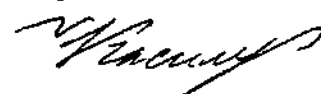


Государственное образовательное учреждение высшего профессионального образования
«Удмуртский Государственный университет»

на правах рукописи



Касимов Рустам Нуруллович

ТРАДИЦИОННЫЕ РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКИЕ
ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ЧЕПЕЦКИХ ТАТАР
(конец XIX - середина XX вв.)

специальность: 07.00.07 – этнография, этнология, антропология

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата исторических наук

Научный руководитель:
доктор исторических наук, профессор
Владыкин В.Е.

ИЖЕВСК – 2004

Оглавление

Глава I. Образы «низшей мифологии» чепецких татар	22
§ 1. Домашние духи (<i>ий әби, азбар әби, минча әби</i>)	23
§ 2. Природные духи (<i>урман иясе, су иясе</i>)	35
§ 3. Демонические существа (<i>жен, пәри, албасты</i> и др.).....	44
§ 4. Ведуньи и знахарки (<i>убырлы кеше, эшкеречу</i>).....	53
Глава II. Обрядовая практика чепецких татар.....	60
§ 1. Родильная обрядность	62
§ 2. Свадебная обрядность	78
§ 3. Похоронно-поминальная обрядность	88
Глава III. Календарная обрядность чепецких татар	121
§ 1. Весенне-летний цикл календарной обрядности.....	122
§ 2. Осенне-зимний цикл календарной обрядности.....	133
§ 3. Мусульманские религиозные праздники	141
Глава IV. Феномен «народного ислама» в духовной культуре чепецких татар.....	147
§ 1. О феномене «народного ислама».....	147
§ 2. Ислам и татары Волго-Уральского региона.....	150
§ 3. Проявления «народного ислама» в семейной и календарной обрядности чепецких татар	159
Заключение.....	174
Список источников и литературы	181
Список сокращений	202
Приложения.....	203
Приложение 1	204
Приложение 2.....	210
Приложение 3	219
Приложение 4.....	223

Введение

Актуальность исследования. В XXI веке, когда общество пересматривает отношение к историческому прошлому и духовному наследию, ищет новые подходы для утверждения и развития гуманистического содержания своей культуры, нравственных и эстетических идеалов, исследование традиционных религиозно-мифологических воззрений приобретает особую научно-практическую значимость и актуальность.

В бассейне реки Чепцы (левый приток Вятки), на северо-западе современной Удмуртской Республики и Слободского района Кировской области), более чем в 40 населенных пунктах живет татарское население, относящееся к «чепецкой группе» татар Урало-Поволжья [Мухамедова, 1978: 5]. Они говорят на особом говоре среднего диалекта татарского языка. По мнению ряда исследователей (Н. И. Воробьев, Р. Г. Мухамедова, Д. М. Исхаков), до середины XV века предки чепецких татар входили в состав субэтноса казанских татар [Исхаков, 2002: 78]. Территориальное обособление чепецких татар от центральной группы произошло довольно рано, к XV–XVI вв., а значит, в условиях этнической периферии, татары чепецкого бассейна выработали ряд специфических культурных черт.

Известно, что мифологию невозможно изучать без учета социальных, ритуальных и этических аспектов [Малиновский, 1998: 281]. Во многом в соответствии с законами религиозно-мифологического мироощущения выстраивалась жизнь социума и человека. Мифологические представления и образы несут на себе отпечаток эпох, в которых они возникали, существовали и развивались. Вместе с тем, значительное влияние на них оказывают процессы межэтнического взаимодействия, культурная и политическая ситуация в стране. Это, в свою очередь, ведет к трансформации норм и устоев традиционного мировоззрения.

Объектом работы являются три этнографические подгруппы чепецких татар – верхнечепецкая (кестымская), среднечепецкая (юкаменская), нижнечепецкая (каринская).

Предметом исследования избрано одно из проявлений духовной культуры этноса – традиционные религиозно-мифологические представления чепецких татар.

Хронологические рамки (конец XIX века – середина XX века) обусловлены наличием источников. Основным источником при написании диссертации стал полевой материал - рассказы, предания, былички этнофоров. Рассказывая о прошлом, информатор передает не только то, что помнит сам, но и то, что слышал от своих родителей, дедов. Соответственно, возрастает и хронологическая глубина получаемых сведений. Большинство респондентов рождены в 1920–1930 гг. Поколение от поколения отделяет, в среднем, 25-30 лет, но «могут быть и довольно значительные колебания (до 40 лет на поколение)» [Громов, 1966: 30]. Следовательно, их родители были рождены в начале XX века, а деды – в 1870–1880 годы. Отсюда определяется нижний временной рубеж. Кроме того, это время характеризуется появлением первых репрезентативных источников по предмету исследования.

Верхний временной рубеж – середина XX века. В отечественной этнографической науке сложилось мнение, что период конца 20-х – начала 30-х гг. XX в. стал решающим временем в трансформации и разрушении сельской общины, а соответственно и традиционного мировоззрения. Анализ полевого материала позволяет сделать вывод, что при разрушении институтов сельской общины, традиционные религиозно-мифологические представления сохраняются вплоть до начала 1950-х гг. Поколения, рожденные после войны, хорошо помнят обычаи и обряды своих родителей, знают смысл и значение ряда заговоров, приемов лечебной магии, ориентируются в многообразии персонажей низшей мифологии.

Мировоззрение народа в изучаемый хронологический период эволюционировало, сохраняя при этом черты традиционной культуры.

Территориальные границы исследования определены регионом компактного проживания чепецких татар – это нынешний Слободской район Кировской области и северо-запад современной Удмуртской Республики, включающий Юкаменский, Глазовский, Базинский административные районы.

В результате непростых миграционных процессов, связанных с освоением бассейнов рек Вятки и Чепцы, вместе с татарами на этой территории проживают русские, удмурты, бесермяне. Такое исторически сложившееся расселение и длительное совместное проживание на относительно небольшой территории разных народов не могло не отразиться на их традиционных религиозно-мифологических представлениях и мировоззрении.

Цель и задачи исследования. Цель работы – это выявление и анализ бытования традиционных религиозно-мифологических представлений чепецких татар с конца XIX до середины XX в. в контексте исторических и этнокультурных процессов в изучаемом регионе.

Достижение данной цели предполагает решение следующих задач:

- реконструирование ряда образов «низшей мифологии» чепецких татар;
- определение места мифологических образов и характеристика роли религиозно-мифологических представлений в семейной и календарной обрядности;
- сравнение мифологических образов чепецких татар с аналогичными казанско-татарскими, русскими, удмуртскими, бесермянскими;
- анализ феномена «народного ислама» среди чепецких татар.

Источники. Диссертационное исследование основано на комплексе исторических, этнографических и фольклорных источников, многие из которых впервые вводятся в научный оборот. По происхождению и информативному содержанию их можно объединить в несколько групп.

Первая группа – полевые материалы автора (ПМА). Они стали основным источником при написании диссертации. Полевые экспедиции проводились в 1996–2004 гг. в местах компактного проживания чепецких татар. При этом виде полевой работы сбор материалов по проблеме традиционных религиозно-мифологических представлений проводился, в основном, методом опроса. Информация, использованная при написании диссертации была получена от более чем семидесяти респондентов, две трети из них относятся к кестымской и юкаменской подгруппам, одна треть – к каринской.

Большинство опрошенных – сельские жители, из них более половины – родившиеся в 20–30-е годы XX в. Основные сведения по предмету исследования сообщили пожилые женщины. Отдельно хочется выделить некоторых информаторов, предоставивших наиболее ценную информацию: Арсланову Гульсиру Загидулловну и её дочь – Созинову Фирюзу Шамиловну. Эти женщины стали основными, опорными информаторами автора в с. Карино; сестер Санию Шабгановну и Наилу Шабгановну Касимовых, Касимову Амину Габдулловну, Касимову Бибинур Идрисовну – известных среди кестымцев, как придерживающихся строгих принципов мусульманской религии женщин; Касимову Ханию Ибрагимовну, много лет собирающую краеведческий материал в Кестыме; Абашеву Минслу Замалиевну, Абашеву Марзию Габдульхаевну, Абашеву Фаизу Гатаулла-кызы, Бекмансурову Нурхаду Гараевну, Таушеву Магсюму Сигбатовну, оказавших неоценимую помощь автору при сборе материалов в Юкаменском районе. Мужчины, как правило, больше осведомлены о проявлениях мусульманской религии в духовной культуре. Ценный материал о бытовании мусульманской культуры среди чепецких татар был получен от уважаемых среди односельчан аксакалов: Девятьярова Ахмет-Герей Ибнаминовича (с. Карино); Касимова Лутфуллы Ясавиевича (д. Кестым); Касимова Исмагила Шамсутдиновича (д. Тат. Парзи); Сабрекова Хадира Сиддикевича (д. Иманай). Небезынтересным было общение автора исследования с сельскими муллами, религиозными деятелями «нового

времени», прошедшими обучение в медресе Казани (Касимов Ильмир Харисович – в Кестыме; Бузанаков Надир Асхатович – в Починках). В приложении к работе имеется список респондентов, от которых были получены наиболее полезные сведения. Беседы с информаторами и запись материалов велась на русском языке и местных говорах татарского.

Стационарный метод работы был применен в деревне Кестым Балезинского района УР. Здесь в течение многих месяцев был применен весь комплекс видов полевой деятельности: устный опрос, личное наблюдение. Это было бы невозможно без благоприятного расположения членов этнографической группы к исследователю, без знания культуры и языка. Длительное пребывание в изучаемой этнической среде позволило глубже изучить вопросы, связанные с предметом диссертационного исследования.

Значимость полевых этнографических источников в исследовании традиционных религиозно-мифологических представлений изучаемой группы татар очень высока, ибо это тема слабо отражена в историко-этнографической литературе. Собранные полевые материалы по существу являются единственным полным и объективным источником, поскольку «любой текст остается единственно возможным объектом исследования и единственным источником «сырого» материала для исследования мифологии» [Пятигорский, 1996: 55].

Вторая группа – архивные источники. Архивные источники в диссертационном исследовании имеют вспомогательную функцию.

В работе были использованы материалы, извлеченные из фондов Архива отдела этнологии Института Истории Академии Наук Республики Татарстан, архива Российского Этнографического Музея (РЭМ), Государственного Архива Кировской Области (ГАКО), Национального Архива Республики Татарстан (НАРТ), Центрального Государственного Архива Удмуртской Республики (ЦГАУР)

Ряд документов впервые вводится в научный оборот, но архивные материалы, использованные в работе, имеют вспомогательное значение. Большинство документов носят статистический характер, другие являются фондами авторов, занимавшихся проблемами изучения татарского народа. Специальных материалов, касающихся темы «Мифология чепецких татар» нет. Так, Центральный Государственный Архив Удмуртской Республики (ЦГАУР) предоставляет обширный комплекс статистических и исторических материалов, посвященных истории различных этнических групп татар, однако материалов по татарской мифологии не обнаружено. Архив Кировской области интересен для исследователя фондами № 170 и № 176. Фонд № 170 представляет собой материалы собранные Вятской Ученой Архивной Комиссией (ВУАК). Статьи об обычаях, привычках вотяков, их языческих религиозных воззрениях, говоре и пословицах, собранные среди удмуртов Глазовского и Сарапульского уездов содержат важную информацию по предмету исследования. К сожалению, не известен их автор, но можно предположить, что им был П. М. Сорокин. В работе представлен этнографический материал о заимствованиях ряда образов удмуртской мифологии из татарской, в частности, таких как *шайтан*, *пәри*, *акшан*. Примечательна и свадебная песня, записанная в среде удмуртов о том, как тяжело молодой удмуртке, которую татары увозят в Карино. Интерес представляют изыскания известного историка М. Г. Худякова, посвященные вопросам землевладения в изучаемый период, а именно владетельные выписки каринским мурзам.

Фонд № 176 представляет собой ревизские сказки конца XVIII в. по Глазовскому уезду. Здесь содержится подробная информация с именами и фамилиями крестьян, их жен, детей, датами рождения и пр. Статистического плана информация по чепецким татарам и бесермянам содержится в делах фонда, посвященных Вятскому наместничеству Глазовского округа Филипповой слободки Архангельской волости. Здесь упоминаются деревня Кестым и вновь образованный починок Юндинский над речкой Падерой.

Архив Республики Татарстан предлагает исследователю ряд фондов известных авторов, занимавшихся изучением религии татар. Материалов по традиционным религиозно-мифологическим представлениям чепецких татар не обнаружено. Для сравнительно-сопоставительного анализа представляет интерес материалы по изучению культуры казанских татар, татар-кряшен.

Фонд № 967 Михаила Машанова содержит информацию по крещеным татарам казанского края. Здесь рассказывается о частных жертвоприношениях *таук курбан* и *сыйыр курбан*, о празднике *шейлык*.

Фонд № 968 известного просветителя и православного миссионера Н. И. Ильминского. Содержит информацию о похоронах и поминках казанских инородцев. Интересны упоминания о том, что, придя с кладбища, татары, участвующие в похоронах, прыгали через огонь, символически очищая себя. Приводится здесь и ряд сказок о *шурале*, *пәри*, *шайтане*.

Фонд № 969 исследователя семейных обрядов и обычаев татар Д. В. Катанова. Интерес представляет материал по свадьбам у татар.

Архив РЭМ содержит материалы переписки сотрудников музея с краеведами, занимающихся сбором предметов материальной культуры для пополнения фондов музея. Так, И. А. Абдрашитов предлагал музею различные обереги и украшения, имеющие, по его словам, магическую силу. Г. Н. Ахмаров предоставлял материалы по этнографии татар казанской губернии.

Архив Института Истории при Академии Наук РТ интересен материалами из фонда Г. В. Юсупова любезно предоставленными автору Р. К. Уразмановой. В фонде хранятся материалы 1946 г. «О поездке в юго-восточные районы ТАССР с целью сбора информации по древним верованиям и поверьям казанских татар». Следует выделить разделы, посвященные существам низшей мифологии, представлениям о душе, о знахарской практике у татар.

Архивный материал является необходимой основой для анализа духовной культуры казанских татар, удмуртов, бесермян и культуры чепецких татар.

Третья группа – опубликованные источники. К данному виду источников следует отнести, в первую очередь, статьи А. А. Спицына и П. М. Сорокина, которые по жанру относятся к заметкам краеведа и содержат любопытный материал о традиции паломничества к святым местам среди чепецких татар, о могилах святых и чудодейственных источниках с живительной водой рядом с ними [Спицын, 1888; Сорокин, 1896]. Работы дореволюционных авторов носят описательный характер и посвящены истории каринских татар, в частности арским князьям. Немало этнографического материала можно почерпнуть из работы Али Рахима, повествующей о могилах святых, почитаемых каринскими и кестымскими татарами. Статья Али Рахима в большей степени заинтересует филологов, поскольку автор дает подробные переводы текстов могильных плит, принадлежавших булгарам и татарам Казанского ханства [Рахим, 1930]. Особенностью этих работ является то, что все они посвящены описанию эпиграфических памятников, сохранившихся среди чепецких татар.

Казанские ученые в разное время изучали и говоры чепецких татар. Материалы, собранные и проанализированные Дж. Валиди и Н. Б. Бургановой, служат источником для воссоздания названий некоторых обрядов, блюд традиционной кухни, предметов материальной культуры, терминов родства и свойства [Валиди, 1930; Бурганова, 1962]. Исследователю мифологии чепецких татар интересны факты, зафиксированные филологами, касающиеся наименования одного из религиозно-мифологических образов – *жан папа* (*җан папа*).

В 70-90-ые гг. XX в. Т. И. Тепляшина и Ф. С. Баязитова занимались патронимической системой чепецких татар. Многие факты о семейно-наследственных наименованиях *насель тамыр*, о механизме их формирования и функционирования можно почерпнуть из работ этих ученых. Помимо прочего исследовательский интерес представляет материалы о проявлении

мифологического мышления чепецких татар в ритуальной практике частных и общественных жертвоприношений духам-хозяевам (*корбан*) [Тепляшина, 1973; Баязитова, 1992].

Ценные факты о брачных нормах и традициях, свадебных и календарных обрядах чепецких татар содержатся в трудах Р. К. Уразмановой (1978; 1984; 2001), написанных по результатам полевой работы в местах расселения этой группы татар. Автор диссертационного исследования использовал в составлении опросника положения, обозначенные в трудах Р. К. Уразмановой.

Изучением семейной обрядности кестымской и юкаменской подгрупп чепецких татар долгое время занималась Д. Г. Касимова. Особый интерес представляют материалы по похоронно-поминальному циклу, представлениях о душе, содержатся факты врачевательной и охранительной магии в семейных обрядах изучаемой группы татар [Касимова, 2003].

Различные аспекты культуры чепецких татар фрагментарно отражены в работах, посвященных изучению бесермян (Н. П. Штейнфельд (1894г.), И. Михеев (1901 г.), Е. В. Попова (1998 г, 2004г.).

В диссертационном исследовании привлекался необходимый сравнительный материал этнических и этнографических групп татар Поволжья, Приуралья и Сибири (Н. И. Воробьев, 1925, 1929; Я. Д. Коблов, 1908, 1910; К. Насыри, 1880), волжских булгар (В. М. Беркутов, 1987; Г. М. Давлетшин, 1999), мусульманских народов России и Средней Азии, тюркоязычных народов (Н. А. Алексеев, 1980; В. Н. Басилов, 1970, 1984; П. В. Денисов, 1959), удмуртов и бесермян (В. Е. Владыкин, 1994; Е. В. Попова, 1998, 2004; Л. С. Христолюбова, 2004; Н. П. Штейнфельд, 1894, 1895), русских (Л. Н. Виноградова, 1996; Д. К. Зеленин, 1991, 1994; С. А. Токарев, 1957, 1964).

Решение ряда проблем в области религиозных предписаний и мусульманских норм стало возможным благодаря привлечению таких специфических источников как *Китаб-Аль-Джанаиз* и *Коран* [Пер. И. Ю. Крачковского, 2001; пер. смыслов и комментарии Иман В. Пороховой,

2003]. Ссылки на Коран следует читать следующим образом. В квадратных скобках после названия книги первая цифра обозначает номер цитируемой суры, вторая – номер аята.

Степень изученности проблемы. В отношении чепецких татар, внимание ученых чаще всего привлекали вопросы их этногенеза и этнической истории, языка и фольклора. Специальных работ по мифологии никогда не проводилось, отдельные аспекты рассматривались в рамках других более обширных тем, касающихся духовной культуры вообще.

Историей чепецких татар исследователи занимались с начала XIX века. Широкая деятельность по сбору статистических, исторических и этнографических материалов связана с работой Вятской ученой архивной комиссии (ВУАК).

Историк Ф. Корнилов в «Прибавлении к Вятским губернским ведомостям» писал о каринских мурзах и князьях, об их праве суда «над вотяками Каринскими и Верхнечепецкими» [Корнилов, 1839].

Календарь Вятской губернии (КВГ) за 1880 год под редакцией Н. Спасского представил «Этнографические сведения: русские, вотяки и татары». Работа содержит интересный материал по мусульманским татарским праздникам, по народным праздникам (*джиен* и *сабантуй*) [Спасский, 1880].

Известный историк А. А. Спицын писал о причинах появления в Вятской земле арских князей [Спицын, 1884]. Он же в статье «К истории вятских инородцев» описывал предания верхнечепецких татар «о могиле святого в деревне Гординской на Чепце, около Глазова» [Спицын, 1889].

Историк и этнограф Н. П. Штейнфельд, создавая свой известный труд, посвященный этнографическому описанию бесермян, коснулся проблемы происхождения каринских татар, считая их также как и бесермян потомками древних булгар [Штейнфельд, 1894].

Православный миссионер И. Софийский в статье «О начальном образовании вотяков и татар Ярославской волости Слободского уезда Вятской

губернии и о названии «татары» писал о состоянии образования и благотворном влиянии на инородцев православной церкви [Софийский, 1894].

Сотрудник Вятской ученой архивной комиссии П. М. Сорокин в Календаре Вятской губернии опубликовал две статьи. Первая была посвящена истории появления Арских князей в Карине, истории возникновения деревни Кестым, появлению традиционных фамилий чепецких татар (Касимовы, Арслановы, Девятьяровы, Абашевы). Вторая статья «Татаре Глазовского уезда» содержала кроме исторических данных этнографический материал, рассказывающий о «могилах святых», которым поклонялись глазовские татары [Сорокин, 1896].

Историк И. Михеев в «Известиях общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете» опубликовал работу, посвященную бесермянам. Автор, в частности, писал о бесермянах и татарах, проживающих совместно в деревне Кесшур Ежевской волости. Он отмечал, что бесермяне «произошли не от слияния двух народов (удмуртов и татар)», а являются самостоятельным народом, близким по своей духовной культуре к татарам [Михеев, 1901]. Там же опубликована статья историка, археолога Г. Магницкого о кладах из мелкой серебряной монеты в Вятской губернии. В ней автор, ссылаясь на наблюдения учителя и краеведа Г. А. Ахмарова, описывает обрядовые действия, совершаемые татарками с монетами и лоскутами ткани [Магницкий, 1901].

Огромную роль в изучении истории и культуры татарского народа сыграла деятельность Научного Общества татароведения при Академическом Центре Народного Комиссариата просвещения ТАССР. Общество выпускало собственный научный сборник, где публиковались статьи таких известных исследователей истории татарского народа как: Н. И. Воробьев и Дж. Валиди (Д. Д. Валидов), Али Рахим и др.

В 1930 г. были опубликованы две статьи по результатам экспедиции 1929 г. в местах поселения каринских и глазовских татар. В работе Дж. Валиди,

посвященной изучению местного татарского диалекта были приведены термины, обозначающие душу человека [Валиди, 1930]. Автор второй статьи Али Рахим подверг детальному анализу материалы по эпиграфическим памятникам чепецких татар, предоставленных ему Н. И. Воробьевым и Дж Валиди по результатам разведочной поездки к каринским и глазовским татарам [Рахим, 1930].

Крупный исследователь истории удмуртского народа и Удмуртии, доктор исторических наук П. Н. Луппов в «Записках Удмуртского научно-исследовательского института соцкультуры и общества по изучению Удм. АССР» опубликовал статью, посвященную характеристике классовой борьбы удмуртов и бесермян против каринских мурз в конце XVII века [Луппов, 1936].

Таким образом, в 1920–1930-е гг. исследовательский интерес авторов поднялся на более высокий научный уровень, не ограничивающийся лишь статистическими данными и описанием. Однако специальных работ, имеющих прямое отношение к мифологии чепецких татар, не было.

Период 1950–1980-х гг. стал временем активного изучения этнической истории чепецких татар, прежде всего, каринских и юкаменских.

В 1950-е гг. в ходе диалектологической экспедиции этнолингвист Н. Б. Бурганова собрала богатый лингвистический материал. В 1962 г. в научном сборнике «Материалы по татарской диалектологии» появилась ее работа о говорах каринских и глазовских татар [Бурганова, 1962]. Диалектизмы касались различных тем и зафиксировали наименование некоторых мифологических персонажей, в частности, связанных с представлениями о душе.

В 1970-е гг. филолог и фольклорист Т. И. Тепляшина, изучающая культуру чепецких татар с 50-х гг. XX в., описала ряд образов и ритуалов, характерных для каринских татар. Основываясь на языковых говорах, она впервые выделила три подгруппы чепецких татар: каринскую, юкаменскую, кестымскую. Ее статья «Удмуртское влияние на патронимию каринских татар»

сообщает помимо прочего о совместном проведении каринскими татарами и их соседями – бесермянами весеннего праздника *акаяшка* и о специфическом обряде характерном для каринских татар «празднике новоселья» – *курбан* (*kərban*) [Тепляшина, 1973].

Попыткой монографического изучения этнографии чепецких татар стал сборник «Новое в этнографических исследованиях татарского народа», увидевший свет в 1978 г. и составленный по результатам экспедиции 1973 г. сотрудниками отдела этнографии ИЯЛИИ им. Г.Ибрагимова Казанского филиала Академии Наук СССР для создания научной базы «Атласа по этнографии татарского народа». Анализ этнографического материала позволил авторам прийти к выводу, что чепецкие татары не представляют собой однородную группу. В результате исторических причин образовалось две подгруппы. Данные выводы были сделаны на основе изучения этногенеза и этнической истории (Мухамедова Р. Г.), земледелия (Халиков Н. А.), жилища (Мухамедова Р. Г., Мухаметшин Д. Г.), патронимии (Исхаков Д. А.). Наиболее интересны статьи Р. К. Уразмановой, опубликованные в этом сборнике по семейно-брачным отношениям и календарному циклу обрядов чепецких татар [Уразманова, 1978]. В них автор анализирует традиционные представления изучаемой группы, праздники и семейную обрядность.

В 80-ые годы XX века, используя материалы, собранные в ходе экспедиции 1973 года, Р. К. Уразманова провела историко-этнографическое исследование духовной культуры чепецких татар [Уразманова, 1984]. Основные положения работы вошли в один из томов историко-этнографического атласа татарского народа [Уразманова, 2001].

В конце 80-х гг. XX века обрядовой терминологией в говорах чепецких татар занималась Ф. С. Баязитова. Ее статья основывается на исследованиях Н. Б. Бургановой и Т. И. Тепляшиной. В работе автор описывает характерный, по ее мнению, для татар и бесермян весенний праздник *акаяшка*. Кроме того,

на примере татар Юкаменского района она описывает общее жертвоприношение *Кырбан* и частные жертвоприношения духам-хозяевам: *ий байна кырбан* и *гид байна кырбан* [Баязитова, 1992].

В 90-е гг. XX века вопросами современной семейной обрядности каринских татар занималась Э. Г. Касимова [Касимова, 1995].

В совместной работе И. А. Сыркиной и Д. Г. Касимовой «Загадки незагадочного народа» отражен хозяйственный и бытовой уклад чепецких татар. Есть в ней и упоминание о душе-бабочке (*жан папа*) [Сыркина, Касимова, 1994].

В работе историка-этнографа Д. Г. Касимовой «Семейная обрядность чепецких татар» нашла отражение тема проявлений традиционного мировоззрения в семейной обрядности верхнечепецких и среднечепецких татар. При описании родильной и похоронно-поминальной обрядности автор упоминает мифологические персонажи – *жан*, *ий Әби*, *минча убыр*. В своей монографии Д. Г. Касимова не описывает семейную обрядность каринских татар, ссылаясь на то, что нижнечепецкая (нукратская или каринская) подгруппа достаточно изучена этнографами и фольклористами. Известно, что Карино – историческая родина всех групп чепецких татар. Историей каринских татар историки и краеведы занимаются с начала XIX века [Касимова, 2003].

Исследователь бесермянского народа Е. В. Попова, описывая семейную обрядность бесермянского народа, календарную обрядность, затрагивает вопросы духовной культуры чепецких татар, делая сравнительно-сопоставительный анализ обрядов календарного, семейного цикла и приемов народной медицины. Она указывает на взаимовлияние культур двух народов, подтверждая это полевым материалом каринских и юкаменских татар [Попова, 1998; 2004].

Особый интерес для исследователей истории и этнографии татар представляет «Историко-этнографический атлас татарского народа», работа над которым началась еще в начале 1970-х гг., а первые книги начали выходить

лишь в конце XX – начале XXI в. Один из томов издания «Обряды и праздники татар Поволжья и Урала», подготовленный Р. К. Уразмановой, полностью посвящен обрядовым праздникам татар Поволжья и Урала. Автор, опираясь на методы этнографического картографирования и типологии, делает попытку выделить локальные варианты традиционных культур татар Поволжья и Урала, в том числе и чепецких [Уразманова, 2001].

Характеризуя работы Т. И. Тепляшиной, Ф. С. Баязитовой, Р. К. Уразмановой, хочется отметить, что интерес ученых ограничивался лишь юкаменской и каринской подгруппами. Хотя кестымская подгруппа чепецких татар с давних пор является культурным и конфессиональным центром на территории современной Удмуртской Республики, где проживали «чистые» татары [Сорокин, 1896:95].

Анализ историографии по вопросу религиозно-мифологического мышления чепецких татар дает основание говорить о фрагментарном характере изученности проблемы. Работ, касающихся мифологии и проявлений мифологического мышления в семейной и календарной обрядности, немного. Вне поля зрения этнографов остались проблемы низшей мифологии, феномена «народного ислама». Эти обстоятельства обуславливают актуальность настоящего исследования, сочетающего комплексный подход в рамках широкого хронологического этапа (конец XIX – середина XX вв.).

Методологические основы и методы исследования. Методологическая база исследования основывается на **принципе историзма**, предполагающем хронологическую последовательность событий и явлений, оценку фактов, исходя из реалий конкретного периода, и устанавливающим связи каждого момента исторического процесса с его прошлым и будущим; **принципе объективности**, требующем взвешенного подхода при оценке событий и фактов, учета совокупности всех исторических явлений, разностороннего анализа собранных материалов, относящихся к данной теме в совокупности.

Основные методы, применявшиеся при написании работы – сравнительно-исторический и историко-типологический.

Первый позволяет выявить особенности мифологической картины мира изучаемой группы и соседних народов, в первую очередь удмуртов и бесермян. Второй дает возможность освоить значительный пласт используемого в работе фактического материала, выделить локальные варианты и установить ареалы их распространения.

Применение метода исторического анализа позволяет выявить позитивные и негативные последствия реализованного решения, перейти от анализа единичного к рассмотрению нового поведенческого стереотипа, коллективного опыта, к анализу структурных социальных изменений.

В диссертационном исследовании предпринята попытка раскрытия темы на основе междисциплинарного подхода, дающего возможность использования методических достижений других гуманитарных наук – фольклористики, лингвистики, культурологии, религиоведения. Подобный подход позволил не только по-новому взглянуть на проблемную ситуацию, но и выйти на более важные в теоретическом плане обобщения.

В диссертационном исследовании автор опирается на теоретико-методологические разработки ведущих зарубежных (К. Клемен, Л. Леви-Брюль, К. Леви-Строс, Б. Малиновский, Дж. Фрезер, М. Элиаде и др.) и отечественных специалистов в области истории и этнографии (А. К. Байбурин, И. С. Кон, Е. М. Мелетинский, С. Ю. Неклюдов, В. Я. Пропп, Б. А. Рыбаков, С. А. Токарев, Д. М. Угринович, Л. Я. Штернберг и др.).

Научная новизна исследования. Диссертационное сочинение является первым опытом изучения традиционных религиозно-мифологических представлений чепецких татар. На обширном комплексе полевых материалов и опубликованных источников представлена традиционная религиозно-мифологическая картина мира чепецких татар, дан сравнительно-сопоставительный анализ с религиозно-мифологическими представлениями

бесермян, удмуртов, русских. Предпринято описание феномена «народного ислама» в среде чепецких татар. Изучены особенности и локальные различия в характеристике мифологических персонажей, их роли в семейной обрядности среди каринской, кестымской, юкаменской подгрупп татар.

Исследование в значительной степени восполняет пробел в изучении данной проблемы. Разработка и использование новых архивных источников, богатый полевой материал позволили не только подтвердить некоторые положения, выдвинутые предшествующими исследователями истории и духовной культуры татарского народа, но и прийти к новым выводам (выделение особенностей традиционных представлений подгрупп чепецких татар; определение феномена «народного ислама»).

Практическая значимость работы заключается в возможности использования материалов по мифологии чепецких татар для сравнительного изучения с другими группами татар. Сведения, содержащиеся в диссертации, могут быть использованы для изучения других аспектов материальной и духовной культуры чепецких татар. Полученный материал может быть положен в основу создания научно-популярных изданий, учебных пособий по истории и этнографии края, в оформлении музейных экспозиций, а также использован в вузовских лекционных курсах по этнографии народов Урало-Поволжья.

Апробация результатов исследования. Основные положения диссертационного исследования получили свое отражение в 9 статьях и тезисах (2,5 п.л.). Различные сюжеты работы доложены автором на региональных, всероссийских и международных конференциях:

1. Касимов Р. Н. Типология кладбищ чепецких татар (вт. пол. XIX–XX вв.) // *Этнокультурное наследие Вятско-Камского региона: проблемы, поиски, решения. Материалы региональной научно-практической конференции.* – Киров, 1998. С.59–63. В соавторстве с Д. Г. Касимовой.

2. Касимов Р. Н. Мифологические образы в культуре чепецких татар // Материальная и духовная культура народов Поволжья и Урала: история и современность. Материалы региональной научной конференции. – Глазов, 1999. С.11–13. В соавторстве с Д. Г. Касимовой.
3. Касимов Р. Н. Образ «домовой» в мифологии чепецких татар // Материальная и духовная культура народов Поволжья и Урала: история и современность. Материалы региональной научно-практической конференции. – Глазов, 2001. С.61-64.
4. Касимов Р. Н. «Су иясе» в современном фольклоре чепецких татар // Материальная и духовная культура народов Поволжья и Урала: история и современность. Материалы региональной научно-практической конференции. – Глазов, 2002. С.47–49.
5. Касимов Р. Н. Образ смерти в байтах чепецких татар // Диалог культур и цивилизаций. Тезисы научной конференции молодых историков Сибири и Урала. – Тобольск, 1999. С. 18–19.
6. Касимов Р. Н. Образ птицы в мифологии чепецких татар // Диалог культур и цивилизаций. Тезисы участников второй научной конференции молодых историков Сибири и Урала. – Тобольск, 2000. С. 59–60.
7. Касимов Р. Н. «Злые духи» в этнокультуре чепецких татар // Язык, культура, общество: социально-культурные аспекты развития регионов Российской Федерации. Сборник научных трудов Всероссийской научной конференции. – Ульяновск, 2002. С.70–71.
8. Касимов Р. Н. «Убыр карчык» в мифологии татар: казанско-чепецко-удмуртские этнокультурные параллели // Исторические истоки, опыт взаимодействия и толерантности народов Приуралья. Материалы международной научной конференции. – Ижевск, 2002. С.317–320.
9. Касимов Р. Н. К вопросу об изучении «низшей» мифологии чепецких татар // Этнос. Культура. Человек. Материалы международной научной конференции. – Ижевск, 2003. С. 194–202.

В структурно-композиционном плане диссертация состоит из введения, четырех глав, заключительного раздела, списка использованных источников и литературы. Исследование снабжено текстовыми и иллюстративными приложениями, списком информаторов, текстами быличек на русском и татарском языках.

Глава I. Образы «низшей мифологии» чепецких татар

Образы, относящиеся к разряду «низшей мифологии», в духовной культуре чепецких татар занимают значительное место. Низшая мифология (термин известного этнографа XIX в. В. Маннхардта) – это тот уровень религиозно-мифологической системы, на котором находятся персонажи, не имеющие божественного статуса, являющиеся объектами изображения в быличках, бывальщинах и преданиях [Цит по Неклюдов, 1998: 8]. Зачастую образы низшей мифологии оказываются посредниками между богом и людьми, а чаще они посредники между людьми и дьяволом. Здесь они обнаруживают верность одной из линий своей архаической «наследственности». Такие персонажи преемственно связаны не только с мифологическими духами-хозяевами, но и с имеющими выраженные посреднические функции духами-помощниками.

Для описания, характеристики и реконструкции образов можно выделить в три основные группы:

1. Домашние духи, обитающие в доме и дворовых постройках крестьянской усадьбы. Наиболее яркими образами первой группы являются: домовые (*ий иясе, йорт иясе, ий эби, ий кужя, йорт кужя*), дворовые (*азбар иясе, азбар эби, азбар кужя*), банники (*минча эби, минча иясе, минча убыр*).
2. Природные духи – существа, обитающие в лесах, полях и водоемах. Ко второй группе относятся: лешие (*урман иясе, урман бабай, урман эби, урман кужя*), водяные (*су иясе, су эби, су анасы, су бабасы*).
3. Представители третьей группы – демонические существа, злые духи (*албасты, жєн, пєри*).

В отдельную группу следует выделить людей, тесно контактирующих с потусторонними силами, – колдунов, знахарок (*убырлы кеше, убыр карчык, сихерче, эшкеречу*).

§ 1. Домашние духи (*ий эби, азбар эби, минча эби*)

Образ домового, как, впрочем, и большинство других мифологических персонажей является, бесспорно, отголоском архаичного культа предков [Зеленин, 1984:175]. Люди издревле почитали предков, тесно связанных со здравствующими родственниками, активно участвующих в их жизни, причем относящихся к ним двойственно. Такое отношение, в частности, проявляется в поминальной обрядности чепецких татар.

Увидев умершего родственника во сне, человек одновременно рад встрече с ним – так он узнает хорошо ли живет умершему на «том свете», общается с ним. Но с другой стороны, такие встречи нежелательны. Они, по представлениям людей, влекут скорую гибель кого-то из родных. Образы «домашних духов» также двойственны. Они амбивалентны, могут оберегать членов семьи, следить за хозяйством, а могут наслать несчастья. Например, *азбар эби* чепецких татар благосклонно относится к домашним животным, «ухаживает» за скотиной в хлеву, но вместе с тем, способен вызвать массовую гибель и падеж скота.

Стремление сохранить в пределах живого пространства или в непосредственной близости от него, умерших членов коллектива, вероятно, является выражением доминирования единства членов общины. Причем образ домового, как хозяина, распространяется не только на дом и околочное пространство, но и на постройки (амбары, хлев, конюшни). Отождествление образов домового и дворового характерно для всех групп татар, башкир, русских, удмуртов [Владыкин, 1994: 97]. Наличие определенной связи между почитанием «домашних духов» и культом предков безусловно. В пользу этого говорит и само название персонажа – *эби* (бабушка); *кужя, бабай* (старший в доме), и то, что образы эти персонифицируются в облике знакомых, давно умерших родственников, как дальних, так и близких.

В «домашних духах» нашли воплощение представления чепецких татар о неведомой силе, окружающей дом и приусадебные постройки. Они проявляются в сознании людей в различных антропо- и зооморфных видах, а также в определенных действиях: стуках, шорохах и т.п.

«Домашние духи» чепецких татар, будь то *ий иясе* (хозяева дома) или *азбар иясе* (хозяева двора, хлева) локализуются в бревнах дома и построек (на матице, пороге, под печью). В частности дух *азбар иясе* обитает в бревнах хлева, на пороге. А *ий иясе* больше любит жить под печью, в подполье.

Сама печь в понимании крестьянина есть место сакральное. Печь дает тепло и горячую пищу. Она занимает главное место в доме. Помимо основного своего назначения печь занимала большое место в духовной жизни народа. Всей своей конструкцией она олицетворяет модель мироздания традиционного общества. Основание ее, укрепленное столбами, стоит на земле и находится в подполье. Подполье, в свою очередь, соотносится с подземным миром – местом обитания мертвых. Труба печи, возвышаясь над домом «связана» с небесным сводом, верхним миром. «Тело» печи, ее рабочая часть находится непосредственно в доме, в тесном контакте с живущими людьми. Неотъемлемый атрибут печи – жаркое пламя, огонь. Он дарует жизнь, энергию.

Огонь в традиционном мировоззрении является объектом особого внимания и почитания, наряду с солнцем [Гемуев, 1984: 112]. Акт разжигания огня в печи можно рассматривать в социально-экологическом плане как «возжигание «своего», освоенного огня, следствием чего является придание печи роли постоянного центра, связанного с переработкой естественных, «природных» продуктов в искусственные, «культурные», то есть «чужого» в «свое» не только в кулинарном, но и в широком смысле» [Байбурин, 1983: 117]. Отголоски почитания огня сохраняются у многих народов до настоящего времени. Татары также почтительно относятся к огню. Так, плевать, мочиться и даже долго смотреть на огонь не следует. Этим можно побеспокоить таинственные силы, скрытые в пламени. Неслучайно и то, что *ий иясе*

локализована в народных представлениях именно рядом с печью или под ней. Интересно, что при переезде в новый дом, забирают угли из печи, приглашая домового. А раньше, по свидетельствам информаторов, угли использовались в разжигании первого огня в печи нового дома.

Определенными магическими свойствами наделены порог и матица дома. С семиотической точки зрения матица обозначала, прежде всего, границу. Она была границей между верхом и низом, а также между внутренним и внешним. Так, под матицу чепецкие татары вешают пучки можжевельных веток для отпугивания от дома злых духов. Удмурты также использовали можжевельник, защищая дом: «чтобы ни чорт не ходил, ни худой глаз не приставал» [Миропольский, 1876: 5]. У них матица считалась хранителем обитателей дома. Ей приписывалось значение связующего начала не только по отношению к конструкции дома, но и по отношению к проживающим в этом доме членам семьи [Орлов, 1999: 15]. Традиция почитания матицы существовала и у бесермян: знахарки нашептывали заговоры больному именно под матицей [Попова, 1998: 72].

Чепецкие татары, удмурты, бесермяне мифологизируют двери, окна и порог дома. Они символизировали границы внешнего мира. На пороге (как в доме, так и в хлеву) нельзя прыгать, что-то вколачивать, стучать по нему. Порог считается местом сбора неведомых сил потустороннего мира.

В деревнях чепецких татар до сих пор сохраняется обычай простукивания стен и углов избы ранним утром «чтобы предупредить домового» [ПМА. Касимов Минхат Шабганович, д. Кестым Балезинского р-на УР]. Подобные представления бытовали и у тюркоязычных народов Сибири [Алексеев, 1980: 84; Косарев, 2003: 143].

Местами локализации «домашних духов» являются стены и околочечное пространство. С одной стороны, «домашний дух» есть нечто отличное от домашних построек и дома, появляясь людям в образе старушки, а с другой, он тождественен дому и даже, в определенном смысле, сам является этим домом.

В целом дом «оказывается одним из идеально вписанных (включенных) в обрядность предметов» [Шкляев, 2004: 140].

Духи дома, в представлении чепецких татар, занимается тем же, чем и хозяева. Домовые и дворовые принимаются за дело в вечернее и ночное время и продолжают его до рассвета, пока спят домочадцы. Они распоряжаются хозяйством пока хозяева отсутствуют. *Ий иясе* следит за порядком в доме, прибирает вещи, приглядывает за домашними животными, особенно любит кошек. По представлениям чепецких татар, *ий эби* может обернуться кошкой, чтобы осмотреть свои владения [ПМА. Касимова Назия Магаметзяновна, д. Кестым Бalezинского р-на УР; Касимова Мадина Бургановна, д. Падера Бalezинского р-на УР]. У казанских татар *ий иясе* прядет пряжу, сторожит дом, в случае опасности будит хозяев громкими криками [Коблов, 1910: 6].

Дворовой (*азбар иясе*) следил за скотиной в хлевах и конюшнях. Если животные ему нравятся, то он заботился о них: вычесывал шерсть, следил за наполняемостью кормушек. Подобно *ий иясе*, обернувшись кошкой, осматривал кладовые и амбары. Животноводство, являвшееся важным подспорьем в крестьянском хозяйстве и осуществлявшееся в относительно сложных климатических и ландшафтных условиях, актуализировало обрядность, связанную с дворовыми постройками, домашним скотом.

Информаторы сообщают, что при переезде в новый дом необходимо первой запускать кошку [ПМА. Арсланова Гульсира Загидулловна, с. Карино Слободского р-на Кировской обл.]. Кошка, вероятно, является олицетворением духов-защитников дома и дворовых построек. Так, среди татар бытует поверье, что кошку нельзя обижать, особенно когда в семье кто-то тяжело болен. Такое отношение к животному объясняют тем, что Пророк Мухаммед любил кошек и велел поступать также всем мусульманам [ПМА. Касимова Амина Габдулловна, д. Кестым Бalezинского р-на УР].

Большое значение татары придают окрасу животных. Считается, что *ий эби* любит белых кошек. Дворовой (*азбар эби*) также очень требователен к

масти животного [ПМА. Арсланова Гульсира Загидулловна, с. Карино Слободского р-на Кировской обл.]. Среди чепецких татар предпочтительной мастью лошади считается буланая со звездочкой во лбу. Старики говорят, что такая лошадь отмечена Аллахом. А вот серая лошадь в яблоках считается нечистой. Бытует поверье, что у такого животного и мясо темное с пятнами. Те животные, чей цвет не приглянулся «домашнему духу», часто болеют, плохо едят. Хозяин такой живности пытается избавиться от нее, продав или обменяв.

Особую любовь питает *азбар иясе* к лошадям. Понравившимся животным он заплетает косички в хвостах и гривах, вычесывает их, следит за здоровьем [ПМА. Абашева Махмура Муллануровна, д. М. Вениж Юкаменского р-на УР]. Такое внимание дворового именно к лошадям вполне понятно. Несмотря на то, что у поволжских татар в XIX веке скотоводство становится второстепенной и подсобной земледелию отраслью, всех татар отличало любовное отношение к домашним животным и в первую очередь к лошадям. В этом, по словам Н. А. Халикова «просматривается кочевое прошлое их предков» [Татары, 2001: 176].

Лошадь всегда занимала центральное место в жизни тюркских народов Поволжья. Так, в башкирской мифологии она наделена даром человеческой речи, способностью к перевоплощению. Лошадь являлась защитником людей от зла, болезней и несчастья. В качестве оберега над ульями, на кольях оград и на воротах устанавливали лошадиные черепа. Магическая сила придавалась веревкам, свитым из конских волос или кожи, их брали с собой в дорогу, клали возле себя во время сна как оберег от змей [Насыйри, 1880: 12–13; Башкиры, 2002: 211–212].

В мифологии северочепецких удмуртов также наиболее часто встречающимся персонажем является конь [Иванова, 2004: 24; Куликов, 2004: 35].

В мифологиях многих народов конь, наряду с птицей является «проводником» между мирами, наделяется волшебными свойствами [Пропп, 1998: 263–266].

Образы «домашних духов» максимально приближены к людям. В связи с этим, интересно, что у чепецких татар, а именно в представлении некоторых стариков-мусульман, «домашние духи» настолько доброжелательны, что будят их на утреннюю молитву и даже сами их читают. Об этом часто упоминают пожилые информаторы, даже несмотря на то, что в представлении чепецких татар образы низшей мифологии в большинстве случаев ассоциируются с нечистой силой, неугодной Аллаху. Вероятно, так происходит в случае, когда противостояние новой религиозной системы и прежней сменяется компромиссом, к которому по происшествию времени обычно оказываются готовы обе стороны. Это и есть проявления «народной религии», в частности элементов «народного ислама» в среде чепецких татар. С. Ю. Неклюдов отмечает, что «равным образом и в России заклётые праведниками бесы и черти трудятся во славу церкви: водят священнослужителей в Иерусалим, помогают строить храмы [Неклюдов, 1998: 9].

