этнография, фольклор. 1909–1911 гг. 348 с.

НА ЧГИГН 210 — Никольский Н. В. Этнография, язык, фольклор. 1909–1911 гг. 463 с.

НА ЧГИГН 215 — Никольский Н. В. Этнография. 1832–1916 гг. 537 с.

НА ЧГИГН 232 — Никольский Н. В. Религия, этнография, фольклор. 1832–1912 гг. 370 с.

НА ЧГИГН 268 — Никольский Н. В. История, этнография, фольклор. 1914 г. 468 с.

НА ЧГИГН 496 — Комиссаров Г. И. (Вандер). Исследования по чувашскому фольклору и литературе. 1926–1927 гг. 182 с.

НА ЧГИГН 619 — Элле К. В. Этнография. 1913–1927 гг. 156 л.

ПМА 2014 — ПМА (полевые материалы автора): июнь — июль 2014 г. в Удмуртской Республике в деревнях Бурино Балезинского района, Штангурт Глазовского района, Малое Доронино Юкаменского района, Удмуртский Лем, Заречная Медла Дебесского района, Н. Лудзя Завьяловского района, Карамас-Пельга Киясовского района, Баграш-Бигра, Капустино Малопургинского района, Кочегурт Селтинского района, Яр Ярского района.

ПМА 2015 — ПМА: июль — август 2015 г. в Чувашской Республике в деревнях Амалыково, Иваново, Латышево, Тенеево, Алдиарово, Старое Буяново Янтиковского района; ПМА:

июнь 2015 г в Ульяновской области в деревне Средние Алгаши Цильнинского района.

ПМА 2016 — ПМА: июль 2016 г. в Чувашской Республике в селах Алдиарово, Турмышы, Янтиково Янтиковского района.

РГИА. Ф. 515. Оп. 15. Д. 465 — О мерах к улучшению состояния чуваш Симбирского и Буинского уездов. 1837–1842 гг. 46 л.

РГИА. Ф. 796. Оп. 141. Д. 529 — Дело об идолопоклонническом обряде черемис и чувашей, происходившем близ деревни Нуктужи Чебоксарского уезда. 1860–1863 гг. 9 л.

РГИА. Ф. 1021. Оп. 1. Д. 122. Записка доктора медицины профессора Московского университета Щуровского Г.Е. о нравах, обычаях и суеверий чуваш. 1850 г. 6 л.

РНБ. Q. IV. 379. Щербаков, исправник — Описание об идолопоклонниках-чуваших Буинского уезда. 1857. 21 л.

СПбФ АРАН. Ф. 95. Оп. 4. Ед. хр. 5 — Статьи учеников Симбирской семинарии о чуваших, составленные под руководством Н. Артемьева [вторая половина XIX в.]. 64 л.

СПбФ АРАН. Ф. 250. Оп. 5. Ед. хр. 50 — Линевский Александр. *Керемети и Иерехи* чуваш. 1926 г. 37 л.

Использованная литература

Агапкина Т.А. Качели // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 2. М.: Международ. отношения. 2004. С. 480–483.

Агапкина Т.А. Прыгать // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 3. М.: Международ. отношения. 2004а. С. 318–324.

Алатырев В.И. Этимологический словарь удмуртского языка: Буквы А, Б. Ижевск: НИИ при СМ УАССР, 1988. 240 с.

Антонов А.И., ред. Социология семьи. М.: ИНФРА-М, 2007. 640 с.

Архангельский Н.А. Масленица у чуваш // ИОАИЭ. 1910. Т. XXVI, вып. 5. С. 483–488.

Ахметьянов Р.Г. Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. М.: Наука, 1981. 143 с.

Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб.: Наука, 1993. 239 с.

Басилов В.Н. Общинные культы // Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 5. Религиозные верования. М.: Наука, 1993. С. 141.

Беляева Н.Ф. Этническая культура в процессах этнической идентификации и культурного диалога // Регионоведение. 2010. № 2. С. 245–256.

Бехтерев В.М. Вотяки. Их история и современное состояние. Бытовые и этнографические очерки // Вестник Европы. Т. VI. 1880. С. 621–654.

Богаевский П.М. Очерк быта сарапульских вотяков // Сборник материалов по этнографии при Дашковском этнографическом музее. Вып. III. М.: Тип. Т. Рис, 1888. С. 14–64.

Богаевский П.М. Очерки религиозных представлений вотяков // Этнографическое обозрение. 1890. № 1. С. 116–163; № 2. С. 77–109.

Болдырев Б.В. Эвенкийско-русский словарь. Ч. 1: А – П. Новосибирск: СО РАН, 2000. 484 с.

Бочаров В.В. Родство в политико-правовых отношениях современных государств // Алгебра родства. Вып. 14. СПб.: МАЭ РАН, 2013. С. 84–103.

Бутинов Н.А. К вопросу о концепции родства // Советская этнография. 1990. № 3. С. 65–75.

Васильев И.С. Обозрение языческих обрядов, суеверий и верований вотяков Казанской и Вятской губерний // ИОАИЭ. Т. XXII. 1906. Вып. 3. С. 185–219.

Верещагин Г.Е. Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии. СПб.: Тип. И.Н. Скороходова, 1889. 197 с.

Верещагин Г.Е. Остатки язычества у вотяков. Вятка: Губ. тип., 1896. 63 с.

Верещагин Г.Е. Собрание сочинений. В 6 т. Т. 1. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1995. 260 с.

Верещагин Г.Е. Собрание сочинений. В 6 т. Т. 3. Кн. 1. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1997. 308 с.

Веселовский А.Н. Собрание сочинений. Т. 16. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1938. 376 с.

Вишневецкий В.П. Начертание правил чувашского языка и словарь, составленный для духовных училищ Казанской епархии. Казань: Имп. ун-т, 1836. 218 с.

Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск: Удмуртия, 1994. 384 с.

Владыкин В.Е., Перевозчикова Т.Г. Годовой обрядовый цикл удмуртской общины «бускель» (материалы к народному календарю) // Специфика жанров удмуртского фольклора: Сборник статей. Ижевск: УдмИИЯЛ УрО АН СССР, 1990. С. 44–70.

Владыкин В.Е., Христолюбова Л.С. Удмурты: историко-этнографический очерк. Ижевск: Удмуртия, 2008. 248 с.

Владыкина Т.Г. Знающий (*туно*) в удмуртской культуре // Удмуртская мифология. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2003. С. 97–102.

Владыкина Т.Г., Глухова Г.А. *Ар-год-берган*: обряды и праздники удмуртского календаря. Ижевск: Удм. ун-т, 2011. 320 с.

Владыкина Т.Г., Глухова Г.А. Девичьи и женские праздники в удмуртском календаре // Вестник ПГГПУ. 2014. № 1. С. 34–48.

Владыкина Т.Г., Глухова Г.А. Половозрастная стратификация деревенского общества // Ежегодник финно-угорских исследований. 2015. Вып. 3. С. 64–76.

Владыкина Т.Г., Глухова Г.А., Панина Т.И. Удмуртский народный календарь и сельский социум // Научный диалог. 2017. № 10. С. 149–169.

Вовина О.П. Праздник *Хёр сәри* — «девичье пиво» в календарной обрядности чувашей // Женщина и вещественный мир культуры у народов

России и Европы. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999. С. 71–82.

Выставка «Удмурты: традиции предков и моменты истории». [Электронный ресурс]. URL: <https://kuda-spb.ru/event/vystavka-udmurty-traditsii-predkov-i-momentu-istorii/> (дата обращения: 02.12.2019).

Гаврилов Б. Г. Произведения народной словесности, обряды и поверья вотяков Казанской и Вятской губерний. Казань: Тип. А. А. Коковиной, 1880. 190 с.

Гаген-Торн Н. И. Обрядовые полотенца у народностей Поволжья // Этнографическое обозрение. 2000. № 6. С. 103–117.

Галлямова А. Г., Столярова Г. Р. Язычники в советском и постсоветском времени (на примере чувашей с. Старое Суркино Республики Татарстан) // Этнографическое обозрение. 2015. № 5. С. 51–62.

Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов, их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопамятностей / пер. с нем. Ч. 1. СПб.: Имп. АН, 1799. XVI, 11, 76, 25 с.

Головнёв А. В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург: УрО РАН, 1995. 607 с.

Головнёв А. В. Дорожная карта антропологии движения // Уральский исторический вестник. 2012. № 2. С. 4–14.