Образы «домашних духов» в духовной культуре чепецких татар, пожалуй, единственные о которых говорят больше как о положительных. Но если обидеть их или долго не вспоминать, то они беспокоят людей по ночам, пугают стуками и шорохами, разбрасывают вещи, гремят посудой. *Азбар иясе* мучает скотину, гоняя ее в стойлах [ПМА. Касимова Фариза Нургаяновна, д. Кестым Базезинского р-на УР]. Высасывает молоко из вымени коров и коз, наводит мор на молодняк. Дворовые и хлевники в удмуртской мифологии – *гидмурты* также мучали по ночам коней, выдаивали молоко у коров. Удмурты считали, что, поймав *гидмурта*, следует немедленно бросить его в огонь, тогда он сгорит как полено [Владыкин, 1994: 97; Петрухин, 2003: 241].

В обрядах перехода-переезда в новый дом, по мнению исследователей, прослеживаются моменты снятия противопоставления между «своим» и

«чужим», принадлежащим «культуре – природе» и связанные с социализацией внутреннего пространства жилища [Байбурин, 1983: 113]. При переезде на новое место жительства люди заботятся о том, чтобы взять с собой «домашнего духа». Старухи звали *ий эби* с собой, приговаривая: «*Әйдә, ий эби, безнең белән яңа иҗе*» (пер. «Пойдем бабушка дома с нами в новый дом») [ПМА. Девятьяров Ахмет-Герей Ибнаминович, с. Карино Слободского р-на Кировской обл.]. С этой целью в чугунок или в передник набирается уголь из под печки. Вместе с ним, как считается, в новый дом переносится и дух-покровитель. Но если этого не сделать, то в новом доме хозяев будет ожидать враждебно настроенный по отношению к ним дух [ПМА. Касимов Исмагил Шамсутдинович, д. Тат.Парзи Глазовского р-на УР]. Он – своеобразное зеркальное отражение доброжелательного образа. Такой злой дух опасен людям и более всего тем, что способен подменить хозяйского ребенка на своего. Из такого подмененного младенца, по представлению чепецких татар вырастают *убырлы кеше*, люди, в чьи тела поселился демон – *убыр*. Ребенок много плачет, капризничает. С целью вернуть своего малыша хозяева спускаются с ним в подполье и просят духов вернуть младенца, совершив обратный обмен [ПМА. Касимова Минзалия Минхатовна, д. Кестым Бalezинского р-на УР]. Зачастую такому ребенку меняют имя, чтобы обмануть злых духов и оградить его от повторных нападений. В удмуртской и бесермянской мифологии домовые (*коркамурты* и *коркакузе*) тоже не любили новорожденных. Хотя младенца и знакомили с домовым, поднося его к подполью, тот все равно мог беспокоить ребенка по ночам.

Считалось также, что *коркакузе* может подменить младенца, тогда приходилось знахарке просить домового вернуть подмену, передавая ребенка матери через хомут, что символизировало его новое рождение [Попова, 1998: 79; Волкова, 2003: 296–297; Петрухин, 2003: 240–241].

Информаторы рассказывают, что бывали случаи, когда в одном доме оказывалось сразу два «домашних духа». Один дух – свой, а другой –

занесенный посторонним человеком, соседкой [ПМА. Касимова Фариза Нургаяновна, д. Кестым Балезинского р-на УР; Касимов Исмагил Шамсутдинович, д. Тат.Парзи Глазовского р-на УР]. Это тоже не сулит хозяевам ничего хорошего. «Бабушки» начинают ссориться между собой, кричать, бить посуду и утварь.

Случается и так, что *ий эби*, неприглашенная в новый дом, или оставшаяся без хозяев, страшно воет по ночам от тоски. В заброшенных домах часто слышат странные звуки, по ночам видят свет. Порой «забытый» дух, обернувшись кем-либо из умерших родственников, навещает хозяев, требуя забрать его в новый дом [ПМА. Касимова Хания Ибрагимовна, д. Кестым Балезинского р-на УР]. Чтобы избежать нежелательных встреч с потусторонним миром, чепецкие татары в точности соблюдают обычаи приглашения «домашних духов», советуются с ними, оставляют им на столе или за печкой символическое угощение. Однако, если неприятностей избежать не удалось, в арсенале защитных методов существуют: стрельба из ружей и окуривание дома дымом можжевельных веток; обращение к магии колдуний и знахарок; чтение мусульманских молитв.

Кроме собственно домового (*ий эби*), у чепецких татар известен образ *бичуры* (*бищуры* – на местном диалекте) [ПМА. Касимова Фариза Нургаяновна, д. Кестым Балезинского р-на УР]. *Бичура* казанских татар и башкир предстает людям в образе маленькой старушки в старинном головном уборе – ирпак. Живет под печью или в бане [Давлетшин, 1986: 115]. У чепецких татар *бичура* обитает под печкой подобно «домашнему духу» – *ий иясе*, но при этом ее функции не совсем ясны. Так, *бичурой* чепецкие татары называют и «хозяина» бани (*минча иясе*) и злого демона – *албасты*. Считается, что *бичура* селится в домах не у всех людей, предпочитая одиноких. Человек, в доме которого завелась *бичура*, часто болел, мало ел, беспричинно тревожился. Ее пытались изгнать из дома ружейной пальбой и заговорами. *Бичура* дает о себе знать, озорничая в доме. Она кричит по ночам, прячет вещи хозяина [ПМА. Касимова

Хания Ибрагимовна, д. Кестым Балезинского р-на УР]. По своему образу и функциям, что отмечалось еще дореволюционными исследователями, она напоминает *кикимору-соседа* из восточнославянской мифологии [Насыри, 1880: 12; Коблов, 1910: 9].

Любопытно само происхождение термина «бичура», характерного для чуваш, башкир и татар. Этнолингвисты дают два варианта этимологии этого слова. По первому, сопоставляя с чувашским «арсури», где «ар» – мужчина, а «сури» – половина, выделяют два основных компонента, где «би» – пожилая женщина, а «сури» – половина. По второму варианту, «би» рассматривается как древнеиранский элемент в значении отрицания, а «сури» – лицо, облик. Отсюда *бичура* будет обозначать что-то невидимое, отталкивающее [Хисамметдинова, Шарипова, 1987: 50–51].

Вероятно, *бичура*, как один из «домашних духов» является одновременно и воплощением болезней, подстерегающих человека в быту. У чепецких татар *бичура* иногда предстает в образе маленького человечка, одетого в красную рубаху. Известно, что красные рубахи надевали детям, чтобы отпугнуть болезнь. Так, при кори («*кызамык*») знахарки оборачивали ребенка красной тканью или надевали на него красную рубашку, считая, что болезнь перейдет на ткань [ПМА. Касимова Амина Габдулловна, д. Кестым Балезинского р-на УР]. Кроме того, из этимологии видно, что бичура – это существо «половинник». Человек, тяжело больной также считается «неполным», «половинным». Невидимость, неполнота форм, по мнению С. Ю. Неклюдова, «создает впечатление, что завеса, скрывающая потусторонний мир при его визуализации приподнимается как бы с одного бока, делая его видимым лишь на половину. Отсюда – глобально распространенные мотивы ассиметрии демонических персонажей [Неклюдов, 1998: 12–14].

Таким образом, становится ясно, что у положительного образа *ий эби* есть сосед – «половинник» – зловредная проказница-*бичура*. В связи с этим интересно, что у чепецких татар и для хлевника есть свой зеркальный прототип.

Кроме образа собственно *азбар эби* (бабушки хлева) ранее бытовал персонаж известный среди чепецких татар как *Занки-бабай*. Он предстает людям в образе добродетельного старика, одетого в белые одежды с посохом в руках [ПМА. Касимов Мухамедзян Валиулович, д. Кестым Балезинского р-на УР]. Его функции гораздо шире возможностей *азбар иясе*. Если дворовой следит лишь за скотом в хлеву, то *Занки-бабай* является покровителем всякой живности в хозяйстве крестьянина. Чепецкие татары чтят и уважают *Занки-бабай*. И если *азбар эби* способна порой вредить животным, насылая болезни на неугодных ей, то *Занки-бабай* охраняет живность от любых напастей. Это может послужить наглядной иллюстрацией к ранее обозначенным положениям о роли ислама, как господствующей религиозной системы, а также об определенном стадийном уровне мифотворчества среди чепецких татар. При обозначении образа домашних духов чепецкие татары используют и такой термин как «*йорт кузя*», «*йорт иясе*». У казанских и западносибирских татар, башкир — это низшие духи, разновидность «домашних духов» (*ия*). Башкиры представляли *йорт иясе* в женском обличье, живущим на печке. В их быличках *йорт иясе* по ночам скачет на лошадях, заплетает им гривы, после ухода хозяев, долго парится в бане [Башкиры, 2002: 211].

Баня с давних пор является неотъемлемой частью жилищного комплекса народов Урало-Поволжья и входит в число основных хозяйственных построек. Баня в представлениях традиционного общества, место сакральное [Никонова, Кандрина, 2003: 29–30]. Это пространство, где существа потустороннего мира встречаются с людьми. Изначально, воспринимавшаяся как объект удовлетворения санитарно-гигиенических нужд баня постепенно «заселяется» демоническими существами и наделяется магическими свойствами.

Представления о духах, обитающих в бане, широко распространены у чепецких татар. *Минча эби* (банная бабушка) подобно баннику в славянской мифологии живет обычно под печкой или под полком [Токарев, 1957: 98–99]. Людям может показываться в образе обнаженного человека с длинными

волосами или в образе кошки. Однако чепецкие татары считают, что людям банный дух показывается редко, предпочитая оставаться невидимым [ГМА. Касимова Наилья Шабгановна, д. Кестым Балезинского р-на УР]. Дух, живущий в бане (*минча убыр, минча эби*), считался опасным для человека, он наделялся способностью приносить болезни и смерть. Подобные представления бытовали у многих народов региона.

Баня согласно традиционному мировоззрению удмуртов – место пограничное между земным и потусторонним мирами. Она имела как положительную, так и негативную семантическую окраску: «в ней мылись, лечились, рожали, но в ней же происходило обучение колдовскому ремеслу, совершались обряды вредоносной магии, с ней были связаны всевозможные представления о хозяине бани, образ которого отождествлялся с «нечистой» и недоброй по отношению к человеку силой» [Никитина, 2004: 92]. Традиционно у народов Урало-Поволжья (за исключением, пожалуй, татар) роды принимались именно в бане, ибо здесь было достаточное количество теплой воды. У удмуртов рождение ребенка воспринималось как таинственный акт, совершавшийся не без участия предков. Вместе с тем баня представляла реальную физическую угрозу жизни, как новорожденному, так и взрослым (угарный газ, перегревание организма, ожоги). По этой причине бане присваивали «хозяина». Одноглазые банники – *мунчо кузе* были опасны для парящихся. Они выворачивали наизнанку одежду, могли подменить ребенка [Владыкин, 1994: 97; Волкова, 2003: 292; Петрухин, 2003: 241].

Фигура «банной бабушки» чепецких татар – образ женский, схожий с *баенной матушкой, обдерихой и шиигой* в восточнославянской мифологии [Токарев, 1957: 98–99]. *Минча эби* показывается людям взъерошенной обнаженной женщиной, порой, принимая образ умершего человека, привлекает в баню, где лишает жизни, может обернуться кошкой. «Домашние духи» чепецких татар часто имеют личину этого домашнего животного. Такие представления, по словам С. Ю. Неклюдова, универсальны. Так, «домашние

духи» бурят тоже могут превращаться в небольших животных (кошек и крыс). В облике кошек и собак часто появляется и злой дух – *алмасты* у народов Средней Азии [Неклюдов, 1998: 20]. Отсюда, вполне естественно, что банный дух – персонаж отрицательный, наделенный силами, способными погубить человека. По представлениям соседей чепецких татар, удмуртов и бесермян, дух бани – *мунчо кузе*, особенно опасен новорожденным [Попова, 1998: 75].

Зная суровый характер банного духа, чепецкие татары оставляют немного воды и веник, чтобы *минча эби* могла попариться. Персонаж, вызывающий страх, требует уважительного к себе отношения и принесения символических жертв. *Минча эби* обычно парится после того, как баню посетили хозяева. Поэтому нежелательным считается входить в остывающую баню. Раньше бытовало другое поверье, что баню не следовало посещать в полночь. В это время здесь хозяйничает банный дух и есть опасность его потревожить [ПМА. Арсланова Гульсира Загидулловна, с. Карино Слободского р-на Кировской обл.; Касимова Наиля Шабгановна, д. Кестым Балезинского р-на УР].

Баня – важнейший компонент системы жизнеобеспечения, так как «занимает особое место в ритуальной практике, являясь местом проведения родильных, свадебных, лечебно-магических обрядов» [Никонова, Кандрина, 2003: 42]. Баня становится местом, где по представлениям людей, обитают таинственные, а потому очень могущественные силы. Она одновременно и пугает человека, и вызывает интерес. Человек справедливо полагает, что потусторонние силы смогут предсказать его будущую судьбу. Вероятно, с этим связана традиция гаданий в бане.

Исследователи в области мифологии, говоря о времени активности потусторонних сил, отмечают полночь. Ночное время, время сна – период активизации нечистой силы [Пропп, 1998: 173–175]. Так, воду, которой омывают тело усопшего, у чепецких татар принято приносить рано утром, еще до восхода солнца. А в баню следует ходить до полуночи, ибо затем наступает время *минча эби*.

Анализируя функции и внешний облик «домашних духов» можно отметить, что чем дальше от дома позиционируются персонажи, тем меньше положительной информации о них в сознании человека. По мере удаления от дома человек постепенно попадал в чуждый, враждебный к нему мир [Орлов, 1999: 12]. И если «бабушка дома» в основе своей персонаж положительный, то *азбар эби* – уже образ неоднозначный, по своему усмотрению благоволящий скотине в хлеву. Образ банного духа – *минча эби* характеризуется как исключительно отрицательный, хотя почтительное отношение к нему как к одному из «домашних духов» сохраняется.

§ 2. Природные духи (*урман иясе, су иясе*)

Природные духи – *су иясе* (водяной) и *урман иясе* (леший) в представлении чепецких татар могущественны и опасны для человека. Лес и вода издревле окружают человека. Здесь крестьянин берет все необходимое для ведения хозяйства. Но природа кроме блага таит в себе и большие опасности. Дикие лесные звери, непроходимые чащобы, весенние разливы вод и топкие болота – все это связано с определенным риском для жизни. Поэтому «духов природы» почитают, боясь навлечь на себя их гнев.

Образ хозяина леса чепецких татар (*урман иясе; урман кужя; урман бай; урман бабам*) часто антропо- и зооморфен. Лесной дух оберегает свои богатства от людей, приглядывая за зверем и птицей. Он локализован в каждом дереве леса, в облике каждого животного. Другими словами, дух тождественен лесу, он и есть лес. Татары, входя в лес, просят разрешения у его «хозяина» войти, а уходя – обязательно благодарят [ПМА. Абашева Раиса Султановна, д. Палагай Юкаменского р-на УР]. В лесу не принято громко разговаривать, смеяться, ломать сучья деревьев. Все это может навлечь гнев лесного духа.

Но, даже соблюдая все правила поведения в лесу, человек рискует стать жертвой хитрых уловок лешего. *Урман иясе* старается заманить охотника или

ягодников в самую чащу леса, откуда человек не сможет самостоятельно выбраться. Для этого лесной дух может принимать человеческий облик, вид старушки или старца в белых одеждах [ПМА. Арсланова Гульсира Загидулловна, с. Карино Слободского р-на Кировской обл.; Касимов Мухамедзян Валиуллович, д. Кестым Бalezинского р-на УР]. Он ласково заговаривает со своими «гостями», услужливо предлагает помощь, обещая указать ягодное место. Заведя глубоко в чащу леса, внезапно исчезает, оставив человека на произвол судьбы. Но главные его жертвы – это уже заблудившиеся, напуганные люди. Он постоянно следит за ними, время от времени зовет человеческим голосом, обещает указать дорогу, но сам не показывается. Обнадеженный человек, услышав голоса, устремляется на них, но неизбежно выходит либо к топкому болоту, либо забирается все глубже в чащу леса. Порой *урман иясе* просто пугает человека, издавая жуткие звуки или появляясь перед ним в неожиданном виде. Например, в образе черного бычка с огромной головой и короткими кривыми ногами, где левая короче правой [ПМА. Абашева Рахилия Зиатдиновна, д. Палагай Юкаменского р-на УР].

Для природных духов как воплощения неведомых сил природы левосторонность является отличительным признаком, как и звероподобие [Басилов, 1984: 33–35]. Так, у лесного духа в человеческом обличье левая сторона одежды запахнута на правую. У водяного левая сторона полы платья всегда мокрая. По представлениям чепецких татар, человеку, преследуемому *урман иясе*, рекомендуют вывернуть одежду наизнанку, перевязать платок, переодеть обувь, перевернуть стельки. Практика магического перехода из одного состояния в другое, оборотничества и превращения, обычно включает подобные элементы «переворачивания». Вступающий во взаимодействие с нечистой силой человек, должен развернуться, перевернуть какой-либо предмет, элемент одежды [ПМА. Касимова Ханья Ибрагимовна, д. Кестым Бalezинского р-на УР; Абашева Марзия Габдульхаевна, д. М. Вениж Юкаменского р-на УР; Созинова (Арсланова) Фирюза Шамиловна, с. Карино

Слободского р-на Кировской обл.]. В случае с *урман иясе* подобные способы считаются наиболее действенными. Воспользовавшийся ими вскоре выходит на дорогу или к деревне.

Характерной особенностью нечистой силы чепецких татар является определенная этническая принадлежность тех, в кого обращается *урман иясе*. Зачастую последний, в образе удмуртских или русских бабушек, общается с татаринном. Также и злые демоны *деу-пәри* посещая татарина, в некоторых случаях обращаются к нему на русском или удмуртском языке [ЛМА. Абашева Марзия Габдульхаевна, д. М. Вениж Юкаменского р-на УР; Абашева Раиса Султановна, д. Палагай Юкаменского р-на УР]. В связи с этим небезынтересно отметить, что злые духи никогда не предстают татарам в образе бесермян. Вероятно, в этом наблюдается феномен генетической памяти народа. Н. П. Штейнфельд указывал что, «отголоски прежней веры бесермян – мусльманской – сказываются до сих пор. Харктерным образчиком этого может служить обычай приглашать к умершему бесермянину татарского муллу» [Штейнфельд, 1894: 237]. Чепецкие татары воспринимают бесермян как родственный по этническому происхождению и религиозным воззрениям народ [Луппов, 1997: 35; Напольских, 1997: 51]. Известно, что в этнической истории чепецких татар прослеживается несколько компонентов. Один из них, составивший суперстрат, был связан по происхождению с кыпчаками. Другой компонент, по словам Д. М. Исхакова, «известный с XVII в. как «бесермяне», был болгарского происхождения» [Энотерриториальные группы татар Поволжья и Урала, 2002: 78].

Этническая идентификация по принципу «свой-чужой» приводит к тому, что опасные для татарина мифологические персонажи получают соответствующую этнорелигиозную окраску. Живя с давних пор среди русских и удмуртов, чепецкие татары, однако, не восприняли их религиозно-мифологических установок, считая их неверными, а значит и опасными.

У удмуртов также отмечены образы, имеющие определенную этническую характеристику. Так, *воршуд Инву*, со слов священника И. Васильева, «олицетворяется вотяками в виде русского человека, а самый злой демон – в виде татарина в тюбетейке» [Васильев, 1906: 187].

Автор XIX века так писал об отношениях удмуртов Вятского края к каринским татарам: «У вотяков есть предания, что они (татары) не позволяли молодым жениться, пока девушка не побудет у татарина в наложницах» [Ф. 170, оп. 1, д. 126, л. 90–91]. Сохранилась удмуртская песня, исполняемая в момент, когда удмуртская девушка стоит перед саями, на которых ее повезут в церковь венчаться:

Э кэтыэ, кэтыэ Карагурт!

Сед тэласа кылен люкетъ

Э эгитес, эгитес,

То дады мыктор!

Ох, ты горе, горе Карино!

(Проклятое, проклятое Карино!)

Черная буря пусть разрушит тебя,

О, подружки, подружки,

Попомните обо мне!

[Ф. 170, оп. 1, д. 126, л. 90–91].

Понятие «свое-чужое» для любого человека является не врожденным, а приобретенным. Уже в детстве, только начав осознавать свое «я», человек делит окружающую действительность на «свой», «чужой» миры [Таймасов, 2004: 368].

Особенностью религиозно-мифологических представлений татар, живущих на Чепце, является практически полное отсутствие знаменитого «лесного» персонажа – *Шурале*, хорошо известного казанским татарам и башкирам. Образ половинников широко известен в мифологии народов Сибири и Восточной Европы. Информаторы среди чепецких татар подтверждают это, говоря, что «*шурале* раньше жили, но только не в наших лесах, а сейчас их нет вовсе» [ПМА. Абашева Марзия Габдульхаевна, д. М. Вениж Юкаменского р-на УР]. Возможно, это более поздний персонаж, появляющийся в мифотворчестве

казанских татар в тот период, когда чепецкие уже утратили постоянную связь с центром в Казани, активно взаимодействуя на Чепце с русскими и удмуртами.

Шурале, ярымтык – дух леса, лесной. Озорничая и проказничая, он, в представлениях чепецких татар, играет в лесу ту же роль, что и бичура в доме. *Шурале* вырисовывается перед нами как существо, связанное с миром мертвых, на что указывает его название. Р. Г. Ахметьянов выводит его на основании кыпчакско-тюркского термина «*жаран*» (половина). В чувашском языке к нему близок *арсури*. Термин *шурале* известен не только татарам и башкирам, но и чувашам, марийцам, удмуртам [Ахметьянов, 1981: 48–50]. Ранее уже отмечалось, что ассиметрия, слепота и невидимость – характерные черты потустороннего мира. В мифологической слепоте и одноглазости содержится идея обоюдности – это некое качество, заключенное между субъектом и объектом, признак, в равной мере присущий и тому и другому. Позиции воспринимающего и воспринимаемого суммированы: слепой – не только невидящий, но и невидимый. В этом плане мифологическая слепота (одноглазость) демона сродни его невидимости и передает ту же самую идею труднопреодолимого зрительного рубежа между «нашим» и «иным» мирами [Пропц, 1998: 165–66; Неклюдов, 1998: 15].

В удмуртской мифологии так же встречаются «лесные хозяева» – одноглазый *Нюлесмурт* и одноногие духи в виде половины человека – *Палесмурты*. Они «водят», «путают», «видятся» [Волкова, 2003: 287]. Известно, что они устраивали целые сражения с духами воды – *Вукузё* и *Вумуртами* [Владыкин, 1994: 97–98; Петрухин, 2003: 239–240].

У чепецких татар эта разновидность природных духов предстает в различных формах, но наиболее распространенная – антропоморфная.

Су иясе у казанских и западносибирских татар, башкир и казахов – это антропоморфные духи, «хозяева воды». Различаются мужские (*су бабасы*) и женские (*су анасы*) образы. *Су анасы* у казанских татар и татар-кряшен – мать воды. *Су анасы* считалась главой злых духов, затаскивающих людей под воду.

Представляли ее в образе старухи с длинными седыми волосами. Обычным атрибутом считался золотой гребень [Насыри, 1880: 4; Коблов, 1910: 24–25].

Хозяйка воды (*су иясе, су аби*) у чепецких татар предстает перед людьми в облике пожилой женщины в белых одеждах. Часто она сидит на берегу, возле мельницы, и расчесывает золотым гребнем свои длинные волосы [ПМА. Касимов Минхат Шабганович, д. Кестым Бalezинского р-на УР; Касимова Мадина Бургановна, д. Падера Бalezинского р-на УР; Касимова Махмуда Мавлютовна, д. М. Вениж Юкаменского р-на УР]. Старики рассказывают, что в Кестыме (Бalezинский район УР) раньше было несколько водяных мельниц. Ходить возле них по ночам запрещалось, считалось, что *су аби* могла затащить под воду. Известно, что мельница, наряду с краем леса, рекой и кладбищем, согласно мифологической картине мира считается «пограничным» местом. Здесь происходят ситуации взаимопроникновения двух миров (появление потусторонних существ среди людей и, наоборот, путешествие человека в параллельные миры).

В мифологии чепецких татар, также как и в русской низшей мифологии, распространен образ женщины в белом [ПМА. Касимов Лутфулла Ясавиевич, д. Кестым Бalezинского р-на УР]. Вероятно, он объединяет «персонификации смерти и судьбы в облике белой колеблющейся фигуры», схожей с покойником, завернутой в саван [Власова, 1998: 37]. У чепецких татар ранее бытовало поверье, что умерший может прийти за живыми и «увести» с собой, то есть погубить. Такой вредоносный покойник – воплощение образа смерти. Известно, что белый цвет, в одном из своих основных значений – цвет смерти и небытия [Пропп, 1998: 262; Велецкая, 2003: 13]. Он характеризует представителей потустороннего мира. Традиционна и персонификация образа «смерти-судьбы» в облике женщины. Она дарует жизнь, – значит, может и отнять. Так в поверьях русских крестьян XIX в. фигура женщины в белом – образ размытый. Именуется как «бела», «высока» и прямо называется смертью, в современных быличках Новгородской области трактуется как обернувшийся

простыней покойник [Власова, 1998: 37]. И у чепецких татар в образах «домашних» и «природных духов» проявляется персонаж неминуемой «смерти-судьбы». Очевидно, универсализация образа женщины в белом во многом обусловлена взаимовлиянием в мифотворчестве разных народов. Взаимозаменяемость образов объясняется их общим характером. Известно, что мир низшей мифологии является относительно слабо структурированным, занимая в картине мира области, далеко отстоящие от ее «центра» и как бы «затемненные». Там, по словам С. Ю. Неклюдова, «функция решительно преобладает над атрибутом, а облик персонажей в значительной мере аморфен и трудноуловим, что в свою очередь соотносится с особой легкостью их внешних метаморфоз» [Неклюдов, 1998: 15].

Су иясе чепецких татар, как уже отмечалось выше, тесно связана с миром мертвых. Отчасти от того, что подводный мир, наряду с подземным, является местом загробной жизни. По поверьям «бабушка воды» выходит из водоема и бродит среди людей в образе женщины, ища новые жертвы, указывая на которых, забирает их к себе [ПМА. Касимова Сания Шабгановна, д. Кестым Балезинского р-на УР]. Узнать ее среди людей легко. Левая сторона ее одежды бывает мокрой, а от нее самой пахнет болотной тиной. В этой характеристике образ *су иясе* тесно переплетается с образом девицы – змеи *Юхи* (оборотень, претерпевающий ряд последовательных трансформаций от человека к небесному змею) популярном среди казанских татар, но незнакомом для чепецких. Вероятно, раньше этот образ имел широкое распространение и у этой группы, на что указывают факты двойственного отношения к змеям. Змеи, в силу своих необычных физиологических особенностей и среды обитания, воспринимались многими народами мира как посланники «с того света», наделенные чудесными возможностями [Пропп, 1998: 299–307; Клемен, 2002: 40–41]. С одной стороны, они расцениваются как посланники потусторонних сил, с другой – кожа змеи используется знахарками при лечении болезней. От опухолей и гнойных нарывов на теле и пальцах ребенка употребляли «елан

карак» (змеиный коготь). *Эшкеречу*-знахарка заговаривала высохшую шкурку змеи и прикладывала к больным местам. Также лечили и зубную боль [ПМА. Касимова Насима Хузиновна, д. Кестым Бalezинского р-на УР]. Сохраняются до сих пор и представления о воздушном змее-облаке *Аждахе*. Как известно, и змеи, и *Юха*, и дракон *Аждаха* связаны друг с другом цепочкой длительных перерождений [Насыйри, 1880: 5–6].

О характерной «левосторонности» в облике хозяйке воды было сказано выше. В представлении татар, как впрочем и их соседей (русских, удмуртов, бесермян), левая сторона от дьявола, а правая – от бога. Чепецкие татары считают, что на левом плече мусульманина сидят злые демоны, а на правом – ангел-хранитель [ПМА. Касимов Исмагил Шамсутдинович, д. Тат.Парзи Глазовского р-на УР]. Поэтому, споткнувшись, или упав, следует плюнуть на место падения три раза через левое плечо, а переступить порог дома следует с правой ноги. Даже пищу, по мнению татар-мусульман, «всякий должен брать правой рукой, большим и указательным пальцами» [М. Губайдуллин, К. Губайдуллин, 1927: 39]. Чепецкие татары в таком случае говорят, что брать хлеб со стола левой рукой строго запрещено [ПМА. Сабреков Хадир Сиддикевич, д. Иманай Юкаменского р-на УР].

Гребень в руках хозяйки воды, часто фигурирующий в рассказах информаторов, указывает на то, что *су иясе* является хранителем богатств, получение которых людьми может быть опасно. Разбогатевшие таким образом рискуют тем, что однажды ночью хозяйка воды придет к ним в дом и увлечет за собой [ПМА. Абашева Магинур Гарифовна, д. Палагай Юкаменского р-на УР]. А в водоеме *су эби* представляет еще большую опасность. Хватает купающихся людей за ноги и за руки, увлекая на дно. У тех, кому удалось спастись, после долго болят руки и ноги, появляются опухоли и синяки. Тела же утонувших, находят через несколько дней, далеко от места утопления [ПМА. Касимова Бибинур Шамсутдиновна, д. Тат.Парзи Глазовского р-на УР; Арсланова Гульсира Загидулловна, с. Карино Слободского р-на Кировской обл.].

У чепецких татар Слободского района Кировской области сведения о *су иясе* сохранены отрывочно. Информаторы объясняют это тем, что, «здесь далеко до большой воды». Но духи воды обитают не только в реках и озерах. Дух *кые эби* (*кые иясе*) живет в колодце или источнике, там, где люди берут питьевую воду [ПМА. Арсланова Бибиджамал Ахмедзяновна, с. Карино Слободского р-на Кировской обл.; Арсланова Гульсира Загидулловна, с. Карино Слободского р-на Кировской обл.]. По этой причине нельзя осквернять колодец, сорить у родника, опасаясь разозлить *кые эби*, которая наслет на человека болезни. Казанские татары при переходе через ручей или после того, как попили из него, благодарили духа источника, а чтобы «вода не поймала», одаривали *су иясе*, бросая в воду яблоки и яйца [Насыйри, 1880: 26]. В деревне Кестым (Балезинский район УР) до сих пор сохраняется предание о болотах, в которых утонуло немало людей. Эти болота: *Кара-куль*, *Сары-саз* – якобы населены злыми духами, которые очень опасны, но никогда не показывались людям [ПМА. Касимов Лутфулла Ясавиевич, д. Кестым Балезинского р-на УР; Касимова Наиля Валиулловна, д. Кестым Балезинского р-на УР]. По поверьям удмуртов, гнев «хозяина воды» мог стать причиной телесного недуга. Чтобы избежать болезней, «удмурт, попив воды из источника, «давал» что-либо, в подарок хозяину воды» [Никитина, 2004: 86].

В понимании чепецких татар большинство образов потустороннего мира, «хозяев природы» – нечистая сила, приносящая вред живым людям. Ислам с приходом в регион обозначил три уровня мироздания, отведя могущественным ранее божествам, место рядом с *Иблисом*, *Шайтаном*. Чтобы задобрить своенравных духов, люди обращаются за помощью к знахаркам, делают символические жертвоприношения «хозяевам»: хлеб, соль, лоскуты ткани, кости животных и др. В обычае подачи жертвоприношения можно проследить почтительное отношение к духам природных стихий. Оно, вероятно, сохранялось до укоренения в регионе ислама.

Окружающая природная среда, дом и двор окультуривалась при помощи мифологических представлений и ритуальной практики. Мифологические образы заполнили практически все природно-экологические ниши. Основной функцией «хозяев» являлось осуществление тесной взаимосвязи между миром людей и природой.

§ 3. Демонические существа (*жцен, пэри, албасты* и др.)

Термин «демон» позаимствован, как известно, из греческой мифологии. Там под ним понималось обобщенное представление о некой неопределенной и неоформленной силе зла, часто определяющей жизненный путь и судьбу человека. Кроме того, под демонами принято подразумевать «низшие божества», выступающие посредниками между «высшими божествами» и людьми [Токарев, 1957: 99–102; Ловмянский, 2003: 121].

Народные представления о демонах не сводятся лишь к ряду привычных образов, а включают более широкий круг персонажей, объектов, явлений природы, душ умерших людей, образов, олицетворяющих «смерть», «судьбу», «беду». Особенности функционирования демонологической лексики в традиционной культуре таковы, что названия персонажей во многих случаях подвергаются сознательным искажениям, заменам, связанным с табу на их произношение, определяемым местоименной формой («это», «он», «оно») или безличными конструкциями («пугает», «водит», «схватил», «надавил»). Говоря о демонических существах чепецких татар, следует выделить весьма значительный по объему и роли класс демонических персонажей: душ конкретных умерших людей или не имеющих индивидуальных характеристик духов, приведений, призраков. Эти духи чаще всего не имеют четко закрепленной терминологии и определяются в текстах быличек либо через термин родства («умершая мать», «тетка», «муж», «жена») либо с помощью нейтральной лексики («душа», «мертвец», «оно»).

Если в древнеславянских языческих представлениях демонам тождественны злые духи – *бесы*, то в арабо-мусульманской мифологии к демоническим существам относятся, прежде всего, *джинны* – злые духи. В пустынях Аравии они известны еще в доисламскую эпоху как персонифицированные божества, которых люди считали близкими к верховному божеству. В такой ипостаси они упоминаются в Коране [Коран, 37: 158]. Согласно исламской традиции *джинны* созданы Аллахом и представляют собой воздушные или огненные тела [Коран, 72: 8]. Они наделены разумом и могут приобретать любые формы. В отличие от исламского понимания *джинна*, как происходящего от «чистого» огня, у татар его представляли себе существом нечистым, выбирающим для себя грязные места – кучи навоза и нечистоты, разрушенные дома, заброшенные мельницы.

Рассказы и былички, главными героями которых выступают *джинны*, являются постоянной принадлежностью фольклора народов, исповедующих ислам, в том числе татар. Каюм Насыйри, описывая мифологию казанских татар, отмечал, что «*джинны, дэвы и пэри* принадлежат персам и через мусульманство, принявшее их в свое мирозерцание от арабов, дошли и до ведения татар» [Насыйри, 1880: 14]. *Джинны (жәңлар* – в татарской мифологии) действуют в народных преданиях и верованиях в роли злых опасных для человека духов.

В миропонимании чепецких татар образ джинна трансформировался до злого духа – *жәң*, идентичного бесу или черту в славянской мифологии. Во вредоносного покойника – *жәң*, обращается душа человека, похороненного не по мусульманским правилам и обычаям, либо душа немусульманина (русского, удмурта), похороненного на татарском кладбище. Так жители с. Карино (Слободской район Кировской области), рассказывая о злом духе – *жәң*, говорили, что он завелся в доме после того, как соседи-удмурты несвоевременно (по мусульманским нормам) похоронили покойника [ПМА. Арсланова Гульсира Загидулловна, с. Карино Слободского р-на Кировской

обл.]. Жители дер. Кестым Бalezинского р-на УР считают, что злых духов становится с каждым годом все больше, оттого, что на татарских кладбищах стали хоронить русских и удмуртов [ПМА. Касимов Лутфулла Ясавиевич, д. Кестым Бalezинского р-на УР; Касимова Бибинур Идрисовна, д. Кестым Бalezинского р-на УР].

Я. Д. Коблов отмечал, что «у татар нет специального названия для обозначения души, а есть лишь персидское слово «*джан*» [Коблов, 1910: 21]. После смерти человека она обращается в бабочку или птицу и посещает свою могилу или дома родных. Души умерших предков воплощаются в бабочек (*жан-пана*) [ПМА. Бузанакова Рабига Ясавиевна, д. Починки Юкаменского р-на УР]. Такую бабочку, залетевшую в дом, запрещается убивать, а летом обязательно полагается выпустить на волю. Словосочетание «*жан-пана*», обозначавшее душу-бабочку, встречается и в письменных источниках. Дж. Валиди зафиксировал его в 1929 году у нукратских и глазовских татар [Валиди, 1930: 140]. Этимология словосочетания сложная: *жан* – из арабского «душа», *пана* – из удмуртского «птица», вместе два слова обозначают бабочку. Подобное представление о душе существовало и у сибирских татар, мишарей и удмуртов [Касимова, 2003: 148-149]. Исследователи отмечают, что в представлениях многих народов птица была солярным символом, связующим звеном между миром людей и богов, олицетворяла представление древних о душе. Она являлась олицетворением бессмертия, символом наследования жизни [Велецкая, 2003: 31–33; Иванова, 2004: 23].

Злой демон – *жен* не имеет никакого отношения к душе человека, не является её отрицательной ипостасью. Он приходит людям во сне, давит на грудь, не дает вздохнуть. Проникает во сны человека и, обратившись умершим родственником, зовет к себе, на тот свет [ПМА. Касимова Бибинур Идрисовна, д. Кестым Бalezинского р-на УР]. Душа – *жан*, также посещает родственников во сне. Расспрашивает людей о повседневной жизни, рассказывает о своей жизни на том свете. Отношение чепецких татар к приснившемуся родственнику

двойко: они с трепетом ждали этой «встречи», радовались сну, пересказывали его из уст в уста родственникам и знакомым. С другой стороны, считалось, что появление покойного в сновидениях – нехороший знак: умершему не нравится поведение живых родственников (мало поминают, не всех, кого должно, приглашают на поминки). В обоих случаях татары обращались к мулле или абыстай с просьбой прочитать молитвы на могиле умершего. Казалось бы, сходных ситуациях видения душ во снах есть принципиальное различие. Если душа умершего – *жан*, хотя и с опаской, но ожидается людьми, и такая встреча, не приносит изменений в обычный жизненный уклад крестьянина, то встречи во снах со злыми духами – *жен*, предвещают беду и скорую смерть кого-то из родственников. Вероятно, в основе почитания душ покойных родственников лежит страх и неприязнь живых к своим мертвым, ожидание их возвращения [Пропп, 1998: 237–238].

Особенно ярко это проявляется у народов, исповедующих ислам. Умершего стараются похоронить в тот же день, когда он умер. Татары считают, что если покойник задержится в доме дольше положенного, то его душа будет беспокоить домочадцев. Тело покойного никогда не оставляют без присмотра. Чтобы обезопасить живых от мертвого, по-видимому, кладут вместе с покойным ножи или ножницы. В народных обычаях немало случаев использования в повседневности различных металлических предметов, продиктованного представлениями о магической силе металла и изготовленных из него предметов, об их отпугивающих и оберегающих свойствах. Считается, что железо отпугивает злых духов от живых, также как и можжевеловые ветви [Насыйри, 1880: 15]. По этому поводу Карл Клемен писал так: «Все ушедшие из жизни завидуют живым, поскольку те продолжают наслаждаться счастьем земной жизни, и поэтому относятся к ним враждебно. Такое представление имеется не только в исчезнувших или поныне существующих нехристианских религиях, – оно продолжает жить и в верованиях христианских народов». Далее К. Клемен описывает некоторые обычаи при погребении мертвых, которые

подтверждают веру в продолжающуюся телесную жизнь покойника и которые в то же время говорят о его враждебности: «закрывать мертвому глаза, выставлять у трупа охрану, хоронить его таким образом, чтобы он не мог подняться из земли, огораживать могилу» [Клемен, 2002: 110].

Известно, что *джинны*, боятся металлических предметов и дыма тлеющих можжевельновых ветвей. Именно по этой причине, сразу после выноса тела, женщины-татарки окуривают избу, стирают вещи умершего, моют дом и предметы, к которым он прикасался. А люди, вернувшиеся с кладбища, непременно идут в баню. В щели дома татары вкладывают металлические обломки (*корочь кыстыралар*), подвешивают под крышу дома металлические монеты в мешочках. Православный миссионер XIX века С. Максимов считал это выражением особого почтения к домовому (*ой иясе*) [Максимов, 1876: 8]. Однако это также справедливо по отношению к покойнику. Таким образом, *жцен* в мифотворчестве чепецких татар – демоническое существо, злой дух, связанный по своему происхождению с джинами – демонами аравийской мифологии.

В отличие от «верхнего уровня» религиозно-мифологической системы, для низшей мифологии характерно отсутствие стройной картины мира, четкой иерархии ее персонажей, отчетливости в их облике, в разграничении их функций и компетенций.

Образу *жцен* в татарской мифологии тождественен образ злого духа – *албасты*. Информаторы при описании *албасты*, называют это существо невидимым. Его узнают лишь по действиям, которые он производит [ПМА. Касимова Назия Магамедзяновна, д. Кестым Балезинского р-на УР; Касимов Мукмин Хамидуллович, д. Кестым Балезинского р-на УР]. *Албасты* других групп татар, в частности казанских, способен принимать облик безобразной женщины или неодушевленных предметов (стога, воза, сирды) [Коблов, 1910: 19].

Вопрос о происхождении образа *албасты* недостаточно ясен. Ряд исследователей считает его персонажем тюркского происхождения. Согласно другой версии представления об *албасты* связаны с традициями иранской мифологии. Вероятно, название этого духа происходит от сочетания «ал» (иранское слово, обозначающее божество) и «басты» (тюркский глагол – «надавил») [Власова, 1998: 12–13]. Такая точка зрения представляется наиболее верной, поскольку при характеристике и описании образа *албасты*, чепецкие татары пользуются термином «басты» и «*тотты*», что соответственно переводится как «надавил» и «схватил» [ПМА. Касимова Бибинур Идрисовна, д. Кестым Балезинского р-на УР].

Интересно, что персонаж этот известен как в удмуртской, так и в русской мифологии, что, вероятно, является следом тюркского влияния [Владыкин, 1994:98]. М. Власова отмечает, что «в Вятской и Астраханской губерниях *албасту* описывали как русалку, но русалку «страшную». Это отталкивающего вида обнаженная женщина с огромными грудями и длинными космами волос» [Власова, 1998: 13]. «Страшная» *албаста* – *лобоста*, вероятно, отголосок распространенного у многих народов образа богини плодородия и природных стихий, от которой раньше зависела жизнь и смерть человека. У древних тюрков ей считалась богиня земли и воды – *Йер-Суб* [Башкиры, 2002:210]. Под влиянием ислама она из почитаемой богини превратилась в страшное демоническое существо. У казанских татар – *албасты* (*албасты*) – огромный устрашающего вида антропоморфный объект. Персонаж губителен для рожениц, может задавить человека насмерть. Уж не об *албасты* ли писал Ибн-Фадлан, путешествуя по Волге и описывая чудеса, рассказанные ему булгарами [Шамси, 1992: 40].

Несмотря на яркие описания *албасты* у казанских татар, среди чепецких образ ее размыт и не имеет четких форм. Хотя информаторы подчеркивают, что это именно «женский» злой дух, способный насылать ночные кошмары. *Албасты* чепецких татар может беспокоить человека во сне [ПМА. Касимова

Хания Ибрагимовна, д. Кестым Балезинского р-на УР]. Причем, подобно аравийским джинам, демонические существа татар приходят к мужчинам в женском облике и наоборот. Половой травестизм демона, неуловимость его «исходной природы» имеет архаические параллели. Таково, в частности, наличие двуполых божеств в древнесредиземноморских традициях [Пропп, 1998: 200–201]. С. Ю. Неклюдов считает, что гетеросексуальная природа некоторых потусторонних существ является чертой достаточно универсальной, и приводит примеры из тувинских, сербских поверий, где демоны способны менять свой пол [Неклюдов, 1998: 192].

По представлениям казанских татар, башкир и других тюркоязычных народов, *албасты* может обитать вблизи рек или других водных источников. Чепецкие татары деревни Кестым (Балезинский район УР), говоря о неизвестной силе, обитающей в Черном Озере (*Кара-Куль*), считают пропажу там людей делом рук албасты [ПМА. Касимова Наиля Валиуллиновна, д. Кестым Балезинского р-на УР]. У татар села Карино (Слободской район Кировской области) также имеются представления о болотистых низинах, где видели исчезающие фигуры, которые или предостерегали людей от опасности или заманивали человека к себе [ПМА. Созинова (Арсланова) Фирюза Шамиловна, с. Карино Слободского р-на Кировской обл.].

Пэри и *дэвы* – персонажи древнеиранской мифологии, посредством ислама нашедшие место сначала в болгарской, а затем татарской религиозно-мифологической системе [Закирова, 2000: 15–16]. Оба персонажа – злые духи, демоны, способные принимать человеческое обличье. У тюркоязычных народов Поволжья (татар, башкир, чуваш) *дэвы* и *пэри* сближаются и объединяются в единый образ – *дию пэрие* [Насыйри, 1880: 15–16]. У киргизов, казахов, таджиков, народов Кавказа, татар Поволжья, в том числе и чепецких, *пэри* (*пэри*) – духи, способные приносить вред [Сухарева, 1975: 11–12]. Известны представления о них, как о враждебной силе – духах *жен-пэри* [Симаков, 1998: 69]. Зачастую *пэри* выступают и как самостоятельные

персонажи. Например, башкирские духи – хозяева ветров – *няри* [Башкиры, 2002:212], схожи с образом «ель *няри*» – воздушной воронки чепецких татар [ПМА. Абашева Минслу Замалиевна, д. М. Вениж Юкаменского р-на УР; Созинова (Арсланова) Фирюза Шамиловна, с. Карино Слободского р-на Кировской обл.].

В мифологии многих народов мира демонические существа отождествляются с ветром, вихрем, ураганом [Владыкин, 1994: 97; Попова, 2004: 65]. Л. Н. Виноградова пишет, что русские названия *вихорь*, *вихорный*, *вихрик* обозначают нечистую силу в облике вихря или обитающую в вихре. Он во многих районах России считался демоническим существом. В Ярославской губернии его называли «дедушко безрукий» [Виноградова, 1996: 3].

Облик носящихся в вихре демонических существ «ель-*няри*» расплывчат. В порывах ветра человек может различить проделки лешего, вредоносного покойника, дьявола, черта (*жген*). Демон в таком образе может унести человека на небеса, наслать болезнь, или, закружив в воронке, лишить разума. Татары села Карино о внезапно образовавшейся воздушной воронке говорят: «*Иблис булгата*» (дьявол перемешивает) [ПМА. Созинова (Арсланова) Фирюза Шамиловна, с. Карино Слободского р-на Кировской обл.; Арсланова Гульсира Загидуловна, с. Карино Слободского р-на Кировской обл.]. Подобные представления о «недоброй» природе сильного ветра, вихря бытовали и у соседей чепецких татар- удмуртов и бесермян [Волкова, 2003:307-310; Попова, 2004:66]

В некоторых случаях бывает благосклонен к человеку, оставляя после себя мелкие монеты [ПМА. Касимов Нурулла Лутфуллович, д. Кестым Бalezинского р-на УР]. У татар деревни Кестым в рассказах о *ель-няри* упоминается и воздушный змей – *Аждаха*. Он парит высоко в облаках и поэтому невидим людям [ПМА. Касимова Хания Ибрагимовна, д. Кестым Бalezинского р-на УР]. Интересно, что удмурты, зная о существовании *ель-няри*, отождествляют его с проделками хозяина леса и говорят «лешой ходит».