Гордеев Ф. И. Этимологический словарь марийского языка. Т. 2. Йошкар-Ола: Марийск. кн. изд-во, 1983. 288 с.

Гришкина М. В. «Этика выживания» во взаимоотношениях удмуртской общины с властью в XVIII —

первой половине XIX вв. // Социум и власть. 2009. № 4 (29). С. 98–102.

Громыко М.М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М.: Наука, 1986. 280 с.

Громыко М.М. Семья и община в традиционной духовной культуре русских крестьян XVIII–XIX вв. // Русские: Семейный и общественный быт. М.: Наука, 1989. С. 7–24.

Гура А.В. Насекомые // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5 т. Т. 3. М.: Международ. отношения, 2005. С. 370–371.

Денисов П.В. Религиозные верования чуваш: историко-этнографические очерки. Чебоксары: Чувашгосиздат, 1959. 408 с.

Денисова Н.П. Общинные традиции в хозяйственно-бытовой жизни чувашского крестьянства (вторая половина XIX — начало XX вв.) // Вопросы традиционной и современной культуры и быта чувашского народа. Чебоксары: ЧНИИ, 1985. С. 3–38.

Денисова Н.П. Летне-осенние календарные праздники и обряды чувашей (XIX — начало XX вв.) // Чувашское народное творчество. Чебоксары: НИИЯЛИЭ, 1985а. С. 67–86.

Дзенискевич Г.И. К вопросу о культе йереха у чувашей // Сборник МАЭ. XXVIII. Л.: Наука, 1972. С. 221–236.

Димитриев В.Д. История Чувашии XVIII века (до крестьянской войны 1773–1775 гг.). Чебоксары: Чувашгосиздат, 1959. 531 с.

Долганова Л.Н., Морозов И.А. Игры и развлечения удмуртов. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2002. 382 с.

Егоров В. Г. Этимологический словарь чувашского языка. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1964. 357 с.

Егорова О. В. Этнография детства чувашей Волго-Уралья во второй половине XIX — первой трети XX вв.: традиционная родильная обрядность и социализация ребенка: автореф. дис. ... д-ра ист. наук: 07.00.07. Чебоксары: ЧГУ, 2010. 52 с.

Емельянов А. И. Курс по этнографии вотяков: Очерки старинных верований и обрядов у вотяков. Казань: Вотский издательский подотдел, 1921. 156 с.

Загребин А. Е. Финны об удмуртах: финские исследователи этнографии удмуртов XIX — первой половины XX века. Ижевск: Удмуртский ИИЯЛ УрО РАН, 1999. 185 с.

Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография / пер. с нем. К. Д. Цивиной. М.: Наука, 1991. 511 с.

Иванов А. И. Чувашский праздник «синзя» и полевое моление о дожде и урожае «Учук» // ИОАИЭ. Т. 14. 1898. Вып. 2. С. 141–147.

Иванов В. П., Коростелев А. Д., Ягафова Е. А., отв. ред. Чуваши. М.: Наука, 2017. 654 с.

Итоги всероссийской переписи населения 2010. Национальный состав и владение языками, гражданство. Т. 4. М.: Статистика России, 2012. 32 с.

Кавелин К. Д. Государство и община. М.: Ин-т рус. цивилизации, 2013. 1296 с.

Кагаров Е. Г. К вопросу о классификации народных обрядов // Доклады АН СССР. 1928. № 11. С. 247–254.

Кириллова Л. Е., отв. ред. Удмуртско-русский словарь = Удмурт-уч кыллюкам. Ижевск: УИИЯЛ Уро РАН, 2008. 925 с.

Кобцева Н.Е. Календарно-обрядовый фольклор чувашей Башкортастана: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Челябинск, 2010. 30 с.

Кондратьева Е.В. Общинные традиции в трудовой взаимопомощи (чувашаи и удмурты) // Вестник Чувашского университета. 2014. № 4. С. 44–49.

Кондратьева Е.В. Роль сельской общины в проведении праздников Акатуй и Акаяшка (чувашаи и удмурты) // Вестник НИИ гуманитарных наук при Правительстве РМ. 2015. № 4. С. 120–124.

Кондратьева Е.В. Роль общины в проведении очистительного обряда *Сурен шуккыны* / *Сёрен* (удмурты и чувашаи) // Вестник Удмуртского университета. 2015а. № 4–1. С. 134–138.

Корнишина Г.А. Традиционные календарные праздники в жизни мордовского сельского населения // Крестьянское хозяйство и культура деревни Среднего Поволжья. Йошкар-Ола: Мар. НИИЯЛИ, 1990. С. 326–330.

Корнишина Г.А. Мужчины и женщины в обрядовой культуре мордвы: роли и статус // Успехи современного естествознания. 2004. № 1. С. 50.

Кошурников В. Быт вотяков Сарапульского уезда Вятской губернии // ИОАИЭ. Т. II. 1880. С. 1–44.

Кудряшов Г.Е. Динамика полисинкретической религиозности: Опыт историко-этнографического и конкретно-социологического исследования генезиса, эволюции и отмирания религиозных пережитков чувашей. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1974. 356 с.

Кузнецов С.К. Общинные порядки у вотяков Мамдышского уезда Казанской губернии // Этнографическое обозрение. 1904. № 4. С. 24–49.

Кукконен О.В., Лехмус Х.И. и Линдрас И.А., ред. Финско-русский словарь. М.: ГИИНС, 1955. 476 с.

Лебедев В.И. Симбирские чувашы // Журнал МВД. Ч. 30. 1850. С. 303–355.

Лебедева А.А. Значение пояса и полотенца в русских семейно-бытовых обычаях и обрядах XIX–XX вв. // Русские: семейный и общественный быт. М.: Наука, 1989. С. 229–248.

Луппов П.Н. Из наблюдений над бытом удмуртов Варзятчинского края, Вотской Автономной области. Ижевск: Удкнига, 1927. 34 с.

Магнитский В.К. Материалы к объяснению старой чувашской веры. Казань: Имп. ун-т, 1881. 268 с.

Максимов С.А. От *Мега*ли *мера* к *Великтэм*: к вопросу о происхождении и функционировании названий Пасхи в удмуртском языке // Ежегодник финно-угорских исследований. 2016. Вып. 1. С. 30–39.

Малов Е. О влиянии еврейства на чуваш (Опыт объяснения некоторых чувашских слов) // Известия по Казанской епархии. 1882. С. 106–115, 134–150.

Мартынов М.И. Разложение родового строя на территории Верхнего Поволжья // Известия Академии Наук СССР. 1938. С. 161–180.

Маторин Н.М. Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь. М.: Безбожник, 1929. 174 с.

Медведев В.В. Моление *йчйк* некрещеных чувашей Башкортостана (по экспедиционным материалам) // Проблемы истории, филологии, культуры. 2010. Вып. 4. С. 282–293.

Медведев В.В. Божества и духи домашнего пространства в традиционных воззрениях чувашей // Проблемы истории, филологии, культуры. 2016. № 1. С. 309–314.

Медведев В. В. Доместицированные объекты чувашей Республики Башкортостан и сопредельных территорий. СПб.: Нестор-История, 2020. 336 с.

Месарош Дюла. Памятники старой чувашской веры / пер. с венгр. Юдит Дмитриевой. Месарош. Чебоксары: ЧГИГН, 2000. 360 с.

Миллер Г. Ф. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов, яко то черемис, чуваш и вотяков. СПб.: Имп. АН, 1791. 99 с.

Милов Л. В. Общее и особенное российского феодализма (постановка проблемы) // История СССР. 1989. № 2. С. 39–67.

Миннихметова Т. Г. Календарные обряды закамских удмуртов. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2000. 163 с.

Миннихметова Т. Г. Поминальные обряды закамских удмуртов // Финно-угорская фольклористика на пороге нового тысячелетия. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2001. С. 84–95.

Миннихметова Т. Г. Традиционные обряды закамских удмуртов: Структура. Семантика. Фольклор. Tartu: Ülikooli Kirjastus, 2003. 256 с.

Мокшин Н. Ф. Сельская община — регулятор религиозной жизни мордвы // Православная община в XXI веке: Саранский священник Алексей Масловский и его духовное наследие». Саранск: Мордов.ГУ, 2002. С. 21–26.

Мокшина Е. Н. Религиозная жизнь мордвы во второй половине XIX — начале XXI в.: автореф. дис. ... д-ра ист. наук: 07.00.07. Чебоксары: ЧГУ, 2004. 57 с.