В понимании чепецких татар наличие демонических существ объясняется просто: «раньше, когда мусульман на свете не было, то злые духи (*жѣн* и *пѣри*) среди людей ходили» [ПМА. Касимов Исмагил Шамсутдинович, д. Тат.Парзи Глазовского р-на УР]. И сейчас беспокойных, нервных людей в народе называют *жѣн* или *пѣри* [ПМА. Арсланова Гульсира Загидулловна, с. Карино Слободского р-на Кировской обл.].

Ряд демонических существ в мифологии чепецких татар увязывается с культом предков и душами умерших. Их образы размыты, а функции неясны. С. Ю. Неклюдов считает, что «сложности возникают у носителя традиции при необходимости точно обозначить какого-либо персонажа, определяемого не по названию, а по происхождению и по амплуа – ему сплошь да рядом соответствуют сразу несколько терминов» [Неклюдов, 1998: 16].

Некоторые наименования, по утверждению татар-информаторов, они заимствовали у удмуртов. В действительности же они являются или арабскими или древнеиранскими [Владыкин, 1994: 98–99]. Так *пѣри* – образ древнеиранской мифологии, *жѣн* – берет начало из аравийских доисламских воззрений; *албасты* – образ, испытавший как влияние тюркских, так и иранских традиций.

Перед нами феномен своеобразного двойного заимствования, когда термины, попавшие к тюркам, были восприняты удмуртами, а потом через них вновь вернулись к татарам. Как отмечают исследователи конца XIX – начала XX века, в духовной культуре удмуртского народа много тюркских заимствований. Это и упомянутые духи – «*албасты*» и «*акшан*» [ГАКО, Ф. 170, оп. 1, д. 126, л. 18]. У чепецких татар злым *акшаном* бабушки пугают своих внуков, не желающих ложиться спать. Термин «*кузѣ*» – хозяин, по-видимому, также перенят бесермянами и удмуртами из татарского языка, где «*кузя*» – господин, старший в доме [Михеев, 1901: 60].

§ 4. Ведуньи и знахарки (*убырлы кеше, эшкеречу*)

Особую группу мифологических персонажей представляют собой вполне реальные люди, обладающие сверхъестественными способностями и являющимися носителями особого сакрального знания: лекари, колдуньи и знахарки. Собственно демоническими среди них можно считать только колдуний (*убыр карчык*), связанных в духовной культуре чепецких татар с полем исключительно отрицательных значений. Для народных мифологических представлений чрезвычайно важна сама идея взаимопроникновения «этого» и «того» света, даже скорее двойной природы мироустройства и всех населяющих его живых существ.

Проводником между миром реально существующего и пространством нечистой силы, по представлениям чепецких татар, являлась ведьма, колдунья – *убыр карчык* или *портмачклар*. Г. Н. Потанин писал, что удмурты «под именем «порт-мачке» подразумевают: 1) призрак; 2) ряжение, маскирование» [Потанин, 1880–1882: 226]. Можно сделать вывод, что колдунья, обряжаясь, выступала в роли своеобразного медиатора между миром людей и царством злых демонов. Она обращалась в различных домашних животных (кошку, курицу, козу, жеребенка), являлась в образе причудливых и аномальных явлений природы (огненные шары и молнии, воздушные воронки). Татары считают, что проделывать такое простой человек не способен. Они верят, что в телах ведьм и колдуний живет злой демон – *убыр*. К. Насыйри отмечал, что «человек, внутри которого живет убыр, называется *убырлы кеше* (вампи-р-человек)» [Насыйри, 1880: 7]. Я. Д. Коблов дополняет эту информацию, отмечая, что «*убыр* – злое и кровожадное существо, живущее нераздельно с человеком и даже как будь-то в самом человеке. Люди, имеющие *убыра* при себе, встречаются большей частью среди женщин и носят название *убырлы карчык, убырлы кеше*» [Коблов, 1910: 15]. Таким образом, *убыр* у татар – кровожадное существо, заменяющее ведьме душу.

Считается, что по ночам, во время сна, *убыр* покидает тело человека через отверстие в голове или подмышкой и, обернувшись огненным шаром или столбом, летает по деревне. В представлении чепецких татар *убыр* не может действовать самостоятельно. Он является зримой метаморфозой злой колдуньи – *убыр карчык* [ПМА. Абашева Раиса Султановна, д. Палагай Юкаменского р-на УР]. По сути, *убыр* отождествляется с *убыр карчык* так же, как простой человек не может существовать без своей души (*жан*).

Люди боятся ведуньи, ведь в ней живет кровожадный демон, дающий способность оборачиваться разными животными и предсказывать судьбу человека. Одним из главных признаков персонажей демонологии, к коим относятся и *убырлы кеше*, является их звероподобие [Пропи, 1998: 164–165]. В целом фигура ведьмы скорее антропоморфна, но как бы окаймлена частями звериного тела, которые нечистому духу при пребывании среди людей приходится маскировать. Так у чепецких татар известны случаи, когда ведьма, обернувшись кошкой или жеребенком, находилась среди людей. Люди, узнавшие в животных оборотня, наносили им увечья, которые со временем проявлялись на теле ведьмы [ПМА. Касимов Нурулла Лутфуллович, д. Кестым Балезинского р-на УР; Касимова Бибинур Шамсутдиновна, д. Таг.Парзи Глазовского р-на УР].

Предполагая, что *убыр карчык* является воплощением могущественных природных стихий, люди считали, что она ведает секретами целебных трав, знает судьбу человека, способна разрешить спор и вылечить любую болезнь [ПМА. Касимова Минзалия Минхатовна, д. Кестым Балезинского р-на УР; Абашева Марзия Габдульхаевна, д. М. Вениж Юкаменского р-на УР]. В этой своей функции злая ведьма – *убыр карчык*, сближается с образом знахарки-целительницы (*ешкеречу*), которая также знает секреты трав, лечит болезни, заговаривает и, по представлению чепецких татар, хоть и не опасна, но имеет связь с нечистой силой.

Раньше многие болезни, появляющиеся у человека, приписывали сильному испугу. Здесь могла помочь только знахарка-целительница. Обряд этот, у казанских татар называемый «*куруклык куюлар*» (гонит испуг), известен и чепецким татарам. Знахарка, читая заговоры над больным, плавила воск или олово, а затем выливала массу в воду [Насыйри, 1880: 25–26]. В полученной фигуре человек видел причину страха. Затем эту фигурку либо выбрасывали, либо пришивали к вороту рубахи так, чтобы она скоро отвалилась и потерялась [ПМА. Абашев Мавлют Миназтдинович, д. Кеспур Юкаменского р-на УР]. Таким образом, болезнь переносилась посредством магии на посторонний предмет. Так же лечат и выскочивший ячмень на глазу и различные опухоли, передавая болезнь то на лапоть, то на веник, крупу, хлебные крошки или уголь [Коблов, 1910: 39]. Чепецкие татары использовали соль, сахар, чайные крупинки [ПМА. Абашева Маймуна Гилязовна, д. Починки Юкаменского р-на УР].

По замечанию И. Софийского, знахарки у татар разделяются на несколько специальностей: «*багыучы*» (смотрящие на воду) и «*кюреиче*», «*кюрязя*» (видящие в воде). У крещенных татар Казанского края даже заговоры и заклинания подразделялись на несколько групп: «*имняу*» (лечение); «*ошкороу*» (заговаривание); «*ондяу*» (уговаривание болезни) [Софийский, 1878: 1-2].

У чепецких татар «знающие» женщины также имели свою спецификацию. Самой опасной для человека считалась «*сикерлече*», «*убыр карчык*» – ведьма, использующая приемы «черной» магии. Она наводила на человека порчу («*бозу*»), насылала на него болезни, была способна разрушить семейное счастье. «*Эшкеречу*», напротив, – знахарка-целительница, использующая в своем лечении приемы «белой» магии, мусульманские молитвы. Она с помощью нашептываний («*эшкериу*») и наговоров («*емнеде*») способна освободить человека от порчи («*ташлану*») и вылечить от тяжелой болезни [ПМА. Касимова Назима Хузиновна, д. Кестым Балезинского р-на УР]. Такая градация уровня знаний существует и в удмуртской традиционной

культуре, где колдуны находятся на низшей ступени, затем следуют знахари и «*туно*» – ворожцы [Владыкина, 2004: 102]. Если болезнь была легкой и быстро проходила, то ее лечили заговорами, а в тяжелых случаях прибегали к уговариванию болезни, не требовали, но просили, чтобы она ушла.

В сознании чепецких татар образ колдуньи, ведьмы («*убыр карчык*», «*портмачклар*») и образ целительницы – знахарки («*ешкеречу*») олицетворяются с вредоносными душами покойников – *жен-пәри*, к которым они обращаются за помощью, используя магию. Часть функций знахарки-целительницы, разумеется, в несколько ином виде, переняли служители мусульманской религии – мулла и абыстай. Они также способны лечить людей, используя обереги и зная секрет целебных трав, но магические заговоры они заменяют молитвами, обращенными к Аллаху [ПМА. Митюкова Мавдуда Гасановна, д. В.Дасос Юкаменского р-на УР]. Таким образом, они лечат, отгоняя злых духов болезней мусульманской молитвой, а ведьмы обращаются к нечистой силе – *жен-пәри*.

Духи, связанные в татарской мифологии с идеями реальной жизни (дом, семья, природа) именуются общим термином «*ияляр*». Эти персонажи составляют своеобразную систему фантастических образов определенного этапа развития мифологического мышления, называемого анимизмом. Анимизм пронизывает любую религиозную идеологию. Он присущ как «примитивным религиям древности, так и поздним развитым верованиям» [Басилов, 1984: 8].

Каждый из вышеописанных персонажей имеет свою функциональную и портретную характеристику, связывается с определенной местностью или природными объектами. Образы низшей мифологии в духовной культуре чепецких татар – результат эволюционирования в течение длительного времени мифологических представлений человека, развития общественного сознания и абстрактного мышления. Несмотря на то, что в сознании чепецких татар они маркируются в большей степени как отрицательные персонажи, антиподы

Аллаха и его ангелов (*фириштеляр*), следует отметить в них абибивалентные черты.

Отношение к ним тоже неодинаковое. Ислам узаконил в системе прежних татарских верований своих святых и отрицательных демонических персонажей (*Иблис, джинны, пэри*). Поэтому, под влиянием ислама, бытовавшие ранее и почитаемые когда-то духи-хозяева, оцениваются в большинстве случаев как нечистая сила. Их продолжают уважать, им преподносят подарки, делают жертвоприношения, но встречи с ними опасны и нежелательны. Исследователь сталкивается с серьезными затруднениями при очерчивании «объема понятия», соответствующего тому или иному персонажу. Выясняется, и это видно на примерах, что он приложим одновременно к целому ряду различных проявлений потустороннего мира.

Представления об «*ияляр*» (духах дома и природных стихий) связаны с душами умерших людей, с архаическим культом предков, с одушевлением предметов и явлений природы. Поверья о духах-хозяевах и демонических существах пронизывают все сферы, уровни и жанры народной культуры. Они лежат в основе представлений человека о пространстве и времени, о явлениях природы, растительном и животном мире, о болезнях, судьбе, о смерти человека. Л. Н. Виноградова отмечает, что «особые духи способны насыщать и излечивать болезни, вредить и помогать роженицам, новорожденным, насыщать на человека бессонницу, сон, дремоту, икоту. От определенных демонических существ зависело, по народным представлениям, пропадают ли в доме вещи, бьется ли посуда и т.п.» [Виноградова, 1996: 2]. Образы духов-хозяев «*ияляр*» в татарской мифологии тесно связаны с представлениями о душе. Заговорами, обращенными к душе, пользуется и знахарка.

Уже отмечалось выше, что татары пользуются арабо-мусульманским термином «*джан*», «*жан*», при обозначении души. Однако существовали и более архаичные термины, обозначающие душу. Это, прежде всего, «*кот*» и «*уряк*» («*өрек*»). Следы мифологической «первоначальной души» сохранились

в бытующем сегодня идиоматическом выражении «*кот ычты*» (кот улетел), которое выражает состояние испуга. У казанских татар существует мифологический персонаж, известный под именем *Уряк* (*Өрек*). Это тоже персонификация души, духовной сущности человека [Юсупов, 1946: 8]. Образ этот невесом и бестелесен в отличие от злой души – *Убыр*, также живущей в некоторых людях.

Подводя итог, следует отметить, что в основе низшей мифологии лежит первобытное, анимистическое одушевление всего окружающего мира, всех объектов культуры (построек, сооружений, хозяйственных угодий), природы (элементы ландшафта, погодные явления), состояний человека (долгая болезнь, быстрая смерть). Существа низшей мифологии – своеобразные соседи человеческого сообщества, сопровождающие человека от рождения до самой смерти. В известном смысле дух тождественен тому явлению, которое он олицетворяет. Говоря по-другому, «он и есть это явление, а его отделение от одушевленного объекта – не столько финальный результат эволюции анимистических воззрений, сколько их перманентное состояние, динамический процесс с постоянным возвратом к предшествующей фазе» [Неклюдов, 1998: 9].

В низшей мифологии чепецких татар большинство персонажей – образы женские, зачастую это старухи. И если для удмуртов общим термином, обозначающим существа потустороннего мира, окружающие человека и его дом, стал *кузё* (хозяин), *мурт* (человек), то для чепецких татар: *эби* (бабушка); *анасы* (мать). Этот факт, вероятно, свидетельствует об определенном стадийном уровне мифотворчества чепецких татар. Можно предположить, что татарская языческая мифология в регионе стала испытывать воздействие ислама именно в тот период, когда роль женщины в традиционном обществе была еще довольно высока. Впоследствии, когда сформировалась система сакрализации верховной патриархальной власти и соответствующая ей идея

единобожия, произошло естественное противопоставление мужского и женского начал. Несмотря на то, что большинство существ «низшей» мифологии чепецких татар расценивается как нечистая сила и зло женского рода, в среде изучаемой этнографической подгруппы известны былички и предания, которые не позволяют делать категоричных выводов. Так, например, существо, обитающее в доме, у татар Кировской области и Юкаменского района УР, чаще зовется *ий кужя* (старший дома, хозяин). А у татар Балезинского и Глазовского районов УР этот персонаж зовется *ий аби* (бабушка дома). Вероятно, и это подтверждают полевые материалы, мужские образы вытеснили «женские» там, где чепецкие татары тесно соприкасались с духовной культурой удмуртов и бесермян. Но особенным, характерным именно для чепецких татар, является даже не то, что их мифотворчество изобилует «женскими» персонажами, а то, что область колдовства, с использованием элементов магии и призыванием нечистой силы, отдана исключительно пожилой женщине, старухе.

Религиозно-мифологические представления требуют от общества обрядовой маркировки всех ожидаемых и неожиданных угроз. Низшая мифология и народная демонология могут быть признаны основанием всей структуры религиозно-мифологической системы духовной культуры любого народа.



Глава II. Обрядовая практика чепецких татар

Эволюция бытования традиционной культуры неразрывным образом связана с ритуалами и обрядовой практикой народа. Для того, чтобы правильно оценить роль обрядов, необходимо учитывать одну специфическую особенность мироощущения «традиционного» человека. В этой системе видения реальным признается лишь то, с чем может быть сопоставлен прецедент. Наиболее существенные для жизни коллектива прецеденты, «определяющие ключевые ситуации» воспроизводятся в обрядовой практике [Байбурин, 1983: 7]. В этнографической науке утвердилась классификация обрядовой практики на рациональные и иррациональные приемы. На то, что удовлетворяет материальные потребности, и символические ценности [Токарев, 1964: 102; Байбурин, 1983: 9]. Первые из них находятся на культурной периферии, вторые в ее сакральном центре. Именно символические ценности наиболее важны для традиционного религиозно-мифологического мышления. Без символов (мифологических или религиозных) невозможна жизнь человеческого коллектива, ибо определенного минимума материальных ценностей и бытовых условий будет недостаточно.

Для традиционной сельской общины самыми важными являются обряды родства: по крови; по браку; по системе родственных отношений, сформированных на базе функциональных взаимосвязей. Немаловажную роль играют и календарные обряды. В духовной культуре для каждого обряда существует обосновывающий его мифологический сюжет. Назначение и смысл каждого действия и каждого использованного предмета, может быть подробно объяснено участниками обряда. Таким образом, обрядовая традиция народа не просто набор определенных магических действий, и тем более не искусственный конструкт – это сама жизнь. Основные черты мифологического времени – это цикличность, спрессованность, неисторичность фактов и событий. Мифологическое пространство характеризуется заселенностью

фантастическими персонажами потустороннего мира. Народные праздники и обрядовая практика играют решающую роль «в сопряжении этих категорий с миром обыденного» [Станкевич, 1994: 19].

В ряду компонентов этнической культуры обряды и обычаи семейного цикла считаются весьма устойчивым элементом в духовной жизни народа. Они сопровождают человека на протяжении всей его жизни, отмечая основные этапы развития его личности, изменения в его социальном статусе. Другими словами, вся жизнь индивида представляется последовательностью обрядовых действий, выстроенных элемент за элементом. Семейная обрядность служит средством этнической консолидации, идентификации и самовыражения внутри этноса. Обряды и обычаи накапливают в себе образцы социальных отношений, определенные нормативные и эстетические установки, мировоззренческие позиции, бытующие в этнической группе. Они несут на себе отпечаток различных эпох, в период которых возникли. Определенное влияние на семейную обрядовую практику народов Поволжья и Приуралья оказали религиозные верования и представления. Длительное время у народов региона сохранялись пережитки дохристианских и домусульманских верований (вера в духов, культ предков, культ земли и воды, культ огня, деревьев). Для обрядовой практики чепецких татар характерно совместное бытование доисламских (языческих) и мусульманских элементов.

В семейной обрядности любого этноса исследователи выделяют три наиболее важных цикла – родильный, свадебный, похоронно-поминальный.

В общем комплексе родильной обрядности существует ряд самостоятельных подструктур. В них особенно ярко проявляются элементы мифологического мышления с использованием разнообразных магических приемов. Это, прежде всего, обряды, связанные с ожиданием ребенка, принятие родов, послеродовые обряды.

В свадебный цикл входят: предсвадебные обряды, свадебные пиры, послесвадебные обряды.

В цикл похоронно-поминальной обрядности включены следующие действия: подготовка тела к погребению; проводы умершего; поминально-умиловительные обряды.

Наиболее интересными с точки зрения проявлений мифологического мышления представляются обряды родильного и похоронно-поминального циклов. Для них характерна картина взаимопроникновения двух миров, то есть появление демонических существ рядом с людьми и, наоборот, путешествия человека в мир иной. В связи с этим акцент в работе делается на анализе этих двух циклов семейной обрядности.

Свадебные обычаи и обряды так же связаны с «рубежными», «пограничными» состояниями, но они более всего подвержены изменениям и содержат небольшое количество архаических элементов, ограничивающихся магическими действиями оберегающего характера.

§ 1. Родильная обрядность

Обряды чепецких татар, связанные с ожиданием и рождением ребенка, первыми годами его жизни, включали комплекс рациональных и иррациональных действий. К первой группе относилось соблюдение определенных санитарно-гигиенических норм и правил; ко второй – действия магического характера. Их основу составляла народная медицина, то есть совокупность более или менее целесообразных приемов лечения. Но к этим целесообразным лечебным приемам издревле примешивались суеверные магические представления.

Когда женщина не могла забеременеть, она обращалась за помощью к *абыстай* – уважаемой в общине пожилой женщине, знающей основы мусульманской религии. Та, в свою очередь, предлагала использовать специальный оберег – *бету*. Носили его на шее или же закрепляли на одежде под мышкой. Представлял он из себя небольшой кожаный мешочек,

содержащий внутри записку с цитатами из Корана. Металлические ларчики со священным текстом носили, в основном женщины, на груди или под косой, как украшение.

Кроме этого, женщина обращалась и к услугам знахарки. *Абыстай* в своей работе применяла магические заговоры и приемы, сущность которых состояла в использовании приемов народной медицины и мусульманских молитв. Так, женщине, которая не могла забеременеть, давали пить воду, в которой предварительно вымачивали лист бумаги с выдержками из Корана, либо поили водой, принесенной ранним утром с ключа от «могил святых», как это делали в дер. Гордино (Балезинский район УР).

В своей практике знахарка прибегала и к вполне рациональным приемам народной медицины. Поила настоем можжевельных ягод, советовала одеваться потеплее.

Отдельно следует рассмотреть случаи жертвоприношения, устраиваемые семьей женщины в надежде на успешные роды. В таких обрядах переплетаются воедино и традиция мусульманского «курбана» и представления о могущественных духах-хозяевах («ияляр»). Жертва (обычно баран или овца, реже птица – гусь или утка) несомненно посвящена Аллаху. Мясо ее, по мусульманской традиции, раздается старикам и беднякам. Но кости жертвенного животного не выбрасываются, а опускаются в воду, как своеобразный дар «хозяину воды» - «су иясе».

Интересно, что тоже самое происходит и с костями жертвенных птиц, заколотых во время помочей, устраиваемых осенью, когда режут гусей (*каз эмесе*), проводимых всеми группами татар Поволжья и Урала [Уразманова, 2001: 97].

Особенностью, являлось то, что обрядов и обычаев, направленных на благополучное течение беременности и родов зафиксировано относительно не много. Вся жизнь татарской общины, а значит и роженицы, основывалась на догмате исламского фатализма, который утверждал идею предопределенности

судьбы. С этими же представлениями, вероятно, связано практическое отсутствие обрядов, призванных повлиять на пол будущего ребенка. Однако, информаторы все же сообщают, что вместе с мольбами, обращенными к Аллаху, женщина, желавшая мальчика, клала под кровать суковатое полено или топор; желая девочку – веретенце или пряжу [ПМА. Касимова Наиля Шабгановна, д. Кестым Балезинского р-на УР].

В отличие от чепецких татар, у бесермян и удмуртов моления о новорожденном являлись обязательным элементом родильной обрядности. С просьбами о счастливом будущем плода «бесермяне обращались к предкам; удмурты – к божеству-покровителю семьи или рода – воршуду» [Попова, 1998: 50]. Беременная женщина в традиционном удмуртском обществе в своем поведении руководствовалась многочисленными приметами и поверьями. Верой в симпатическую магию – подобное вызывает подобное – обосновывался ряд запретов для беременной женщины: «не смотреть с неприязнью, брезгливостью на чьи-либо уродства, иначе они «перейдут» к ожидаемому ребенку; не перешагивать через веревку – ребенок запутается в пуповине» [Христюкова, 2004: 106].

Мусульманская мировоззренческая позиция, напротив, отрицала всякого рода магические действия и представления, пропагандируя неприятие веры в сверхъестественные силы потустороннего мира. Но определенные правила, не имеющие отношения к исламу все же регулировали отношения будущей матери с окружающим миром. Так, женщинам детородного возраста вообще и будущей матери в частности запрещалось показывать лицо и обнажать голову на улице [ПМА. Касимова Амина Габдулловна, д. Кестым Балезинского р-на УР]. От посторонних взглядов женщина оберегалась даже дома, в кругу родных. Считалось, что сглазить может и человек, сам того не желавший, «в том числе и любящие родители» [Сухарева, 1975: 75]. Ей было запрещено подолгу смотреть на огонь, плевать и мочиться в воду, переступать через предметы, лежащие на земле, особенно через коромысло (плод мог погибнуть в

утробе, запутавшись в пуповине). Запрет на близкое общение с огнем объяснялся тем, что малыш мог родиться с язвами и коростами на лице. Такое табуирование огня для сакрально «нечистой» женщины, по всей видимости, связано с древним обычаем почитания пламени. Считается, что «посредником для достижения верхнего мира является огонь» [Станкевич, 1994: 8]. И с этим трудно не согласиться, ведь пламя и дым уходят кверху, а взгляд «нечистой» женщины мог оскорбить божеств верхнего мира.

В случае с водой прослеживается аналогичная ситуация. Водный источник - своеобразный медиатор между мирами и, по этой причине, женщина не может осквернить воды реки или ручья своим присутствием, опасаясь гнева *су иясе*. Рассерженный «хозяин воды» мог наслать на будущего ребенка болезни: малыш часто плакал, постоянно мочился под себя.

Беременную старались не оставлять одну ни дома, ни на улице. В доме опасались, что заснувшую женщину могла задушить *албасты* или *бичура* могла подменить плод в утробе матери. На улице роженице мог повредить «дурной глаз». Женщине запрещалось ходить одной в баню, так как следовало опасаться проделок *минча убыр* – духа, живущего в бане [ПМА. Касимова Насима Хузиновна, д. Кестым Балезинского р-на УР]. Такие представления также характерны для коми, удмуртов и бесермян, среди них бытовали поверья о вреде, приносимым «хозяином бани» роженице и плоду [Попова, 1998: 59].

Самыми опасными явлениями для женщины в дородовой период считались порча и сглаз. Поэтому все действия были направлены на уменьшение контактов с окружающими людьми вне дома, на ограждение роженицы от тяжелых физических работ, на постоянное общение с родными. У русских также существовали подобные запреты и охранительные предписания. Так, при виде пожара нельзя было хвататься за голову, иначе новорожденный родится с красными пятнами на лице. Верили в то, что родимые пятна у младенца могут появиться в случаях, если будущая мать перешла дорогу покойнику, испугалась пожара или что-либо украла. Не следовало также во

время беременности переступать через веревку, иначе ребенок мог родиться обвитый пуповиной. Не разрешалось женщине и находиться рядом с колодцем, когда его чистят, заглядывать в него, считалось, что вода от этого испортится [Аргудяева, 1997: 163].

Роды у татар, как правило, происходили в доме, в отличие от их соседей – удмуртов и бесермян, которые считали наиболее подходящим местом для родов баню [Попова, 1998: 44]. Татары вообще и чепецкие в частности, «роды принимали в «чистой» половине дома.

Повсеместно бытовало бережное отношение к роженице. Считалось, что даже взгляд на печную трубу дома, в котором идут роды, является богоугодным» [Татары, 2001: 356]. Роды принимались в доме, учитывая определенные санитарно-гигиенические нормы, которые, по представлениям татар, нарушались в бане. Кроме того, в бане сохранялась опасность появления банного духа – *минча убыр*, способного навредить роженице и малышу.

Особенных, магических действий, облегчающих тяжелые роды, у чепецких татар не было. Следуя доктрине исламского фатализма, считали, что судьба матери и ребенка находится в руках Аллаха. Татары говорили: «Умрет – так умрет, выживет – так выживет» [ПМА. Абашева Фаиза Гатаулла-кызы, д. М. Вениж Юкаменского р-на УР].

У удмуртов и бесермян, наоборот, существовал целый комплекс мер для облегчения тяжелых родов. Роженицу подпоясывали полотенцем, а его концы подвязывали на шее мужа и заставляли его каяться в изменах, совершенных в браке. Бытовал также обычай игры на музыкальных инструментах, с целью отпугивания «злых духов» от роженицы [Попова, 1998: 45; Касимова, 2003: 45].

Роды в татарских деревнях принимала бабка-повитуха (*кендек эби*; *бала эби*) – значительное лицо в крестьянской общине. Считалось, что повитуха, подобно знахарке, в определенной мере связана с потусторонними силами и способна обращаться к ним за помощью [ПМА. Касимова Амина Габдулловна, д. Кестым Бalezинского р-на УР]. Далеко не всякая женщина могла справиться

с ремеслом повивальной бабки. Ей предстоит борьба со злыми духами, окружающими мать и новорожденного и только поджидающими удобного момента, чтобы им навредить. Всю тяжесть борьбы с ними бабка берет на себя [Сухарева, 1975: 24]. Повитухой становилась обычно пожилая вдовая женщина, обладающая большим опытом ухода за детьми. Повитуха не только принимала роды, выполняла послеродовые процедуры над ребенком и роженицей, но и оставалась необходимой помощницей в первое время после родов, а затем особо чтимым человеком на долгие годы, как «крестная мать».

Повитуха использовала целый спектр магических действий и приемов народной медицины: перевязывание и обрезание пуповины, захоронение последа (плаценты) под деревом или у ограды кладбища, в могиле, и первое купание малыша (*бэби минча*).

Вода в разнообразных состояниях играет особую роль в повседневном быту крестьян, и в больших календарных праздниках и обрядах. Всеобъемлющая сила воды заключает в себе и созидательные, и разрушительные начала. Вода представлялась «хранительницей плодородия, новых жизненных сил» [Власова, 1998: 583]. О сакральном характере процедуры первого купания у чепецких татар говорит тот факт, что использованную воду выливали в определенное, скрытое от случайных визитов место, обычно под дерево. При этом воду старались сливать аккуратно, не создавая брызг. Считалось, что они могут попасть на духов, окружающих это место, и разозлить их. У удмуртов купание в воде используется как средство побудительной, продуцирующей магии, как очистительное средство с целью устранения влияния таинственных сверхъестественных сил [Христолюбова, 2004: 115]. У казанских татар во время первого купания младенца *кендек эби* опускала в воду серебряную монету или соль, чтобы оградить ребенка от нечистой силы [Татары, 2001: 356]. Крупицам соли «в народном сознании приписывается магическая оберегающая и очистительная функция»

[Христолюбова, 2004: 114]. Такие «дары» могут рассматриваться и как подношение душам умерших предков, помогавшим принимать роды.

У многих народов после рождения ребенка главное внимание уделялось атрибутам плодovitости – пуповине и плаценте [Алексеев, 1980: 1156]. Благодаря им поддерживалась жизнь плода в материнской утробе. Именно поэтому и татары, и русские, и удмурты совершали с ними всевозможные магические действия.

У чепецких татар было принято закапывать плаценту и часть пуповины, предварительно обмыв, высушив и завернув их в кусок ткани [ПМА. Касимова Амина Габдулловна, д. Кестым Базезинского р-на УР]. Обычно послед и пуповину закапывали под старым разросшимся деревом, там же, куда сливали воду после первого купания. В этом обычае, очевидно, сохраняется культ почитания умерших предков. Пуповина и плацента (*мемлек*) как некогда живая часть тела, выполнив свою функцию, погружается в землю, в царство мертвых, подобно телу умершего. Таким образом, о вступлении в общину нового члена узнают и далекие предки.

И чепецкие татары, и их этнические соседи, обязательно закапывали плаценту в землю. Она считалась своеобразным хранителем человека на всю оставшуюся жизнь. Поэтому важно было правильно и надежно спрятать ее так, чтобы ее не нашел случайный человек или собака. Этот факт позволяет выявить у чепецких татар представления о множественности душ человека, имеющих каждая свою «спецификацию».

Так, душа – «*джан*», находится в сердце [Татары Среднего Поволжья и Приуралья, 1967: 344]. Душа – «*кот*», «*өрэк*», олицетворяется с дыханием и, вероятно, находилась в легких и крови.

И, по всей видимости, бытовало представление о душе – плаценте (*мөмлэк*).

В изучаемый хронологический период зафиксирован высокий уровень детской смертности (от 1 до 3-х лет) среди чепецких татар. В качестве основной причины смертности указывается «плохой» воздушный поток, нечистая сила – *зэкмэт* [Касимова, 2003: 37–38]. Появление мертворожденного или скорую гибель ребенка чепецкие татары объясняли тем, что нечистая сила попадала в тело к ребенку через дыхание. Традиционное мировоззрение чаще всего воспринимало болезни как результат воздействия различных болезнетворных божеств и духов, «как следствие вторжения в организм человека некой сверхъестественной нечистой силы, которой человек оказывался одержим, то есть больным» [Никитина, 2004: 84].

Вероятно, злой дух болезни – «*зэкмэт*», связан по своим функциям с вредоносными покойниками, а те, в свою очередь, с архаическим культом предков. Известно, что души новорожденных и уже покинувших «этот свет» находятся в тесной взаимосвязи [Басилов, 1984: 34]. Народы Поволжья (удмурты, бесермяне, чувашаи) считали, что души мертворожденных или находящихся присмерти малышей можно вернуть, обратившись за помощью к предкам. У удмуртов тяжелая болезнь, недомогание с потерей сознания часто ассоциировались с потерей души («*уртэз кошкем*»). В таких случаях для «поисков» приглашали колдуна [Никитина, 2004: 88]. У чувашей, например, на «поиск души» отправлялись сразу три знахарки. Одна искала душу на чердаке, другая – во дворе, третья, – спустившись в подполье [Попова, 1998: 45]. Отыскивая три души (*оч жсан*), знахарки надеялись вернуть к жизни младенца. В связи с этим интересными представляются наблюдения И. Софийского, сделанные им у крещенных татар Казанского края в конце XIX века. Он описывает процедуру лечения знахаркой детской болезни, которую называет «*очан*» (ср. «*оч жсан*» – «три души»). Суть заговора сводится к переводу трех «лишних» душ из ребенка на различные предметы (старый лапоть, веник, старый сапог или паук) [Софийский, 1878: 4–5]. Считается, что души умерших («*зэкмэт*»), попав с воздушным потоком в тело ребенка, замещают его душу, и

от этого он умирает. Такие же представления о «лишних душах» существуют и у башкир [Башкиры, 2002: 213].

Считается, что покойные родственники не исчезают бесследно, а продолжают «жить», участвуя в делах семьи и общины. При этом понятия о посмертной участи человека двойственны или даже тройственны. Он становится частью окружающего природного мира, например, деревом; переходит в иной, потусторонний мир; продолжает обитать в земле, в месте погребения, где его могут посещать живые и откуда он «приходит» навестить родных.

Возможно, с этими же представлениями связан обычай чепецких татар, хоронить пуповину не только под деревом, но и у ограды на кладбище. В связи с этим, интересно, что удмурты и бесермяне не закапывали пуповину в землю, а использовали ее в символическом закреплении за новорожденным занятий, обозначающих мужские или женские виды работ. Даже обрезание пуповины проходило по-разному, в зависимости от пола. Так, у девочки это делали на веретене, а у мальчика – на топорище. Удмурты пуповину мальчика обрубали топором и оставляли в сарае или в конюшне, пуповину девочки – ножом или серпом, хранили в сундуке или забивали в прялку [Попова, 1998: 46].

Известный английский антрополог Дж. Фрезер, говорил о своеобразном магическом мышлении, характерном для традиционного общества, из которого и выводил два основных принципа магии. Один из них, называемый «контагиозной магией», работает по закону контакта, то есть «благодаря тайной симпатии вещи воздействуют друг на друга» [Фрезер, 1986: 19–20].

Люсьен Леви-Брюль писал: «волосы, обрезки ногтей, детское место, пуповина, кровь и другие жидкие составные части тела – всем им приписывается определенное магическое влияние. Коллективные представления приписывают всем перечисленным объектам мистическую силу, и огромное число поверий и обрядов, имеющих повсеместное представление, связано именно с этой силой» [Леви-Брюль, 1994: 31].

Жизнь младенца в первые месяцы жизни также подвержена большой опасности. В середине и к концу XIX века детская смертность среди чепецких татар, по данным Д. Г. Касимовой, составляла 15–20% [Касимова, 2003: 37–40].

Происхождение болезней многие народы «связывали с влиянием сверхъестественных сил, злых духов, а также сглаза, порчи, наговоров колдуна, злых людей» [Никонова, Кандрина, 2003: 44]. В XIX веке все болезни, обрушивающиеся на детей татары называли «*зэкмэт суккан*» (нечистая ударила) и связывали их с вредоносными покойниками и демоническими персонажами и «сглазом». Наиболее распространенным недугом, которому подвержен любой ребенок, считался сглаз. Способы защиты от него, а также разнообразные приемы лечения занимали значительное место в семейной обрядовой практике. Не зная действительных причин болезней люди объясняли их влиянием духов [Басилов, 1984: 16].

Среди чепецких татар существовал распространенный текст от сглаза (*кюз тиеден*) известный и сейчас:

<i>Ай кайткан, кәң кайткан,</i>	Месяц пришел, день пришел,
<i>Аминага (имя ребенка) күз тигян!</i>	На Амину (имя ребенка) глаз упал!
<i>Ак күз, кара күз, зянгяр күз – пычрак күз,</i>	Белый глаз, черный глаз, зеленый глаз – грязный глаз,
<i>Кара чанары бетсен – китсен, апайлары кайтсын!</i>	Черные силы пусть уйдут – пройдут, тетка их пусть вернется!

Так повторяли три раза, потом дули в одно ухо, затем в другое и на грудь [ПМА. Сабрекова (Митюкова) Зульфия Мавлетовна, д. В.Дасос Юкаменского р-на УР].

Среди казанских татар бытовало представление о духе болезни, вызывающей оспу – «*чэчэк анасы*» и «*чэчэк иясе*» (оспенная матушка и оспенный хозяин) – это демонические существа, невидимые человеческому глазу, живущие на теле ребенка в больших оспинах. Каюм Насыйри указывал,

что среди казанских татар бытовал обычай своеобразных жертвоприношений, когда для «оспенной матушки» закалывали белого гуся или утку, варили специальную кашу «*чэчэк-буткасы*», которую не ели, но втирали в оспенные пятна, где, якобы, находился злой дух [Насыйри, 1880: 13, 25]. У чепецких татар также была традиция варить кашу как своеобразное жертвоприношение «*су чечек эби*» – ее ели все деревенские дети, после выздоровления одного из них [ПМА. Касимова Сания Шабгановна, д. Кестым Бalezинского р-на УР; Касимова Адия Камалтдиновна, д. Кестым Бalezинского р-на УР; Касимова Гульфира Сафиулловна, д. Кестым Бalezинского р-на УР]. При кори рекомендовалось ходить в красных рубашках, все время, пока длится болезнь. Считалось, что «*кызамат эби*», вызывавшая корь, отпустит ребенка [ПМА. Касимова Амина Габдулловна, д. Кестым Бalezинского р-на УР].

От водянки и от любых других болезней живота знахарки предлагали пить настой из можжевеловых ягод. Считалось, что виновником водянки был *джинн (жэн)*, поселившийся внутри человека. Можжевельник («священное дерево»), наравне со свинцом или оловом пугал *джиннов*, и они покидали тело человека.

Наиболее распространенный и универсальный метод лечения – заговоры с использованием выписок из Корана и чтение мусульманских молитв (*дога*).

Болезнь могла быть вызвана либо нечистой силой, либо испугом, вызванным у ребенка «дурным глазом». От сглаза знахарки рекомендовали делать малышам на лбу метки сажеей. Считалось, что такие метки оберегали младенца от людей, имеющих «дурной глаз» (светлый цвет радужной оболочки – серый, голубой, зеленый). С этой же целью люльку малыша завешивали плотной тканью, к одежде пришивали кусочки можжевеловых веточек, под подушку клали монеты.

Имянаречение являлось первым важным шагом приобщения малышей к сельской мусульманской общине. Обряд наречения имени проводили в первую пятницу после родов. Лишь после этого малыш достигал состояния

благословения и попадал, по информации респондентов, «под защиту Аллаха». Некоторая пауза между собственно рождением и имянаречением имела, вероятно, и рациональное и магическое объяснение. В первые дни своей жизни ребенок, особенно в XIX веке, был подвержен угрозам, связанным с риском для жизни, что, прежде всего, исходило из общей неудовлетворительной санитарно-гигиенической системы традиционной сельской общины, в сравнении с современной медициной. Поэтому чепецкие татары не спешили с имянаречением. Ведь с получением имени человек получал и новый статус, становился полноценным членом коллектива. Сакральное, магическое значение имени для человека велико. Оно выполняет защитные функции, оберегая сущность человека, его «настоящую душу», становясь щитом, своеобразной маской. Кроме того, имя связывает нового члена общества с предками, ушедшими в мир иной.

Интересно, что у чепецких татар имя сыну-первенцу всегда выбирал отец, таким образом стараясь подчеркнуть преемственность поколений. На священное, сакральное значение имени указывает следующий факт: чепецкие татары не называли новорожденного именем ранее умершего в семье ребенка.

Имя в традиционных религиозно-мифологических представлениях, по существу, отождествляется с жизнью, с душой человека [Станкевич, 1994: 27]. Оно связано с памятью об умерших предках. Среди чепецких татар считалось недопустимым давать имя умершего родственника новорожденному. Верили, что малыш повторит судьбу умершего. В определенной ритуальной ситуации оно может привлечь в тело новорожденного душу умершего и обусловить тем самым ее возвращение из загробного мира в мир людей.

В связи с этим, небезынтересно отметить что, например, у народов Сибири, наоборот, давали новорожденным имена кровных родственников. Считалось, что такой ребенок – воплощение умершего, и позже станет хозяином в доме [Косарев, 2003: 183].

Чепецкие татары считали, что ребенка «подмененного» домовым (*ий эби*) можно вернуть, лишь пройдя символический обряд «обмена». [ПМА. Касимова Минзалия Минхатовна, д. Кестым Балезинского р-на УР; Есеев Завид Ибрагимович, д. Починки Юкаменского р-на УР]. Люди надеялись, что новое имя принесет и новое внутреннее содержание.

Особенное место в именнике, особенно у новорожденных девочек, занимали имена с приставкой «*Мин*» (родинка). Имя меняли у детей, родившихся больными, плаксивыми, имевшими на теле родовые пятна. Такие имена употреблялись родителями неофициально, муллой не регистрировались, но часто закреплялись за человеком навсегда. Обычай замены имен существовал в семейной практике верхне- и среднечепецких татар до 40-60-х гг. XX века, впоследствии они теряют свой сакральный характер, так как записываются в официальных документах.

Р. К. Уразманова отмечает, что похожий обычай перемены имени бытовал и у казанских татар. Так, если у малыша на теле обнаруживались пятна, то произносятся заклинания, в печную трубу бросали ложку, а ребенку меняли имя. Новое имя начиналось со слова «*мин*» – родинка. В случае большой смертности детей в данной семье называли именем, составной частью которого было слово «*тимер*» – железо [Уразманова, 1984: 110]. С этим же связана и исламская традиция называть всех мертворожденных мальчиков – *Габдуллой* (раб Аллаха), а девочек – *Фатимой* (имя младшей дочери Пророка) [ПМА. Бекмансурова Нурхада Гараевна, д. Починки Юкаменского р-на УР; Таушева Магсюма Сигбатовна, д. Починки Юкаменского р-на УР].

Среди удмуртов также существовали похожие обычаи. Плаксивому, капризному ребенку меняли имя, предварительно искупав малыша в бане. Новым именем утверждали новое рождение ребенка [Черных, 1995: 20].

Но и долго оставлять младенца без имени считалось опасным, в таком состоянии его душу могли захватить демонические силы, что неизбежно приводило к смерти ребенка.

Процесс совершения обряда имянаречения (*исем салу*) у чепецких татар проходил по строгим законам традиционной веры. Малыша клали перед муллой так, чтобы голова ребенка обязательно была сориентирована в направлении Мекки. Мулла читал над ним молитву, а затем, наклонившись к ребенку, произносил над ним имя. Потом уже с обращением к небесам, он вновь несколько раз произносил имя ребенка.

Состав именника татар чепецкого региона в конце XIX – 40–50-е годы XX вв. состоял из заимствованных арабо-персидских личных имен, привнесенных мусульманской культурой. Считалось, что такие имена делали человека ближе к Аллаху, исполняли роль своеобразных оберегов, подтверждая желание служить Всевышнему. Наиболее распространенными среди них были имена, в состав которых входили в качестве образующих компонентов аппелятивы арабского происхождения: *дин* (вера); *нур* (луч); *вали* (святой); *мулла* (священник); *габдел* (раб Аллаха) и др. В изучаемый период среди чепецких татар были распространены следующие имена: Муслим, Рамазан, Абдрахим, Рахматулла, Габдулкерим и т.д. [Ф. 176. оп. 8, д. 7, л. 385–403. ГАКО].

Идея сохранения в имени определенной магической силы знакома и соседям чепецких татар – удмуртам. Традиционно удмуртские имена были связаны с нарицательными словами: названиями животных, птиц. Такие, например, как: Гондыр – медведь, Пислег – синица. Это, вероятно, связано в определенной мере с архаическим почитанием тотемного предка и передачей его свойств ребенку через имянаречение [Тепляшина, 1970: 163–165].

Другим значимым событием после имянаречения были обряды, связанные с первой стрижкой волос новорожденного. Вероятно, обычай ранней стрижки волос, зафиксированный у татар, и практически отсутствующий у русских и удмуртов, может свидетельствовать о том, что он выработался в жарком климате и был необходим в сложившихся санитарно-гигиенических

условиях. Среди чепецких татар он играл большую социальную функцию – введения ребенка в общину и признания его «истинным татаринном». Еще одним актом приобщения нового члена крестьянской общины к исламу был обряд обрезания крайней плоти (*бабалау, сөннэт*). Интересно отметить, что обрезанную кожу бросали на печь, что, вероятно, связано с почитанием «домашнего духа». Можно предположить, что это было своего рода жертвоприношение, чтобы новый мужчина в семье рос домовитым и хозяйственным

Соблюдая традицию, первые волосы с головы ребенка обычно состригал пожилой человек, пользующийся уважением и почетом. Такие волосы не сжигали и не выбрасывали, как это делалось впоследствии с волосами взрослых людей. Их либо бережно хранили, завернув в бумагу или кусочек ткани, или закапывали под деревом, или у ног умершего на кладбище. Этот последний факт сближает волосы и ребенка и плаценту матери в их особой сакральной «одухотворенности», определенной «оживленности».

У бесермян в течение первого года жизни младенца также выстригали первые волосы. Обычно их бережно хранили или сжигали в печи. Их «не разрешалось бросать на улицу из опасения, что их унесет в свое гнездо птица, а ребенок будет мучаться головными болями и станет глуповатым» [Попова, 1998: 66].