Мокшина Е. Н. Образ медведя в религиозных и мифологических представлениях финно-угорских

народов (мордвы, марийцев, удмуртов, коми и др.) // Финно-угорский мир. 2012. № 3–4. С. 97–101.

Морган Л. Г. Древнее общество или исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации. Л.: Ин-т народов Севера, 1935. 352 с.

Назмутдинова И. К. Символический образ хлеба в семейном этикете удмуртов // Вестник Челябинского государственного университета. 2012. № 25. С. 9–14.

Натаев С. А. К вопросу об институте «*тухум/тохум/тукъум/тукхам*» у народов Кавказа // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. 2015. № 6–1. С. 265–269.

Никанор, архиепископ. Остатки языческих обрядов и религиозных верований у чуваш. Казань: Имп. ун-т, 1910. 38 с.

Никитина Г. А. Народная педагогика удмуртов. Ижевск: Удмуртия, 1997. 136 с.

Никитина Г. А. Удмуртская сельская община в советский период (1917 — начало 1930-х гг.). Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1998. 225 с.

Никитина Э. В. Чувашский этноменталитет: сущность и особенности. Чебоксары: ЧГУ, 2012. 203 с.

Николаев Г. А. Сельская община // Чуваша: история и культура: историко-этнографическое исследование. Т. 2. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2009. С. 27–42.

Николаев Г. А. Волжское крестьянство во второй половине XIX — XX вв.: этюды по истории и этнологии. Чебоксары: ЧГИГН, 2016. 312 с.

Нуриева И. М. Музыка в обрядовой культуре заятских удмуртов: проблемы культурного контекста

и традиционного мышления. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1999. 272 с.

Островский А.Б. Обряды деревенской общины в ситуациях бедствия // Материалы по этнографии. Т. 1. СПб.: ЭГО, 2002. С. 109–156.

Островский Д.Н. Вотяки Казанской губернии. Казань: Литотип. К. А. Тилли, 1873. 48 с.

Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российской империи. СПб.: Имп. АН, 1773. 657 с.

Пассек Т.С. Круг чувашских праздников // Академия наук СССР: XLV. Академику Н. Я. Марру. М.; Л.: Изд-во АН СССР. 1935. С. 527–541.

Первухин Н.Г. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Эскиз II: Идоложертвенный ритуал древних вотяков по его следам в рассказах стариков и в современных обрядах. Вятка: Губ. тип., 1888. 139 с.

Первухин Н.Г. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Эскиз III: Следы языческой древности в образцах произведений устной народной поэзии вотяков (лирических и дидактических). Вятка: Губерн. стат. комитет, 1889. 85 с.

Петров А.Н. Удмуртский этнос: проблемы ментальности. Ижевск: Удмуртия, 2002. 144 с.

Петров Н.А. Роль чувашской общины в организации и проведении традиционных праздников и обрядов во второй половине XIX — начале XX вв. // Общество, государство, религия. Материалы научной конференции, посвященные 2000-летию христианства. Чебоксары: ЧГИГН, 2002а. С. 65–71.

Петров Н.А., Ефимов Д.И. Общины и обычно-правовые традиции в дохристианских верованиях чувашского народа // Этносы и культуры

Урало-Поволжья: История и современность. Уфа: ИЭА УНЦ РАН, 2010. С. 149–155.

Пислегин С. В. Община в обыденной жизни крестьян Удмуртии: материалы конца XVIII — первой половины XIX века // Вестник Удмуртского университета. 2013. Вып. 1. С. 24–32.

Плотникова Л. А. Кладбище // Славянские древности: этнолингвистический словарь. Т. 2. М.: Международ. отношения, 2004. С. 503–507.

Поздеев Г. А., Тронина Г. И. Очерки истории религии удмуртов. Глазов: ГГПИ, 1997. 96 с.

Поляков А. Н. Община как форма социальной организации // Вестник Оренбургского государственного университета ОГУ. 2004. № 6. С. 17–20.

Потаткин С. Г., Имяреков А. К., сост. Русско-мокшанский словарь. М.: Гос. изд-во ин. и нац. словарей, 1951. 688 с.

Пропт В. Я. Русские аграрные праздники: (Опыт историко-этнографического исследования). СПб.: Терра-Азбука, 1995. 176 с.

Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий. Т. IV. СПб.: Имп. АН, 1905. 2230, 107 с.

Риттих А. Ф. Материалы для этнографии России. Ч. II. Казань: Имп. ун-т, 1870. С. 1–120.

Родионов В. Г. О системе чувашских языческих обрядов // Чувашская народная поэзия. Чебоксары: НИИ, 1990. С. 3–64.

Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М.: Наука, 1981. 608 с.

Садиков Р. Р. Поселения и жилище у закамских удмуртов. Уфа: Гилем, 2001. 181 с.

Садиков Р. Р. Традиционные религиозные верования и обрядность закамских удмуртов (история

и современные тенденции развития). Уфа: Центр этнолог. исслед. УНЦ РАН, 2008. 232 с.

Садиков Р.Р. Процессы межконфессионального взаимодействия в этнически смешанных селениях Урало-Поволжья: История и современные тенденции развития // Этнографическое обозрение. 2010. № 6. С. 9–22.

Салмин А.К. Система религии чувашей. СПб.: Наука, 2007. 654 с.

Салмин А.К. Праздники, обряды и верования чувашского народа. Науч. ред. член-корр. РАН С. А. Арутюнов. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2016. 688 с., илл.

Салмин А.К. Изучение Среднего Поволжья в Петербургской академии наук в XVIII веке. СПб.: Нестор-История, 2020. 176 с., илл.

Сбоев В.А. Чувашаи в бытовом, историческом и религиозном отношениях. М.: Тип. С. Орлова, 1865. 188 с.

Сбоев В.А. Заметки о чувашах. Исследования об инородцах Казанской губернии. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2004. 142 с.

Семенова Т.В. Масленичный обрядовый комплекс чувашей Волго-Уральского региона // Вестник Челябинского государственного университета. 2012. № 7. С. 9–12.

Сироткин М.Я. Чувашский фольклор: очерк устно-поэтического народного творчества. Чебоксары: Чувашкнигиздат, 1965. 132 с.

Смирнов И.Н. Вотяки. Историко-этнографический очерк // ИОАИЭ. Т. VIII. 1890. Вып. 2. С. 3–308.

Соловьев Е.Т. Очерк обычного права крестьян Мамадышского уезда: материалы для этнографии Казанской губернии. Казань: Губерн. тип., 1878. 34 с.

Субботина А.М. Земство и удмуртская крестьянская община: Инновационный потенциал народной агрикультуры. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2010. 188 с.

Таймасов Л.А. Христианское просвещение нерусских народов и этноконфессиональные процессы в Среднем Поволжье в последней четверти XVIII — начала XX века: дис. ... д-ра ист. наук: 07.00.07. Чебоксары: ЧГУ, 2004. 502 с.

Таймасов Л. А. Лесной дух в мифологии народов Волго-Камья // Вестник НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия. 2020. № 3. С. 110–118.

Татищев В.Н. Избранные труды по географии России. М.: Гос. изд-во географ. лит-ры, 1950. 248 с.

Токарев С.А. Обычай, обряды и поверья, связанные с животноводством // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. М.: Наука, 1983. С. 90–97.

Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие. М.: Политиздат, 1990. 622 с.

Толстая С.М. Беременность, беременная женщина // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. В 5 т. Т. 1. М.: Международ. отношения, 1995. С. 160–164.

Толстая С.М. Праздник // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. В 5 т. Т. 3. М.: Международ. отношения, 2004. С. 237–240.

Толстой Н.И., Толстая С.М. Заметки по славянскому язычеству. Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор. М.: Наука, 1978. С. 95–130.

Топоров В. Н. Растение // Мифы народов мира. М.: Сов. энц., 1980. С. 856–859.

Тульцева Л. А. Община и аграрная обрядность рязанских крестьян на рубеже XIX–XX вв. // Русские: семейный и общественный быт. М.: Наука, 1989. С. 45–63.

Урасинова О. В., Владыкина Т. Г. Молодежные посиделки в традиционной культуре народов Уралья и Поволжья // Наука. Студент. Творчество. Сборник трудов региональной и 40-й научной студенческой конференции. Чебоксары: ЧГУ, 2006. С. 73–75.