Итак, первые волосы играют существенную сакральную функцию в традиционном обществе. Они, как и другие части тела, в течение жизни «отделяемые», как то: кровь, ногти, крайняя плоть, даже моча, продолжают воздействие на человека. В связи с этим интересными представляются поверья, бытовавшие у сибирских народов о «душе-птице», «носителнице наследования жизни», живущей именно в волосах человека [Косарев, 2003: 109]. Такая душа, прежде всего, ассоциировалась с дыханием человека, а отделившись от тела, приобретала облик птицы. Представление о душе-птице,

улетающей после смерти человека в верхний мир, сложилась, видимо, одновременно с представлением о душе-призраке (*жцен*), отделяющейся после смерти человека. На примере чепецких татар и бесермян, тесно связанных этнической историей, мы видим, что душа, возносящаяся в небо (*жсан-пана*), олицетворяется с птицей, а вредоносная душа (*жцен*) – с миром мертвецов. Вероятно, обычаи сжигать волосы и ногти также имеют отношение к почитанию богов верхнего мира. Посредством огня, через дым, выходящий из печной трубы, волосы, поменяв свои физические свойства, «улетают» на небо, как своеобразная жертва небесным богам. И волосы выступают здесь как элемент, олицетворяющий связь души тела. Известно, что пятна, появляющиеся на теле ребенка, чепецкие татары объясняли тем, что мать во время беременности долго смотрела на огонь, чем и разгневала неведомые могущественные силы.

Одновременно с первой стрижкой волос, также через месяц – два, устраивали праздничное застолье в честь родившегося малыша (*бебей аш, май аш*). Здесь главная роль отводилась матери с ребенком и принимавшей роды бабке-повитухе. Приглашенные родственники приходили знакомиться с новорожденным, приносили подарки матери и повитухе.

Дети чепецких татар спали в специально изготовленных подвесных колыбелях (*бешек*), качавшихся вертикально. Стенки такой колыбели обычно делались из коры дерева, а днище из досок. К углам колыбели привязывались прочные толстые веревки, которые крепились вместе на конце длинного деревянного шеста, выполненного из гибкого, но прочного ствола молодой березы, можжевельника или рябины. Эти деревья считаются у татар священными, способными отпугивать злых духов [Насыйри, 1880: 29]. Соседи чепецких татар – удмурты также широко использовали в защитных целях некоторые виды деревьев и растений. При закладке дома в центре сруба, как на месте, обладающем наибольшей сакральной ценностью, в землю втыкали

рябиновый кол, «чтобы в новом доме не поселилась нечистая сила» [Байбурин, 1983: 12].

Поскольку первые месяцы своей жизни ребенок проводил в люльке, то ее старались всяческим образом оградить от воздействия злых духов. С этой целью в ее конструкции предпочитали использовать элементы, изготовленные из можжевельника. Помимо этого, люльку располагали в доме так, чтобы к ней был ограничен свободный доступ посторонних людей, способных сглазить малыша. Особой силой, защищающей от проникновения злых духов, наделяли занавеску, со всех сторон укрывавшую люльку. С целью отпугивания демонов под подушку клали металлические предметы и медные монеты.

Родильная обрядность чепецких татар, вероятно, содержала в себе ряд основополагающих элементов народных представлений. Во-первых, в исламских (мусульманских) традициях совершались традиции и обряды, посредством которых новый член вводился в традиционное общество – это обряды имянаречения, ранней стрижки волос, обрезания крайней плоти, захоронение мертворожденных. Во-вторых – доисламские языческие представления, которые наиболее ярко они проявлялись в обрядах, связанных с появлением ребенка на свет, в обрядах послеродового периода (прежде всего, родовспоможение, лечение детских болезней, оберегание матери и ребенка от «дурного глаза»). В-третьих – названные обычаи и обряды, характерные для региона Волго-Камья, встречаются и у финно-угорских, и славянских народов, что объясняется желанием обеспечить здоровье и благополучие ребенку, а значит и всему роду в будущем.

§ 2. Свадебная обрядность

Обычаи и обрядность свадебного цикла, по сравнению с другими видами семейной обрядовой практики, более всего подвержены влиянию социально-экономического и политического уклада общества. Воздействие специфических

этнических обычаев окружающих народов делает свадебную обрядность чепецких татар вариативной и подверженной изменениям. Среди данной этнографической подгруппы свадебный цикл сохранил наименьшее количество ритуалов, связанных с применением магии. Практически не встречаются и персонажи низшей мифологии, злые духи, коих множество рядом с родившимся ребенком и его матерью. Связано это, вероятно, не только с быстро меняющимися условиями жизни, но и с отсутствием явной угрозы для жизни человека в свадебной обрядности. Критичность ситуации, переживаемой на свадьбе, прежде всего, девушкой, отражалась лишь в обряде «закрывания невесты» от «дурного глаза» и порчи.

Можно выделить два вида магических действий, главными субъектами которых выступают, прежде всего, женщины. Первый прием – это ворожба, чтение заговоров (*эшкеру*) с целью вернуть мужа или расположить к себе понравившегося молодого человека. Здесь знахарка (*эшкеручу*) или даже *абыстай* прибегает к известным уже нам способам: гадания на блюдце с использованием текстов молитв, замоченных в воде, и оберегов (*бету*).

Интересно, что в представлении самих чепецких татар явно магические приемы, трудно сочетаемые с догмами ислама, носят, якобы, мусульманский характер. Объясняется это тем, что, несмотря на все колдовские приемы, женщины читают «*дога*» – молитвы к Аллаху, с просьбой помощи в том или ином вопросе. Здесь, вероятно, наблюдается определенная стадия эволюции мировоззрения периферийной этнографической группы, к которой относятся чепецкие татары, попавшие в иноэтническую среду. Так, в исламе чепецких татар появляются элементы, которые позволяют назвать его «региональным вариантом» классических канонов религии.

Приемы вредоносной магии, которые практикуют колдуны (*убыр карчык*) и те же знахарки, как это и не парадоксально, предпринимались, чтобы, прежде всего, расстроить семейную жизнь или наслать порчу на конкурентку. Для удмуртов также характерны представления о том, что «на человека можно

навести порчу. Именно уроком, порчей склонны чаще всего объяснять случаи неожиданных, с точки зрения общественного мнения, супружеских измен, непонятных женских недугов, распада семей» [Никитина, 2004: 90].

Атрибутами вредоносной магии являются заговоры и «грязные» предметы. Использовали с этой целью части тела жертвы (волосы, ногти), менструальную кровь или землю, принесенную с кладбища, либо с места, где сливали воду, которой обмывали покойника. Произнеся вербальные конструкты над объектами, их подбрасывали в дом человеку, которому хотели навредить или незаметно подкладывали в пищу, в питье. Здесь чаще всего используется сочетание контактного типа магии с имитативным.

Самым распространенным способом привлечения внимания понравившегося человека было написание амулетов и чтение молитв, обращенных к Аллаху.

Интересно, что чаще всего к приемам любовной магии прибегала женская половина населения, что, вероятно, опять-таки связано с исламом, который ставил женщину в более ущемленное положение. Традиционно она редко распоряжалась своей судьбой и не всегда могла выражать свои чувства. Исследователи считают, что «по природе маргинальными, то есть пограничными существами могут считаться и женщины (кроме колдунов, знахарей, кузнецов и шаманов), ибо они рожают детей, (а дети в традиционных представлениях являются с «того света»), у них бывают месячные, что странно и необычно» [Станкевич, 1994: 11].

Во многих религиозно-мифологических системах именно мужчина выступает в роли носителя активного, творческого начала, а женщина олицетворяет пассивную, природную силу [Кон, 1988: 178]. Противопоставление мужского и женского – одна из бинарных оппозиций, с помощью которых традиционное мифологическое сознание пытается упорядочить свой мир: мужчина – женщина; счастье – несчастье; день – ночь; верх – низ; светлое – темное; свое – чужое; старшее – младшее; земля – вода

[Кон, 1988:179]. Вероятно, поэтому и магические приемы используют в основном женщины в определенный момент отстраненные от ислама, дела чистого, светлого, а значит, исключительно мужского.

Обилие именно женских, и притом злых духов, явилось своеобразным отражением тяжелого положения женщины в условиях патриархального быта. В сознании людей патриархального общества «взяли верх духи мужского начала, а женские – обратились в духов злых» [Татары Среднего Поволжья и Приуралья, 1967: 347]

Кроме магических действий, направленных на установку счастливой семейной жизни, практикуемых до брака, и вредоносных приемов, используемых для расторжения его, в ряде обрядов и обычаев свадебного цикла можно выделить элементы, имевшие в недавнем прошлом определенный сакральный смысл.

К кульминационным актом регистрации новой семьи было чтение муллой свадебной молитвы – *никах уку*. У кестымских татар она имела другое название – *кэбен салу* (Приложение №4, фото 9). В книгу регистрации священнослужитель записывал материальные условия заключения брака – *мэһер* [Татары, 2001: 342]. Затем мулла спрашивал о согласии молодых на брак, и зачитывал выдержки из Корана, посвященные бракосочетанию. Интересно, что если на традиционной свадьбе казанских татар, во время чтения *никах*, жених с невестой не присутствовали (их заменяли свидетели) [Татары, 2001: 342], то у чепецких – молодая сидела здесь же с родственниками мужа. В момент прочтения молитв пожилые родственницы жениха расплетали невесте волосы и развязывали пояс фартука, объясняя это тем, что «в распущенные волосы *кэбен* лучше входит» [Касимова, 2003: 112]. Кроме такого разъяснения, как думается, есть у этого обычая и более глубокий архаический смысл, связанный, в определенной мере, с культом умерших предков. У многих народов мира свадьба традиционно считается переходом из одной жизни в другую, с более низкого социального уровня на высокий. На протяжении всего

свадебного действия встречаются элементы, напоминающие манипуляции, проводимые с телом покойника: обмывание, переодевание в новые одежды, распускание волос, узлов, поясов. Собранные в прическу волосы, узлы на вороте и рукавах, пояса, по мнению чепецких татар, удерживают душу в теле, а когда человек умирает, то ее необходимо освободить, чтобы она улетела («*котычты*»).

Мусульманская регистрация брака проводилась обычно в пятницу, в назначенный день в доме родителей невесты. Пройдя обряд *никах уку*, невеста выходила во двор, укрытая до пят большим покрывалом (во избежание «дурного сглаза»). Подойдя к телеге, она обязательно ступала в нее правой ногой, чтобы в новой жизни ей сопутствовало счастье. Забравшись в повозку, она не оглаживалась в сторону своего дома – считалось, что тогда ей тяжело будет на новом месте. Интересно, в связи с этим, что и при выносе тела покойного из дома, живые старались сделать все, чтобы он не видел своего дома, не нашел к нему дороги. Выходя из повозки, уже в доме мужа, она снова ступала на выстеленную по полу солому именно правой ногой, поскольку «левосторонность» является признаком демонических сил потустороннего мира.

В доме жених проводил обряд «открытия лица невесты». Ранее уже отмечалось, что обряды закрывания и последующего открывания лица и фигуры невесты были основными, подчеркивающими критичность ситуации, ее переходный статус. Такие обычаи характерны для многих народов, исповедующих ислам [Карпов, 2001: 80; Гаджиев, 1991: 54–55].

У чепецких татар, в момент, когда невеста переступала порог дома будущего мужа, она, отворив ворота, должна была пройти по соломе или сену, постеленным на землю. Информаторы трактуют этот обычай как пожелание будущей хозяйке хорошей жизни, богатого хозяйства [ПМА. Касимова Амина Габдулловна, д. Кестым Балеинского р-на УР; Касимова Дина Минхатовна, д. Кестым Балеинского р-на УР]. Невесту в доме жениха усаживали на подушку,

для того, чтобы жизнь молодой женщины в новом доме была спокойной и счастливой (Приложение №4, фото 10). Известно, что в традиционных представлениях мягкие предметы – подушки, одеяла имеют охранное, магическое значение и широко используются в свадебной обрядности [Гафферберг, 1975: 231–232].

После первой брачной ночи молодые ходили в баню. Этот обычай распространен и у русских, и у бесермян, и у удмуртов, и татар. Кроме очевидных санитарно-гигиенических функций, этот обычай, вероятно, носил элементы очистительной, инициальной символики. Женщина, отныне расставалась со своим домом, «смывая» с себя прошлую жизнь, переходила к новым людям, создавать собственную семью. Таким образом, невеста «умирала» в одном своем состоянии, чтобы вновь «родиться» в роли замужней женщины. Элементом, подтверждающим символический «переход» может служить и обычай передачи невесте серебряной монеты и воды, которую та должна была выпить сразу после прочтения *никах*. Выпив воду, монету девушка забирала себе.

Подобный обряд, являвшийся частью предсвадебного цикла, был отмечен у татар-машарей, чувашей, мордвы, бесермян [Касимова, 2003: 112]. Интересно, что в рекрутском обряде чепецких татар, моменты «ухода из жизни», символического «умирания» человека представлены также очень ярко. Перед выходом из дома, в дорогу мулла читает молитву, прося у Аллаха спокойной службы для уходящего в армию. При этом никто не должен шуметь или ходить во время чтения молитвы. Выходя из дома, молодой человек переодевается, выходит за дверь, не оборачиваясь так, чтобы никто не смог выйти ранее него. Условно говоря, он «уходит из этой жизни». Присутствующие смотрят на него, как на человека изменившего свой прежний статус. Дихотомии Свой-Чужой кодируются в традиционном мировоззрении через бинарную оппозицию «Дом-Не дом» [Орлов, 1999: 12–13]. Отсюда и высокая степень ритуализации действий, совершаемых перед выходом из дома.

После очистительного обряда молодые облачались в новую одежду. Переодевание молодого мужа, смену невестой девичьего головного убора на убор молодой женщины, можно, по-видимому, трактовать как пережиток возрастной инициации.

Особого свадебного наряда у новобрачных не было, в качестве такого выступала праздничная богатая одежда. Наряд невесты обязательно включал бархатный *кэлфэк* – четырехугольную тюбетейку, украшенную бисером. А головной убор замужней женщины состоял из трех платков, которые защищали голову и верхнюю часть туловища от воздействия злых духов и посторонних глаз. Очеловечивание окружающего мира, население его сонмом божеств и духов, наиболее ярко проявляется в культуре народа. «По образу человека – верх (голова); середина (туловище); низ (нижние конечности) шилась одежда, строилось жилище, описывалось строение Вселенной» [Головнев, 1995: 26]

Считалось, что и ноги замужней женщины всегда должны быть прикрыты, поэтому обязательным элементом в наряде становились длинные плотные шерстяные чулки и штаны-шаровары [ПМА Касимова Наиля Шабгановна, д. Кестым Балеинского р-на УР]. Таким образом, замужняя женщина, расставшись со своей девичьей жизнью, своим костюмом подчеркивала новую социальную роль, а элементы этого костюма символизировали защиту ее самой и будущего ребенка от «сглаза» и «порчи». Обычаи закрывания лица, головы, тела тканями и платками характерны для многих народов [Гемуев, 1984: 105–106].

«Вертикальная модель» миропонимания в представлениях татар прослеживается во всех циклах семейной обрядности, в том числе и свадебной. Триединство мироздания пронизывает все большие и малые структурные части микро- и макрокосмоса в традиционном понимании. Причем в каждом отдельном структурном блоке (дом или костюм замужней женщины) содержится своя внутренняя трехсферность. Три яруса имела и композиция южноудмуртского костюма – «три разных семантических поля, где

соответственно распределялись и символические мотивы, ориентированные на верх и низ» [Шкляев, 2004: 141]. Описывая языческое миропонимание сибирских аборигенов, М. Ф. Косарев указывал, что такое «мироздание пронизывает все части их Вселенной» [Косарев, 2003: 132–133]. Такое утверждение справедливо и для татар. Когда речь идет о структуре Мира в целом (Верхний мир – Аллах; Средний мир – человек; Нижний мир – Шайтан), трехчастность его отдельных составляющих не замечается, но при рассмотрении деталей (река, дом, женский свадебный костюм) эта вторичная трехчастность становится отчетливой.

Исследователи отмечают, что «всякое творение природы или рук человеческих является образом и подобием Мироздания» [Косарев, 2003: 134].

Большое внимание татары уделяли и занавешиванию брачного ложа. Постель закрывали от посторонних глаз и злых демонов (*жєн-пєри*) специальным пологом. Аналогичная традиция известна башкирам и чувашам [Касимова, 2003: 130]. Здесь же, в семье жениха, молодую познакомили с водными источниками, с домом, в котором ей предстояло жить, хозяйственными постройками, показывали как топить баню, как печь пироги. Таким образом, можно сделать вывод, что совершая эти действия, нового члена семьи познакомили с «домашними духами» (*иялар*). К воде невеста ходила знакомиться с «*су эби*», в баню – с «*минча эби*».

Затем открывали сундук с приданым и раскладывали вещи на всеобщее обозрение, при этом особое внимание уделялось оформлению стен дома и брачной постели. Обряд этот назывался «развешиванием одежды дома». К дому относились как к живому существу, олицетворяя каждую его стену с «хозяином дома». Поэтому в традиционных представлениях татар обряды «знакомства» молодой женщины с водой, с печью в доме, с баней имели важную роль приобщения нового человека к «домашним духам», олицетворяющим души умерших предков.

Знакомясь с новой семьей, молодуха как бы расставалась с прежней жизнью, со своими родителями. Приготовление традиционной лапши «*туктамач*» невестой на свадьбе казанских татар, по мнению ряда исследователей, имело большое значение и было связано «с обрядом прощания со своим «родом» и приобщение к «роду» жениха» [Абдулкаримов, 1992: 14].

Символам «перехода» за свадебным столом хотелось бы уделить особое внимание. В ритуале отводилась особая роль столу как и всему застольному пространству. Именно за столом происходят обряды символизирующее окончательное приобщение невесты к новому дому и семье. Стол на свадьбе «является центром наиболее ценной в ритуальном значении части дома» [Байбурин, 1983: 156].

Обычай осыпания невесты «*баурсаком*» (*чак-чак*, как *тош*) у казанских татар, при входе в дом жениха, рассматривался как ритуальный, магический акт оплодотворения. С этого, как правило, начиналось одаривание молодых [Абдулкаримов, 1992: 14]. Обращает на себя внимание факт подачи фаршированной и запеченной курицы. Это ритуальное блюдо было призвано символизировать плодovitость будущей матери. У русских также существовал обычай кормить молодых жареным петухом и обряд разрывания жареной курицы молодыми [Потебня, 2000: 139]. Эти обычаи своими корнями, вероятно, уходят к культу почитания птиц – жителей верхнего мира. У древних тюрок, волжских булгар, задолго до принятия ислама особо почитаемой богиней была *Умай* (*Хумай*), способная обращаться в белую лебедь [Алексеев, 1980: 163; Кариева, 1999: 15]. С этим, видимо, связано распространенное почитание у татар лебедей и гусей, использование гуся в качестве жертвенной птицы [Уразманова: 2001: 96].

У чепецких татар элементы культа птиц сохраняются в обычае выкладывания костей жертвенных животных на высоких заборных столбах.

Во время весеннего праздника, известного у татар Урало-Поволжья как «*карга буткасы*» (грачиная каша), дети при поедании ритуальной каши,

имитировали звуки, издаваемые этими птицами [Уразманова, 2001: 26–27]. Яйца птиц принимали особый смысл и в обряде «оплодотворения земли», проводимого в прошлом в ходе сабантуя [Татары, 2001: 317]. У удмуртов яйцо расценивалось как символ плодородия, заключающий в себе зародыш жизни. Его использовали, «как средство продуцирующей магии: с его помощью старались воздействовать на рост злаков, для чего яйцо закапывали в первую борозду при начале пахоты, крашенные в цвет зерна яйца разбрасывали вместе с зерном при севе, катали по молодым всходам яровых» [Христоволова, 2004: 114].

Кроме грачей, предвестников возрождения, новой жизни, у чепецких татар, почиталась сорока. Увидеть ее на крыше дома тяжелобольного человека – к скорому его выздоровлению.

О почитании некогда татарами божеств верхнего мира говорит и еще одно кушанье, подаваемое на традиционной татарской свадьбе. Это ритуальное «мед и масло» [Ахмаров, 1907, 39]. М. Н. Пинегин, описывая свадебную обрядность казанских татар и сравнивая ее с обрядами, бытовавшими в среде сибирских татар, отмечал, что блюдо это «первобытное возлияние в жертву богам» [Пинегин, 1891: 19], указывая на обычай сибирских татар разводить костер на свадьбе и лить туда масло с медом. Исследователь считал, что под воздействием ислама это ритуальное блюдо, некогда приносившееся божествам верхнего мира посредством огня, «видоизменилось в обязательное свадебное кушанье для гостей» [Пинегин, 1891: 20].

Итак, свадебный цикл чепецких татар в изучаемый хронологический период относится к тому виду семейной обрядности, которая более других подвергается трансформации, что, прежде всего, связано с социально-экономическими факторами. В целом, свадьба, как и рождение ребенка, была строго регламентирована исламом и по этой причине не сохранила домусульманских верований и обычаев в полной мере.

Специфичным именно для чепецких татар остается сохранение некоторых элементов любовной магии, которые, вероятно, были заимствованы у их соседей – удмуртов и бесермян. Ряд элементов, имеющих сакральное значение сохраняется, частично, в предсвадебной подготовке, в костюме женщины, в обрядах послесвадебного цикла. Основная их направленность – защита от «сглаза» и «порчи», стремление скорейшего перехода из одной семьи в другую, пожелание молодой быть здоровой и плодотворной

§ 3. Похоронно-поминальная обрядность

Обширный комплекс похоронно-поминальных обычаев и обрядов занимает наиболее значимое положение в системе семейной обрядности. Исследователи отмечают его особенную историческую устойчивость, в отличие, например, от свадебной обрядности, основательно эволюционировавшей к XX веку.

Консерватизм похоронно-поминального комплекса ритуалов объясняется тем, что объектами похоронного ритуала, а также благодетелями и инициаторами его исполнения, обычно являются представители старшего поколения, тогда как родинный и свадебный обряды касаются, прежде всего, более молодых людей. Представления о смерти, загробном мире, о душе – сложны, противоречивы, непоследовательны. В прошлом строгое следование религиозным нормам диктовалось стремлением обезопасить живых от воздействия мертвых. Близкие родственники усопшего считали своей обязанностью сделать все, чтобы обеспечить покойнику благополучную «жизнь» в загробном мире, тем самым, обезопасив себя и свою семью от недовольства покойника. Исправно исполнять похоронно-поминальную обрядность – значит, воздать усопшему должное, оказав ему знаки уважения. Кроме того, в строгом соблюдении всех ритуалов похоронного цикла заключается, вероятно, естественный страх живого человека перед мертвецом

Помимо всего, в полиэтнической и поликонфессиональной среде похоронно-поминальный обряд продолжает играть роль этнического маркера. Изменения, происходящие в нем, как правило, являются показателем устойчивости или, наоборот, разрушения этнической и конфессиональной общности.

Комплекс похоронно-поминальной обрядности чепецких татар также характеризуется устойчивостью и консервативностью основных его элементов. Возможно, это единственный цикл семейной обрядности, который и сейчас не претерпел серьезных изменений по сравнению с XIX веком. Важно, что именно по похоронно-поминальной обрядности информаторы дают развернутые пояснения, ни минуты не колеблясь, для описания того или иного элемента. В этой области человеческих взаимоотношений трудно выявить иноэтнические компоненты, хотя влияние русской, бесермянской и особенно удмуртской культуры, очевидно в других комплексах семейной обрядности чепецких татар. Похоронно-поминальный обряд служит показателем этнического самосознания, является фактором сплочения людей, дисперсно живущих среди людей другого языка, вероисповедания, культуры.

При рассмотрении родильной обрядности, приводилось описание детских похорон с указанием в их структуре магико-ритуальных элементов. Поэтому, целесообразно при описании похоронно-поминальных обрядов сконцентрировать внимание на подготовке к смерти и похоронах взрослых, пожилых людей.

Для более полного описания и анализа погребально-поминальных ритуалов чепецких татар, можно воспользоваться схемой, предложенной Д. Г. Касимовой [Касимова, 2003: 146].

1. Действия, связанные с предсмертным состоянием человека и фактом его смерти.
2. Подготовка тела умершего к погребению.
3. Проводы умершего из дома и собственно погребение.

4. Цикл поминальных обрядов.

Выше, уже не раз упоминалось, что все обряды семейного цикла чепецких татар подчинены, в той или иной степени, мусульманским канонам. Не является исключением и похоронно-поминальная обрядность.

Если в обрядах, связанных с рождением ребенка, или свадебной обрядности наряду с правилами, диктуемыми исламом, встречается относительно небольшое количество домусульманских элементов, то в действиях, связанных со смертью человека, таких языческих предписаний, оберегающих от мертвеца, наблюдается великое множество. Боязнь гнева со стороны предков, страх перед мертвецом заставляет живых использовать весь спектр разнообразных ритуалов, многие из которых имеют архаическое происхождение. Поэтому здесь уживаются и языческие представления и догматы ислама.

В традиционных представлениях, человек, умирая, не исчезает бесследно, он, как и все окружающее, наделен жизненной силой, которая со временем трансформируется в понятие о бессмертной душе. Дальнейшее развитие представлений о человеческой душе выделяет из нее идею о духе – домашнем божестве [Штернберг, 1936: 231].

М. Ф. Косарев, говоря об отличительных признаках души и духа, приводит слова К. Г. Юнга, что «духи есть суть предметы внешнего восприятия, в то время как собственная душа (или одна из различных душ, если предполагается существование не одной), которая понимается как находящаяся в существенном родстве с духами, как правило, не является предметом, так называемого, чувственного восприятия. Душа после смерти становится духом, который надолго переживает умершего» [Цит. по Косарев, 2003: 119].

Карл Клемен, анализируя похоронные обряды в истории человечества, утверждал, что «вера в загробную жизнь моложе человечества. Человек в начале своей истории не верил в загробную жизнь и в богов по той причине, что подобная вера должна была развиваться постепенно» [Клемен, 2002: 11].

Таким образом, можно предположить, что представления о «домашних духах», «вредоносных покойниках», «призраках» появились в истории человечества лишь в тот момент, когда умершее тело стало иметь определенную ценность для потомков. В дальнейшем представления о «живом» покойнике переросли в комплекс обрядов, во главу угла которых ставится почитание умершего и защита живых от его недобрых действий. Ведь, раз он «жив», значит, может возвращаться к живым, наказывая их за нарушения определенных норм поведения. Археологи считают, что «представление о «живом» покойнике сложилось, видимо, еще в каменном веке. Об этом говорит распространенный в верхнем палеолите, мезолите и неолите Северной Евразии обряд посыпания покойников охрой. Красный цвет считался цветом жизни, и посыпание умерших охрой, как и окропление кровью, имело целью «оживление» покойника для предстоящей новой жизни». [Косарев, 2003: 95–96]

Л. Леви-Брюль, анализируя феномен «первобытного менталитета», в частности, появление похоронных культов, писал, что «когда душа уже окончательно покинула тело, когда наступила смерть, только что умерший еще не является в силу этого обстоятельства отделенным от своих близких. Напротив, он продолжает находиться рядом со своим телом, и сами заботы, которыми окружают его бранные останки, продиктованы ощущением его присутствия и той опасностью, которая грозила бы жизни, если бы они не поступили с телом покойника так, как это полагается по установленному обычаю» [Леви-Брюль, 2002:51].

К смерти татары относятся спокойно, ее образ осмысливается в рамках фаталистической мусульманской традиции. Ни младенец, ни старик не застрахованы от смерти, и когда она придет, о том знает лишь Всевышний.

Пожилые информаторы при описании похорон всегда пользуются мусульманской терминологией, и в целом, вся обрядность следует исламской традиции, но наряду с общепринятыми догмами ислама, в представлениях о

«том свете» и о «живых» покойниках, присутствует значительный пласт архаических мифологических представлений

1. Предсмертное состояние человека, факт смерти

Достигнув пожилого возраста, старики начинали готовить себя к неизбежному уходу из жизни. Этот период наступал к шестидесяти-семидесяти годам.

Такие приготовления, в первую очередь, касались внутреннего мироощущения человека. Отстраненный от привычной ему физической работы в поле или дома, он читал религиозную литературу, задумывался о скором конце, бросал вредные привычки и ходил в мечеть. Поскольку женщинам неразрешалось посещать мечеть, они собирались в доме у *абыстай*, читали религиозную литературу, и, как следствие, часто приглашались на похороны или поминки. С женщины пожилого возраста снимались некоторые запреты, связанные с ее детородными функциями. С момента ее замужества и до самой старости, пока она имела возможность рожать детей, женщина, согласно бинарным оппозициям мифологического мировоззрения считалась сакрально нечистой [Кон, 1988: 177]. Ей запрещалось посещать кладбище, во время беременности нежелательно было подходить к источнику воды, к колодцу, к печи в доме. Боялись, что в силу некоторых физиологических особенностей организма, она может осквернить священные места, вызвав тем самым гнев неведомых сил, «духов-хозяев», «*иялар*». Те же запреты действуют и во время менструации. Считалось, что в этот момент женщина как бы связана с миром злых духов. Менструальная кровь открывает общение между «тем» и «этим» мирами. [Гемуев, 1984: 106]. Многие из этих табу с возрастом становились неактуальными, поэтому старой, неспособной рожать женщине разрешалось

посещать кладбище, ухаживать за могилами умерших, омыwać покойниц, врачевать и принимать роды, если к тому были определенные способности.

У татар до сих пор сохранились некоторые приметы, обещающие скорую смерть для человека их наблюдавшего, либо кого-то из его близких родственников. Необычное пение петуха – жди скорой смерти. То же случается, если долго каркает ворона на крыше дома или воет собака [Насыйри, 1880: 23]. Приближающуюся скорую кончину могли подсказать и сны. Я. Д. Коблов в начале XX века писал об этом: «Дом строить во сне – к смерти; жениться или выходить замуж – скорая смерть; рыть новый колодец – печаль; отдавать во сне что-то покойнику – сам покойник» [Коблов, 1910: 48]. Среди чепецких татар видеть во сне строительство нового дома также считалось к скорой смерти кого-то из близких.

Сулит скорую смерть приснившийся умерший, зовущий к себе. Такие мертвецы приходят по ночам, жалуются, словно завидуя живым, просят идти с ними, поскольку им одиноко на «том свете». Характеризуя «первобытный менталитет» Люсьен Леви-Брюль отмечал, что «люди больше всего боятся, как бы умерший не попытался увлечь за собой одного или нескольких живых: ведь он чувствует себя одиноким, покинутым, он скорбит, тоскует по обществу своих близких и, следовательно, ему хочется приблизить их к себе» [Леви-Брюль, 2002: 52].

Таким образом, традиционное мифологическое миропонимание предполагает, что человек включал в свое окружение души и духов, поскольку он различал в себе самом физическое тело и бессмертную душу. К. Клемен считает, что сны доказывают тезис о различении человеком тела и души с духами. «Увиденному и пережитому во сне, часто приписывалась реальность и допускалось, что душа может покидать тело» [Клемен, 2002: 14–15]. Таким образом, душа могла перемещаться как во снах, так и после смерти человека.

Отношение к умершим, приходящим во снах к живым, у чепецких татар двойственное. С одной стороны такого визита ждут, но ждут с тревогой. По

поведению умершего можно говорить о том, насколько ему хорошо живется на «том свете». Если все в порядке, то и живых он не станет беспокоить, а если нет – то злая душа (*жцен*) зовет живого к себе, утверждая, что ей одиноко. У казанских татар что-либо отдавать умершему родственнику, побеспокоившему во сне – к скорой гибели и, наоборот, если дает что-то покойник – к пользе [Коблов, 1910 48].

Кроме этих примет, связанных с представлениями о «живых» покойниках и духах-хозяевах (известно что, если домовый «*ий эби*» кричит громко по ночам и воет – это к смерти хозяина), существовали и вполне рациональные приметы физиологического характера, говорящие о скорой смерти человека (долгая болезнь, нездоровая пигментация кожных покровов, постоянная раздражительность и при этом быстрая утомляемость, слабость и прочее).

Прощание с умирающим было обязательным для всех родственников, приходили и близкие друзья, знакомые. Лежащий на смертном одре брал пришедшего за руки, пожав их, желал ему благополучной жизни. Если же он был чересчур слаб, то прощание ограничивалось молчаливым сидением у кровати и поглаживанием рук умирающего.

М.Н. Пинегин относительно специфического способа рукопожатия татар, когда каждый берет их обеими руками так, чтобы большой палец правой руки обхватывался таким же, приводит рассказы татар-мусульман о пророке, «который ходит по земле и может появиться в образе любого человека, а узнать его можно лишь по мягким большим пальцам рук, так как там нет костей, а узнавший может просить пророка о чем угодно» [Пинегин, 1891 4].

Человек, находящийся в предсмертном состоянии, должен был прочитать молитву *Ясин* (36 сура Корана), дабы подтвердить свою конфессиональную принадлежность, передав себя в руки Аллаха. Одновременно с этим, человеку давали выпить немного воды (*иман су* – священная вода). Таковой она становилась после прочтения над ней молитвы *Ясин*. Вероятно, вода, предлагаемая перед смертью была призвана защитить человека от злых духов.

Чепецкие татары верили, что слова молитвы, содержащие просьбу оградить умирающего от нечистого духа и восхваляющие Аллаха как единственного бога, проникнув в тело с водой, облегчат участь больного. Такие представления, наводят на мысль о том, что у татар вода расценивалась как путь «на верх», а река – «дорога мертвых», что характерно для многих народов [Косарев, 2003:127]. Верховье реки находится в верхнем мире; низовье – в нижнем. Вода, предлагаемая умершему, тем самым, способна проводить душу на верхний мир, тогда как брэнное тело остается в нижнем. Если же умирающий самостоятельно не мог сделать глотка такой воды, то губы его смачивали влажной тряпицей или кисточкой из перьев птицы (птица, как известно, особенно гусь, почитаема татарами как связной «этого мира» с божествами «верхнего»).

Чепецкие татары, как и другие мусульманские народы, считали, что «смерть, наступившая по старости, естественна и не должна вызывать сожаления» [Касимова, 2003:156].

После кончины тело перекладывали с кровати на жесткий настил из досок, укрытый лишь тканым полотнищем. Умершего укладывали лицом на юго-запад в направлении к Мекке. Его накрывали покрывалом, на лицо клали платок. Таким образом, покойник был полностью защищен от злых духов. Интересно, что завешивают и младенца в люльке, и брачное ложе молодоженов с одной и той же целью - не допустить проникновения злых духов (*жцен-пәри*). Однако, в случае с умершим, рискну предположить, что не столько тело умершего защищают от неведомых сил, сколько живые защищаются сами, символически пряча тело и, особенно, голову покойника. Подготовка к похоронам была связана с заботой с одной стороны, «о душе умершего, которая по народным представлениям, незримо присутствовала в доме, с другой – о своем будущем, ибо пренебрежением обычаями можно навлечь неудовольствие души и её мечь» [Христоробова, 2004:109].

Телу придавали, по возможности, прямое положение: вытягивали руки вдоль туловища, выпрямляли ноги, при необходимости закрывали глаза и рот. Считалось, что если тело умершего долго находится с открытыми глазами, то в семье еще кто-то умрет. Поэтому на глаза накладывали монеты. На живот умершего клали нож или ножницы.

В таких действиях прослеживаются как рациональные, так и магические элементы. Металлические предметы использовали, чтобы зафиксировать части тела в нужном положении (глаза не должны были открываться, а живот - распухать). При этом, металлические предметы – монеты, ножи, ножницы считаются оберегами от джиннов, которые панически боятся металла. Интересно, что болезни живота (вспучивание, водянка) татары также приписывали джиннам, засевшим внутри человека [Насыйри, 1880:29]. Важно, что именно внутри тела, а не вокруг него. Это говорит о том, что люди, кладущие на умершего металлические предметы, спасают не тело покойника от проникновения туда злых сил, а, скорее всего, сами защищаются от тела, которое уже ассоциируется не с родственником, но с объектом, представляющим опасность для живых. Карл Клемен, подтверждает веру людей в телесную жизнь покойников и называет обычаи, характерные для многих народов мира, свидетельствующие о враждебности мертвого тела: обычай закрывать мертвому глаза, выставять у трупа своеобразную охрану и прочее [Клемен, 2002:110]. В традиционных представлениях здоровье человека находилось в большой зависимости от мира умерших. Предки после смерти живут на «том свете», но «в то же время незримо присутствуют рядом с живыми потомками, интересуются их делами и выражают свое отношение к поступкам и поведению здравствующих. Иногда это отношение проявляется в виде посылаемых на людей болезней» [Никитина, 2004:87].

Если умирала женщина, ей обязательно расплетали волосы. Надо отметить, что подобные же символические действия проводятся и во время свадебного обряда, при чтении «*никах уку*». В обоих случаях нетипичный

социально порицаемый внешний облик татарской женщины (с распущенными волосами) «является показателем перехода из одного состояния в другое, когда человек находится в «пограничной зоне», готовый принять новый социальный статус» [Касимова, 2003:157].

Над головой умершего клали книги религиозного содержания. Обыкновенно это был Коран или выписки из него, сделанные в тетради. Делалось это для того, чтобы душа начала подготовку к загробной жизни, к вопросам ангелов, которые придут за ней.

У входа в дом, где находился покойный, подвешивали несколько веточек можжевельного куста. Само помещение, где находилось тело, окуривали дымом можжевельника. Если его не находилось под рукой, могли жечь хвою сосны, сено или солому. Рациональное объяснение этому – нейтрализация неприятных запахов разложения тела. При этом в традиционных религиозно-мифологических представлениях человека, создавались «закрытые» для нечистой силы зоны. Пока в доме тлели ветви «священного дерева» - можжевельника, можно было никого не бояться. Кроме окуривания в доме, завешивали тканями полотнами зеркала, занавешивали окна, выносили предметы, способные к отражению, воспринимая их как опасные «зоны перехода» из одного мира в другой. Этот обычай связан с архаическими представлениями о «душе-отражении» [Станкевич, 1994:25]. Видеть свое отражение, тем более вместе с отражением усопшего, крайне опасно. Это означает отделение одной из душ от тела. Отсюда, вероятно, и боязнь фото- и видеокамер, до сих пор сохраняющаяся у пожилых информаторов среди чепецких татар, не говоря уже о запрете фотографирования мертвого тела.

Обязательно убирали со стола все съестные запасы. Если в момент смерти человека еда на столе оставалась не прикрытой, то ее немедленно выбрасывали. Всю воду, имеющуюся в доме, обязательно выливали. Считалось, что и пища и вода, «забрызганы кровью умершего, «зарезанного» Израилом (ангелом смерти) [Касимова, 2003:158].

Принимаемые в отношении умершего меры и объяснения, которые при этом даются, подтверждают мысль о боязни самого тела покойного, определенного к нему настороженного отношения. Такие представления о покойном, вероятно, пришли в регион вместе с исламом, где подобное отношение к трупу было вполне объяснимым. Тело в жарких условиях аравийской пустыни быстро разлагалось. Трупный яд мог испортить воду и пищу, необходимо было беречь запасы, а тело как можно скорее опустить в землю. По мусульманским обычаям покойного полагалось похоронить в день смерти до захода солнца [Китаб-Аль-Джанаиз, 1998:5]. Если человек умер во второй половине дня, погребение переносилось на следующее утро.

Похожий обычай укрывания пищи и воды наблюдался и у бесермян и у северных удмуртов. По народным верованиям, «к человеку перед смертью приходят души ранее умерших родственников, которые пробуют пищу, пьют воду и купаются в ней. Поэтому в момент смерти, а порой и до похорон, все ведра и посуду с водой держали закрытыми» [Попова, 1998:179]. Вероятно, обычай закрывать посуду с водой появился у этих народов в результате влияния на них мусульманской культуры, которую привнесли сюда чепецкие татары. О чем косвенно свидетельствует трансформация объяснений причин закрывания пищи и воды. Вероятно, изначально она трактовалась в русле мусульманской культуры, но, попав на почву удмуртских представлений, стала объясняться воздействием умерших предков.

Поскольку принимать пищу и спать в доме, где умер человек, не разрешается, то и близкие умершего уходят к родственникам, которые не могут отказать в предоставлении пищи и крова. Но при этом до похорон у тела покойного должны были постоянно находиться люди, которые сидели рядом с покойником по несколько часов. Они выполняли функцию охраны. Сидя возле покойного, не разрешалось громко разговаривать, отвлекаться на посторонние темы, делать резких движений, громко плакать или смеяться. В ночь накануне похорон в доме не гасили свет, открывали занавеси на окнах. Присутствующие

делали все, чтобы не заснуть. Такая традиция сохраняется до настоящего времени, смысл ее, вероятно, заключается в отпугивании злых духов, находящихся за пределами дома. Есть и еще одно объяснение такому поведению, заключающееся в том, что первое время после смерти душа живет в доме и летает по двору. У татар, турок, народов Средней Азии, Ирана считалось, что после смерти человека душа его продолжает посещать родной дом [Басилов, 1970:135]. Люди боятся, что при занавешенных окнах душа, летающая по двору не найдет дороги к телу. Через окна, как известно, осуществляется «символическая связь с миром мертвых» [Байбурин, 1983:140-141]. Но главную причину все же стоит искать в представлениях людей о злых душах. Мертвые, по словам Л.Леви-Брюля: «дурно настроены и готовы причинить зло тем, кто пережил их» и «не имеет значения в данном случае, что при жизни они были добрыми» [Леви-Брюль, 2002:51].

2. Подготовка покойного к погребению

Обмывание тела покойного – важнейший ритуал погребального обряда. В этом действии основная роль отводится воде, обладающей очистительными функциями, и людям, обмывающим тело.

Если человека хоронят на следующий день после смерти, то готовиться к процессу обмывания тела начинают с самого раннего утра, в предрассветные сумерки.

По воду обычно ходит пожилая женщина. Всю дорогу к источнику и обратно, она читает молитвы, обращенные к Аллаху. Набрав необходимое количество воды, она накрывает полотенцами ведра, дабы сохранить сакральную чистоту воды. По дороге к дому ей навстречу не должен попасться ни один человек, считается, что каждый встречный может «сглазить» воду, наслать на нее порчу. Поэтому, процедуру приходилось выполнять заново, если

кто-то повстречался ей на улице. Вероятно, по этой причине все мероприятия, связанные с принесением воды, проводятся очень рано. Вода, взятая ранним утром, с прочтением молитв, обращенных к Аллаху, имеет магические свойства. Такой водой пользуются знахарки при родовспоможении, используется она и в любовной магии свадебной обрядности. В определенный момент она перестает быть просто водой, а наделяется магической силой, способной погубить человека, отнять у него душу. С целью уберечься от такого воздействия, ее и накрывают полотенцем. С этими же представлениями, вероятно, связан запрет смотреть на свое отражение в колодце, в противном случае «хозяева воды» могут лишить рассудка или даже жизни. Среди татар Юкаменского района УР бытовало мнение, что эту воду - «*тан су*», следует приносить именно с ключа или ручья. В этом поверье, возможно, отразились представления мусульман о целительной способности воды источника Зам-Зам, протекающего рядом с Аль-Каабой [Коблов, 1908:31-32]. По этой причине воду следовало брать с ключа, а не из колодца. Использование воды из колодца как общественного места могло быть опасно для окружающих, так как человек брал воду именно для мертвых.

Смысл обряда обмывания тела как сакрального, религиозно-магического очищения покойного известен многим народам мира. Татары полагали, что новую жизнь в загробном мире нужно начинать, будучи чистым душой и телом, не приносить с собой скверну земной жизни.

Когда приготовления были окончены, и люди в доме получали сообщение, что на кладбище стали рыть могилу, начинался сам процесс обмывания. Усопшего моют в изолированной части дома, обычно там, где располагается кухня, поскольку бывает необходимость в теплой воде. Весь объем пространства плотно закрывают полотнищами, задерживают шторы, изолируют вход (Приложение №4, фото 12). На протяжении всей процедуры обмывания тела продолжают жечь можжевеловые ветки. В местности, где он не произрастал, жгли древесные грибы (березовый, дубовый), в крайнем случае -

душицу, солому, «чтобы вышел пэри покойника», делали это и после выноса тела [Уразманова, 1984:119]. Следует отметить, что приписываемая тканям сакральная сила, учитывается на всех этапах семейной обрядности чепецких татар. Таким образом, изолированное пространство при обмывании покойного играет двойную функцию: с одной стороны, «чтобы скверна умершего не смогла распространиться и нанести вред оставшимся живым, с другой – чтобы нечисть не залетела со двора» [Касимова, 2003:162].

Одновременно с обмыванием тела копали могилу. Выкопанную могилу пустой не оставляли: либо возле нее находился человек, либо в ней оставляли металлический предмет – лопату или лом. Р.К. Уразманова пишет, что у татар-кряшен и в отдельных удмуртских деревнях «был широко распространен обычай бросать в могилу медную монету – «хозяину земли» - *жир иясене*» [Уразманова, 1984:118].

Об обмывании как о магическом ритуале свидетельствует также факт того, что «участвуют в нем строго ограниченное число лиц – семь человек и посторонние наблюдатели не допускаются» [Касимова, 2003:162]. Здесь свою роль играет магия чисел. М.Ф. Косарев пишет об этом так: «Трудно сказать, на каком этапе числового осмысления мира появилась священная семерка (семь небес, семь дорог, семь бед и т.д.). Согласно одной из версий, семерка вошла в мифо-ритуальный обиход, поскольку соответствует числу дней лунного цикла; согласно другой – поскольку соответствует семизвездности Большой Медведицы, наиболее почитаемого созвездия северного полушария» [Косарев, 2003:130]. Татары, например, называли созвездие Большой Медведицы «*Жидеген Йолдыз*» или «*Зур Жидеген*» («Семь Звезд» или «Большая Семерка») [Беркутов, 1987:26].

Мойщиками всегда были пожилые набожные люди. У татар, как и многих народов мира, существует традиция, согласно которой умершую женщину моют женщины, мужчину – мужчины. При этом стараются поручать такую работу посторонним лицам, а не близким родственникам [Китаб-Аль-Джанаиз,

1998:6]. Это, вероятно, связано с представлением о том, что покойник в этот момент наиболее опасен именно для своих родственников, и не пожелав с ними расстаться, может навредить им.

Традиционно всем процессом похоронного обряда ведал мулла. Он в обязательном порядке указывает на мужчин, которые займутся обмыванием тела. По исламской традиции, с этого момента они находятся в состоянии «*джанабата*» [Китаб-Аль-Джанаиз, 1998:5] и имеют определенную сакральную неприкосновенность для простых людей. При похоронах женщины пожилые татарки обращаются к абыстай сами, желая помочь в омовении умершего. Д.Г. Касимова отмечает искупительную функцию добровольного участия в таком обряде: «тот, кто оmyвает, очищается от сорока своих смертных грехов, будто заново рождается» [Касимова, 2003:163].

Все участники обряда обмывания надевали специальную одежду, а непосредственно моющие тело, еще и специальные рукавицы. Поскольку тело с момента смерти человека считается «нечистым», а значит и представляет угрозу для живых. Обмывание тела умершего проходило тщательно и, некоторым образом, отличалось от процесса принятия водных процедур людьми [Коблов, 1908:32].

Вымытое тело заворачивали в саван. Иголку при работе держат «от себя», стежки вели только вперед. Шили одинарной ниткой, не делали на ней узелков, не применяли ножницы [ПМА. Сабреков Хадир Сиддикевич, д. Иманай Юкаменского р-на УР]. Таким образом, вероятно, хотели показать новый статус тела. Оно уже не принадлежало «этому свету», поэтому и работу делали не так, как если бы шили какие-то вещи для живого человека.

Воду, оставшуюся после омовения, выливали в специально отведенное для этого место, обычно туда, где не ходят люди или под деревом, или за возвышенностью [ПМА. Касимова Наиля Шабгановна, д. Кестым Балезинского р-на УР]. Ходить людям там не рекомендовалось и даже запрещалось, считалось, что это место может «схватить» (*тытты*) и тогда у человека

заболит рука или нога, его будут преследовать неприятности. Подобные представления бытуют и у северных удмуртов, здесь специально отведенные места назывались *куянни*- «место для бросания» [Волкова, 2003:286].

В целом процедура обряжения в саван у чепецких татар мало чем отличается от традиционных исламских предписаний. Саваны из материи, в которые должен был быть завернут умерший, для погребения, называются – *кафан* (*гэфен*). *Кафан* для мужчины состоит из трех простыней. *Кафан* для женщин – из пяти (для покрытия груди – *сина* и для покрытия головы – *сар*) [Китаб-Аль-Джанаиз, 1998:8].

До омовения тела и после облачения в саван родственники умершего всем присутствующим раздают жертвенные деньги – *садака*.

Завершается комплекс предпогребальных ритуалов чтением отходной молитвы над телом умершего.

Хотелось бы сказать несколько слов об обычае татар заворачивать своих мертвецов в саван. Естественно, что пришел он с исламом и трудно теперь с уверенностью сказать, как проходили похороны раньше. Интересно другое, а именно – насколько похожи обряды, связанные с рождением и смертью человека. Здесь снова сталкиваемся с архаичным феноменом переселения душ, их одновременном бытовании то в этом, то в загробном мире. Укутывание тела в саван – это своего рода «пеленание», то есть подражание действиям, которые проводят с младенцем, таким образом, совершая «обряд возвращения покойника в младенчество» [Косарев, 2003:183-184]. Видимо, именно по этой причине, трупы младенцев хоронят без пышной помпезности, тельце закапывают неглубоко, а на могилу не ставят погребального камня с тем, «чтобы сократить путь «душе-птице» на небо, откуда она в виде нового человека спустится на землю [Косарев, 2003:183].

3. Проводы умершего. Его погребение

Похоронная процессия отправлялась на кладбище около полудня и только после того, как было получено известие о готовности могилы.

Подготовленное к погребению и переодетое тело перекладывали на «мягкие» носилки, представлявшие собой натянутый между двумя жердями холст. Выносили умершего из дома и со двора вперед ногами. Тело выносили с большой осторожностью, следили за тем, чтобы нечаянно не задеть косяк двери, иначе дом мог стать «беспокойным», в нем могли поселиться злые духи. После выноса тела из дома, на порог клали полено, «которое позже убирал тот, кто первым заходил в дом» [Уразманова, 1984:119]. После выноса тела из дома и со двора продолжали жечь можжевеловые ветви, отгоняя «злых духов». Обычай выносить тело умершего вперед ногами, символическое перекрывание ему обратной дороги поленом, окуривание дома можжевеловыми ветвями – все они подчеркивали то, «что у живых и мертвых разные пути, которые не должны совпадать» [Косарев, 2003:98].

За воротами дома умершего клали на деревянные носилки. Лежащее на носилках тело укрывали плотной материей. Женские носилки, в отличие от мужских, оформлялись еще и дугами, на которые набрасывалось цветное покрывало. Таким образом, «похоронные носилки приобретали форму, подобно свадебной кибитке, в которой молодая жена переезжала в дом своего мужа, что должно было обозначать (как и на свадьбе) начало нового этапа в жизни женщины» [Касимова, 2003:179].

В этнографической науке отмечено, что «наступление смерти делает возможным существование в форме духа, и наоборот, процесс освобождения тела реализуется и выражается посредством символов и метафор жизни. Это напоминает взаимную интерпретацию, посредством которой наиболее значительные акты жизни выражаются в терминах смерти, и наоборот; например брак как смерть, смерть как рождение» [Элиаде, 2002:73]. Интересно,

что в свадебной обрядности и в рекрутской среди чепецких татар существует прием, как и в похоронно-поминальной, выходя из дома не оборачиваться, не запоминать обратной дороги, что, несомненно, связано с представлениями народа о «переходном, пограничном» состоянии человека в такой момент.

Весь путь до кладбища покойного несли вперед головой, чтобы «не запомнил обратной дороги». С этой же целью под носилками, которые несли мужчины, совершался обряд «запутывания следов» (фото 13). Обряд заключался в перемене мест людьми, несшими погребальные носилки, когда двое впереди стоящих мужчин менялись местами по диагонали со стоящими сзади, одновременно проходя под носилками [ПМА. Касимов Нурулла Лутфуллович, д. Кестым Базезинского р-на УР].

Через сорок шагов от дома процессия останавливается для того, чтобы прочесть молитву. Следующая большая остановка производилась у мечети. Здесь мужчины, несущие носилки, и идущие следом уважаемые старики, выстраиваются лицом на юго-запад (в сторону Кыйблы) непосредственно за носилками. Сначала встает мулла, а за ним и другие мужчины в несколько рядов по нечетному количеству в каждом. Все присутствующие читают последнюю отходную молитву – *жаназа*. Если в деревне не оказывается мечети или условия не позволяют пройти к ней, то последнее моление о душе покойного устраивается недалеко от кладбища, обычно на перекрестке дорог. Дороги, перекрестки дорог отчетливо связываются с пребыванием нечистой силы.

После этой процедуры тело несли на кладбище к заранее вырытой могиле. По мусульманской традиции на кладбище не допускались женщины и мужчины, не исполнившие «обряд очищения» (*тярет алу*). Он состоял из омовения всего тела с одновременным прочтением молитв. Также нежелательно было присутствие детей, которые по неосторожности, могли здесь бегать и громко кричать. Отношение к женщинам на кладбище у татар неоднозначное. В момент самих похорон существует и до настоящего дня

запрет на посещение ими кладбища. Однако, для покоса травы на кладбищенской земле или ухода за могильными плитами на кладбище допускаются пожилые женщины и девочки-подростки, женщины детородного возраста в силу определенных физиологических особенностей.

Женщины прощаются с умершим в доме, обеспечивают ему должный уход в «мир иной». Так, сразу после выноса тела, зажигают в печи огонь, стирают белье и вещи, принадлежавшие покойному, тщательно мыли дом [Гаврилов, 1874:5; Уразманова, 1984:120]. Подобные действия были, безусловно, направлены на сакральное очищение дома, белья и одежды.

Пока женщины приводили дом в порядок, мужчины занимались похоронами. Тело, завернутое в несколько слоев савана, опускали в уже готовую могилу. У татар, как проповедующих ислам, она была с углублением (*ляхт*), подбоям с правой стены могилы. Погребение по исламским правилам должны были осуществлять мужчины из числа близких родственников, количеством равным нечетному, обычно – трем. Они и укладывали тело в могиле. Оставшиеся наверху поднимали тело с носилок и передавали стоящим в могиле, которые перекладывали его в нишу – *ляхт*.

Если умершей была женщина, то над могилой ямой натягивали широкое полотнище четверо человек, стоящих по углам могилы. Сейчас смысл обычая чепецкие татары объяснить уже не могут, хотя, по мнению автора, он связан с исламским отношением к женщине как сакрально нечистой, а потому и закрывать ее следовало больше. Есть и другое объяснение, связанное с тем, что тело женщины должно быть укрыто от глаз посторонних наблюдателей, даже если среди таковых были бы и близкие родственники. Подобная традиция также была характерна для татар-миларей, и башкир Пермской области [Касимова, 2003:186].

Уложенное в специальной нише тело так, чтобы покойник «смотрел» на юго-запад в сторону Мекки, закрывали специальными подпорками из можжевельного дерева, на которые настилались липовые или сосновые доски.

Таким образом, считалось, что это убережет мертвое тело от злых духов, его окружающих.

По мусульманским правилам, которые в области похоронно-поминального культа особенно почитаемы среди чепецких татар, класть в могилу с умершим посторонние предметы не разрешается. Тогда как у бесермян в могилу бросали несколько монет [Попова, 1998:187], тот же обычай существовал у татар-кряшен и у удмуртов [Уразманова, 1989:118].

По завершению трупоположения могилу закапывали.

После проведения необходимых действий, все мужчины, принимавшие участие в процессе погребения, после молитвы удалялись с кладбища. Теперь у могилы оставались только четыре человека: мулла и три наиболее почитаемых в деревне старика, знающих правила ислама. Они садились по краям могилы на скамейки и читали последнюю молитву, с целью помочь умершему отвечать на вопросы ангелов смерти Мункара и Накира (фото 14). При этом в деревне Кестым был отмечен интересный эпизод, когда мулла брал горсть земли и нашептывал молитвенные слова ей, а затем вновь возвращал обратно. Вероятно, таким образом он действительно хотел помочь умершему, считая, что через землю его слова будут доступнее, а быть может в этом сюжете прослеживается архаическое почитание «хозяина земли» - *«эсир иясе»*. Молитвы муллы должны были помочь с ответами на вопросы, указывающие ангелам, что перед ними – мусульманин, чья религия – ислам, бог – Аллах и пророк – Мухаммед. Информаторы рассказывают, что на расстоянии сорока шагов, особенно правоверным, если приложить ухо к земле, слышны разговоры ангелов с человеком.

У татар в отличие от их соседей – русских, удмуртов, бесермян не было представлений о заложенных покойниках. Всех умерших неестественной смертью (самоубийц, утопленников, мертворожденных), в отличие от соседей, хоронили в границах кладбища [ПМА. Касимова Гарифа Ибрагимовна, д. Кестым Бalezинского р-на УР]. Исключение составляли покойники, убившие

отца или мать [Коблов, 1908:35-36] и люди, отвергшие учение ислама – *муртады* [Китаб-аль-Джанаиз, 1998:12]. Существовало еще одно исключение из правил. Убитых молнией хоронили на кладбище, но в открытом поле делают небольшую оградку. Место вокруг нее считается опасным. По представлениям татар здесь живет душа убиенного – «*өрэк*» (*уряк*). Г.В. Юсупов писал об этом так: «*өрэк* пребывает в крови умершего, а поскольку по поверьям татар «жан-кан», то есть душа есть кровь, то, следовательно, «*өрэк*» - есть душа человека. Очевидно, в этой связи стоит эволюция значения слова «*өрэк*» - «душа» в «*өрэк*» - «мифическое существо». Поскольку ислам не мог допустить многообразия в обозначении человеческой души, кроме как «*жан*», то и естественно превращение «*өрэк*» в джинноподобное мифическое существо [Юсупов, 1946:9]. Однако, информаторы среди чепецких татар ничего не знают о таком явлении как «*өрэк*». Душа человека именуется *жан* [ПМА. Касимова Гарифа Ибрагимовна, д. Кестым Балезинского р-на УР]. Н.Б.Бурганова указывает на этот термин, как единственный известный у чепецких татар [Бурганова, 1962:28].

После возвращения с кладбища все, кто активно участвовал в похоронах, принимали банные процедуры, которые кроме физического очищения имеют сакральную очистительную функцию от возможных последствий общения с умершим. Так Г.В. Юсупов, анализируя языческие верования и их пережитки, в коллективной монографии о татарах Среднего Поволжья и Приуралья писал, что «очистительные меры после похорон, такие как, мытье полов, тонка печи, мытье в бане, обычай выноса умершего у некоторых через окно, оставление на кладбище носилок, раздача его носильных вещей, обычай класть ему на грудь металлический предмет, все это делалось из страха перед возвращением двойника покойника, души его» [Татары Среднего Поволжья и Приуралья, 1967:346-347]. У удмуртов боязнь покойника и мертвых на кладбище, также

породила различные очистительные обычаи и обряды: выбрасывание вещей, соприкасавшихся с покойником, мытье полов, похлопывание по спине участников похорон старшим из них, перешагивание ими через костер при выходе с кладбища, протираание золой рук у ворот при возвращении с кладбища, мытье в бане [Шутова, 2001:128-129; Христолюбова, 2004:110].

Описывая похоронно-поминальный культ чепецких татар, нельзя обойти стороной вопросы оформления могилы и почитания кладбищ этой этнографической группы.

Известно, что ортодоксальный ислам запрещает отмечать место захоронения любого человека надгробным камнем или каким-либо другим памятным знаком. Однако региональные варианты мусульманской религии привели к тому, что у многих мусульманских народов такой запрет нарушается, и места захоронений оформляются надмогильными сооружениями (памятниками и оградами), а также элементами окультуренной флоры [Полякова, Черемных, 1975:277].

Оформление могил чепецких татар можно условно разделить на два варианта:

1. Могильные плиты;
2. Ограды без памятников.

При этом в обоих случаях отмечается присутствие на могилах окультуренной флоры (деревьев и кустарников, посаженных специально в память об умершем человеке). Среди чепецких татарских кладбищ особенно выделяются наличием специально изготовленных надмогильных памятников, кладбища деревень Кестым, Падера, Гордино (Балезинский район УР), села Карино (Слободской район Кировской области). Кладбища чепецких татар Юкаменского района УР, в основном, представляется как огороженные оградкой могилы.

На кладбищах первой группы встречаются богато орнаментированные надгробные камни, датирующиеся XIX веком, началом XX века. Такие

надгробия могли позволить себе только зажиточные люди [Коблов, 1908:45; Уразманова, 1984:122-123].

К сожалению, практически не сохранились, прежде широко распространенные среди чепецких татар могильные памятники (*башибата*), выполненные из ствола можжевельного дерева, которые представляли собой символическое антропоморфное изображение, нежели плиты и камни, подчеркивающие принадлежность умершего к исламу [Уразманова, 1984:122-123].

Отдельный исследовательский интерес представляют объекты окультуренной флоры на кладбищах чепецких татар. Мотив дерева на могиле-один из распространенных в устно-поэтической традиции- устойчиво сохраняется также в обычае сажать на могиле деревья (причем породы их имели определенные традиционные установления). Такие специально подготовленные посадки на могилах, дают исследователю право констатировать архаический культ почитания деревьев, дошедший в отдельных своих элементах до настоящего времени. Тесное переплетение культа дерева и леса с культом предков, характерное для соседей татар – удмуртов и бесермян, наблюдается на татарских кладбищах [Юсупов, 1946:17, Шутова, 2001:220-221]. Татарские кладбища с посаженными на них деревьями, находящиеся на возвышенности, неподалеку от деревни – это своего рода священные рощи – киремети, почитаемые удмуртами [Шутова, 2001:91]. О возможном бытовании культа киреметя среди татар делали предположение ряд исследователей ранее, еще до принятия ислама [Коблов, 1910:37; Юсупов, 1946:17]. Таким образом, в каждом дереве, посаженном на могиле умершего, человек подразумевает своего умершего родственника, своего предка. С этими представлениями связаны запреты на кладбище. Запрещено ломать сучья деревьев, срывать с них плоды, собирать цветы и ягоды на кладбище, что-либо выносить. Все, что находится на земле кладбища, принадлежит мертвым, тревожа деревья на кладбище, человек рискует потревожить умерших. И у удмуртов издавна сложились запреты,

связанные со священными местами: не разрешалось посещать кладбища без надобности во внеурочное время и беспокоить умерших, нельзя рубить деревья на местах молений, нельзя косить, собирать грибы и ягоды на кладбище [Шутова, 2001:141; Христорождова, 2004:118]. И среди чепецких татар не приветствуется нахождение человека на кладбище без особой надобности [ПМА. Сабреков Хадир Сиддикевич, д. Иманай Юкаменского р-на УР]. Туда ходят только на похороны или на поминки. Человек же, гуляющий на кладбище или даже рядом, вызывал подозрения и мог быть обвинен в связях со злым духом – «убыром». Исключение составлял лишь мулла, который часто посещал кладбище, читая молитвы на могилах усопших.

Кладбище считалось миром мертвых и все, что на нем находилось, принадлежало им. Этим, очевидно, объясняется «неухоженный» и заросший внешний вид татарских кладбищ. Кладбища чепецких татар, так же как и удмуртские и бесермянские представляют собой небольшие роци, вынесенные за жилое пространство деревни или села и огражденные от населенного пункта дорогой или рекой. Наличие такой своеобразной «полосы препятствий» между миром живых и кладбищем – как обиталищем мертвых, свойственно для всех групп волго-уральских татар, удмуртов, бесермян, русских и объясняется одинаково – необходимостью защиты от умерших, от злых духов. В соответствии с противоречивым отношением к умершим предкам, которые могут и помочь, и навредить живущим, для многих народов характерно двойственное отношение к территории кладбища. С одной стороны, это почитаемое место успокоения душ уважаемых предков, с другой – это мир мертвых, гнева которых следовало остерегаться [Шутова, 2001:140].

Расширение этнических связей чепецких татар, рост числа межнациональных браков, особенно к началу XX века, привело к тому, что на татарских кладбищах стали появляться захоронения «неверных» – «арлар», «кряшен». Термином «арлар» чепецкие татары обозначают не только удмуртов, но и русских. Также широко применяется и термин – «кряшен». Если казанские

татары называют так только небольшую группу крещенных татар, то чепецкие татары обозначают этим термином «иноверцев» вообще. Говоря о могилах «нетатар» на мусульманских кладбищах, пожилые люди рассказывают, что от рождения каждый человек наделен мусульманской верой. Крестясь, он теряет ее, но, захотев вернуться к исламу, он сможет вернуть и истинную веру. Таким образом, даже «нетатарин» (русский или удмурт) могут быть похоронены на татарском кладбище при соблюдении мусульманских правил похорон [ПМА. Касимова Амина Габдулловна, д. Кестым Бalezинского р-на УР]. В противном случае, такая душа не найдет себе покоя и будет метаться над кладбищем, залетать в деревню в виде огненного столба или мерцающей фигуры в белом. Этот факт является причиной возникновения нового мифа о природе появления «вредоносных покойников» - «*жэн-пари*». Надписи по-русски на памятниках, фотографии и звезды на татарских кладбищах, по мнению стариков, приводят к увеличению числа «злых духов», появляющихся на кладбище и окружающих людей [ПМА. Касимова Бибинур Идрисовна, д. Кестым Бalezинского р-на УР]. Подобные же представления об опасности, исходящей от иноверцев, похороненных на кладбище, бытовали и у удмуртов [Шутова, 2001:130].

Возвращаясь к традиции посадки деревьев на могилах, практикуемых чепецкими татарами, отметим, что «согласно урало-сибирским этнографическим свидетельствам для достижения душой верхнего мира садили на могиле деревце» [Косарев, 2003:116]. Традиция посадки на могилах деревьев характерна для многих народов от Приуралья до Сибири. Окультуренную флору на месте захоронения человека исследователи объясняют тем, что «погребальная обрядность, посвященная светлой душе (душе – птице), должна была способствовать беспрепятственному вознесению последней в верхний мир», чтобы в дальнейшем одушевить новое человеческое тело [Косарев, 2003:116].

Из отдельных видов окультуренной флоры на татарском кладбище необходимо выделить березу, рябину, можжевельник, шиповник как наиболее почитаемые деревья и кустарники (фото 15).

Култ березы имеет чрезвычайно широкое распространение у многих народов Сибири и Европы [Владыкин, 1994:120-121]. У удмуртов наиболее почитаемыми деревьями на святилищах, посвященных семейно-родовым богам-покровителям, являлись березы. Более того, часто береза, выросшая на месте исчезнувшей куалы, выступает символической заменой самой культовой постройки [Шутова, 2004:52].

Береза у татар олицетворяется с душой умершего человека. Ее опущенные ветви символизируют скорбь и печаль о близком родственнике, а само дерево становится в определенной степени тождественно личности умершего человека. Интересно, что посох сельского муллы в мечети также старались сделать из березы в память о легендарном Габдрахмане, сподвижнике Мухаммеда, принесшего ислам в Поволжье. Его посох, обладавший чудесными целительными свойствами, был изготовлен из березы [Шамсутдинова, 2001:14]. Среди казанских татар и башкир в почете и отдельно растущие березы. У чепецких татар также сохраняются элементы почитания отдельно растущих деревьев. Так, например, в деревне Кестым растет несколько тополей, которые имеют в народе славу чудесных деревьев, наделенных магической силой. Пожилые информаторы рассказывают, что когда-то давно эти, тогда еще небольшие деревца, были привезены сюда от православного батюшки. С тех пор татары-мусульмане и чтят их. Считается, что срубивший такое дерево человек не будет счастлив в жизни, на него обрушатся многие беды [ПМА. Касимова Наиля Шабгановна, д. Кестым Балезинского р-на УР]. Этот факт не имеет никакого отношения к исламу, и вера в чудесные свойства этих деревьев у местных татар под влиянием рассказов русских и удмуртов.

Другим почитаемым деревом на кладбище является рябина. Особым уважением рябина наряду с ольхой, елью и сосной пользуется и у удмуртов [Владыкин, 1994: 120]. Выбор плодоносящих деревьев (рябина, шиповник), очевидно, не случаен. Их годовой цикл цветения и плодоношения – это своеобразная модель жизни человека. Весной на дереве появляются листья и распускаются цветы – это символизирует молодость; летом – появляются плоды, олицетворяющие появление детей; осенью дерево сбрасывает листья, «умирает», обозначая начало старости и близкую смерть. В традиционных представлениях течение человеческой жизни уподобляется жизни дерева или растения. Чепецкие татары верят в незримую связь между жизнью дерева и благополучием человеческой жизни. Дерево, посаженное человеком, живет пока с хозяином все в порядке и погибает, если у человека беда [ПМА. Сабреков Хадир Сиддинович, д. Иманай Юкаменского р-на УР].

Култ святых, бытовавший у чепецких татар, представляет собой сложный конструкт из домусульманских представлений о душах умерших предков, способных влиять на жизнь живых. К таким местам на изучаемой территории можно отнести «могилу святого» в деревне Гордино, в Имане и легенды о «святых местах», бытующих у татар села Карино (фото 16-19). Вероятно, это могилы кого-то из первых переселенцев, о которых народная память помнит только то, что они были мусульманами. Такие захоронения часто посещаются жителями, где они молятся о даровании им благополучной жизни.

Известно, что первоначальный ислам выступал вообще против культа святых. В Коране превозносятся мужчины и женщины, которые готовы пожертвовать жизнью ради укрепления веры, им принадлежат лучшие места в раю. Но в земной жизни они не могут претендовать на какое-либо особое положение [Шайдуллина, 1978. 44]. Огромная пропасть отделяет представления классического ислама от той роли, которую получают вскоре после распространения новой религии почитание могил святых и обращение

верующих к ним за помощью в своих земных делах. Здесь, вероятно, проявляется влияние домусульманских обрядов и обычаев тех народов, которые подверглись исламизации [Басилов, 1984: 7]. Так, например, у башкир существовал обычай, когда бездетная женщина, желавшая стать матерью, молилась у могилы святого [Башкиры, 2002: 216]. Татары деревни Гордино берут воду из ключа недалеко от места могилы «святого», считая ее целебной. Используют ее в различных обрядах семейного цикла, при лечении различных заболеваний. Али Рахим в 1928 году после экспедиции в Чистопольский кантон ТССР, наблюдая аналогичное явление, писал, что возле почитаемых погребений находятся целебные источники. Люди берущие там воду бросают в источник кусочки ткани, «в противном случае их будут «хватать» святые и они захворают [Рахим, 1928: 174].

В традиционных представлениях татар сосуществуют вместе пережитки различных древних верований, в образной форме запечатлевших связи между природой и человеческим обществом, жизнью и смертью. В сочетании с исламом в религиозно-мифологической картине мира чепецких татар продолжают существовать домусульманские представления: культ предков, культ почитания святых, элементы почитания деревьев и водных источников, животных и птиц.

4. Похоронно-умиловительные обряды

У чепецких татар была развита система проведения поминальных обрядов. Поминальная обрядность состояла из четырех основных циклов: ночных бдений, посмертных поминок, празднования дня жертвоприношения – Курбан-байрам и поминания предков в пятницу. Можно выделить две основные разновидности поминальной обрядности: частные и общие для поминовения всех умерших предков.

Основная функция похоронно-поминальной обрядности- способствовать переходу в «иной мир», приобщению к сонму предков, обеспечить достижение «вечной обители» в иной форме существования. Поэтому все поминальные обряды народов Поволжья и Приуралья в основе своей состоят из молений и ритуальной трапезы [Татары Среднего Поволжья и Приуралья, 1967: 348; Попова, 1998: 189; Шутова, 2001: 132; Касимова, 2003: 199]. Обычай и обряды поминального цикла исходят из того, что умершие родственники, далекие предки, продолжая жизнь на «том свете», нуждаются в заботе и попечении оставшихся на «этом свете» родственников и могут причинить им зло за невнимание к умершим. Весьма существенным является почти всеобщее убеждение, что умершие находятся как на земле, так и в духовном мире. По мнению исследователей, «в нем проявляется тайная надежда на то, что, несмотря на все доводы, свидетельствующие о противоположном, мертвые, некоторым образом, могут быть причастными к миру живых» [Элиаде, 2002: 73]. Потомки, умиляя своих предков, поминают и «кормят» их, при необходимости обращаются за помощью, в определенной мере обожествляя их. Это особенно ярко выражается в культе почитания «святых» у татар [Татары Среднего Поволжья и Приуралья, 1967: 348]. Тот факт, что умерший член семьи, общины не подвергается забвению, имеет огромное значение для нормальной жизни традиционного общества, где родственные связи стоят во главе всех отношений. Почитание предков и поминально-умилятельные обряды как один из вариантов такого почитания, выполняют этносоциализирующую роль, объединяя людей, является носителем этнокультурных особенностей народа.

Все поминальные обряды подразделялись на поминки, проводимые по определенному покойнику и общие поминки. Первые включали в себя поминки на третий, седьмой, сороковой дни и через год после смерти. Эти дни поминок характерны и для удмуртов и бесермян. Они проводились как торжественное застолье с приглашением либо мужчин, либо женщин. Причем приглашали, как правило, людей пожилых [Уразманова, 1984: 120–121; Попова, 1998: 191; Шутова, 2001: 133].

У челецких татар во время поминок вспоминали покойного Торжественное застолье предварялось обязательным чтением Корана. Если умерший был мужчиной, то процедуру вел мулла, если женщиной – абыстай. Во время ритуального обеда родственники умершего раздавали присутствующим *садака* – своеобразное денежное приношение.

К общим относились поминки, проводимых на кладбище в дни больших мусульманских праздников. Такими были – день разговения – *Ураза-байрам* и праздник жертвоприношения – *Курбан-байрам*. Общие поминальные обряды заключались в совершении мусульманских молитв, чтении намазов на могилах своих близких. Естественно, что в них принимали участие только мужчины. Татарки-мусульманки на кладбище не ходили, а молились в доме у абыстай.

В обрядах поминального цикла наиболее полно выражается культ умерших предков. Согласно народным поверьям, умершие, продолжая жить на «том свете», требуют к себе особого внимания и могут причинить зло живым из-за отсутствия должного уважения. Первые поминки проходили в доме покойного в течение всей недели по прошествии процедуры захоронения. Такие посиделки, проводимые в вечернее время («*тын утыру*» – ночные бдения), распространены в среде кестымских татар. По существу в данном обычае принимали участие лишь пожилые женщины, родственницы или знакомые умершего. В таких бдениях проявлялась особая роль женщины в поминально-умиловительном цикле обрядов. Поскольку ей запрещено было посещать кладбище, она, таким образом, прощалась с душой умершего. Известно, что «в патриархальных обществах публичная сфера, как правило, составляет привилегию мужчин, участие женщин в ней строго ограничивается, что создает впечатление их полного бесправия. Но такое впечатление иной раз ошибочно, поскольку в другой, домашней сфере бытия, право принятия решений столь же монопольно принадлежит женщинам, и мужчины не могут в них вторгаться» [Кон, 1988: 177]. Множество примеров из семейной обрядности челецких татар, в том числе и обряды поминального цикла, служат тому ярким подтверждением.

Ночные посиделки длились до поздней ночи. На них абыстай или женщина, знакомая с азами мусульманской религиозной культуры, читала мунаджаты (духовные стихи), мусульманские молитвы и специально сочиненные поминальные стихи – байты.

Традиция устройства ночных бдений берет свое начало из представлений о бессмертии человеческой души. Считалось, что душа сразу после смерти не отлетает к небесам, а первое время находится возле тела или путешествует среди живых. Полное прощание души с телом по народным представлениям, происходит через сорок дней после смерти человека. Поэтому, чтобы душа знала, как хорошо к ней относятся, о чем говорят после смерти родственники и близкие, и устраивались ночные бдения, на которых исполнялись байты в честь покойного.

Само слово «байт» арабского происхождения [Мухамедзянов, 1989: 44]. Но сам феномен сочинения байтов – «национально характерное, можно сказать, знаковое явление татарской культуры, ярко репрезентирующее традиционное этническое мировосприятие» [Альмеева, 2002: 17]. Байт – это лирическое философское произведение. По форме он является подобием плача, причитания характерным в похоронно-поминальных обычаях и обрядах русского народа [Копылова, 2002: 508].

Терпение, сострадание является важной частью традиционного татарского менталитета, исламского фатализма. Байт – живое доказательство того, что сфера воплощения такого сострадания существенна. Традиционный татарский байт, исполняемый пожилой уважаемой женщиной либо выражает сочувствие, либо ждет его. Поэтому, байты с их преобладающей трагической тематикой стали сферой излияния трагических чувств для сочинителя и исполнителя и сферой коллективного эмоционального переживания для слушателей. Одновременно с этим, в сочинении байтов и коллективном их слушании, наблюдается уважение к душе умершего.

Байты сочинялись по конкретному трагическому случаю, на смерть уважаемого в общине человека или умерщвленного при трагических обстоятельствах и описывали всю жизнь покойного; или сочинялись как

философские размышления о быстротечности жизни; о нелепости тяги к накопительству; о вере в Аллаха как единственного спасителя душ человеческих.

Сочинения баитов по конкретному трагическому случаю из личной жизни «говорит об актуальности этого жанра, о его острой необходимости для традиционного сознания» [Альмеева, 2002: 19].

По своему назначению баиты, несомненно, исполняют функцию плачей, обходя, таким образом, исламский запрет на оплакивание умершего, но по содержанию выражает мусульманское мировоззрение и идеалы ислама.

Весь цикл похоронно-поминальной обрядности чепецких татар свидетельствует о его, в большей степени, исламском характере. Общность с обрядами народов мусульманской цивилизации проявляется в наличии савана и погребальных носилок, в ритуалах прощания с умершим, в порядке поминовений, в представлении о бессмертной душе - *жсан*.

Но при этом можно выделить и другой аспект похоронно-поминального цикла. В нем сохраняются и продолжают бытовать элементы, связанные с языческими домусульманскими представлениями. Вероятно, некоторую роль в этом сыграло и полиэтническое окружение, с одной стороны, способствовавшее консервации похоронно-поминальной обрядности, а с другой, вносящее некоторые изменения в отдельные ее элементы.

Представления о «злых» и «добрых» душах, культ деревьев и культ кладбищ, поминально-умиловительные обряды, направленные на «задабривание» души умершего, свидетельствует о сохранении архаических представлений о культе предков, к которым обращались за помощью, отождествляя их с божеством.

Подводя итог, следует отметить, что в ряду компонентов этнической культуры обряды и обычаи семейного цикла считаются весьма устойчивым элементом в духовной жизни народа. Они сопровождают человека на протяжении всей его жизни, отмечая основные этапы становления, развития его личности, изменений в его социальном статусе. Другими словами, вся жизнь индивида представляется последовательностью обрядовых действий,

выстроенных элемент за элементом. Семейная обрядность служит средством этнической консолидации, идентификации и самовыражения внутри этноса. Обряды и обычаи накапливают в себе образцы социальных отношений, определенные нормативные и эстетические установки, мировоззренческие позиции, бытующие в этнической группе. Они несут на себе отпечаток различных эпох, в период которых возникали. Определенное влияние на семейную обрядовую практику народов Поволжья и Приуралья оказали религиозные верования и представления. Длительное время у народов региона сохранялись пережитки дохристианских и домусульманских верований (вера в духов, культ предков, культ земли и воды, культ огня, деревьев). Для обрядовой практики чепецких татар характерно совместное бытование доисламских (языческих) и мусульманских элементов.

Глава III. Календарная обрядность чепецких татар

Календарные обряды занимают важное место в представлениях человека об устройстве окружающего мира, во взглядах на общение людей с природой. Специфика традиционной праздничной культуры абсолютного большинства татарского этноса состоит в том, что она включала в себя как религиозные, так и нерелигиозные праздники. Несмотря на неизбежную трансформацию, многие праздники продолжают сохранять весьма древние, архаичные элементы. Ислам «не смог вобрать в себя, как это произошло в христианстве, местные праздники, как правило, приуроченные к определенному времени сельскохозяйственного цикла. Поэтому татарские народные праздники, в частности Сабантуй, Джиен, бытовали в нерелигиозной форме» [Татары, 2001: 376].

У татар, как и большинства тюрских народов, наряду с исламским летоисчислением, вплоть до XVI века бытовал календарь с животным циклом летоисчисления и с зодиакальной системой названия месяцев, фиксирующей природные изменения в течение года [Уразманова (Тат), 2001: 377; Беркутов, 1987: 9–10]. При этом в народном повседневном быту время проведения праздников – зимой, весной, летом, осенью, как правило, не имело строгой календарной даты, обусловленной астрономическими явлениями.

Смена времен года испокон веков означала для людей, занимающихся сельским хозяйством, последовательность работ на земле: «подготовка к севу, весенние полевые работы, уборка урожая, выгон скота на пастбище» [Уразманова, 2001: 20]. Основной функцией календарной обрядности является «заклятие благополучия, в значительной мере зависящего от благотворного воздействия предков на всё окружающее людей» [Велецкая, 2003: 10]. Преобладающее большинство обрядов и праздников приходилось на весенне-летнее время. Приход долгожданной весны был самым важным временным отрезком в жизни традиционной сельской общины. От того, какой будет весна,

зависел урожай, а значит и благополучие семьи, рода. Ожиданием и призыванием благоприятной для земледельца погоды в весенне-летний период обусловлено появление и функционирование основных обрядов и праздников этого цикла. В осенне-зимний период праздников было меньше.

§ 1. Весенне-летний цикл календарной обрядности

Весь весенне-летний цикл календарной обрядности можно разделить на две большие группы:

1. обряды и праздники, приуроченные ко времени до сева;
2. празднества, проводимые в период после завершения сева.

В первой группе будут рассмотрены: проводы льда (*боз озатма*, *боз багу*), грачиная каша (*карга буткасы*), праздник плуга (*сабантуй*). Вторая группа – летние пожелания хорошего урожая; обряды вызывания дождя (*джангыр буткасы*), *джиен*.

1. Обряды и праздники, справляемые до сева

В своеобразные праздники для сельской молодежи превращались дни ледохода. Во всех деревнях чепецких татар люди отправлялись смотреть ледоход, провожать лед (*боз озатма*). Подобный же праздник проводов льда существовал у бесермян и удмуртов [Уразманова, 1978: 88; Попова, 2004: 102]. По реке на больших льдинах отправляли по течению пучки зажженной соломы или сена. Это был своеобразный обряд проводов зимы и холода [ПМА. Арсланов Шамил Ахтамзянович, с. Карино Слободского р-на Кировской обл.; Арсланова Гульсира Загидулловна, с. Карино Слободского р-на Кировской обл.; Бузанакова Рабига Ясавиевна, д. Починки Юкаменского р-на УР]. Молодежь, мужчины и женщины среднего возраста, старики выходили

смотреть на ледоход нарядно одетыми, в приподнятом настроении. Н.В. Никольский, описывая аналогичный праздник, связанный с ледоходом и половодьем у бесермян, писал, что «весною, когда тронется лед, домохозяин с семьей своей и пивом и кумышкою идет на берег реки или на мост и оттуда стакан пива или рюмку кумышки, вылив в реку, как бы потчует ее, приговаривает, чтоб никого у него не взяла, то есть чтобы в будущее лето никто из семьи не утонул. После чего начинается взаимное угощение, оканчивающееся песнями и плясками парней и девок» [Цит. по Уразманова, 2001: 21–22]. В этом бесермянском обычае наблюдается культ почитания божеств воды [Попова, 2004: 100–103]. Вероятно, раньше у чепецких татар также бытовали представления, связывающие обряд проводов льда с почитанием духов-хозяев водной стихии, характерные многим тюркоязычным народам [Алексеев, 1980: 229]. Зажженные пучки соломы, символизировавшие уходящую зиму, схожи с представлениями русских о масленице, воплощающей плодородие и вместе с тем зиму и смерть [Рыбаков, 1981: 316]. В связи с этим можно предположить, что татары, провожая лед, сжигая символическое изображение зимы, надеялись на хороший урожай и обильное плодородие земли. Вероятно, «*боз озатма*» обряд, некогда входивший в целый комплекс умиловительных действий, направленных к единому божеству древних тюрков – *Иер-Суб* (Земля-вода) [Башкиры, 2002: 210]. Земная и водная стихии в традиционном представлении слились в единое божество, отвечающее за плодородие земли, за обильный урожай, а значит и за безбедную жизнь всей сельской общины.

Другой обряд, проводимый татарами за несколько дней до Сабантуя получил название «*карга буткасы*» (грачиная каша). Главными героями праздника выступали грачи. Эти птицы, первыми появляясь на полях после долгой зимы, олицетворяли приход весны. Р.К. Уразманова описывает этот обряд как один из серии «весенне-летних молодежных игрищ и гостеваний, более характерных для деревень Кестым, Тат. Парзи и Падера» [Уразманова,

1978: 89]. У чепецких татар этот праздник несколько отличался, от казанского. Обычно «*карга буткасы*» чепецкие татары устраивали сразу после сева овса, весной. И если в среде казанских татар к XIX веку он воспринимался как детский, поскольку собирались на лугу дети всей деревни [Кашафутдинов, 1969: 13], то среди чепецких татар это был ещё и молодежный праздник, инициатором которого выступали девушки и молодые парни. Они, объединившись в группы по несколько человек, варили суп, пекли пироги. Веселились на поле, потом шли к реке [ПМА. Долгоаршинных Такмиля Самигуллиовна, с. Карино Слободского р-на Кировской обл.; Абашев Гадельша Хайруллович; Абашева Нафиса Бадртиновна, д. Кесшур Юкаменского р-на УР]. Такими действиями, магическими обрядами (поеданием ритуальной каши; призывали к божествам «верхнего мира») стремились ускорить приход тепла. В них прослеживаются черты почитания татарами Солнца, как дарителя долгожданного тепла. Птицы, в честь которых готовилось ритуальное кушанье, как связные между миром людей и могущественными божествами «верхнего мира», призывались возгласами, похожими на грачиный крик, жестами, имитирующими полет. Часть ритуальной пищи оставалась в поле как жертвоприношение «верхним богам» [Юсупов, 1946: 19; Басилов, 1984: 31]. У башкир также существует аналогичный обряд, когда «женщины-участницы праздника «*карга-туй*» выходили на природу, варили ритуальную кашу, остатки которой оставляли для птиц» [Сулейманова, 1994: 55]. Таким образом, обряды «*боз озатма*» и «*карга буткасы*», проводимые ранней весной, были призваны привлечь скорую весну. Зима «умирая», уходила по реке вместе со льдом, а первые птицы приносили людям тепло, дарованное Солнцем. Неслучайно и место проведения этих мероприятий. Лед «проводжали» у реки, «грачиную кашу» ели на поле. Этими действиями люди, вероятно, обозначали значимые в жизни события. К реке крестьянин приходил поклониться духам-хозяевам воды. На поле он просил хорошего урожая от духов земли (*жир иясе; жир анасы*) [Юсупов, 1946: 18]. И все эти пожелания и просьбы, отправлялись

к божествам верхнего мира, к Солнцу через дым горящих на льдинах костров и через птиц, угостившихся ритуальной кашей. В данном случае пища, приготовляемая на праздниках являлась одним из способов общения людей с божествами. Еда выступала здесь в качестве своеобразного объединяющего начала, «вокруг которого собирались вместе люди и боги» [Орлов, 1999: 25].

Эти обряды можно назвать своего рода подготовкой к *сабантую*. Р.К. Уразманова, обряды и праздники татар Поволжья и Приуралья, проводимые в весенне-летний период до самого праздника *сабантуя*, считает подготовительными [Уразманова, 2001: 26].

У всех народов имеются свои национальные праздники. Большинство их так или иначе связано с хозяйственной деятельностью человека. Наибольшее значение для земледельческих народов имеют весенний сев и уборка урожая. К числу таких праздников относится *сабантуй*. Сабантуй – означает дословно «праздник плуга», праздник весеннего сева. Среди чепецких татар вплоть до 20-х гг. XX века он проводился в марте-апреле до начала сева. С образованием колхозов в 20-30-е гг. он стал проводиться после сева в мае-июне. Такая традиция сохраняется до сих пор. Безусловно, это древний домусульманский праздник. По всей вероятности, в далеком прошлом он содержал различные магические обряды и жертвоприношения. На территории, которую занимают в настоящее время казанские татары земледелие было известно с глубокой древности, поэтому обряды и обычаи, связанные с земледелием должны были зародиться у предков татар в очень отдаленные времена. По мнению ряда исследователей сабантуй сугубо земледельческий праздник, учрежденный для призыва на работу и моления богам о хорошем и обильном урожае [Кашафутдинов, 1969: 8–9; Уразманова, 1984: 52]. Но существует и другая точка зрения на историю возникновения праздника. Сабантуй, вероятно, появился среди татар во времена монгольского завоевания. Скорей всего в основе своей это был праздник не оседлых земледельцев, а кочевников-скотоводов [Семенов, 1929: 34; Давлетшин, 1999: 126]. Доказательством тому

служат конные скачки, как центральное мероприятие праздника, состязание молодежи на ловкость – бег, лазание по шесту, борьба. Ловкость и сила – главные качества мобильных кочевников, нежели оседлых земледельцев. Логично предположить, что лошади, используемые при пахоте, не годятся для скачек. Да и скаковой конь, лишь испортит борозду. С приходом в регион ислама многие магические обряды и жертвоприношения были вытеснены, заменены мусульманской молитвой. При установлении советской власти сабантуй потерял исламскую составляющую, превратившись в колхозный праздник.

Непосредственно сам праздник *сабантуй* проходил на большом лугу недалеко от деревни, обычно рядом с рекой. Центральным моментом праздника были различные игры и состязания, бытовавшие с глубокой древности. На примере обрядовой практики, предвосхищающей празднование сабантуя видно, что само празднование является отголоском древних празднеств, связанных с земледельческой практикой. Исследователи, подтверждая связь «праздника плуга» с земледелием, отмечали, что обработка земли была известна предкам татар с глубокой древности. Известно, что земледелие и земледельческая культура татарского народа были высоко развиты для своего времени и имели многовековую традицию [Кашафутдинов, 1969: 8; Халиков, 2001: 163–164].

В 20-е годы XX века рядом советских исследователей высказывалась мысль о том, что традиция празднования *сабантуя* «заимствована татарами через монголов от китайцев, у которых он существует с древнейших времен и справляется в апреле или мае в честь изобретателя земледелия Сянь-Нупа» [Семенов, 1929: 3–4].

Следует согласиться, что у народов с давних пор, занимающихся земледелием, в разных его формах, с годами вырабатывается система сходных обычаев и обрядов, направленных на почитание культа земли. Но, по справедливому замечанию Р.Г. Кашафутдинова «монголы земледельцами не

были» [Кашафутдинов, 1969: 8–9]. А *сабантуй*, что следует из названия, праздник земледельческий, проводимый в честь *сабана* – тяжелого деревянного плуга с колесным передком и упряжкой из нескольких тягловых животных. В честь плуга казанские татары, перед началом ярового сева, варили по всем домам кашу («*сабан-буткасы*») и яйца для раздачи детям [Семенов, 1929: 7].

Таким образом, *сабантуй* в XIX в. был праздником, организованным для призыва к полевым работам и молению божествам неба и земли о хорошем и обильном будущем урожае. Подобные празднества встречаются «в дохристианских религиях соседей татар-чувашей, марийцев, удмуртов – еще в XIX – начале XX веков [Кашафутдинов, 1969: 9].

Материалы о *сабантуе*, полученные исследователями в среде татар-кряшен позволяют говорить о различных магических обрядах и жертвоприношениях, бытовавших на «празднике плуга» в прошлом. Известно, что татары-кряшены, подверженные христианизации, оставаясь в стороне от воздействия ислама, сохранили элементы архаических культов в своей обрядовой практике. Р.К. Кашафутдинов, описывая *сабантуй* у крещенных татар, отмечает «обрядовую запашку поля», «осыпание лошади, идущей перед плугом, мукою», «бросание с семенами в землю яиц» [Кашафутдинов, 1969: 10].

Сейчас информаторы кестымского куста, каринские татары, даже самые пожилые из них, не помнят, чтобы на *сабантуе* проходила обрядовая запашка поля или бросание в землю вместе с семенами яиц. Отрывочная информация о таких действиях сохраняется лишь среди юкаменской подгруппы чепецких татар. Информаторы при этом отмечают, что опускание вместе с семенами в землю яиц характерно для бесермян. Вероятно, это связано с прерыванием традиции проведения народного праздника, изменениями, проходившими в стране в 20-40-ые годы XX века, а также влиянием удмуртской и бесермянской культур [Попова, 2004: 88–89]. В Карино, по словам информаторов, *сабантуй*

не проводился с революционной поры, вплоть до послевоенного времени. Среди чепецких татар Кестыма в памяти народа остались лишь борьба и скачки, проходившие на поле, да вынос подарков для одаривания победителей.

Р.К. Уразманова, анализируя полевые материалы, собранные среди татар Поволжья и Приуралья выделила 4 основных варианта *Сабантуя* и обозначила ареалы распространения вариантов праздника [Уразманова, 2001: 45].