Фасмер Макс. Этимологический словарь русского языка. В 4 томах. Т. 1. М.: Прогресс, 1986. 576 с.

Федотов М. Р. Чувашско-марийские языковые взаимосвязи. Саранск: Издательство Саратов. гос. ун-т, 1990. 336 с.

Филиттов Гурий. Татарско-чувашские девичьи хороводы в Тетюшском и Цивильском уездах Казанской губернии // Иностранное обозрение. 1915. № 10. С. 753–760.

Фишман О. М. Связь пастушеской и свадебной обрядности у карел // Русский Север: проблемы этнокультурной истории, этнографии и фольклористики. Л.: Наука, 1986. С. 190–205.

Фокин П. П. Животноводческая обрядность современной чувашской семьи. (Весенний выгон скота) // Вопросы археологии и этнографии Чувашии. Чебоксары: ЧГИГН, 2000. С. 111–128.

Харузин М. Н. Очерки юридического быта народностей Сарапульского уезда Вятской губернии // Юридический вестник. 1883. № 2. С. 257–291.

Харузин Н. Н. Вотяки. М.: Общ-во распространения полезных книг, 1889. 48 с.

Харузин Н.Н. Очерки истории развития жилищ у финнов // Этнографическое обозрение. Кн. XXIV. 1895. Вып. 1. С. 35–78.

Христолюбова Л.С. Обрядность и мифология // Удмуртская мифология. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2003. С. 103–110.

Хрусталеv Д. Рассказ из поверья чуваш села Абызово о необыкновенном воровстве земли // Известия по Казанской епархии. 1874. С. 13–20.

Черных А.В. Традиционный календарь народов Прикамья в конце XIX – начале XX века. По материалам южных районов Пермской области. Пермь: Перм. ун-т, 2002. 259 с.

Чеснов Я.В. Лекции по исторической этнологии. М.: Гардарика, 1998. 399 с.

Чистов К.В. Народные традиции и фольклор: Очерки теории. Л.: Наука, 1986. 304 с.

Чубарьян А.О., отв. ред. Теория и методология исторической науки: терминологический словарь. М.: Аквилон, 2014. 576 с.

Шестаков В. Глазовский уезд // Вестник Императорского РГО. 1859. Ч. 26. С. 73–113.

Шнирельман В.А. Возникновение производящего хозяйства: очаги древнейшего земледелия. М.: ЛИБРОКОМ, 2012. 448 с.

Шутова Н.И. Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: Опыт комплексного исследования. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2001. 304 с.

Шутова Н.И. Деревенские жрецы в традиционной религии удмуртов (конец XIX – первая половина XX вв.) // Уральский исторический вестник. 2010. № 1. С. 130–137.

Шутова Н. И. Весенний праздник *Акашка* / *Буд-зым нунал* южных удмуртов в конце XIX — начале XX в. // Археология, этнография и антропология Евразии. 2013. № 3. С. 107–111.

Элле К. В. *Акатуй*. Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1935. 43 с.

Ягафова Е. А. Самарские чувашаи (историко-этнографические очерки): конец XVII — начало XX вв. Самара: Поволжье, 1998. 368 с.

Ягафова Е. А. Чувашское «язычество» в XVIII — начале XXI века. Самара: СГПУ, 2007. 128 с.

Ягафова Е. А. Религиозные практики этноконфессиональных групп чувашей // Этнографическое обозрение. 2015. № 5. С. 3–17.

Ягафова Е. А. Современная праздничная культура чувашей как исследовательская проблема // Праздники и обряды в Урало-Поволжье: традиции и новации в современной культуре. Самара: СГСПУ, 2016. С. 5–11.

Яковлев И. В. Из жизни пермских вотяков Гондырского края (общественные празднества, моления и обряды) // ИОАИЭ. Т. XIX, вып. 3–4. 1903. С. 183–195.

Яковлев К. С. Верования и религиозные обряды вотяков Бирского и Осинского уездов // Вестник Оренбургского учебного округа. 1915. № 6, 7. С. 258–265.

Buch Max. Die Wotjäken: Eine ethnologische Studie. Helsingfors: Finnische Litteratur-Gesellschaft, 1882. 185 S.

Gmelin J. G. Reise durch Sibirien von dem Jahre 1733 bis 1743: I. Göttingen: Verlegts Abram Vandenhoecks seel., 1751. 467 S.