Для чепецких татар Бalezинского и Глазовского района характерен вариант *сабантуя*, в котором слабо представлены магические обряды, связанные с приготовлением ритуальной каши, со сбором и манипуляциями с яйцами. Так, яйца собирали только накануне праздника дети. Подарки собирали юноши. Подарки победителям скачек выносили молодухи прямо на поле [Уразманова, 2001: 47].

У татар Юкаменской подгруппы, тесно связанных с бесермянской культурой, был совершенно отличный от предыдущего, вариант. Накануне или в день *сабантуя* старики собирались на кладбище и приносили с собой куриные яйца, которые отдавали мутле после прочтения намаза. Вечером после праздника молодежь устраивала посиделки «*тан эчу*» (пить ночью). Здесь юноши ходили по домам односельчан, где угощались домашним пивом [Уразманова, 2001: 48]. Впрочем, полевой материал автора не подтверждает данных положений. Вероятно, в случае с юкаменской подгруппой чепецких татар мы видим ряд заимствований, характерных для бесермян [Попова, 2004: 96–97]. Посещение кладбища, тем более с пищей, было запрещено татарам-мусульманам. Неодобрительно относились старики и к распитию спиртных напитков. Исследователи отмечают, что каринские и юкаменские татары, проживавшие совместно с бесермянами, отмечали одновременно и *сабантуй*, и *акаяшку* – бесермянский праздник перед весенним севом. Причем татары и бесермяне-мусульмане праздновали *сабантуй*, бесермяне-христиане – *акаяшку* [Баязитова, 1992: 14–15; Тепляшина, 1973: 44–45]. Несмотря на то, *сабантуй* и *акаяшка* типологически едины и представляют праздники «угощения плуга», в

ряде элементов они имеют свои национальные особенности. Не исключено, что совместное празднование двух различных праздников привело к смешению некоторых элементов и образованию своеобразного локального варианта.

Проводя исторические параллели праздника чепецких татар с *сабантуем* казанских татар, можно сделать вывод, что отмечавшийся ранее чепецкими татарами праздник главной своей задачей ставил умилоствление божеств земли и неба. Ранее, вероятно, бытовала обрядовая запашка поля и зарывание яиц в землю как элемент оплодотворения *Жир-анасы* (матери - земли). Использование яиц в различных состязаниях и поедание их детьми, сохранившееся до сих пор при проведении *сабантуя* среди чепецких татар, позволяет говорить о некогда ритуальном их предназначении. Такого же типа праздник- «*Ага - пайрам*», связанный с земледелием и скотоводством, праздновали горные марийцы; у чувашей – праздник весеннего сева назывался «*Ака-туй*» [Баязитова, 1992: 14–15].

Обобщая, можно отметить, что цикл обрядов и праздников, проводимых до начала сева, кульминацией которого явился *сабантуй*, среди чепецких татар содержит в себе элементы домусульманских языческих культов, таких как почитание божеств земли, культ предков, почитание Солнца, культ божеств верхнего мира. Все эти элементы на протяжении веков органично срослись с заимствованиями из земледельческих культов удмуртов и бесермян. Ислам по существу не изменил языческой основы этих празднеств, прибавив лишь обязательную молитву на поле, совершаемую муллой и уважаемыми аксакалами.

2. Обряды и праздники, проводимые в период после завершения сева

Очень близок по происхождению с обрядом «карга буткасы» праздник вызывания дождя – «*джангыр буткасы*». Суть его заключалась в том, что

молодежь и мужчины выходили в поле и варили ритуальную пищу, обращались к Аллаху с просьбами о ниспослании дождя [ПМА. Сабреков Хадир Сиддинович, д. Иманай Юкаменского р-на УР; Абашев Мавлот Миназтдинович, д. Кесшур Юкаменского р-на УР, Абашева Тагзима Гайнулловна, д. Кесшур Юкаменского р-на УР]. Каюм Насыров, наблюдая этот обряд у казанских татар, писал, что «татары отправляются к реке, варят здесь кашу, в рубахах бросаются в воду и верят, что пойдет дождь» [Насыри, 1880: 30]. Вызывание дождя, обращение за помощью к водной стихии доказывает наличие у татар представлений о духах-хозяевах природных стихий. По замечанию К.Д. Давлетшина «пир дождя» (*джангыр буткасы*) является «прямым продолжением язычества» [Давлетшин, 1986: 156]. В обряде «*джангыр буткасы*» прослеживается связь, в которой традиционные представления соединяют божества нижнего мира (духи-хозяева водной стихии) и представителей мира верхнего (духи-хозяева небес и дождя). Таким образом, по представлениям людей реки, родники, ручьи связывали не только срединный и подземный, но и верхний миры. В древнетюркских мифах хозяйка реки или родника «была любимицей божества Дождя». Еще не было никаких намеков о дожде, а хозяйка родника уже знала о его прибытии. В спокойно текущем роднике вода вдруг начинала журчать [Безретинов, 2000: 118]. Иногда моления о дожде устраивали неподалеку от кладбища. У татар-кряшен старухи приходили на моление в «смертной» одежде [Уразманова, 2001: 67]. Основными моментами, характерными для обряда вызывания дождя среди чепецких татар можно выделить общее моление по мусульманскому обряду. В селе Карино Слободского района Кировской области, чтобы предотвратить засуху, собирали старые лапти и, прочитав заупокойную молитву, сжигали их [ПМА. Митюков Ахмади Ясавиевич, с. Карино Слободского р-на Кировской обл.]. Соседи чепецких татар – бесермяне также обходили односельчан, собирая для аналогичного обряда старые лапти и кости животных [Попова, 2004: 103]. У русских прохуdivшиеся лапти служили оберегом от злого глаза,

оберегали скот, предохраняли обитателей дома, огородные овощи, домашнюю птицу [Зеленин, 1994: 228]. Эти факты свидетельствуют о связи обряда вызывания дождя с культом умерших предков. В этом отношении совсем неслучайно место проведения моления – недалеко от кладбища и некоторые элементы, приближающие этот обряд с образами похоронного цикла – «смертные» одежды, чтение заупокойных молитв. Поскольку вода во всех ее проявлениях, будь то дождь или воды реки или родника, является связующим звеном, объединяющим миры небесных божеств и подземных, то связь «*джангир буткасы*» с культом предков вполне очевидна. У древних тюрков был известен культ небесного барана, культ неба и грома. Вероятно, со времен поклонения верховному божеству Тенгре сохраняется у татар жертвоприношения, призванные привлечь дождь. В частности у казанских татар при молениях о дожде обычно жертвовался баран черного цвета [Давлетшин, 1999:125]. Праздник «вызывания дождя» отнесен к календарным обрядам, проводимым после сева лишь условно. Такие моления могли проводиться и до, и во время сева на протяжении всего весенне-летнего периода. Когда в деревне случался большой пожар также обращались к Аллаху с просьбами о дожде [ПМА. Есеев Завид Ибрагимович, д. Починки Юкаменского р-на УР].

Летом, после завершения пахотных работ и перед самым сенокосом соседи чепецких татар – русские, устраивали праздник, посвященный «матери земли» (хозяйке земли). Татарам этот образ известен как *жир иясе, жир анасы*. Все выходили на поле, старики молились Аллаху [ПМА. Арсланова Гульсира Загидулловна, с. Карино Слободского р-на Кировской обл.; Арсланов Шамил Ахтамзянович, с. Карино Слободского р-на Кировской обл.]. Аналогичный праздник у удмуртов «проходил на исходе дней летнего солнцестояния, перед началом сенокоса как последний в году праздник земли». Эти общественные моления назывались *Гужем юон/Гербер* [Христолюбова, 2004: 105].

Кульминацией праздников, проходивших после сева был *джиен* (*иелынышу*). Это посиделки на которых собиралась молодежь, юноши и девушки для совместного времяпровождения [ПМА. Арсланова Бибиджамал Ахмедзяновна, с. Карино Слободского р-на Кировской обл.; Долгоаршинных Мадина Загидулловна, с. Карино Слободского р-на Кировской обл.]. Праздник был приурочен к относительно свободному от сельскохозяйственных работ периоду – после завершения сева и до начала сенокоса и жатвы. Дни *джиенов* были единственными днями в году, когда парни и девушки имели возможность открыто встречаться с друг с другом. Своим происхождением *джиен* связан с родовыми отношениями. Обычно здесь собирались юноши и девушки разных родов (*насель тамыр*) либо из разных деревень, либо из одной. Исследователи отмечали аналогичный праздник и у соседей татар - башкир [Кашафутдинов, 1969: 11].

Подводя итог обрядам весенне-летнего цикла, проводимым у чепецких татар, можно констатировать заметные различия их обрядовой практики от подобной у казанских и других групп татар Поволжья и Урала. Каринские и юкаменские татары в проведении ритуалов испытали сильное воздействие удмуртской и бесермянской культур. Кестымские татары, наоборот, несмотря на иноэтническое окружение, сохранили элементы, подтверждающие их принадлежность к исламскому миру. В этой подгруппе наблюдается незначительное количество элементов в обрядовой практике, относящихся к архаическим культам. Исторически сложилось, что в деревнях чепецких татар кестымского куста (д.Кестым, д.Падера, д.Тат.Парзи) влияние иноэтнического окружения было незначительным. Причину, вероятно, следует искать в большой роли, которую играли священнослужители мусульманской религии в этих деревнях. Другим обстоятельством может служить тот факт, что «кестымские татары» были более «изолированы» от влияния культуры удмуртов и бесермян. Пожилые информаторы кестымской подгруппы

негативно воспринимают вопросы, относящиеся к магическим действиям, утверждая доминанту мусульманской религии.

§ 2. Осенне-зимний цикл календарной обрядности

С установлением устойчивых холодов начинался период заготовки мяса впрок. Осенне-зимнее время сопровождалось приемом гостей из числа родственников и близких друзей [Уразманова, 2001: 94].

В каждой семье к октябрю – ноябрю месяцу уже были откормлены животные (овцы, телки, лошади) и птица, в основном гуси. Момент, когда земля достаточно промерзала, становился наиболее удобным временем для закалывания животных и птицы. Осенне-зимний период традиционно является временем заготовки мяса. В ямах, вырытых в земле, мясо оставалось свежим долгое время. Такие дни превращались в значимые для семьи, рода торжественные акты.

Из праздников, отмечаемых в этот период среди чепецких татар можно выделить следующие:

1. осенне-зимние гостевания ;
2. помочи по поводу закалывания гусей (*каз Өтэсе*), обработки льна (*етен сукканнар, киндер тукмаклау*);
3. праздники, отмечавшие период зимнего солнцестояния (*рошто, божо* и др.);
4. новогодние праздники – 1 января, 14 января;
5. проводы зимы – *машеница – байрам* (*масленка, машинча*);

Время перед праздниками было посвящено заготовке мяса. Животное резали поздней осенью, когда устойчивая холодная погода держалась более недели. Как правило, для закалывания крупного животного (коровы или лошади) приглашались мужчины-родственники вместе с семьями. Работа

находилась всем. Мужчины резали и разделывали скотину, мальчики помогали. Женщины промывали внутренности, отваривали свежее мясо. Им помогали девочки.

Перед закалыванием животного приглашался мулла или старик, знающий основы мусульманской религии. Сейчас это требование не жесткое. Достаточно произнести слова, обращенные к Аллаху и перерезать животному горло. При этом следят за тем, чтобы голова животного была обращена в сторону Мекки. Первую кровь, которая считается «грязной», сливали в яму, прикрывая веником, чтобы не запачкать рук, лица и одежды. Таким образом, чепецкие татары следовали мусульманскому обычаю, налагающему табу на кровь животного, как и вообще кровь [Коран, 5: 4]. Считается, что в крови живет душа, а потому ее нельзя пить и использовать в пище. Руководствуясь представлениями о том, что душа находится в крови, поедающий ее получает силу животного, соседи чепецких татар - удмурты, широко используют кровь животных в блюдах традиционной кухни. «Календарь Вятской губернии» за 1880 год сообщал о татарах проживающих здесь, вместе с русскими и удмуртами, что «они с жадностью бросаются на убитое животное, собирают первые капли крови и мажут ею себе глаза, нос и щеки» [КВГ, 1880: 54]. Чепецкие татары кестымской подгруппы отрицают факт ритуального использования крови. Информаторы заявляют, что подобное, вероятно, возможно у чепецких татар юкаменской подгруппы, тесно связанных с бесермянами. Интересно, что мужчины-татары Аксинского района Башкортостана в день мусульманского жертвоприношения - Курбан-байрам пили свежую кровь животного, которая, якобы, содержит в себе силу зверя и переходит к человеку [Шамсутдинова, 2001: 38]. Это категорически запрещено исламом и противоречит мусульманским нормам и традициям. Массовая заготовка мяса служила поводом собраться родственникам разных деревень. Осенне-зимние гостевания не были приурочены к определенному дню или даже месяцу. Это время не было единым для всех односельчан. Жители Кестыма и

близлежащих деревень осенью, обычно в конце октября – в ноябре ездили на, так называемый, «Юнды-базар» в соседнюю удмуртскую деревню Юнда [Касимов Нурулла Лутфуллович, д. Кестым Балезинского р-на УР; Касимова Минзалия Минхатовна, д. Кестым Балезинского р-на УР]. Р. К. Уразманова справедливо отмечает, что гостевания «были приурочены к престольной ярмарке в соседнем, как правило, русском селе» [Уразманова, 2001: 94]. Порядок проведения праздника был примерно следующим. Гости съезжались на сани накануне ярмарки. Ходили в гости к родственникам, друзьям. Для гостей топились обязательная баня. Молодые парни использовали это время, подыскивая себе подходящую девушку, часто «воровали» их, совершив обряд бракосочетания умыканием (*кыз ырлау*).

Посмотреть на молодежное веселье приходили и люди постарше, гости. В деревне Палагай в эти дни обязательно катались по деревне на лошадях. Лошадей и сани украшали лентами, к оглоблям привешивали березовые веники [Уразманова, 2001: 95]. Возможно, этот обычай как-то связан с архаическим почитанием культа деревьев, в частности березы.

В осенне-зимних общественных обрядах и праздниках особое место занимали помочи - *эмэ*, устраиваемые для быстрого проведения таких трудоемких работ как закалывание и ощипывание гусей, обмолот льна.

Молодежь чепецких татар более всего ожидала помочей по обработке заколотых гусей - *каз эмэсе*. Как известно, гусей татары разводили больше, чем другие народы края [Уразманова, 2001: 97; Халиков, 2001: 178; Воробьев, 1925: 156]. Приглашались на такие помочи больше девушки. Но и молодые парни не оставались без работы. У них была обязанность состригать (отделять) пух от перьев. Процесс труда был довольно однообразным и утомительным. От молодежи требовалась определенная ловкость, усидчивость. Это была своего рода демонстрация проворства, умения и сноровки. Работали обычно в бане, так как пух во влажном воздухе не летал. Обработанных гусей несли на коромыслах, в ведрах. Промывали в проточной воде реки.

После работы хозяйка дома угощала всех чаем и отварным гусиным мясом с кашей. Интересно, что кости, оставшиеся после угощения не выбрасывали, а несли к реке или выкладывали на столбы заборов. В этих обычаях, вероятно, прослеживаются пережитки культа почитания духов-хозяев.

Помимо *каз эмэсе* широко распространенными были помочи при обработке льняных холстов. У казанских татар они носят название «*киндер тукмаклау*» [Уразманова, 2001: 99]; среди чепецких больше известны как «*етен сукканнар*» (теребили лен). Эти помочи, проводимые осенью, также сопровождались скоплением большого количества молодежи и завершались праздничным угощением.

Время зимнего солнцестояния – момент от Рождества от Крещения широко отмечали у чепецких татар, также как у татар – кряшен и татар-мишарей. Основная же масса казанских татар не имела специального праздника на этот период [Уразманова, 2001: 99]. Это вероятно связано с тем, что чепецкие татары, как и кряшены испытали большое влияние русской церкви с ее православными праздниками. Кряшены напрямую, путем обращения их в православную веру [Воробьев, 1929: 1], чепецкие – через своих соседей – удмуртов, также подвергшихся насильственной христианизации.

У нукратских (каринских) татар обряды, связанные с зимним солнцестоянием назывались «*чибитъя*», у кестымских и юкаменских они больше известны под удмуртским названием – «*божо*» (от «*вожо*») [Уразманова, 1978: 91]. У удмуртов, бесермян дни зимнего солнцеворота именовались *Толосур (Вожодыр)*. В эти дни начиналось ряжение и гадания. Считалось, что ряженные отпугивают злых духов, болезни, способствуют удаче в делах. В последний день ряженья шли к водоему, делали прорубь, куда по народным воззрениям, уходили злые духи (*вожо*) [Христолюбова, 2004:103; Попова, 2004: 164–165]. Интересно, что чепецкие татары по окончании дней празднования зимнего солнцеворота говорили: «*божо боз астында кеткен*» («*божо* под лед ушел») [ПМА. Касимова Минзалия Минхатовна, д. Кестым

Балезиснского р-на УР]. Основные моменты праздника заключались в подворном хождении ряженных и девичьих гаданиях о предстоящей судьбе. Ряженные ходили день-два от Рождества (тат. вар. – *Рошино*) и до Нового года. Рядились в различные одежды, выворачивали шубы и шапки, закрывали лица, изображали различных животных [ПМА. Абашева Нурания Миназетдиновна, д. Кесшур Юкаменского р-на УР; Митюкова Мавдуда Гасановна, д. В.Дасос Юкаменского р-на УР]. Исследователи считают, что «ряженные специально надевают одежду, чаще шубу, наизнанку: необычность ситуации – они изображают представителей иного (животного, потустороннего) мира – подчеркивается необычным одеянием» [Христоробова, 2004: 117]. Чепецкие татары позаимствовали не только имя обрядового праздника – «*божо*» – у удмуртов, но и его сущность. У удмуртов и бесермян – *Божо* (*Вожо*) – божество страха и приведений [Баязитова, 1992: 14-15]. По свидетельству информаторов, ряженными могли быть не только молодые люди, но и мужчины и женщины в возрасте, любившие погулять и выпить. В целом ряженные скрывали лицо, изменяли голоса. Молодые люди из числа обряженных, переставляли ворота, запирали снаружи двери [ПМА. Арсланова Бибиджамал Ахмедзяновна, с. Карино Слободского р-на Кировской обл.; Долгоаршинных Мадина Загидулловна, с. Карино Слободского р-на Кировской обл.]. Подобная же традиция существовала среди татар Оренбургской области. Здесь ряженная молодежь ходила по улице, переставляя калитки, закрывая двери, уводя домашний скот по чужим дворам. Вероятно, это отголосок «древнего языческого обряда запутывания дорог темных сил и злых духов, угрожающих благополучию людей» [Шамсутдинова, 2001: 42]. Входя в дом, они плясали и высказывали пожелания счастья, как это делали русские. Чаще всего ряженные выходили из домов без подарков, их ничем не угощали. Информаторы среди кестымской и каринской (нукратской) подгрупп отмечают только то, что изредка, и только детям в качестве подарка давали конфеты, карандаши и др. Говоря о праздниках, таких как *рошино*, *божо-вожо*, *машеница* чепецкие татары

утверждают, что это праздники русских, удмуртов и бесермян. Вообще, татары-мусульмане, особенно люди пожилые, относились к ряженым отрицательно [ПМА. Касимова Наиля Шабгановна, д. Кестым Балезинского р-на УР]. При встрече их на улице старались обходить стороной, неохотно пускали в дома. Старики, справедливо полагали, что такое поведение претит нормам мусульманской морали, а значит и недостойно настоящего татарина. Интересно, что такое поведение татар характерно больше для кестымской подгруппы. Каринские и юкаменские татары «в деревнях, где они жили попеременно с бесермянами, охотно впускали в себе в дом ряженных. Считалось, что если впустишь ряженных, то урожай будет хорошим» [Уразманова, 2001: 102]. Татары кестымской подгруппы, напротив, считали ряженных посланниками злых сил (*жэн*). Здесь, вероятно, сказывалось влияние мусульманского духовенства, которое боролось с проявлениями «немусульманской» религии и язычества среди своих прихожан.

В это же время девушки чепецких татар гадали о своем будущем женихе. Молодые парни, по свидетельству, информаторов в таких мероприятиях участия не принимали. Обычно гадали в вечернее время, бросая за забор дома поленья (*утын барелер*) или валенки. Суковатое неровное полено сулило мужа с неуживчивым характером, драный валенок – болезненного и слабого [ПМА. Касимова Минзалия Минхатовна, д. Кестым Балезинского р-на УР].

У чепецких татар в изучаемый хронологический период сохранялись обряды и праздники, посвященные дням зимнего солнцестояния. Несомненно, что это заимствование из русской православной культуры через тесное общение с удмуртами и бесермянами. Но, поскольку, мусульманское духовенство сыграло большую роль в духовной жизни чепецких татар, то и празднования были не длительные. Набор ритуалов в празднике ограничивался лишь обряжением и девичьими гаданиями. Тогда как, например, у татар-кряшен празднования были длительные, в празднике принимали большое количество ряженных, было много вариантов девичьих гаданий. Интересно

отметить, что «тот вариант, который преобладал у крымцев, типологически сходен с таковым у чувашей, марийцев, русских» [Уразманова, 2001: 107].

Множество споров возникает у исследователей о том, в какое время татары отмечали день Нового года. Некоторые считали, что вплоть до XIX века они продолжали отмечать его в марте, в день весеннего равноденствия. И носил он иранское название – Науруз [Уразманова, 2001: 108]. В.М. Беркутов указывал, что христианский календарь в быт татар проник лишь в конце XIX века, и как государственный прочно утвердился уже после Октябрьской революции [Беркутов, 1987: 9].

Р.К. Уразманова считает, что в XIX веке новый год как официально, так и в народе начинался с 1 января [Уразманова, 2001: 108]. Можно согласиться и с утверждением, что этот день не стал повсеместным праздником. Он не получил соответствующего обрядового оформления. Чепецкие татары отмечали приход нового года как 1-го так и 14 января. Интересно, что пожилые информаторы-мусульмане в селе Карино знают и о праздновании праздника Науруз, поздравляя друг друга в середине марта. Хотя последнее, очевидно, является нововведением, связанным с появлением мусульманской литературы в деревнях. Традиция празднования Науруза (Навруза) была перенята арабами из древнеиранской культуры. Он не является мусульманским праздником [Самутин, 2002: 56–57]. Но среди стариков-мусульман он почитается как один из исламских праздников. Более молодые информаторы говорят, лишь о праздновании нового года – 1 января. При этом уточняют, что эта традиция достаточно новая и пришла к татарам от русских и удмуртов.

С утра 1 или 14 января люди ходили друг к другу в гости с пожеланиями благополучия в Новом году. Бытовало поверье, что первым порог дома должен переступить мальчик или взрослый мужчина. Считалось, что это принесет удачу в Новом году. Нежелательным было появление в качестве первого гостя в новом году человека больного, калеки или женщины. Считалось, что весь год не заладится. В этой связи интересно, что мужчина, входя в гости, обязательно

говорил фразу: «*Аягым иенель булсын*» (Нога моя пусть будет легкой) [ПМА. Арсланова Гульсира Загидулловна, с. Карино Слободского р-на Кировской обл.; Арсланов Шамил Ахтамзянович, с. Карино Слободского р-на Кировской обл.]. Хозяйки топили печь, стряпали, «выпускали запах» (*исе щегару*) из трубы. В этом усматриваются древние представления людей о кормлении душ. Души будут сыты на том свете, если для них регулярно «возносить запах», «угощать дымом» [Басилов, 1970: 134–135; Алексеев, 1980: 212]. Пришедших с пожеланиями благополучия обязательно угощали, поили чаем с домашней выпечкой. На стол непременно подавали жаренные пончики – *кымак* и небольшие круглые шарики из теста – *мишара*. Эти блюда можно считать ритуальными. Их пекли с пожеланиями увеличения поголовья скота; благосостояния в хозяйстве [ПМА. Касимова Дина Минхатовна, д. Кестым Бalezинского р-на УР; Митюков Мавлет Яхиевич, д. В.Дасос Юкаменского р-на УР; Сабрекова (Митюкова) Зульфия Мавлетовна, д. В.Дасос Юкаменского р-на УР]. Подобные поверья бытовали и у касимовских татар, и у татар – мишарей [Уразманова, 2001: 109]. Блюда национальной кухни часто имели определенный магический смысл. У чепецких татар после первого отела молодой коровы обязательно пекли манный пирог – *табаги* с молозивом [ПМА. Касимов Нурулла Лутфуллович, д. Кестым Бalezинского р-на УР]. Ритуал вкушения молозива имеет важные, сакральные моменты для традиционных религиозно-мифологических представлений. Похожий обычай бытует и у удмуртов. Обряд на рождение теленка называется у них «*чѣжы сиѣн*» (букв.: «вкушение молозива»). Сущность обряда заключается в том, что «в один из воскресных дней после отела намечается ритуальная трапеза с приготовлением варенца из молозива, служащего своеобразным поливом-приправой для табаней-лепешек» [Владыкина, 2004: 58].

У чепецких татар традиция отмечания нового года, вероятно, сформировалась относительно недавно под влиянием русской (православной) и

удмуртской духовной культуры. Возможно, раньше татары отмечали новый год в марте, и был он известен под названием – Науруз.

Праздник проводов зимы, известный в русской традиции как Масленица, отмечался и у чепецких татар. Здесь он имел название *Мащеница - байрам, Масленка*. В это время устраивали массовые катания с гор, разъезжали по деревне на лошадях [ПМА. Абашева (Балтачева) Салиха Шаймулловна, д. Кесшур Юкаменского р-на УР]. Это время становилось и временем свадеб. Удмуртам также была известна масленица, под названием – «вõйдыр/ вõйсиён/ вõйарне». Она была, по сути «проводами зимы, холодного, темного времени и встречей светлой солнечной весны, рождающей надежды на новый хозяйственный год» [Христолюбова, 2004: 103–104]. Татары-кряшены в эти праздники прыгали через огонь – «*ут атлау*», иногда даже верхом на лошади [Уразманова, 2001: 111]. Этим своим элементом Масленица переплетается с другим обрядом, входящим в цикл весенне-летних праздников – обрядом «*боз озатма*» (проводы льда). Здесь огонь символизировал новую жизнь и прощание с зимней стужей.

Таким образом, круг замкнулся, год завершился, чтобы снова начаться, неся людям перемены и ожидания лучшего. По мысли ряда исследователей, круг, круговорот событий воспринимается в традиционных религиозно-мифологических представлениях народа как цельность жизни, ее завершенность [Владыкина, 2004: 62].

§ 3. Мусульманские религиозные праздники

Мусульманский религиозный календарь – лунный. День начинается с заката Солнца и продолжается до следующего заката.

Началом летоисчисления считается год хиджры (время переселения пророка Муххамеда из Мекки в Медину). Первый год хиджры соответствует

622 году нашей эры. Начало нового года отмечается в конце марта. 2004 год, соответственно, равен 1425 году по лунному мусульманскому календарю.

Самым благословенным из всех считается 9-ый месяц мусульманского календаря – Рамадан. Это месяц поста. Пост, праздник разговения и праздник жертвоприношения представляют собой главные постулаты ислама, наряду с ежедневными молитвами, подачи милостыни неимущим, паломничеством к святым местам. Праздник разговения, известный у татар под названием *Ураза-байрам* или *Рамазан-байрам* знаменует собой завершение поста и длится 3 дня.

Во время самого поста татары не принимают пищи днем, позволяя это только после захода солнца. Пост довольно жесткий и поэтому исключения делаются для больных, ослабленных и пожилых людей. Все время поста люди проводят в молитвах.

Праздник жертвоприношения – *Курбан-байрам* связывается с преданием о пророке Ибрагиме, который хотел принести в жертву Аллаху своего маленького сына Исмаила. В память об этом дне каждый мусульманин обязан принести жертву (*курбан*), т.е. зарезать овцу или корову. Обряд жертвоприношения исполняется по мусульманским законам. Мясо раздают родственникам. В дни праздника мусульмане ходят друг к другу в гости, молятся, раздают символическую милостыню (*садака*).

Обязательным становится посещение кладбища, с целью провести могилы умерших родственников. Обычно же мусульмане не ходят на кладбище после похорон. По крайней мере, делают это реже чем русские и удмурты.

Курбан-байрам – это ежегодный праздник, который чепецкие татары справляют и отмечают до сегодняшних дней как день поминовения предков и жертвоприношения Аллаху. Он начинается через два месяца после окончания *Ураза-байрам* и совпадает с днем завершения паломничества в Мекку. Традиционно празднования длились три дня. Накануне устраивали полную уборку в мечети.

Интересно, что кости жертвенных животных, заколотых к празднику, не разрешалось бросать на улицу или отдавать собакам. По исламским канонам это животное, в отличие от кошки считается нечистым. Татары говорят, что «у собаки чистый рот, но грязная шкура, а у кошки хоть и грязный рот, но чистая шерсть», отмечая склонность кошек к постоянному вылизыванию шерстки. Опасения, что собаки осквернят кости жертвенных животных вынуждали выбрасывать их в реку или забрасывать на крышу. В первом случае это считалось своеобразным жертвоприношением «хозяевам воды» (*суиясе, суанасы*), во втором – «птицам, т.е. душам умерших предков» [Касимова, 2003: 203].

Татары чепецкого бассейна, наряду с другими мусульманскими народами, чтили пятницу (*жомга*). Пятница в исламе – священный день. В пятницу не работали, отдыхали, ибо в этот день родился пророк Мухаммед. По обычаю в этот день все мужчины-мусульмане посещали мечеть для общей полуденной молитвы (*намаз*), а затем шли на кладбище для поклонения могилам предков. По пятницам кестымские и юкаменские татары посещали местные «святые места». Одно из них располагалось в д. Гордино. Жители д.Кестым называют Гордино – *Гурьякала*. П.М. Сорокин в статье о глазовских татарах писал об этом так: «При наличии ревнителем ислама, отыскиваются и его святыни. Одной из таких усердием пяти- временного муллы стала, - могила какого-то мусульманина XIV столетия, имеющееся в д.Гурьякар. Здешний магометанин погребен в эту замечательную эпоху, которая обозначается, по мнению Файзуллы муллы, 1301 годом, а по мнению профессора Березина – 1224 годом» [Сорокин, 1896: 89].

Об этом же писал и А.А.Спицын, отмечая, что «есть древние надписи на камнях, поставленных на могилах почитаемых местным населением святых, например в д.Гординской (на Чепце, около Глазова)» [Спицын, 1888: 230]. Каринские (нукратские) татары также посещали «святые места» - могилы, расположенные неподалеку от села на старом кладбище [Али Рахим, 1930: 53].

Интересно, что по мусульманской традиции пятница считалась днем праздничным, временем отдыха, но не подразумевала посещения могил предков или «святых мест», как это делали чепецкие татары.

Таким образом, несмотря на то, что обрядовая сторона мусульманских праздников канонизирована исламом, религия татар Поволжья и Приуралья (в том числе и чепецких) носит несколько иной характер, чем тот который исповедуют народы на Аравийском полуострове или в Средней Азии.

Так, ритуальная часть мусульманского праздника жертвоприношений Курбан-байрам органично заместила собой, вероятно, существовавший в древности обряд жертвоприношения для «хозяев воды» (*суиясе, суанасы*), обычай задабривания «домашних духов» едой. Исследователи отмечают, что у каринской и юкаменской подгрупп чепецких татар в древности проводились частые жертвоприношения «хозяину дома» (*ий байна кырбан*) и хозяину хлева (*гид байна кырбан*), характерные и для обрядовой практики бесермян [Тепляшина, 1973: 45; Баязитова, 1992: 14–15; Попова, 2004: 144–148]. Бесспорно, некоторые элементы языческих жертвоприношений существовали наряду с религиозными исламскими праздниками, и в большей степени благодаря иноэтничному окружению чепецких татар. Так, каринские татары, как и юкаменские, на протяжении столетий проживали совместно с русскими, удмуртами и бесермянами [Штейнфельд, 1895: 256; Сорокин, 1896: 95].

Татар кестымской подгруппы, а это прежде всего деревни Кестым и Падера Балезинского района УР, принято считать «чистыми» татарами-мусульманами [Сорокин, 1896: 95]. Здесь, действительно, практически не сохранились языческие элементы в обрядовой и праздничной культуре. Информаторы этой подгруппы утверждают, что все обряды и обычаи у них мусульманские, чем очень гордятся. Главная причина этому в относительно небольшом количестве этнокультурных контактов с удмуртами и бесермянами. Она объясняется, вероятно, сильным влиянием мусульманской религии в данном кусте. В районах же, где взаимодействие татар с другими

народностями идет более интенсивно, увеличивается и число языческих элементов в обрядовой практике. Так, например, в д.Нужа Маркинского района Марий-Эл татары режут скот в честь хозяина колодца (*кые хужасы*). В деревне Базанчат Аскинского района Республики Башкортостан в день мусульманского жертвоприношения *Курбан-байрам* татары и башкиры пили свежую кровь жертвенного животного [Шамсутдинова, 2001: 38]. В подтверждении мысли о сильном этническом влиянии в эволюции татарской обрядовой практики можно указать на то, что праздники осенне-зимнего цикла, такие как Новый Год (1 января), Масленица и другие известные среди чепецких татар «не получили соответствующего обрядового оформления» в среде казанских татар [Уразманова, 2001: 108]. Причины появления инноваций и складывания локальных вариантов в традиционной календарной обрядности чепецких татар заключается в выделении юкаменской и каринской, кестымской подгрупп. Деревня Кестым в изучаемый временной период имела статус культурного и конфессионального центра чепецких татар, а значит и мусульман. Среди «юкаменских» и «каринских» татар относительно скоро (с приходом советской власти) ослабло влияние ислама - были ликвидированы мечети, исчезла профессиональная группа священнослужителей (мулл и муэдзинов). Большую роль сыграло и влияние христианской культуры через тесные контакты с русскими, удмуртами и бесермянами. Соответственно, исламский фактор в большей мере сохранившийся среди кестымской подгруппы менее интенсивно «работал» в других районах проживания чепецких татар.

Таким образом, в календарной обрядности чепецких татар четко прослеживается два больших пласта.

Первый – религиозные праздники. Прежде всего, *Ураза-байрам* и *Курбан-байрам*. Праздники разговения и жертвоприношения представляют собой два главных праздника в исламе, и для большинства мусульман-суннитов они единственные. Праздники второго пласта более специфичны и несут в себе элементы почитания древних земледельческих культов и христианской

культуры (через контакты с русскими, удмуртами и бесермянами). Это народные праздники, связанные, в большинстве своем, с земледелием. Их можно условно разделить на две большие группы: весенне-летний и осенне-зимний цикл. Или как предлагал С.А. Токарев на три: зимний, весенне-летний, осенний [Токарев, 1957: 140]. Однако наиболее логичным кажется выделение только двух групп. Традиционные представления делят год на активную и пассивные части. Активной частью календаря следует считать весну и лето, пассивной – осень и зиму [Рыбаков, 1981: 326]. Весенне-летний цикл отождествляется с надеждами на новую, более лучшую жизнь, на богатый урожай. Осенне-зимний период знаменует собой спад активности сельскохозяйственных работ.

Глава IV. Феномен «народного ислама» в духовной культуре чепецких татар

Ислам татар Поволжья и Приуралья, безусловно, имел свои религиозные особенности. Он эволюционировал не столько в контексте абстрактных мусульманских доктрин, сколько в рамках тех социально-экономических и политических условий, в которых существовал. Оценивая место и роль мусульманской религии в жизни любого народа необходимо учитывать одно важное обстоятельство: несмотря на чувство крепкого духовного единства, последователям пророка Мухаммеда в разных странах и регионах удалось создать такие этнические культуры, в которых органично переплелись черты классического ислама с необычайно разнообразными национальными и региональными элементами духовной культуры.

§ 1. О феномене «народного ислама»

Под «народным исламом» следует понимать феномен, когда люди считая себя мусульманами, в действительности сочетают религиозные догматы и различные архаические воззрения, связанные с почитанием различных духов, душ умерших и использованием магических элементов. Как известно, ислам зародился на Ближнем Востоке, и откровение, ниспосланное Пророку, предназначалось в первую очередь арабам, однако, вскоре ислам стал мировой религией. В наше время люди, исповедующие ислам, исчисляются миллионами, и арабов в этой необъятной умме (общине) весьма немного.

Переплетение обрядов этнического происхождения с исламскими предписаниями, распространенными у мусульман во всем мире, чрезвычайно характерно для традиционной семейно-бытовой культуры и обрядности чепецких татар.

Региональная форма бытования мусульманской религии становится возможной в силу ряда важных причин.

Во-первых, переосмысление религиозных догматов традиционным обществом неизбежно, поскольку религия костна, а мировоззрение человека - динамично развивающаяся система.

Во-вторых, большое влияние на исламскую культуру татар оказала духовная культура русских, удмуртов, бесермян.

В-третьих, в народных представлениях продолжают сохраняться доисламские, языческие элементы.

Частое появление термина «народный ислам» в современной литературе связано с вовлечением в орбиту научных интересов этнографического и исторического материала, выходящего за рамки традиционной религиозной исламоведческой тематики. Сегодня трудно подвергнуть сомнению правомерность и необходимость этого термина, отражающего существование целого пласта народной культуры, характерной чертой которой является синтез исламских (как основных) и неисламских (языческих и христианских) элементов. Принимая мусульманскую составляющую за основу, следует помнить, что основным элементом самой религии является культовая система, т.е. система обрядовых действий, идеи и атрибуты, направленные на установление определенных отношений со сверхъестественным. Всякий же религиозный обряд есть «совокупность символических коллективных действий, воплощающих в себе те или иные общественные идеи, представления, нормы» [Угринович, 1986: 134].

Важным аспектом в исследованиях феномена «народного ислама» и возможных локальных его вариантов, является детальное изучение конкретного сочетания в верованиях народа мусульманских и немусульманских элементов. Сложность рассматриваемой темы обусловлена тем, что в разных сферах жизни этноса соотношение «мусульманское/немусульманское» неодинаково. Неисламские элементы, как известно, изначально существовали в духовной

жизни мусульман, будут существовать и дальше, трансформируясь, приобретая новые формы. Объективным основанием к такому выводу послужила специфика архаического по своей сути, мифологического мировоззрения человека. Такие представления присущи любому традиционному сообществу. Оно, зачастую, склонно упрощать некоторые бытовавшие ранее установки и образы, но при этом всегда стремится к их сохранению. Учитывая этот факт, этнографу-исследователю при изучении локальных вариантов «народного ислама», в частности, среди чепецких татар следует избегать попадания в своеобразную «смысловую ловушку», когда желаемый идеал поведения выдается информаторами за объективную реальность, которая при внимательном рассмотрении оказывается совершенно иной. Так, например, обычай «запутывания следов» во время похоронной процессии, который татары принимают за мусульманский, ведет свое происхождение из архаических, языческих представлений о магической силе душ умерших. Или рассказывая опраздниках, информаторы утверждают, что такие праздники, как «божово», «масленца» отмечали исключительно русские, удмурты и бесермяне, тут же при этом вспоминая, что в молодости сами принимали в них активное участие.

При описании картины феномена «регионального ислама» необходимо учитывать, что татары, проживающие в Волго-Уральском регионе уже давно обособлены от людей и территорий, где ислам зарождался, получал широкое признание и распространение. И в большей степени на их представления оказали влияние культуры соседних народов.

§ 2. Ислам и татары Волго-Уральского региона

Наибольшая часть татар Волго-Уральского региона, в том числе и чепецкие татары, формально являются мусульманами-суннитами.

Суннитский ислам – одно из направлений мусульманской религии, происходящее от термина «сунна» [Максуд, 2002: 40]. Некоторые информаторы среди чепецких татар объясняют название «сунниты», тем, что им делают ритуальное обрезание - *сөннэт*. Для суннитов хадисы (сказания о жизни Пророка, его наставления) служат основой всей религиозной и общественной деятельности. Подавляющее большинство мусульман мира – сунниты.

Имея тысячелетнюю историю функционирования среди татар, ислам сыграл огромную роль в формировании основных направлений духовной культуры, определил их основные особенности. Поэтому, говоря о локальных вариантах исламской религии, в первую очередь следует исходить из её универсального характера, отсутствия национальной замкнутости или жесткой привязке к определенному временному отрезку. Такой универсализм обусловлен «относительной терпимостью ислама, допускающего разные точки зрения, и интеграцией многих необычайно разнообразных национальных и региональных элементов» [Мухаметшин, 2001: 423].

В Поволжье, в первую очередь среди татар, ислам, безусловно, имел свои особенности. Даже географическое расположение этого региона (здесь у ислама северный форпост) уже предполагало определенные изменения в совершении некоторых мусульманских обрядов. Здесь можно говорить о своеобразной модели «евроислама». Такая религия более практична, терпима и восприимчива к социальным и политическим изменениям, нежели ортодоксальное учение.

До проникновения в Поволжье ислам вбирал в себя достижения ирано-индийских, тюркских культурных ареалов, и мусульмане, в процессе расширения своих границ вышли далеко за пределы арабоязычного мира. Ислам канонизировал некоторые традиции, но при этом на таком огромном пространстве не могло быть и речи о всеобъемлющей унификации жизни мусульман. Мусульманская община (умма) была вынуждена признать немало местных доисламских обычаев и обрядов. Языческая традиция обожествления

солнца нашла отражение в главном догмате ислама – вере в Аллаха [Ишмухаметов, 1979: 7; Мухаметшин, 2001: 423].

Проникновение ислама в Поволжье сопровождалось противостоянием местного язычества и новой религии. Р.М. Мухаметшин, ссылаясь на авторитетное мнение Г.Давлетшина и Ф.Хузина, пишет, что «борьба язычества и ислама, как и во всех средневековых государствах, была ожесточенной» [Мухаметшин, 2001: 423].

Еще до принятия ислама булгары уже имели свою самобытную языческую религию, которую можно охарактеризовать как языческий монотеизм. Она была основана на культе почитания небесного божества – Тэнгри. Некоторые исследователи полагают, что «тэнгрианство» к XII-XIII вв. приняло формы вполне законченной концептуальной модели с теорией о взаимообщении трех уровней мироздания, со своей мифологией и демонологией, верой в различных «духов-хозяев» [Безертинов, 2000: 8; Садекова, 2000: 13].

Борьба с язычеством и его последствиями продолжалась еще не одно столетие. Некоторые его элементы обнаруживают себя в обрядовой практике татарского народа и в наши дни. Р.М. Амирханов пишет, что с начала X века «феномен ислама подвергается воздействию местных исторических, геополитических, этнических факторов и принимает под этим воздействием (при всем своем доктринальном единстве) определенный облик» [Амирханов, 2000: 8].

Начало распространения ислама в Поволжье исследователи связывают с IX-X веками [Мухаметшин, 2001: 424; Ишмухаметов, 1979: 18]. Уже на начальной стадии распространения ислама в Поволжье можно обозначить его некоторые особенности. В первую очередь, необходимо подчеркнуть, что ислам в регион проник через Среднюю Азию, где получил распространение уже в VIII в [Басилов, 1984:198; Мухаметшин, 2001: 424]. Во многом этому способствовали купцы, налаживая торговые связи [Худяков, 1990: 160].

Итак, начало X века для Волжской Булгарии, официально принявшей ислам, явилось временем становления религиозно-правовой системы. При этом следует заметить, что мусульманская религия получила к этому времени распространение только среди правящей элиты Волжской Булгарии. Среди простого населения «ислам внедрялся медленно и растянулся на многие века» [Безертинов, 2000: 28–29].

Монголы, завоевав Волжскую Булгарию, не пытались навязывать покоренным народам свое верование-шаманизм и языческое почитание «духов-хозяев» Р.М. Мухаметшин, ссылаясь на авторитетное мнение Чарльза Дж. Гальперина, указывает, что «монголы Золотой Орды не жили в религиозном враждебном окружении, религиозное различие не создавало реальной угрозы для их гегемонии или общественного порядка» [Мухаметшин, 2001: 425]. Таким образом, возможная тюркизация и принятие мусульманской религии не угрожали кочевническому образу жизни завоевателей, лежавшему в основе военной силы монголов. Тем более, что языческие представления основной массы жителей Волжской Булгарии совпадали с подобными монгольскими, поскольку исламинизирована к периоду XII-XIII вв. была лишь правящая верхушка государства. Лишь при могущественном хане Узбеке, который правил в начале XIV века удалось осуществить исламизацию всей страны. При этом, как отмечает Р.М. Мухаметшин, «не было полностью изжито влияние старых верований, причем не только в гуще народных масс, но и среди высшей аристократии» [Мухаметшин, 2001: 425]. В результате целого ряда сложных явлений на территории государства к началу XIV в. создалось своеобразное двоеверие, при котором простые жители продолжали языческую жизнь, числясь мусульманами, а аристократические круги, приняв многое из доктрины ислама, не только не забывали своего язычества с его богатой мифологией и укоренившимися обрядами, но в определенной степени поднимали его на более высокий уровень.

Укрепление позиций ислама суннитского толка, начавшееся в середине XIV столетия, завершилось с исчезновением и распадом Золотой Орды и возникновением самостоятельных татарских ханств. При этом ислам в X-XVI вв., будучи официальной религией различных государственных образований татар, развивался не в контексте абстрактных мусульманских положений, а в рамках определенных политических и социально-экономических условий, складывающихся в разные отрезки времени.

Во второй половине XVI в. российская экспансия ликвидировала исламскую государственность в Казанском (1552), Астраханском (1556) и Сибирском (1582) ханствах.

В 1555 году в покоренной Казани учреждается кафедра архиепископа для обращения жителей края в христианство. Политика христианизации местного населения, и, прежде всего, татар, начавшаяся сразу же после вхождения земель разрушенного Казанского ханства в состав Российского централизованного государства не принесла заметных результатов. XVI-XVIII вв. – можно считать периодом «слияния» татарской мусульманской культуры с господствующей русской православной.

Взаимоотношения православия и ислама составляют одну из главных особенностей этнополитической и конфессиональной истории Волго-Уральской историко-этнографической области. Примерно в одну историческую эпоху (IX в. н.э.). Вместе с переселенцами с юга начали проникать в Поволжье христианство и ислам. С X в. когда православие стало утверждаться среди восточнославянских племен, а ислам стал государственной религией волжских булгар, «началось, с одной стороны, соперничество, а с другой – формирование религиозной толерантности» [Таймасов, 2004: 382]. До середины XVI в. обе религии функционировали в рамках относительно обособленных территорий. Результатом насильственного крещения татар, после падения Казанского ханства, стало возникновение новой группы – татар-крещен, которая отличалась от других татар в первую очередь по конфессиональному признаку.

В связи с этим следует отметить, что история чепецких татар имеет много общего с ситуацией, которая сложилась в среде татар-кряшен. Чепецкие татары не имея достаточного влияния мусульманской культуры в своей обрядовой практике продолжали использовать неисламские языческие приемы. Близкое соседство русских и удмуртов привело к появлению христианских элементов в духовной культуре этой этнографической подгруппы.

С момента падения Казанского ханства существовало две группы населения, сообразно времени их крещения, называемые «старокряшены» и «новокряшены». Первые – это потомки татар, крещенных вскоре после завоевания края. В XVIII в. создается новая большая группа крещенных татар, получившая название – «новокрещены» [Воробьев, 1929: 1]. Но сами татары прибегали к различным формам противодействия – от активного вооруженного сопротивления до пассивного неприятия господства православной России. Поэтому, начиная со второй половины XIX в. новокряшены массами воссоединяются с татарами-мусульманами. Старокрещенные татары, прожившие в с православном христианстве несколько веков, остаются верны ему, создав своеобразную этнографическую группу с татарским языком и своеобразной духовной культурой, сохранивших у себя множество доисламских языческих элементов [Таймасов, 2004: 389] и принявших постулаты православной церкви [Гаврилов, 1874: 1; Софийский, 1878: 1; Воробьев, 1929: 1]. О массовом выходе крещенных татар из православия, обратно в ислам, писали в XIX веке многие христианские проповедники-просветители. Например, Михаил Машанов, описывая религиозно-нравственное состояние крещенных татар казанской губернии, указывал, что «крещенные татары живут согласно с учением мухаммеданства» [НАРТ, ф. 967, оп 1, д. 184, стр. 16] и устраивают языческие жертвоприношения, похожие на удмуртские [НАРТ, ф. 967, оп 1, д. 184, стр. 21–22]. Православные миссионеры были напуганы возрастающей ролью ислама и тем, что вслед за мусульманами

в активную борьбу с православной церковью вступили татары-кряшены, чуваша, финно-угорские народы [Werth, 2001: 178].

В ситуации, когда насильственное внедрение новых институтов управления, воспринималось татарами как угроза их привычному образу жизни, ислам становится не только идеологическим стержнем, но и этническим символом. При этом ислам в регионе, уже тогда получает свою специфику, обусловленную рядом факторов. Во-первых, длительная исламизация региона. В Поволжье проводниками ислама стали миссионеры-мусульмане, торговые колонии мусульман-купцов. Представления об ортодоксальном исламе татары не всегда получали из первых рук, что не оставалось без последствий. Кроме того, разная степень проникновения ислама в духовный мир своих приверженцев в разных местностях была обусловлена сохраняющимися пережитками языческих верований и тесным взаимодействием татар с «немусульманскими» финно-угорскими народами. Доисламский этнический пласт в общественном сознании татар, по предположению Р.М. Мухаметшина, «был значительно больше, чем в сознании других народов мусульманского мира» [Мухаметшин, 2001: 428]. Во-вторых, это особенности восприятия мусульманского вероучения в различных слоях общества. Религиозная психология сельского населения, как правило, принимает форму «народного» ислама, соединяющего в себе исламские постулаты с народными обычаями и этническими особенностями [Мухаметшин, 2001: 428; Уразманова, 2001: 372]. Прослойка городского населения, аристократия и интеллигенция (даже к XVIII веку у татар незначительная) является носителем теоретически организованного религиозного знания, так называемого «книжного ислама» [Мухаметшин, 2001: 428]. Времена падения Казанского ханства, политики насильственной христианизации татар, некоторого недоверительного отношения к ним в XVIII-XIX вв. не могли способствовать росту числа интеллигенции и ее тесному общению с городскими низами и сельским населением. Начиная с 1830- 1840-ых годов, а в большей степени в период

реформирования страны в 1860-1890-ые годы государственные чиновники и должностные лица начали расценивать мусульман с некоторым недоверием, видя в них «фанатиков», препятствующих распространению благ «Российской цивилизации» [Werth, 2001: 178].

Ситуация еще более осложнилась в 1905 году, когда мусульманские представители в Государственной Думе поддержали либеральную оппозицию, что на фоне революционных преобразований в Турции создало среди российского государственного аппарата опасения, связанные с ростом «панисламизма» и «пантюркизма» [Werth, 2001: 178].

После революции 1917 года, когда гонения обрушились на всякое проявление религии, интеллигенция и вовсе потеряла связь с традиционной сельской общиной. По этой причине ислам, с момента своего появления в Поволжье, в большей степени, носит характер «народного», резко отличаясь от ортодоксального «книжного». То, что вероучение проникло в регион путем медленного ненасильственного обращения привело к тому, что в полиэтническом крае, где проживали вместе финно-угорские народы, исповедующие язычество, русские – в жесткой форме противопоставившие православное христианство исламу, явилось следствием того, что мусульманская религия, сохраняя свою доктрину, вобрала в себя тюркские и финно-угорские языческие элементы, моменты, характерные для русской православной церкви.

И в этой связи становится актуальным вопрос о степени сопоставимости ключевых мировоззренческих посылок язычества, православного христианства и суннитского ислама, повлиявших в конечном счете, на формирование менталитета исповедовавших их народов.

Весь уклад жизни финно-угорских народов Волго-Камья, а прежде всего, удмуртов, был тесно связан с религиозным языческим культом. Все миропонимание язычников основывается на мифологическом мышлении. Все знания и представления об окружающей действительности в традиционном обществе являются областью «коллективного бессознательного» и передаются

по наследству, из поколения в поколение. Э. Дюркгейм, Л. Леви-Брюль, К.Г. Юнг, оперируя понятием о «коллективном бессознательном» сблизили мифологическую форму переосмысления действительности с другими формами воображения и возвели к коллективно-психологическим мифоподобным символам-архетипам [Мелетинский, 1976: 156]. На практике эти символы-архетипы воплощались в культе божеств высшего порядка («верхнего мира»), культе почитания предков и «духов-хозяев» дома и стихий природы. Для традиционных религиозно-мифологических представлений было характерно рациональное, даже утилитарное отношение к божествам и могущественным духам. Язычники считали возможным перехитрить божество, умиловить его дарениями, откупиться от него жертвоприношениями. Дж. Фрэзер писал об этом так: «Религия начинается со слабого частичного признания существования сверхличных существ, но с накоплением знаний человек приходит к признанию своей полной и абсолютной зависимости от божественного начала. Его в прошлом непринужденная манера держать себя с богом сменяется глубочайшей прострацией перед таинственными, невидимыми силами, и подчинение их воле становится величайшей добродетелью» [Фрэзер, 1986: 62]. Отметив, что до того, как человек стал предпринимать попытки задобрить божество молитвой и жертвоприношениями, он стремился подчинить природу своим желаниям силой заклинаний. В этом главное различие между языческими верованиями и монотеистическими религиями. Но даже несмотря на то, что люди, в конечном счете, научились внешнему соблюдению религиозных предписаний и исповеданию религиозных учений, в глубине души они цеплялись за старые магические приемы, архаические культы, которые монотеистическая религия отвергала и осуждала, но не властна была искоренить, «поскольку корнями своими они глубоко уходят в ментальную структуру большинства рода человеческого» [Чикурова, 2004: 66].

Философские категории «добра» и «зла» традиционное мировоззрение передает через предметы внешнего мира. Добро – это то, что полезно человеку и общине, а Зло – то, что угрожает благополучию рода. Обожествляя окружающую природу и предметы материальной культуры, человек видел, что «злая сила» могла быть и «доброй» если действовала на пользу, и наоборот, доброжелательные «духи-хозяева» угрожали благополучию человека, не получив, как он считал, должного уважения к себе. По этой причине языческие верования не выработали концепции единого духовного начала – единственного Бога. Не существует в язычестве и понятий о греховности души, поскольку умерший человек «одновременно находится и в могиле, и в некоем духовном мире» [Элиаде, 2002: 72]. Интересы языческого сознания сосредоточены, прежде всего, на реальном, земном существовании, на избавлении от бедствий, на материальном благополучии, здоровье семьи. Для осуществления этих «приземленных» желаний достаточно попросить или выменять помощь у неведомых сил потустороннего мира, а не обращаться с молитвами к «эталону всемирной нравственности – единому Богу» [Чикурова, 2004: 67]. Те же неведомые силы, различные духи способны навредить человеку, а посему наиболее действенными, по представлению простого человека, будут магические действия в сочетании с молитвами, обращенными к Богу. Что можно наблюдать и у чепецких татар, когда знахарка (*ешкеречу*), нашептывая молитвы, обращенные к Аллаху, жжет можжевельник, отпугивая от больного злых духов (*жен-пәри*).

Вера в одушевленность предметов окружающего мира, сложная система семейно-родовых и календарных обрядов объединяла людей, укрепляла связи внутри общины, препятствовала, в определенной мере, воздействию извне. Под воздействием ислама у предков татар, равно как и у удмуртов, под воздействием христианства, стали проходить изменения в языческом культе, изменялись функции и характеристики божеств, шла постепенная трансформация мифологических представлений к религиозно-мифологическим.

По сути, между монотеистическими религиями, такими как христианство и ислам нет непреодолимых противоречий. Более того, в исламе много от христианства. Для каждого из вероучений характерны основные доктринальные положения: монотеизм, эсхатология, этические учения. Схожесть основных мировоззренческих посылок христианства и ислама, формирование этих систем на основе религиозных языческих верований, допускает активное влияние на языческие культы и приводит, в конечном счете, к формированию региональной модели «народной религии». Взаимодействие ислама и древних культов не было односторонним. И если ислам оказал на архаические культы большое влияние, то и они, в свою очередь, наложили на мусульманскую религию свой отпечаток.

§ 3. Проявления «народного ислама» в семейной и календарной обрядности чепецких татар

Известный татарский общественный деятель Г. Касымов в начале XX века писал, что «современная религия татар, иначе говоря, «татарский ислам», носит совсем иной характер, чем тот, который исповедуют другие мусульманские народы» [Касымов, 1932: 3].

Но если передвижения казанских татар по «мусульманскому миру» сохранялось вплоть до гибели Казанского ханства и «культурные связи Казанского ханства с Туркестаном, Персией, Турцией и Аравией не прекращались» [Худяков, 1990: 160], то среди чепецких татар ситуация складывалась иначе.

В 1489 году Вятский край, в том числе и «Страна Нукрат» были присоединены к Московскому государству. Верхушка местной знати была приведена к присяге на верность московскому князю и участвовала в борьбе против Казани [Мухамедова, 1978: 8]. Несмотря на то, что Вятская земля

долгое время находилась в составе Казанского ханства, чепецкие («нукратские») татары оставались на периферии по отношению к центру и в меньшей степени получали информацию из «мусульманского мира», тесно общаясь с удмуртами и бесермянами, которые и были их непосредственным окружением. А после падения Казанского ханства связь татар, проживающих в бассейне реки Чепцы с остальным «мусульманским миром» практически прервалась, чему во многом способствовала жесткая политика русского централизованного государства. Здесь ислам начал терять свои «книжные» формы и обращаться в «народную» форму на фоне острой нехватки профессиональных священнослужителей и тесных культурных контактов с русскими, а в большей степени, с удмуртами и бесермянами.

Конец XVIII – начало XIX вв. – время более спокойного отношения к татарам и их религии со стороны официальной власти. Этот период был благоприятен для создания независимой от официальной идеологии системы народного образования, во главу угла которой татары ставили религиозный аспект. И эта возможность не была упущена. Так, по материалам Д.Г. Касимовой, мусульманские начальные школы и мечети были открыты в Глазовском уезде в 1765 году – в Кестыме, в 1817 г. – в Палагае, в 1827 году – в Починках (Юкаменский район), а затем, в конце XIX – начале XX вв. в массовом масштабе они были образованы в Падере, Ахмади, Тат. Ключах, Ворце, Мустае, Иманае, Шафеево, Муллино и др. Это были традиционные, мусульманские школы [Касимова, 2003: 31–32]. Массовый характер таких школ способствовал широкому распространению традиционного ортодоксального ислама через письменную культуру, не только среди мужчин, но и среди женщин. Народ сплачивался в идее этноконфессионального единства.

«Календарь Вятской губернии» за 1880 год в отделе этнографических сведений сообщал, что среди местных татар «господствующая вера магометанская. Религиозные обряды заключаются: в обрезании; молитве с

омовением; в милостыне; пост; в набожных путешествиях» [КВГ за 1880г., 1880: 53]. Мусульмане всего мира свято чтят пять основных столпов ислама. Первым является шахада, или символ веры. Это простое изречение состоит из двух частей: «нет Бога кроме Аллаха, и Мухаммад – Пророк Его». По-арабски это звучит так: «Ашхаду ан ля иляха илля Ллаху ва Мухаммадун Расулу Ллахи» [Максуд, 2002: 69]. Люди, провозгласившие об этом и уверовавшие в это, становятся мусульманами. Молитва является вторым столпом ислама. В общих словах молитва означает осознание Бога и общение с Ним тем или иным способом. Мусульмане стараются поддерживать атмосферу молитвы весь день, ни на мгновение не забывая о Боге. Третий столп ислама – закят (по-арабски «очищение») – религиозный налог [Максуд, 2002: 88]. В Коране перечисляются категории людей, которым следует помогать, отдавать им религиозный налог. Это, прежде всего, бедные, нищие, смотрители милостынь, рабы, должники, путешественники [Коран, 9: 60]. Четвертый столп ислама – соблюдение поста в священный месяц поста Рамадан, девятый месяц мусульманского календаря [Коран, 2: 179–181]. В дневные часы этого месяца мусульман подвергает себя физическим ограничениям, отказываясь от еды, питья и интимных отношений. Никто, однако, не умирает от голода, ибо все это разрешено после захода солнца, вплоть до следующего утра. Пятый столп ислама – хадж (паломничество в Мекку) [Коран, 3: 91]. Каждый взрослый материально обеспеченный мусульманин обязан хотя бы раз в жизни совершить паломничество. Если верующий не в состоянии оплатить все расходы, связанные с паломничеством, то он освобождается от обязанности совершения хаджа. Истинное богослужение требует напряжения всех умственных, душевных и духовных качеств человека, но приверженность к вере у основных социальных групп проявляется не столько на мировоззренческом уровне, сколько на уровне социально-психологических стандартов, сформировавшихся под влиянием религиозной традиции. Религиозная вера в них в основном неосознанная, догматикой они владеют слабо. Представления

чепецких татар, большая часть которых, в изучаемый период, относилась к сельчанам, их «народный ислам» в полной мере можно назвать синкретичным. В их среде происходило постоянное переосмысление исламских догматов и создание им самим понятной системы знаков и символов, позаимствованной из языческой обрядовой практики. Из-за периферийного их расселения, отдаленности от культурных центров Казанского края идеи ортодоксального ислама доходили до татар севера Удмуртии и Вятского края опосредованно через деятельность приезжавших мусульманских священников, обучавших простых людей и их детей догматам ислама, используя понятную человеку символику, образы, которой заметно отличались от «книжного ислама».

Исторические события, происходившие в России с первой половины прошлого века, привели к разрушению традиций устоявшейся в веках крестьянской общины. Массовые гонения на священнослужителей всех религий, негативное отношение к проявлениям религиозности в семейном быту привели к частичной утрате религиозных знаний простыми людьми и деформации традиционных религиозно-мифологических представлений. Но даже в этих условиях чепецким татарам удалось сохранить свою религию и свою культуру. Фактор периферийного расселения, деятельность приезжих мусульманских священников, дисперсное расселение татар по Чепце, революционные события, коллективизация и индустриализация, Великая Отечественная война – эти причины стали главными в становлении феномена локального «народного ислама» среди чепецких татар.

Ислам оказал сильное влияние на семейную и календарную обрядность. При рождении ребенка исламские ритуалы наиболее ярко выражены при имянаречении, в обряде обрезания, при первой стрижке волос. В свадебной обрядности это обязательное чтение мусульманских молитв (*никах уку; кабен салу*). В похоронно-поминальной – все ритуалы от прощания с умирающим до поминальных трапез выдержаны в духе ислама. В календарной обрядности это прежде всего мусульманский пост в месяц Рамадан, праздники Ураза-байрам,

Курбан-байрам, Маулид-байрам. Молитвы Аллаху пожилыми мусульманами возносятся, как и подобает, 5 раз в день. Пятница, считается священным днем, как во всем мусульманском мире.

При этом тесное переплетение обрядов этнического происхождения с исламскими предписаниями, распространенными у мусульман во всем мире, чрезвычайно характерно для традиционной семейно-бытовой культуры и обрядности чепецких татар. Влияние неисламских (языческих) элементов коснулось и важнейшего в исламе ритуала чтения Корана. Цитаты из священной для мусульман книги используют в изготовлении *бэту* - оберегов, в которых хранились изречения, защищающие владельца от злых сил [Сайфуллина, 1999: 28]. Использование в оберегах слов Корана становится правилом, сохранившимся с давних времен и бытующим до наших дней. Вера в сакральную силу разного рода оберегов была распространена не только в связи с опасениями сглаза, значение их было значительно шире. Они предназначались и для «лечения» [Гафферберг, 1975: 234]. Листочки, уложенные в мешочек из ткани, с арабским текстом могут служить средством защиты от злых духов (*џџен-пџри*), от головной боли, от болезни вообще. Оберег давался человеку с момента рождения и играл охранительную роль на протяжении всей его жизни. Роль его заметно повышалась в «переходных» ситуациях, в свадебном и рекрутском обрядах. Основная цель оберега была в защите от порчи и воздействия невидимых потусторонних сил. Используется текст Корана как оберегающий и в традиционном женском костюме татар. Нагрудное украшение – *хасите* – представляет собой ленту в ширину груди, надеваемую через правое плечо под левую руку. Существенной, самой важной частью в *хасите* «является нашивание мешочка с молитвой (*бету*), металлического футляра для ношения молитв или даже целого Корана» [Воробьев, 1925: 152]. Исследователи предполагают, что происхождение *хасите* можно отнести к ритуальному и отмечают эволюцию сложного нагрудного украшения до мешочка с зашитой молитвой (*бету*)

«предохраняющего от вредных влияний» [Воробьев, 1925: 153]. В фондах Российского этнографического музея сохранилась переписка с владельцем магазина древностей в Казани И.А. Абдрашитовым, который собирал и описывал материальные предметы татарской этнографии. Так он пишет, что «коробочки для молитвы носят под косой (*Дгалык суяси*)» [Архив РЭМ, ф. 1, оп 2, д2, л5]. Это, безусловно, свидетельствует о том, что казанские татары носили такие украшения не просто как оберег от абстрактных злых сил, а конкретно от суяси (*суиясе*) – «хозяина воды».

Н.И. Воробьев писал, что «к самому распространенному типу украшений относятся кольца, браслеты и накосные украшения. Кольца большей частью делаются с камнями» [Воробьев, 1925: 151]. На камнях, а чаще всего это были сердолик и кораллы, также выгравировывались выдержки из Корана. Камни с цитатами из Корана обладали охранительными функциями, так «сердолик сохранял от проклятий и злого взгляда, коралл показывал человека симпатичным» [Архив РЭМ, ф.1, оп 2, д2, л5–6]. Наиболее вероятным представляется, что металлические ларчики и кожаные мешочки на первых порах представляли всего лишь емкости, предметы, способствовавшие удобному хранению и переноске листов с молитвами из Корана. Это было удобно и человек, забывший текст молитвы, мог повторить его, прочитав по бумаге. Но со временем и сами ларчики и даже текст молитв стал приобретать функцию оберегов, которые можно было просто носить при себе, чтобы сохранить себя от порчи или злых духов. Сам текст священного писания стал настолько сакральным в понимании простого человека, миропонимание которого, по-прежнему, оставалось мифологическим, что стал использоваться и в магической практике знахарок. При лечении болезней они отпускают в воду листки с выдержками из Корана и дают пить ее больному, считая, что это поможет его скорейшему выздоровлению. Излечивая от испуга, плавят олово, свинец, при этом читают мусульманские молитвы. В этом случае органично

сливаются в единый ритуал мифологические представления о духах, населяющих пространство вокруг человека и мусульманская догматика.

Поскольку ортодоксальный ислам запрещает изображения животных и людей, считая это уподоблением языческому многобожию, то в среде татарского народа появляется уникальный феномен, специфический вид искусства – татарский шамаиль. Он являлся необходимым элементом в быту, занимал важное место в интерьере дома. В сознании народа шамаиль являлся сакральным предметом, связанным с исламом, верой в Аллаха. Функции его шире, чем простого украшения. Это скорее вид искусства мусульманской каллиграфии, в культуре татарского народа он прежде всего, «носитель написанного умелой рукой хаттата коранического содержания – текста в виде суры из Корана, соответствующим образом оформленного и служащего эстетическим и утилитарным (оберег) функциям» [Шамсутов, 2003: 5]. Мусульманская религия запрещает изображение человека. По религиозным представлениям татар, «в дом не войдет ангел, если в нем имеется изображение живого существа, а молитва не будет услышана Аллахом» [Насыйри, 1977: 19]. По этой причине в художественной литературе татар получили развитие каллиграфические виды искусства, растительный и геометрический орнамент. Шамаили, по сути, это аяты из Корана, описания исторических событий, связанных с появлением ислама и жизнью пророка Мухаммеда, изображения святых мест мусульманства и разных мечетей мира. Само слово «Шамаил» в переводе с арабского значит: «свойство, достоинство». Существует и другое значение – «обрамлять, совокупно охранять» [Альбом, 2003: 3–4]. Особо следует отметить именно охранную, утилитарную функцию шамаиля как оберега, хотя она и не является главной. Шамаиль не является своеобразной «татарской иконой». Шамаилям никогда не поклонялись, «они не имели культового назначения и выражали благочестивое отношение татар-мусульман к заповедям Корана, воплощали преемственность религиозных традиций от дедов и прадедов, причастность татар к исламским ценностям» [Шамсутов,

2003: 5]. При этом в традиционном представлении шамаиль все же оставался своеобразным оберегом для дома – «*ой догасы*». Такие молитвы для жилища, «переписанные на бумагу, в виде свитка хранились на полках для книг» [Шамсутов, 2003: 5]. И если изначально шамаиль, появившись в домах татар-мусульман в начале XX века, играл функцию своеобразной «подсказки», то сейчас у простого, особенно сельского населения, отношение к нему как к оберегу, защищающему дом и его жителей. Изображение вешается над дверью, для того чтобы мусульманин, выходя из дома, не забыл повторить мусульманских молитв, но поскольку тексты выполнены «почерками арабского письма на арабском, персидском, турецком, татарском языках» [Альбом, 2003: 3], то не каждый человек понимал их, воспринимая шамаиль как магический оберег. Поэтому, выходя из дома, считалось, что достаточно прикоснуться к шамаиллю рукой, обратить на него взор и все будет в порядке. Впрочем, среди чепецких татар шамаил не получил широкого хождения. Изречения из Корана, изображения мечетей встречаются только среди татар-мусульман.

Для традиционного мировоззрения характерно сакрализовывать определенные элементы бытовой повседневности. Дом, у чепецких татар, как и всех народов в Урало-Поволжье был не просто жилищем, а освоенным, окультуренным пространством, имеющим свои границы. Семиотический статус дома, «сформировавшийся в древности мифологическим мышлением, был очень высок и сохраняется, чаще на уровне подсознания, до сих пор» [Байбурин, 1983: 3]. Шамаили в представлении чепецких татар призваны защитить окультуренное пространство жилища от воздействия внешних агрессивных факторов. Кроме того, защитную функцию, способность охранять человека и окружающие его предметы от вредоносного воздействия злых сил имеют, кроме металла и дерева, слово (молитва) и ткань. Приписываемая тканям, особенно с изображением больших ярких цветов, разнообразного растительного орнамента, сакральная сила учитывается на многих этапах семейной обрядности чепецких татар. Тканями покрывают люльку ребенка,

свадебную кибитку невесты, брачное ложе молодых, ткани используются в похоронной обрядности. Наиболее распространенными и любимыми у татар были и остаются ткани с растительными мотивами (тюльпаны, тюльпанообразные, трилистники, полупальметки, виноградная лоза) (фото 11). Они имеют в творчестве народа очень древнее происхождение и «указывают на далекие связи с культурой народов Восточной и Средней Азии» [Валеев, 1965: 8]. Подобно тому, как ткани с растительным орнаментом стали играть определенную магическую роль в доме чепецких татар, те же функции получил и шамаиль. Интересно, что под этим термином порой скрываются не только письмо и рисунки, а фотографии мечетей. Такие изображения, зачастую сделанные уже после войны, занимают в доме татар почетное место. Их вешают на стене, в углу, оформляют в раму, сверху украшая полотенцем. Однако, следует повториться, что на шамаиль, на изображения мечетей не молятся, не используются они и в обрядовой практике, что бывает с православными иконами. Вообще у чепецких татар на всей территории их проживания сложилось уважительное отношение к арабскому письму, к мусульманской литературе. В каждом доме хранится папка или несколько тетрадей с бережно переписанными арабскими текстами, мунаджатами или выдержками из Корана. У некоторых сохраняются и бережно передаются из поколения в поколение печатные издания XIX века. При этом среднее поколение, да и многие из стариков уже не способны читать по-арабски, а уж тем более осмысливать прочитанное. Вина тому кроется в многовековой политике государства, направленной на борьбу с мусульманской религией. Такая борьба принимала разные формы и использовала разные лозунги, но была планомерной и принесла определенные «плоды», которые также можно отнести к феномену «народного ислама». Традиционная сельская община, зачастую, склонна упрощать большинство догм и образов, но всегда стремится к их сохранению, проявляя к ним уважение. Этот тезис справедлив как для сохраняющихся в исламе чепецких татар «неисламских» элементов, так и для

самого ортодоксального ислама, принявшего в бассейне реки Чепцы причудливый локальный вариант. Среди причин, объединяющих «легкость» вхождения ислама в духовную жизнь предков современных татар-булгар, исследователи называют их «приверженность языческому монотеизму» [Сайфуллина, 1999: 27]. Поклонение богу Тенгре и связанное с ним почитание Неба, Солнца, Грома и Молнии, а также ряда животных и растений было унаследовано от древнетюркского и протоболгарского времени. Бытие человека и уход его из «этого мира» – эти два явления показывают глубокое философское восприятие мира древними тюрками – предками татар. Византийский историк Феофилакт Симокат так сообщает об этом: «Тюрки почитают, прежде всего, огонь. Но они поклоняются Единому, создавшему Небо и Землю, и называют его – Тенгри» [Цит. по Садекова, 2000: 13]. Поэтому, даже после принятия ислама тюрки Поволжья сохранили в своем языке термин Тенгре – наименование общетюркского верховного божества. Тенгре у тюрков Поволжья «употреблялся в значение неба, позже он стал использоваться в значение божества неба – Кук тенгресе» [Татары Среднего Поволжья и Приуралья, 1967: 343]. Интересно и употребление татарами-мусульманами персидского термина – Ходай, в значении тождественном Аллаху. Но термин этот «проник к татарам не из мусульманского Ирана, а является пережитком далекого алтайского периода жизни их предков» [Татары Среднего Поволжья и Приуралья, 1967: 343]. Известно, что татарская духовная культура вбирала в себя различные влияния самого разнообразного происхождения. К основным формам мусульманской культуры татар были извне присоединены различные влияния – персидское, большей частью преломленное через культуру среднеазиатских тюрков, европейское – через русских и, наконец, финское – через мари, удмуртов и мордву [Воробьев, 1925: 134–135]. Вот уже много веков у татар-мусульман и «Тенгре» и «Ходай» используются только в понимании Аллаха. От древнего языческого отношения к ним осталась лишь вербальная оболочка. Сейчас атрибуты и точные формулировки уже утеряны, «и в фольклоре татар

Ходай и Тенгре являются синонимами к понятию Аллах» [Садекова, 2000: 203]. Однако связь с языческими домусульманскими элементами, сохраненная в памяти народа бесспорна. Алтайский исследователь В.П. Ойношев считает, что «слово «ходай (высшее божество алтайцев) произошло от «кот» [Цит. по Садекова, 2000: 202]. М.Ф. Косарев, вслед за А.П. Потаповым пишет о многоаккурности и социальной неоднозначности души – «кот», «кут» у алтайцев [Косарев, 2003: 97]. Известно, что древнетюркское «кот» означает то же, что и мусульманское «жан» - душу, которая в представлении человека обитала в крови, но могла и покинуть тело, обернувшись бабочкой или птицей [Алексеев, 1980: 131]. Таким образом, божество Ходай также восходит к этому существу «кот». В современных тюркских языках «кот» означает счастье, благополучие.

Мусульманская религия утвердила среди татар Поволжья и Приуралья веру в единого бога – Аллаха и его ангелов. Ислам узаконил в системе прежних домусульманских верований свой пантеон почитаемых образов и отрицательных демонических персонажей. Все бытующие ранее божества и духи, однако, не исчезли бесследно, а изменив свои функции, попали в область отрицательных персонажей под предводительством антипода Аллаха – Шайтана (Иблиса). При этом в народном сознании эти образы маркируются, зачастую, нейтрально или даже положительно. «Народная религия» чепецких татар привела к тому, что тексты из Корана используются при врачевательных обрядах знахарок; выписки из него имеют функции магических оберегов. При декларируемом единообразии, как одном из постулатов ортодоксального ислама, чепецкие татары почитают различных «духов-хозяев»: земли, воды, неба, дома. Известно, что о таких духах в Коране нет ни слова, там есть лишь ангелы и джинны, а множество «домашних» и «природных» духов-хозяев в значительной степени сохраняются как «элементы древней религии местных финно-угров, и как результат тесных взаимных культурно-этнических влияний в течение долгого соседства» [Татары Среднего Поволжья и Приуралья, 1967:

342]. Бытовавшие среди чепецких татар – «курбаны» - жертвоприношения в честь постройки нового дома или хлева, моления о хорошей погоде, обетные жертвоприношения- в большей степени свойственны их соседям – бесермянам, сохраняющим традиции языческой культуры [Попова, 2004: 110]. «Строительная жертва» являлась одним из центральных моментов в обрядах, совершающихся при закладке различного рода строений. Ряд элементов семейной обрядности чепецких татар также можно считать «неисламскими». Вероятно, термин «неисламский» подходит в характеристике феномена «народного ислама» чепецких татар, больше чем «доисламский». В изучаемый период трудно установить, какие элементы татары сохранили от своих тюркских предков, а какие заимствовали у финно-угорских народов края. Кроме того, много тюркского в верованиях указанных соседей. Все это свидетельствует не только о взаимовлияниях, но и об общих чертах в социально-экономических условиях их жизни. Почти во всех элементах обрядности эти элементы сказываются у татар в различных комбинациях, причем «распутывание этих влияний в высшей степени трудно и нередко даже невозможно, настолько эти элементы сложились в одно целое» [Воробьев, 1925: 134–135].

В родильной обрядности к «неисламским» можно отнести следующие обряды и ритуалы. Прежде всего, надевание на новорожденного различных оберегов. Сам принцип применения разного рода оберегов восходит к магическим представлениям и фетишизму [Борозна, 1975: 290]. Ряд обрядов, связанных с захоронением пуповины и плаценты также восходит к языческому почитанию душ умерших предков. В процессе обрезания, традиционного мусульманского обряда, отделенные частицы кожи чепецкие татары забрасывают на печь, что тоже, вероятно, свидетельствует о сохранении представлений о «домашних духах», окружающих человека.

В свадебной и рекрутской обрядности также используются определенные магические приемы, призванные облегчить состояние человека в «переходном

статусе»: чтение заговоров, использование оберегов и пр. Это идет в разрез с теорией исламского фатализма, гласящей, что все в руках Аллаха и человек никакими способами не изменит свою судьбу. Ортодоксальные мусульмане знают, что если человеку суждено умереть, то ни перемена имени, ни завесы и покрывала не спасут его от злого рока. Даже в похоронно-поминальной обрядности, где традиционный мусульманский комплекс действий и ритуалов сохраняется стойко, нашли свое место «неисламские» элементы. Они выразились прежде всего в отношении к покойному, которого боятся, для которого жгут можжевельные ветки и устраивают поминальные пиры. Чепецкие татары создали целый параллельный «мир покойников», создав им кладбища, украшенные могильными плитами. Коран порицает установку каких-либо знаков на месте захоронения человека, не прописаны в исламской доктрине и поминальные обряды. Ислам относится к умершему очень рационально, после похорон о нем забывают. Традиция чтения во время похорон и на поминках байтов и мунаджатов также своеобразный «компромисс» с ортодоксальным исламом, который запрещает родным умершего показывать скорбь и печаль, руководствуясь концепцией исламского фатализма. А байты, по сути своей, выполняют функцию причитаний и плачей в похоронно-поминальном цикле обрядов чепецких татар.

Традиционные праздники татарского народа также не имеют ничего общего с исламом. Сабантуй – земледельческий праздник, посвященный севу. Праздники «проводов льда», «грачиной капи», «вызывания дождя» также имеют в основе элементы почитания солнца и земли. Такие осенне-зимние праздники чепецких татар как «Рошпо», «Божо», «Мащенца-байрам», вероятно, заимствованы из русской православной культуры, через удмуртскую. Ритуальная часть мусульманского Курбан-байрам органично заместила собой существовавший до ислама обряд жертвоприношений для духов природных стихий. Элементы языческих жертвоприношений сохраняются у татар и до настоящего времени, в форме семейных «курбанов» [Баязитова, 1992: 14–15] .

Еще одной своеобразной особенностью ислама у чепецких татар является большая роль в нем женщины. «Народный ислам», существующий в силу определенных исторических и политических причин наравне с официальной мусульманской догматикой, опирается на женщин, осуществляющих воспитательную функцию в семье [Шамсутдинова, 2001: 35]. Поскольку ортодоксальный ислам, предоставив всю религиозно-общественную сферу жизни мужчине, отводит женщине главную роль в домашнем хозяйстве, то она, стремясь к познанию азов религии, обучается дома, самостоятельно. Большую роль в деревнях чепецких татар играет «абыстай» - пожилая женщина, знакомая с мусульманской культурой. Она в сельской общине выполняет для женщин те же функции, что и мулла – у мужчин. Абыстай со своим окружением, а это пожилые, уважаемые среди односельчан женщины, принимает участие во всех обрядах и праздниках семейного цикла. И в отличие от мoulлы, который старается придерживаться предписаний ислама, абыстай знает множество историй «о далеких временах». С охотой рассказывает «истории об удивительном», пробует себя на поприще врачевания, используя магические приемы, целебные травы и мусульманские молитвы. Не случайно, что и знахарки и колдуньи чепецких татар тоже пожилые женщины, знающие секреты целебных трав и умеющие, по представлениям людей, общаться с существами потустороннего мира. Здесь их функции сближаются с шаманскими. Известно, что шаман с его многозначным культовым статусом в определенных ритуальных ситуациях может предстать как в качестве колдуна (когда он идет на связь с духами «нижнего мира»), так и в качестве жреца (когда камлает на «верхний мир»). Но ни жрец, ни колдун никогда не выступают в роли шамана, поскольку в отличие от последнего, их ритуально-обрядовые действия направлены, как правило, лишь на один из внеземных миров – «на Верхний (жрец) или на Нижний (колдун) и обратной связи здесь нет» [Косарев, 2003: 211] .

Отсутствие должного религиозного воспитания и обучения, а отсюда и скудные познания в религиозных вопросах не могли не сказаться на форме бытования религиозных обрядов и на отношении простых верующих к исламу. Шел стихийный процесс, который Р.К. Уразманова называет «народным мусульманским обрядотворчеством» [Уразманова, 2001: 373]. Новации, появляющиеся по инициативе отдельных групп людей, становились сначала локальной традицией, затем благодаря мобильности и межличностным связям народа получали широкое распространение. Происходило их переосмысление в рамках мусульманской культуры, «появлялось отношение к ним как к «мусульманским», а поэтому обязательным для исполнения, «богоугодным» - саваплы» [Уразманова, 2001: 373]. Ислам, относительно, спокойно принимает различные дополнения, характерные для каждого конкретного региона и этноса. Все то, что не изменяет основных доктринальных положений ислама, имеет право на существование. По этой причине ислам в среде чепецких татар, оставаясь, по сути своей, мусульманской религией, приобретает уникальный локальный вариант, в котором очень непросто выявить проявления ортодоксального вероучения и более поздние региональные включения.

Заключение

В ходе проведенного исследования удалось выявить основные особенности традиционных религиозно-мифологических представлений чепецких татар с конца XIX до сер. XX в. Анализ полученных данных позволяет сделать следующие выводы.

Исторически сложилось так, что чепецкие татары были рано оторваны от своего культурного и религиозного центра в Казани. Народ, попав в иноэтничную среду с отличной культурой, перенимал многие обычаи, обряды и представления соседних народов и, прежде всего удмуртов и бесермян. Расселенные дисперсно, на большой территории чепецкие татары образовали три локальные подгруппы, отличающиеся не только говорами, но и некоторыми элементами духовной культуры. Для чепецких татар юкаменской и каринской (нукратской) подгрупп характерно большое количество заимствований из русской, удмуртской и бесермянской культур. Это ярко проявляется в календарной обрядности и некоторых характеристиках мифологических образов. Татары кестымского куста испытали меньшее воздействие культуры соседних народов.

В календарной обрядности такие праздники как *рошпо*, *божо*, *масленица* известны всем подгруппам чепецких татар, при этом они, вероятно, являются заимствованиями из русской православной культуры, что подтверждает полевой материал автора. Частные жертвоприношения, общественные моления, бытовавшие среди удмуртов и бесермян, также нашли свое отражение в культуре чепецких татар.

При характеристике образов низшей мифологии можно выделить три основные группы: домашние духи; природные духи; демонические существа. Первые две группы можно характеризовать как духов-покровителей, лояльных к человеку. Их характеристики в основном положительные. Люди их чтят,

организуют им символические жертвоприношения, советуются с ними. Однако чем дальше от дома/деревни локализуются такие персонажи, тем более настороженное к ним отношение. Доброжелательны к людям *ий эби*, *азбар эби*. Они ведут хозяйство в доме, следят за домашними животными. При неуважительном к себе отношении они сердятся, бьют посуду, мучают скотину. А если хозяин дома чтит своих духов, то в доме царят благополучие и порядок.

Баный дух *минча эби* требует к себе особого внимания и уважения. Татары соблюдают запреты и предписания, касающиеся посещения бани в полночь. В противном случае баный дух может рассердиться, и это представляет опасность для жизни человека.

В лесу, у реки, в болотах – местах, где властвуют природные духи, человек просит разрешения войти, напиться воды, поохотиться, собрать ягод и грибов. Иначе он рискует заблудиться, утонуть, что-либо повредить себе, заболеть. Такие представления характерны для многих тюркоязычных народов [Алексеев, 1980: 291].

Интересно, что среди чепецких татар неизвестны такие популярные среди казанской группы образы как *шурале*, *ярымтас*, *мецкей*, *урак*. Вероятно, это объясняется тем, что эти персонажи стали более поздним приобретением татарской мифологии. Возможно, они появляются в тот период, когда чепецкая группа уже жила обособленно от центра в Казани.

Демонические существа маркируются традиционными представлениями народа всегда отрицательно. Даже при уважительном отношении к ним, злые духи вредят людям, насылая на них болезни и увечья. Наибольшую опасность они представляют матери и ребенку, для пожилых и больных людей. Поэтому эти категории особенно тщательно оберегаются обычаями семейной обрядности чепецких татар.

Интересно, что все демонические существа (*джинны*, *дэвы*, *пары*, *албасть* и пр.) заимствованы татарами из арабской и древнеиранской культур. Отдельной категорией злых существ можно считать духов болезней (*зэкет*,

чачак-анасы, кызамык-анасы). Они олицетворяют собой опасные для человека (особенно в детском возрасте) болезни, такие как желтуха, корь, оспа и др. Их лечением, а также помощью молодой матери при родах занимаются «знающие бабушки» - повитухи и знахарки. «Знающие» люди обладают комплексом знаний, включающим в себя как рациональные приемы народной медицины, так и иррациональные приемы «белой» магии. В своей деятельности знахарки используют целебные травы, заговоры и обереги. При этом в их языческой, шаманской по сути, деятельности наложил свой отпечаток ислам. Так, знахарка, окуривая больного дымом можжевельных ветвей, расплавляет свинец, чтобы распугать злых духов, готовя кашу для их задабривания, шепчет при этом мусульманские молитвы. И в этом смысле «знающие люди» не отличаются своими представлениями о мире от правоверных мусульман [Басилов, 1984: 199]. Деятельность знахарки-шаманки в изучаемый хронологический период приближается к функциям абыстай (пожилой женщины, почитаемой в общине за знание мусульманских молитв предписаний). В представлениях людей она с успехом лечит различные болезни, помогает в разрешении конфликтов, но при использовании знахарских приемов обращается только к Аллаху и его ангелам.

Противоположностью знахаркам являются люди, использующие в своей практике приемы черной магии (*убырлы кеше*). Это ведуньи и колдуньи, связанные с нечистой силой (*бидун, убыр карчык*). Они способны насылать болезни и порчу на людей, обращаясь к различным духам. Человеческое воображение наделяет их способностью обращаться в различные предметы, природные явления, животных.

В низшей мифологии чепецких татар большинство персонажей – образы женские, зачастую «старушечьи». Этот факт, вероятно, свидетельствует об определенном стадийном уровне состояния мифотворчества чепецких татар. Можно предположить, что татарская языческая мифология в регионе стала

испытывать воздействие ислама именно в тот период, когда роль женщины в традиционном обществе была еще довольно высока.

Многие образы мифологии чепецких татар, известные удмуртам и бесермянам (*албасты*, *ель пәри* и др.), воспринимаются изучаемой группой как привнесенные из удмуртской и бесермянской культур. На самом деле они имеют арабо-иранское происхождение и появились в татарской мифологии вместе с исламом гораздо раньше, чем в удмуртско-бесермянской культуре. Таким образом, можно говорить о своеобразном двойном заимствовании образов в мифологии соседних народов.

Структура традиционной обрядности, её символика, функциональная сущность, предметный состав во многом обусловлены архаическими представлениями о мире предков, взаимосвязях его с миром живых на земле, о многостороннем воздействии предков на земную жизнь потомков.

Семейный комплекс обрядов в изучаемый период сохраняет множество элементов традиционного религиозно-мифологического миропонимания. Учитывая, что темп происходивших изменений не был одинаковым, и различался в каждом отдельном обрядовом комплексе, следует отметить, что наибольшей трансформации подвергался свадебный цикл обрядов. Как результат – сохранение в нем небольшого числа элементов мифологического мировоззрения, приемов любовной и охранительной магии.

Обряды и обычаи, связанные с рождением ребенка, с его первыми годами жизни, отличались большим постоянством. В них сохранялись вплоть до 50-х гг. XX в. элементы охранительной магии (использование оберегов, предписания от порчи и сглаза, «кормление духов-хозяев болезни», перемена имени, обычай «обмена ребенка», магические обряды, совершаемые с плацентой и пуповиной и пр.).

Большой степенью консервативности отличается похоронно-поминальный цикл обрядов. Характеризуя его как в целом мусульманский, исследователь выделяет целый пласт неисламских элементов (окуривание

помещения дымом можжевельных ветвей, закрывание еды и воды тканью, «запутывание шагов» во время похоронной процессии, представления о хозяине кладбища – *зиярат-иясе*, *жир-иясе*, представления о душе умершего как о птице/бабочке, былички о вредоносных покойниках, культ почитания могил «святых» и пр.).

В календарной обрядности также сохраняются элементы почитания архаических культов: культ почитания земли и предков на сабантуе; культ почитания духов-хозяев воды на празднике проводов льда – *боз зату*; культ птиц - как связных между мирами и предвестников новой лучшей жизни в обрядах «грачиной каши» (*карга буткасы*); культ небесных божеств в обрядах вызывания дождя – *жангыр буткасы*; языческие по своей сути частные общественные жертвоприношения – *курбаны*.

Из мусульманских праздников чепецкие татары широко отмечали лишь Ураза-байрам и Курбан-байрам. Такие праздники как Маулид-байрам и Науруз, получившие распространение среди казанских татар чепецкой группе практически неизвестны.

Анализ мифологических образов и представлений в семейной обрядовой практике чепецких татар с точки зрения влияния полиэтнического окружения дает основание сделать вывод о преимущественном взаимодействии татарской и удмуртско-бесермянской культур, в меньшей степени - русской. В большей мере результаты такого взаимовлияния нашли отражение в среде юкаменских и каринских татар. Параллели обнаруживаются в характеристике ряда мифологических образов, в обрядовой практике соседствующих народов. Русское влияние было обусловлено как личными контактами, так и политическим, культурным, социальным воздействием государства.

Сравнение традиционного религиозно-мифологического миропонимания чепецких татар с соответствующими представлениями субэтнических групп татар Волго-Уральской историко-этнографической области с другими народами позволяет сделать ряд выводов. Благодаря исламскому характеру культуры

чепецких татар, многие черты их традиционного мировоззрения близки другим мусульманским народам (казанским татарам и их предкам булгарам, башкирам, казахам и др.). Общие черты проявляются в представлениях о душе, смерти, загробном мире.

Существует целый пласт обрядов и обычаев, которые имеют аналогии у многих народов мира, вне зависимости от этногенетического родства и конфессиональной принадлежности. К ним, например, относятся такие бинарные оппозиции как: левый – правый, верх – низ, мужчина – женщина, жизнь – смерть, а также трехчастное представление о структуре мироздания.

Феномен «народного ислама» характерен для многих народов, исповедующих мусульманскую религию. Бесспорно важным фактором, внесшим своеобразие в становление народной формы ислама изучаемой этнической группы стало относительно позднее появление широкой сети мечетей (кон. XIX в.), а затем их ранняя ликвидация (сер. XX в.), разрушение социальной группы профессиональных священнослужителей в местах расселения чепецких татар.