Munkácsi Bernát. Votják népköltészeti hagyományok. Budapest: Magyar tudományos akadémia, 1887. 335 p.

Munkácsi Bernát. Árja és kaukázusi elemek a magyar nyelvben. Budapest: Magyar tudományos akadémia, 1901. 672 p.

Paasonen Heikki, von. Gebräuche und Volksdichtung der Tschuwassen. Helsinki: Suomalais-Ugrilainenseura, 1949. VI, 381 p.

Patkanov Szerafim. Irtisi-osztják szójegyzék // Nyelv tudomány i közlemények. XXXI. kötet. Budapest, 1901. P. 55–84, 159–201, 291–330, 424–462.

Условные сокращения

АССР — Автономная Советская Социалистическая Республика.

МАЭ РАН — Музей антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук.

НА ЧГИГН — Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук.

ПМА — Полевые материалы экспедиций автора.

РГИА — Российский государственный исторический архив, СПб.

РГО — Русское географическое общество.

РФ — рукописный фонд.

РЭМ — Российский этнографический музей, СПб.

СПбФ АРАН — Санкт-Петербургский филиал архива Российской академии наук

УИИЯЛ УрО РАН — Удмуртский институт истории, языка и литературы Уральское отделение Российской Академии наук

ЦГА ЧР — Центральный государственный архив Чувашской Республики

вып. — выпуск

г. р. — год рождения

обл. — область

д. — деревня

Н. Лудзя — Непременная Лудзя

рис. — рисунок

с. — село

абакан. — абаканский (язык абаканских татар; хакасский язык)

азерб. — азербайджанский

алт. — алтайский

балк. — балкарский

баш. — башкирский

караг. — карагасский

казахск. — казахский

к.-калт. — каракалпакский

кирг. — киргизский

кондом. — кондомский диалект шорского языка

лат. — латинский

лобнор. — лобнорский

ног. — ногайский

персид. — персидский

тат. — татарский

тур. — турецкий

туркм. — туркменский

тюрк. — тюркский

удм. — удмуртский

узб. — узбекский

уйг. — уйгурский

чув. — чувашский

якут. — якутский

Содержание

<i>А. К. Салмин.</i> Предисловие	3
Введение.....	6
Глава 1. Всенародные празднично- обрядовые традиции чувашей и удмуртов	56
1.1. Праздник пробуждения земли, солнца, света.....	61
1.2. Всенародный праздник в честь сева.....	72
1.3. Хоровод.....	83
1.4. Полевое моление.....	88
Глава 2. Межсельские празднично- обрядовые традиции чувашей и удмуртов	107
2.1. Межсельские посиделки.....	107
2.2. Девичье пиво.....	112
2.3. Обряд кражи земли.....	118
Глава 3. Общесельские празднично- обрядовые традиции чувашей и удмуртов.....	125
3.1. Обряд инициирования дождя.....	126
3.2. Праздник покоя земли.....	135
3.3. Обряд изгнания духов	141

3.4. Обряд выгона скота	152
3.5. Трудовая взаимопомощь	160
Глава 4. Семейно-родовые праздники и обряды чувашей и удмуртов.....	
4.1. Весенний родовой праздник.....	179
4.2. Летний родовой праздник	193
4.3. Осенний родовой праздник	199
4.4. Праздник по случаю начала употребления нового урожая	202
Заключение	211
Summary	219
Архивные источники	226
Использованная литература	231
Условные сокращения	249

Научное издание

Екатерина Валерьевна Кондратьева

**ПРАЗДНИЧНО-ОБРЯДОВЫЕ ТРАДИЦИИ
В ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ
ЧУВАШЕЙ И УДМУРТОВ**

Выпускающий редактор *С. Г. Труфанова*

Корректор *М. А. Иванова*

Оригинал-макет *А. А. Крыласов*

Дизайн обложки *И. А. Тимофеев*

Подписано в печать 29.03.2021. Формат 84×108/32

Бумага офсетная. Печать офсетная

Усл.-печ. л. 13,44. Тираж 300 экз. Заказ № 2354

Отпечатано в типографии
издательства «Нестор-История»
Тел. (812)235-15-86

По вопросам приобретения книг
издательства «Нестор-История»
звоните по тел.: +7 960 243 32 82