К появлению своеобразного локального варианта ислама среди чепецких татар кроме политики государства можно отнести и бесермянскую проблему. Так, кестымские татары называют юкаменских – *бищерман*. Тем самым, делая акцент на их сходство с культурой бесермян. Некоторые элементы юкаменского *сабантуя* схожи с бесермянским земледельческим праздником *акаяшка*. А именно, ритуальное закапывание в землю яиц вместе с зернами характерно для бесермян и удмуртов и не наблюдается в среде каринских и кестымских татар. Известно, что в последний раз в качестве отдельной народности они учитывались лишь в 1926 г. Некоторая их часть, исповедовавшая ислам и говорившая на татарском языке органично влилась в состав татар, привнеся элементы своей культуры. Это особенно ярко проявляется на примере юкаменской подгруппы чепецких татар, в меньшей степени каринской подгруппы. Кестымские же татары, в среде которых мечети

существовали даже в сложные для религии 1920-1940-ые гг., а значит и активно функционировали мусульманские богослужения и соответствующие обряды и ритуалы, в меньшей степени подверглись иноэтническому влиянию. Несмотря на то, что с начала 30-х гг. многие муллы, муэдзины были репрессированы и сосланы в лагеря, активная религиозная деятельность не прекращалась вплоть до начала Великой Отечественной Войны. С началом войны многие мужчины-мусульмане ушли на фронт. Большинство из них не вернулось с полей сражений.

Ислам чепецких татар имеет характер «народного», более того - «кладбищенского». Поскольку похоронно-поминальный культ наиболее консервативен, то именно здесь развился феномен кладбищенского ислама, когда функции муллы были востребованы лишь на уровне семейной обрядности народа. Все остальное время он ничем не отличался от обычных сельчан. Такие «муллы», не имевшие специального религиозного образования, не знавшие Корана, пользуясь набором заученных молитв (услышанных от стариков), но не понимавшие их смысла, приносили в «книжный» ислам элементы традиционного миропонимания сельского общинника.

Духовная культура изучаемой группы, вступив в тесное взаимодействие с культурой удмуртов и бесермян, тем не менее, может характеризоваться как татарская, мусульманская со своеобразным локальным вариантом бытования ислама. Исследование подтверждает тот факт, что традиционные религиозно-мифологические представления чепецких татар являются изменяемой динамической системой, сохраняя в себе в изучаемый хронологический период элементы древних архаических культов, исламские и неисламские элементы.

Список источников и литературы

I. Список информаторов, цитируемых в работе

1. Абашев Гадельша Хайруллович, 1924 г.р., уроженец д.Кесшур Юкаменского р-на УР, татарин, образование 7 классов, пенсионер.
2. Абашев Мавлют Миназтдинович, 1927 г.р., уроженец д.Кесшур Юкаменского р-на УР, татарин, образование 7 классов, пенсионер.
3. Абашева (Балтачева) Салиха Шаймулловна, 1932 г.р., уроженка д.Кесшур Юкаменского р-на УР, татарка, образование среднее, пенсионерка.
4. Абашева Магинур Гарифовна, 1915 г.р., уроженка д. Палагай Юкаменского р-на УР, татарка, образование начальное, пенсионерка.
5. Абашева Марзия Габдульхаевна, 1927 г.р., уроженка д. М. Вениж Юкаменского р-на УР, татарка, образование начальное, пенсионерка.
6. Абашева Махмура Муллануровна, 1923 г.р., уроженка д. М. Вениж Юкаменского р-на, образование неполное среднее, пенсионерка.
7. Абашева Минслу Замалиевна, 1922 г.р., уроженка д. Иманай Юкаменского р-на УР, проживает в д. М. Вениж Юкаменского р-на УР, татарка, образование начальное, пенсионерка.
8. Абашева Нафиса Бадрутдиновна, 1927 г.р., уроженка д.Кесшур Юкаменского р-на УР, татарка, образование 7 классов, пенсионерка.
9. Абашева Нурания Миназетдиновна, 1936 г.р., уроженка д.Кесшур Юкаменского р-на УР, татарка, образование среднее, пенсионерка.
10. Абашева Раиса Султановна, 1932 г.р., уроженка д. Палагай Юкаменского р-на УР, татарка, образование начальное, пенсионерка.
11. Абашева Рахилия Зиятдиновна, 1924 г.р., уроженка д. Палагай Юкаменского р-на УР, татарка, образование начальное, пенсионерка.
12. Абашева Тагзима Гайнулловна, 1934 г.р., уроженка д.Кесшур Юкаменского р-на УР, татарка, образование среднее, пенсионерка.

13. Абашева Фаиза Гатаулла-кызы, 1913 г.р., уроженка д.М.Вениж Юкаменского р-на УР, образование начальное, пенсионерка.
14. Абашева Маймуна Гилязовна, 1947 г.р., уроженка д. Тат.Починки Юкаменского р-на УР, проживает в д. Тутаево Юкаменского р-на УР, татарка, образование среднее, пенсионерка.
15. Арсланов Шамил Ахтамзянович, 1931г.р., уроженец с. Карино Слободского р-на Кировской обл., татарин, образование среднее, пенсионер.
16. Арсланова Бибиджамал Ахметзяновна, 1910 г.р., уроженка с. Карино Слободского р-на Кировской обл., татарка, образование начальное, пенсионерка.
17. Арсланова Гульсира Загидулловна, 1931 г.р., уроженка с. Карино Слободского р-на Кировской обл., татарка, образование среднее, пенсионерка.
18. Бекмансурова Нурхада Гараевна, 1928 г.р., уроженка д. Атабаево Юкаменского р-на УР, проживает в д. Починки Юкаменского р-на УР, татарка, образование 7 классов, пенсионерка.
19. Бузанакова Рабига Ясавиевна, 1935 г.р., уроженка д.Починки Юкаменского р-на УР, татарка, образование среднее, пенсионерка.
20. Девятьяров Ахмет-Герей Ибнаминович, 1923 г.р., уроженец с. Карино Слободского р-на Кировской обл., татарин, образование 7 классов, пенсионер.
21. Долгоаршинных Мадина Загидулловна, 1942 г.р., уроженка с. Карино Слободского р-на Кировской обл., татарка, образование среднее, пенсионерка.
22. Долгоаршинных Такмиля Самигулловна, 1907 г.р., уроженка с. Карино Слободского р-на Кировской обл., татарка, образование начальное, пенсионерка.

- 23.Есенева Завид Ибрагимович, 1950 г.р., уроженец д.Починки Юкаменского р-на УР, татарин, образование среднее, зав. клубом.
- 24.Касимов Исмагил Шамсутдинович, 1920 г.р., уроженец д. Тат. Парзи Глазовского р-на УР, татарин, образование начальное, пенсионер.
- 25.Касимов Минхат Шабганович, 1928 г.р., уроженец д. Кестым Бalezинского р-на УР, татарин, образование неполное среднее, пенсионер.
- 26.Касимов Мукамедзян Валиуллович, 1927 г.р., уроженец д. Кестым Бalezинского р-на УР, татарин, образование 7 классов, пенсионер.
- 27.Касимов Мукмин Хамидуллович, 1930 г.р., уроженец д. Кестым Бalezинского р-на УР, татарин, образование 7 классов, пенсионер.
- 28.Касимов Нурулла Лутфуллович, 1953 г.р., уроженец д. Кестым Бalezинского р-на УР, проживает в г.Глазове, татарин, образование среднее, рабочий.
- 29.Касимова Адия Камалтдиновна, 1936 г.р., уроженка д.Кестым Бalezинского р-на УР, татарка, образование среднее, пенсионерка.
- 30.Касимова Амина Габдулловна, 1932г.р., уроженка д.Кестым Бalezинского р-на УР, татарка, образование среднее, пенсионерка.
- 31.Касимова Бибинур Идрисовна, 1911 г.р., уроженка д. Кестым Бalezинского р-на УР, татарка, образование начальное, пенсионерка.
- 32.Касимова Бибинур Шамсутдиновна, 1923 г.р., уроженка д. Тат.Парзи Глазовского р-на УР, татарка, образование начальное, пенсионерка.
- 33.Касимова Гарифа Ибрагимовна, 1911 г.р., уроженка д.Кестым Бalezинского р-на УР, татарка, образование начальное, пенсионерка.
- 34.Касимова Гульфира Сафиулловна, 1946 г.р., уроженка д. Кестым Бalezинского р-на УР, татарка, образование среднее, пенсионерка.
- 35.Касимова Дина Минхатовна, 1958 г.р., уроженка д.Кестым Бalezинского р-на УР, образование среднее, служащая.

- 36.Касимова Мадина Бургановна, 1931 г.р., уроженка д. Падера Бalezинского р-на УР, татарка, образование среднее, пенсионерка.
- 37.Касимова Махмуда Мавлютовна, 1950 г.р., уроженка д. М. Вениж Юкаменского р-на УР, татарка, образование среднее, служащая.
- 38.Касимова Минзалия Минхатовна, 1955 г.р., уроженка д. Кестым Бalezинского р-на УР, татарка, образование среднее специальное, служащая.
- 39.Касимова Назия Магаметзянова, 1930 г.р., уроженка д. Кестым Бalezинского р-на УР, татарка, образование 7 классов, пенсионерка.
- 40.Касимова Наиля Валиулловна, 1930 г.р., уроженка д. Кестым Бalezинского р-на УР, татарка, образование 7 классов, пенсионерка.
- 41.Касимова Наиля Шабгановна, 1936–2000 г.г., уроженка д. Кестым Бalezинского р-на УР, татарка, образование неполное среднее.
- 42.Касимова Насима Хузиновна, 1933 г.р., уроженка д.Кестым Бalezинского р-на УР, проживает в д.Падера Бalezинского р-на УР, татарка, образование высшее, пенисонерка.
- 43.Касимова Сания Шабгановна, 1927 г.р., уроженка д. Кестым Бalezинского р-на УР, татарка, образование 7 классов, пенсионерка.
- 44.Касимова Фариза Нургаяновна, 1936 г.р., уроженка д. Кестым Бalezинского р-на УР, татарка, образование высшее, пенсионерка.
- 45.Касимова Хания Ибрагимовна, 1938 г.р., уроженка д. Кестым Бalezинского р-на УР, татарка, образование высшее, пенсионерка.
- 46.Митюков Ахмади Ясаевич, 1918 г.р., уроженец с. Карино Слободского р-на Кировской обл., татарин, образование 7 классов, пенсионер.
- 47.Митюков Мавлет Яхиевич, 1937 г.р., уроженец д.В.Дасос Юкаменского р-на УР, татарин, образование среднее, пенсионер.
- 48.Митюкова Мавдуда Гасановна, 1920 г.р., уроженка д.В.Дасос Юкаменского р-на УР, татарка, образование 7 классов, пенсионерка.

49. Сабреков Хадир Сиддинович, 1923 г.р., уроженец д.Иманай Юкаменского р-на УР, татарин, образование 7 классов, пенсионер.
50. Сабрекова (Митюкова) Зульфия Мавлетовна, 1966 г.р., уроженка д.В.Дасос Юкаменского р-на УР, проживает в г.Глазове, татарка, образование среднее, служащая.
51. Созинова (Арсланова) Фирюза Шамиловна, 1953 г.р., уроженка с. Карино Слободского р-на Кировской обл., татарка, образование среднее, зав. клубом.
52. Таушева Магсума Сигбатовна, 1929 г.р., уроженка д.Починки Юкаменского р-на УР, татарка, образование среднее, пенсионерка.

II. Архивные источники

1. Архив Отдела Этнологии Института Истории АН РТ.
Фонд Г.В. Юсупова. Материалы по древним верованиям и поверьям казанских татар. Краткий отчет о поездке в юго-восточные районы ТАССР в 1946г.
2. Архив Российского Этнографического Музея (РЭМ).
Фонд 1 – Переписка сотрудников музея с краеведами, людьми, занимающимися историей татар. Опись 2. Дела 2, 24.
3. Государственный Архив Кировской Области (ГАКО)
Фонд 170 – Материалы Вятской ученой архивной комиссии. Опись 1. Дела 33, 55, 56, 126.
Фонд 176 – Ревизские сказки за 1795г. по Глазовскому уезду. Опись 8. Дела 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7.
Фонд 574 – Сведения Вятского губернского статистического комитета. Состояние губернии за 1850г. Опись 1. Дело 11.
4. Национальный Музей Республики Татарстан (НАРТ) .
Фонд 967 – Материалы М.Машанова. Опись 1. Дела 11, 15, 18, 168, 169, 184.
Фонд 968 – Материалы Н.Ильминского. Опись 1. Дело 34, 35.
Фонд 969 – Материалы Н.Ф. Катанова. Опись 1. Дело 15.
5. Центральный Государственный Архив Удмуртской Республики (ЦГАУР)
Фонд 189 – Фонды учреждений и учебных заведений духовного ведомства. Благочинный Глазовского Преображенского собора. Опись 1. Дело 441.
Фонд 190 - Фонды учреждений и учебных заведений духовного ведомства. Благочинный 4-го округа Глазовского уезда Вятской губернии. Опись 1. Дела 328, 356, 373, 389.

III. Опубликованные источники

1. Баязитова Ф.С. Обрядовая терминология в говорах причепецких татар//Вятская земля в прошлом и настоящем (к 125-летию со дня рождения П.Н.Луппова). Тезисы докладов и сообщений второй научной конференции. Том 2. – Киров, 1992. – с.13-16.
2. Бурганова Н.Б. Говор каринских и глазовских татар/Н.Б.Бурганова//Материалы по татарской диалектологии: в 2 т. – Казань, 1962. – т.2. – с.19-56.
3. Валиди Дж. Наречие каринских и глазовских татар//Труды общества изучения Татарстана. – Казань, 1930, т.1.- с.135-144.
4. Васильев И. Материалы этнографические. Обозрения языческих обрядов, суеверий и верований вотяков Казанской и Вятской губерний// Известия общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском Университете. Том. XXII; вып.3,4. –Казань, 1906. – с.185-219.
5. Воробьев Н.И. Казанские татары (Этнографический очерк)//Отд. оттиск из сборника «Материалы по изучению Татарстана», вып. 2. – Казань, 1925. –с.133-166.
6. Воробьев Н.И. Кряшены и татары (некоторые данные по сравнительной характеристике быта)//Отд. оттиск из журнала «Труд и хозяйство», 1929, №5.
7. Гаврилов Б. Погребальные обычаи и поверья старокрещеных татар деревни Никифоровой Казанской губернии Мамадыжского уезда. – Казань: Тип. ун-та, 1874. – 11с.
8. Губайдуллин М. Губайдуллин К. Пища казанских татар//Вестник научного общества татароведения, №6, 1927. – с.17-50.
9. Касимова Д.Г. Семейная обрядность верхне- и среднечепецких татар конца XIX–XX вв.: Рукопись диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М., 2001.

10. Касымов Г. Очерки по религиозному и антирелигиозному движению среди татар до и после революции. Казань.:Тат. гос. изд-во, 1932. – 56с.
11. Китаб-аль-Джанаиз. Смерть и похороны по ханафитскому фикху. Под ред. В.Ягкуба.– Казань: Изд-во «Иман», 1998. – 49с.
12. Коблов Я.Д. Религиозные обряды и обычаи татар-магометан (при наречении имени новорожденному, свадебные обряды и похоронные). Типо-литография Имп. ун-та. – Казань, 1908. – 46с.
13. Коблов Я.Д. Мифология казанских татар. – Казань: Типо-литография Имп. ун-та., 1910. – 49с.
14. Коран. Пер. И.Ю.Крачковского. – Ростов-на-Дону:Изд-во «Феникс», 2001.-544с.
15. Коран. Перевод смыслов и комментарии Иман В.Пороховой. Гл.ред.: Мухаммад Саид Аль-Рошд.М.:Рипол Классик,2003.-800с.
16. Корнилов Ф. Описание Слободского уезда за 1839г.//Прибавление к №48 Вятских губернских ведомостей №24. – Губ. тип. Вятка, 1839. – с.96-98.
17. Магницкий В. Клады из мелкой серебряной монеты в Вятской губернии//Известия общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском Университете. Том.XVII; вып.2,3. –Казань, 1901. – с.135-141.
18. Максимов С. Остатки язычества в современных верованиях крещеных татар Казанской губернии. – Казань.:Тип.Имп.ун-та,1876.-29с.
19. Миропольский А. Крещеные вотяки Казанского уезда. Их языческие поверья, обряды и обычаи (этнографический очерк). – Казань, Тип. ун-та,1876. – с.5.
20. Михеев И. несколько слов о бесермянах//Известия общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском Университете. Том.XVII; вып.1,2,3. –Казань, 1901. – с.52-60.

21. Насыйри К. Поверья и обряды казанских татар, образовавшиеся мимо влияния на жизнь их суннитского магометанства. Печатается отдельно из Записок ИРГО, по Отделению этнографии, том VI. – С.Пб., 1880. – с.30.
22. Пинегин М.Н. Свадебные обычаи казанских татар.– Казань: Типо-литография Имп. ун-та, 1891. – 20с.
23. Потанин Г.Н. У вотяков Елабужского уезда//Известия общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском Университете. Том.Ш. –Казань, 1880-1882. – с.221-241.
24. Рахим А. Хузялар Тауы//Вестник научного общества татароведения, №8, 1928. – Казань. – с.174-179.
25. Рахим А. Болгаро-татарские эпиграфические памятники в Вятском крае//Материалы по охране, ремонту и реставрации памятников ТССР. – Казань, 1930, вып.4-с.49-57.
26. Семенов Н. Сабан – Туй. – Казань, 1929. – 68с.
27. Сорокин П.М. Арские князья в Карине//Календарь и памятная книжка Вятской губернии на 1897г. – Вятка Губ. тип., 1896. – с.57-65.
28. Сорокин П.М. Татары Глазовского уезда//Календарь и памятная книжка Вятской губернии на 1897г. – Вятка Губ. тип., 1896. – с.86-95.
29. Софийский И. Заговоры и заклинания крещеных татар Казанского края. – Казань. Тип. ун-та, 1878. – 18с.
30. Спицын А.А. Обиженные князья//Календарь Вятской Губернии на 1885г. – Вятка: Губ. тип., 1884. – с.153-156.
31. Спицын А.А. К истории вятских инородцев// Календарь Вятской Губернии на 1889г. – Вятка: Губ. тип., 1888. – с.230.
32. Тепляшина Т.И. Древнебулгарские субстратные явления в языке бесермян//Congressus tertius internationalis fenno-ugristarum.Pars1. Acta linguistika. –Таллин, 1970. – с.565-567.

33. Тепляшина Т.И. Удмуртское влияние на патронимию каринских татар/Отд. оттиск статьи Т.И.Тепляшиной//Советское финно-угроведение IX.1973. Таллин,1973. – с.43-46.
34. Уразманова Р.К. Семейно-брачные отношения, свадебная обрядность чепецких татар//Новое в этнографических исследованиях татарского народа. Под ред. Р.Г. Мухамедовой и Р.К.Уразмановой.– Казань: Казанский филиал АН СССР, 1978. – с.68-86.
35. Уразманова Р.К. Календарный цикл обрядов чепецких татар//Новое в этнографических исследованиях татарского народа. Под ред. Р.Г. Мухамедовой и Р.К.Уразмановой.– Казань: Казанский филиал АН СССР, 1978. – с.86-95.
36. Уразманова Р.К. Современные обряды татарского народа (историко-этнографическое исследование). – Казань, 1984. – 144с.
37. Уразманова Р.К. Ислам в семейно-бытовой обрядности татар: традиции и современность//Религия в современном обществе: история, проблемы, тенденции. Сборник тезисов и докладов международной научно-практической конференции. Казань, 1998.-с.105-107.
38. Уразманова Р.К. Обряды и праздники татар Поволжья и Урала (Годовой цикл XIX - нач. XX вв.)/Историко-этнографический атлас татарского народа.-Казань: Изд-во ПИК «Дом Печати», 2001.-196 с.
39. Штейнфельд Н.П. Бесермяне – опыт этнографического исследования//Календарь и памятная книжка Вятской губернии на 1895г. – Вятка : Губ. тип., 1984.- с.220-260.
40. Этнографические сведения: русские, вотяки и татары//Календарь Вятской губернии за 1880 г. (високосный). Сост. Н.Спасский. – Вятка: Губ. тип., 1880. - с.53-55.

IV. Литература

1. Абдулкаримов С.А. Культурно-исторические аспекты питания казанских татар (кон. XIX. нач. XX вв.). Автореф. дис. на соиск. уч. степ. канд. ист. наук. – М., 1992. – с.21.
2. Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири.- Новосибирск: Наука, 1980.- 315с.
3. Альбом. Шамаилы из коллекции Национального музея Республики Татарстан (кон.XIX.-нач. XX вв.) Собрания профессоров И.М. Покровского и Н.Ф.Катанова. Под ред. Р.М.Валеева, Г.С.Муханова. - Казань, 2003. – 150с.
4. Альмеева Н.Ю. О музыкальном воплощении татарского баита (введение в изучение проблемы) (стр.17-53)//Этномузыковедение Поволжья и Урала в ареальных исследованиях. Сборник научных трудов.- Ижевск.: Удм. ин-т. истории, языка и литературы УрО РАН, 2002.
5. Амирханов Р.М. Ислам в татарской общественной мысли: история и современность// Ислам в истории и культуре татарского народа. – Казань: Ин-т истории АН РТ, 2000. – с.6-25.
6. Амирхан Р. Мы – татары. – Казань:Изд-во «Магариф», 2002. - 32с.
7. Аргудяева Ю.В. Крестьянская семья у восточных славян на юге Дальнего Востока России (50-е гг. XIX – нач. XX вв.).-М.:Изд-во РАН, 1997.-314с.
8. Ахмаров Г.Н. Свадебные обряды казанских татар. – Казань: Типо-литография Имп. ун-та., 1907. – 40с.
9. Ахметьянов Р.Г. Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. – М.:Наука, 1981. – 144с.
10. Бабаева Н.Н. Похоронная обрядность таджиков долины Зеравшана // Похоронно-поминальные обычаи и обряды. М., 1993. С. 282–310.
11. Байбурун А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. – Л.:Наука, 1983. – 192с.

12. Басилов В.Н. Культ святых в исламе. – Изд-во «Мысль». – М., 1970. – 144с.
13. Басилов В.Н. Избранники духов. – М.:Политиздат, 1984. – 208с.
14. Башкиры: этническая история и традиционная культура. Под ред. Р.М. Юсупова. – Уфа. Науч. изд-во «Башкирская энциклопедия», 2002.-248с.
15. Безертинов Р.Н. Тэнгрианство – религия тюрков и монголов. – Н.Челны: Изд-во «Аяз», 2000.-455с.
16. Беркутов В.М. Народный календарь и метрология булгаро-татар. - Казань, 1987. – 95с.
17. Борозна Н.Г. Некоторые материалы об амулетах - украшениях населения Средней Азии// Домусульманские верования и обряды в Средней Азии: Сборник статей / Гл. ред. В.Н. Басилов, Г.П. Снесарев. М., 1975. – с.282-293.
18. Валеев Ф.Х. Народный орнамент казанских татар в конце XVIII – начале XX века. Автореф. на соиск. уч. степ. канд. ист. наук.- Казань, 1965. – 27с.
19. Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. - М.: София, 2003. – 240с.:ил.
20. Виноградова Л.Н. Демонологические основы архаической картины мира//Живая старина, 1996, №1.-с.2-3.
21. Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994.-608с.
22. Владыкина Т.Г. Знающий (туно) в удмуртской традиционной культуре. // Удмуртская мифология/Под. ред. В.Е. Владыкина. – Ижевск, 2004 – с.97-103.
23. Власова М.Н. О незнакомом. /М.Н.Власова//Русские суеверия: энциклопедический словарь. – С.Пб.,1998. – с.560-608.
24. Волкова Л.А. Земледельческая культура удмуртов (вторая половина XIX-начало XX века).-Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2003.,388с.

25. Гаджиев Г.А. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. - М.: Наука, 1991.-182с.
26. Гафферберг Э.Г. Пережитки религиозных представлений у белуджей// Домусульманские верования и обряды в Средней Азии: Сборник статей / Гл. ред. В.Н. Басилов, Г.П. Снесарев. М., 1975. – с.224-248.
27. Гемуев И.Н. Семья у селькупов (XIX – нач. XX вв.). – Новосибирск: «Наука», 1984. – 156с.
28. Головнев А.В. Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. – Екатеринбург, 1995.-607с.
29. Громов Г.Г. Методика этнографических экспедиций. – М.: Изд-во Московского ун-та, 1966. – с.120.
30. Давлетшин Г.М. История духовной культуры тюрко-татар. – Казань: Тат.кн.изд., 1999. – 512с. (на тат. яз.)
31. Давлетшин К.Д. Нации и ислам (критика философско-теологических концепций о единстве наций и ислама). – Казань.: Тат.кн.изд-во, 1986. – 199 с.
32. Давлетшин К.Д. Из мудрости веков. Реальности и мифы фольклора. – Казань: Тат.кн. изд-во, 1991. – 124с.
33. Денисов П.В. Религиозные верования чуваш (Историко-этнографические очерки).–Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1959. – 408с.
34. Закирова И.Г. Народное творчество Булгарского периода. Автореф на соиск. уч. степ. канд. филолог. наук. – Казань, 2000. – 24с.
35. Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991. (Пер. на русс. яз. кн.: Zelenin D. Russische (Ostslavische) Volkskunde. В.: Lpz, 1927).
36. Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901-1913гг. /Вступ. ст. Н.И. Толстого; сост. А.Л.Топоркова. – М.:Изд-во «Индрик», 1994.-400с.

37. Иванова М.Г. Мифологические мотивы в средневековой материальной культуре удмуртов// Удмуртская мифология/Под. ред. В.Е. Владыкина. – Ижевск, 2004 – с.20-29.
38. Ишмухаметов З.А. Социальная роль и эволюция ислама в Татарии (Исторические очерки). – Казань: Тат. кн. изд-во, 1979.-224с.
39. Кариева Л.А. Татарская мифология в историко-сравнительном и типологическом аспекте. Автореф. дис. на соиск. уч. степ. канд. фил. наук. – Казань, 1999. – 33с.
40. Карпов Ю.Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа.-С-Пб.: «Петербургское востоковедение»,2001.-568с.
41. Касимова Д.Г. Народное образование как форма общественного сознания татар XIX - нач.ХХ вв. (на материалах чепецких татар)//История, опыт, проблемы педагогического образования в Удмуртии: Материалы региональной научно-практической конференции. – Глазов, 2003.-с.30-36.
42. Касимова Д.Г. Семейная обрядность чепецких татар (сер. XIX–XX вв.). Ижевск: Удм. ин-т. истории, языка и литературы УрО РАН, 2003.-300 с.
43. Касимова Э.Г. К вопросу о современной обрядности каринских татар// Вятская земля в прошлом и настоящем. Материалы 3-ей науч. конф., посвященной 50-летию победы в ВОВ. Том 2. – Киров, 1995г. – с.131-132.
44. Кашафутдинов Р.Г. Народные (общественные и семейные) праздники казанских татар. Автореф. дис. на соиск. уч. степ. канд. ист. наук. – Казань, 1969. – 23с.
45. Кениг К. Брат Зверь. Человек и животные в мифах и эволюции. – Калуга:1997. -298с.
46. Клемен К. Жизнь мертвых в религиях человечества. – М.: Изд-во «Интрада», 2002. – 223с.
47. Коблов Я.Д. О магометанских муллах. Религиозно-бытовой очерк. Под ред. Я. Абдуллина. –Казань:Изд-во «Иман», 1998. – 26с.

48. Кон И.С. Ребенок и общество: (историко-этнографическая перспектива). М.: Наука, 1988, -270с
49. Косарев М.Ф. Основы языческого миропонимания: по сибирским археолого-этнографическим материалам. – М.: «Ладога-100», 2003. -352с.
50. Куликов К.И. Символ коня в древнеудмуртском мифологическом искусстве// Удмуртская мифология/Под. ред. В.Е. Владыкина. – Ижевск, 2004 – с.29-36.
51. Леви-Строс К. Первобытное мышление. – М.: Наука, 1999. -383с.
52. Леви-Строс К. Структурная антропология. – М.: Наука, 2001. – 511с.
53. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М.: Наука, 1994. – 608с.
54. Леви-Брюль Л. Первобытный менталитет. – С.Пб.: Изд-во «Европейский дом», 2002-400с.
55. Ловмянский Г. Религия славян и ее упадок / Пер. с польского М. В. Ковальковой – СПб.: Академический проект, 2003 – 512 с.
56. Луппов П.Н. О бесермянах// О бесермянах. Сборник статей/Отв. ред. Г.Л. Шкляев. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН., 1997.-с.19-50.
57. Луппов П.Н. К характеристике борьбы удмуртов и бесермян против каринских мурз в конце XVII века//Записки Удмуртского Научно-исследовательского института соцультуры и Общества по изучению Удм. АССР. Сборник №6. – Ижевск, 1936. – 197с.
58. Максуд Р. Ислам. – Пер. с англ. В.Новикова. – М.:ФАИР-ПРЕСС, 2002.- 304 с.:ил.
59. Малиновский Б. Магия, наука и религия. – М.: Наука, 1998.- 288с.
60. Материалы по истории Удмуртии (с древнейш. времен и до сер. XIXв.). Сборник статей, отв. редактор Наговицын Л.А. Ижевск, 1995.176с.: ил./Г.А. Никитина, Г.К. Шкляев. Культура и быт удмуртского крестьянства в период феодализма (стр.139-165).

61. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. – М.:Наука, 1976. -406с.
62. Мифология. Большой энциклопедический словарь/Гл. ред. Е.М. Мелетинский. – 4-е изд. – Большая Российская энциклопедия, 1998. – 736с.
63. Мухамедзянов Р.М. Специфика татарских фольклорных жанров. – Уфа, 1989. – 84с.
64. Мухамедова Р.Г. Чепецкие татары (краткий исторический очерк)// Новое в этнографических исследованиях татарского народа. Под ред. Р.Г. Мухамедовой и Р.К.Уразмановой. – Казань: Казанский филиал АН СССР, 1978. – с.5-18.
65. Мухамедшин Р.М. Исламский фактор в общественном сознании татар в XVI – XX вв.//Исламо-христианское пограничье: итоги и перспективы изучения. Научный сборник. Отв. ред Я. Абдуллин.- Казань. ИЯЛИ АН РТ, 1994. – с.29-40.
66. Мухаметдинов Р.Ф. Путь от уммы к нации и роль культурного наследия ислама// Ислам в истории и культуре татарского народа. – Казань: Ин-т истории АН РТ, 2000. – с.94-104.
67. Мухаметшин Р.М. Ислам и татарский национализм в начале XX в.//Ислам в истории и культуре татарского народа. – Казань: Ин-т истории АН РТ, 2000. – с.80-94.
68. Напольских В.В. Древнейшие этапы происхождения народов уральской языковой семьи: Данные мифологической реконструкции (Приуральский космогонический миф). Автореф. на соиск. уч. степ. доктора ист. наук. Ижевск, 1992.-32с.
69. Напольских В.В. Как Вукузё стал создателем супи. Удмуртский миф о сотворении земли и древнейшая история народов Евразии. –Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 1993.-159с.

70. Напольских В.В. Бисермины// О бесермянах. Сборник статей/Отв. ред. Г.Л. Шкляев. Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН. Ижевск, 1997.-с.50-54.
- 71.Насыйри К. Избранные произведения. Перевод с татарского языка. – Казань.: Тат. кн. изд-во, 1977. – 256с.
72. Неклюдов С.Ю. Образы потустороннего мира в народных верованиях и традиционной словесности//Восточная демонология. От народных верований к литературе. – М.:Изд-во «Наследие», 1998. – 309с.
73. Никитина Г.А. Мифологические представления в народной медицине удмуртов// Удмуртская мифология/Под. ред. В.Е. Владыкина. – Ижевск, 2004 – с.84-97.
74. Никонова Л.И., Кандрина И.А. Баня в системе жизнеобеспечения народов Поволжья и Приуралья: Историко-этнографическое исследование.- Саранск: Изд-во Мордовского ун-та, 2003. - 288с.
75. Нуриева И.М. Удмуртская традиционная музыка и мифология// Удмуртская мифология/Под. ред. В.Е. Владыкина. – Ижевск, 2004 – с.67-84.
76. Орлов П.А. Вещный мир удмуртов (к семантике материальной культуры). Автореф. на соиск. уч. степ. канд. ист. наук. – Ижевск, 1999. – 28с.
77. Петрухин В.Я. Мифы финно-угров. - М.:ООО «Изд-во Астрель»: ООО «Изд-во Аст», 2003.-464 с.
78. Поляков С.П., Черемных А.И. Погребальные сооружения населения долины Зеравшана // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии: Сборник статей / Гл. ред. В.Н. Басилов, Г.П. Снесарев. М., 1975. – с.261-281.
79. Попова Е.В. Традиционные способы ухода за детьми и лечения детских болезней// О бесермянах. Сборник статей/Отв. ред. Г.Л. Шкляев. Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН. Ижевск, 1997.-с.74-101.

80. Попова Е.В. Семейные обычаи и обряды бесермян (кон. XIX -90-е годы XX вв.): Монография. – Ижевск: Удм. ин-т. истории, языка и литературы УрО РАН, 1998.-241 с.
81. Попова Е.В. Календарные обряды бесермян. Ижевск : Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 2004. – 256с.: ил., фотографии.
82. Потебня А.А. Символ и миф в народной культуре. – М.:Наука, 2000.-480с.
83. Пропп В.Я. Морфология «волшебной сказки»/Исторические корни волшебной сказки. (Собрание трудов). – М.:Лабиринт, 1998. – 512с.
84. Путешествие Ахмеда Ибн-Фадлана на реку Итиль и принятие в Булгарии ислама. Под ред Султана Шамси. – М.: Изд-во «МИФИ-Сервис»,1992. – 92с.
85. Пятигорский А.Н. Мифологические размышления. Лекции по феноменологии мифа. – М.:1996. – 280 с.
86. Русские обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия/Сост.:А.В.Копылова.-М.:Рипол Классик, 2002.-560с.
87. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. – М.:Наука, 1981. – 607 с.
88. Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси. – М.:Наука, 1988. – 783 с.
89. Садекова А. Идеология ислама и татарское народное творчество. – Казань: Изд-во Иман, 2000. – 260с.
90. Сайфуллина Г. Музыка священного слова. Чтение Корана в традиционной татаро-мусульманской культуре. – Казань: Изд-во «Татполиграф»., 1999. – 230с.
91. Самутин В. Ноуруз: магия на фоне полярной зари//Наука и религия, 2002, №3. – с.56-57.
92. Сафина Ф.Ш. Ткачество татар Поволжья и Урала (конец XIX - нач. XX вв.)/Историко-этнографический атлас татарского народа. - Казань: Изд-во «ФЭН», 1996.-206 с.

93. Сафиуллина Ф.С. Татарско-русский и русско-татарский словарь. – Казань: Изд-во «Тарих», 2001 – 576 с.
94. Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. – М.:Наука, 1969. – 336с.
95. Симаков Г.Н. Соколиная охота и культ хищных птиц в Средней Азии (Ритуальные и практические аспекты). – Спб.:Изд-во «Петербургское востоковедение», 1998. – 312с.
96. Станкевич И.Л. Первобытное мифологическое мировоззрение и культовая практика. – Ярославль, 1994. – 54с.
97. Сулейманова Р.Н. Доисламские верования и обряды бапкир. Рукопись диссертации на соиск. уч. степ. канд. ист. наук. – Уфа, 1994.- 200с.
98. Сухарева О.А. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков. //Домусульманские верования и обряды в Средней Азии: Сборник статей / Гл. ред. В.Н. Басилов, Г.П. Снесарев. М., 1975. – с.5-94.
99. Сыркина И.А., Касимова Д.Г. Загадки загадочного народа. Глазов, 1994.
100. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. - М.:Наука, 1989., 572 с.
101. Таймасов Л.А. Православная церковь и христианское просвещение народов Среднего Поволжья во вт. пол. XIX-нач.XX вв. – Чебоксары: Изд-во Чуваш. Гос. Ун-та, 2004.-524с.
102. Татары Среднего Поволжья и Приуралья. Коллективная монография под ред. Н.И. Воробьева, Г.М.Хисамутдинова. – М.:Наука, 1967.
103. Татары: Коллективная монография. – М.:Наука, 2001.-583 с.
104. Татар мифлары: ияләр, ышанулар, ырымнар, фаллар, им-томнар, сынамышлар, йолалар.- Казан: Татар. кит. нәшр., 1999. – 432б. (на тат. яз.)
105. Тепляшина Т.И. Двойные имена удмуртов. Оттиск из сборника «Личные имена». – М.,1970. – с.163-165.
106. Токарев С.А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX-нач.XXвв. - М.Л.: Изд-во АН СССР,1957.-164с.

107. Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие. – М.:Наука, 1964. – 399с.
108. Токарев С.А. Ранние формы религии. – М.:Политиздат, 1990.-622с.
109. Угринович Д.М. Психология религии. - М.:Наука, 1986.-350с.
110. Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. - М.:Наука, 1978. – 605с.
111. Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь: Исследования магии и религии. - М.:Наука, 1986.-608с.
112. Хамидуллин Б.Л. Народы Казанского ханства: этносоциологическое исследование.- Казань: Тат. кн.изд-во, 2002. – 335с.
113. Хисаметдинова Ф.Г. Шарипова З.Я. Термины башкирской демонологии//Советская тюркология, 1987. №4. – с.46-51.
114. Христюкова Л.С. Обрядность и мифология// Удмуртская мифология/Под. ред. В.Е. Владыкина. – Ижевск, 2004 – с.103-111.
115. Христюкова Л.С. Мифологизмы повседневности// Удмуртская мифология/Под. ред. В.Е. Владыкина. – Ижевск, 2004 – с.111-120.
116. Худяков М.Г. Очерки по истории Казанского ханства. – Казань:Тат. кн. изд-во, 1990. – 233с.
117. Черных А.В. Буйские удмурты. Пермь, 1995.-52с.
118. Чикурова О.В. Исторические аспекты взаимодействия ислама, христианства (православия) и язычества в Волго-Камье (на примере удмуртского этноса). Диссертация на соиск. науч. степ. канд. ист. наук. – Ижевск, 2004.-252с.
119. Шайдуллина Л. Святые женщины в исламе//Наука и религия, 1978, №3. – с.43-46.
120. Шамсутдинова М.И. Маулид- байрам у мусульман Среднего Поволжья. Диссертация на соиск. уч. степ. канд. ист. наук. – Казань, 2001. – 286с.
121. Шамсутов Р. И. Слово и образ в татарском шамаиле от прошлого до настоящего. – Казань. Тат. кн. изд-во, 2003. – 199с.

122. Шкляев Г.К. Мифологическая составляющая материальной культуры удмуртов (полемиические заметки) // Удмуртская мифология/Под. ред. В.Е. Владыкина. – Ижевск, 2004 – с.135-146.
123. Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. – Л., 1936.- 572с.
124. Шутова Н.И. Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: Опыт комплексного исследования. – Ижевск: Удм. ин-т. истории, языка и литературы УрО РАН, 2001.-304 с.
125. Шутова Н.И. Сакральное пространство и культовые памятники// Удмуртская мифология/Под. ред. В.Е. Владыкина. – Ижевск, 2004 – с.36-54.
126. Элиаде М. Оккультизм, колдовство и моды в культуре./Пер. с англ. Е.В.Сорокиной.- К.: «София»; М.; ИД «Гелиос», 2002.-224с.
127. Этнотерриториальные группы татар Поволжья и Урала и вопросы их формирования./Под ред. Р.К. Уразмановой, Н.А. Халикова./Историко-этнографический атлас татарского народа.-Казань: Изд-во ПИК «Дом Печати», 2002.-248 с.
128. Werth, Paul W. At the margins of orthodoxy : Mission, governance, and confessional politics in Russia s Volga-Kama region, 1827-1905. Cornell University Press, 2001.-275p.
129. Fakhroutdinov R. History of the Tatars.-Kazan.-“Magarif” Publishing House, 2004.-135p.

Список сокращений

1. ВУАК – Вятская ученая архивная комиссия
2. ГАКО – Государственный архив Кировской области.
3. ИЭО – Историко-этнографическая область
4. ИЯЛИ АН РТ – Институт языка, литературы и искусства им. Г.Ибрагимова Академии Наук Республики Татарстан
5. КВГ – Календарь Вятской губернии
6. НАРТ – Национальный архив Республики Татарстан.
7. ПМА – полевые материалы автора
8. РГАДА - Российский Государственный архив древних актов
9. РТ – Республика Татарстан
- 10.РЭМ – Российский этнографический музей
- 11.ТАССР – Татарская Автономная Советская Социалистическая Республика
- 12.УАССР – Удмуртская Автономная Советская Социалистическая Республика
- 13.УдНИИ – Удмуртский научно-исследовательский институт
- 14.УР – Удмуртская Республика
- 15.ЦГАУР – Центральный Государственный архив Удмуртской Республики

Приложения

Приложение 1

Список информаторов

1. Абашев Гадельша Хайруллович, 1924 г.р., уроженец д.Кесшур, татарин, образование 7 классов, пенсионер.
2. Абашев Газимзян Гусманович, 1923 г.р., уроженец д. Палагай Юкаменского р-на УР, татарин, образование начальное, пенсионер.
3. Абашев Мавлют Миназтдинович, 1927 г.р., уроженец д.Кесшур, татарин, образование 7 классов, пенсионер.
4. Абашев Муса Габдуллович, 1921 г.р., уроженец д. М. Вениж Юкаменского р-на УР, татарин, образование неполное среднее, пенсионер.
5. Абашев Хатим Валеевич, 1919 г.р., уроженец д.М.Вениж, татарин, образование 7 классов, пенсионер.
6. Абашев Ярулла Загитдуллович, 1927 г.р., уроженец с. Карино, татарин, образование 7 классов, пенсионер.
7. Абашева (Балтачева) Салиха Шаймулловна, 1932 г.р., уроженка д.Кесшур, татарка, образование среднее, пенсионерка.
8. Абашева Магинур Гарифовна, 1915 г.р., уроженка д. Палагай Юкаменского р-на УР, татарка, образование начальное, пенсионерка.
9. Абашева Маймуна Гилязовна, 1947 г.р., уроженка д.Тат.Починки, проживает в д. Тутаево, татарка, образование среднее, пенсионерка.
10. Абашева Марзия Габдульхаевна, 1927 г.р., уроженка д. М. Вениж Юкаменского р-на УР, татарка, образование начальное, пенсионерка.
11. Абашева Марьям Мухаметдиновна, 1926 г.р., уроженка с. Карино, татарка, образование 7 классов, пенсионерка.
12. Абашева Махмура Муллануровна, 1923 г.р., уроженка д. М. Вениж Юкаменского р-на, образование неполное среднее, пенсионерка.
13. Абашева Минслу Замалиевна, 1922 г.р., уроженка д. М. Вениж Юкаменского р-на УР, татарка, образование начальное, пенсионерка.

14. Абашева Нафиса Бадртдиновна, 1927 г.р., уроженка д.Кесшур, татарка, образование 7 классов, пенсионерка.
15. Абашева Нурания Миназетдиновна, 1936 г.р., уроженка д.Кесшур, татарка, образование среднее, пенсионерка.
16. Абашева Рабига Закировна, 1920 г.р., уроженка д. Палагай Юкаменского р-на УР, татарка, образование начальное, пенсионерка.
17. Абашева Раиса Султановна, 1932 г.р., уроженка д. Палагай Юкаменского р-на УР, татарка, образование начальное, пенсионерка.
18. Абашева Рахилия Зиатдиновна, 1924 г.р., уроженка д. Палагай Юкаменского р-на УР, татарка, образование начальное, пенсионерка.
19. Абашева Тагзима Гайнулловна, 1934 г.р., уроженка д.Кесшур, татарка, образование среднее, пенсионерка.
20. Абашева Фаиза Гатаулла-кызы, 1913 г.р., уроженка д.М.Вениж, образование начальное, пенсионерка.
21. Абашева Фарюса Хатимовна, 1954 г.р., уроженка д.М.Вениж, проживает в г.Глазов, татарка, образование среднее.
22. Арсланов Шамиль Ахтамзянович, 1931г.р., уроженец с. Карино, татарин, образование среднее, пенсионер.
23. Арсланова Бибидамал Ахметзяновна, 1910 г.р., уроженка с. Карино, татарка, образование начальное, пенсионерка.
24. Арсланова Гульсира Загидулловна, 1931 г.р., уроженка с. Карино Слободского р-на Кировской обл., татарка, образование среднее, пенсионерка.
25. Балтачева (Абашева) Махмуда Габдрахмановна, 1946 г.р., уроженка д.М.Вениж, татарка, образование среднее.
26. Бекмансурова Нурхада Гараевна, 1928 г.р., уроженка д.Атабаево, проживает в д. Починки, татарка, образование 7 классов, пенсионерка.
27. Бузанаков Надир Асхатович, 1953 г.р., уроженец д.Починки, татарин, образование высшее, мулла.

28. Бузанакова Рабига Ясавиевна, 1935 г.р., уроженка д.Починки, татарка, образование среднее, пенсионерка.
29. Девятьяров Ахмет-Герей Ибнаминович, 1923 г.р., уроженец с. Карино Слободского р-на Кировской обл., татарин, образование 7 классов, пенсионер.
30. Долгоаршинных Гаиса Садрутдинович, 1940 г.р., уроженец с. Карино, татарин, образование среднее, пенсионер.
31. Долгоаршинных Мадина Загидулловна, 1942 г.р., уроженка с. Карино, татарка, образование среднее, пенсионерка.
32. Долгоаршинных Такмиля Самигуллиовна, 1907 г.р., уроженка с. Карино, татарка, образование начальное, пенсионерка.
33. Дюкин Мухамадьяр Набиевич, 1921 г.р., уроженец д. Ворца Ярского р-на УР, татарин, образование высшее, пенсионер.
34. Есенеев Завид Ибрагимович, 1950 г.р., уроженец д.Починки, татарин, образование среднее, зав. клубом.
35. Касимов Ильмир Харисович, 1979 г.р., уроженец д. Кестым Бalezинского р-на УР, татарин, образование высшее, мулла.
36. Касимов Исмагил Шамсутдинович, 1920 г.р., уроженец д. Тат. Парзи Глазовского р-на УР, татарин, образование начальное, пенсионер.
37. Касимов Лутфулла Ясавиевич, 1909–1996 гг., уроженец д. Кестым Бalezинского р-на УР, татарин, образование начальное.
38. Касимов Минхат Шабганович, 1928 г.р., уроженец д. Кестым Бalezинского р-на УР, татарин, образование неполное среднее, пенсионер.
39. Касимов Мукамедзян Валиуллович, 1927 г.р., уроженец д. Кестым Бalezинского р-на УР, татарин, образование 7 классов, пенсионер.
40. Касимов Мукмин Хамидуллович, 1930 г.р., уроженец д. Кестым Бalezинского р-на УР, татарин, образование 7 классов, пенсионер.
41. Касимов Нурислям Валиуллович, 1930 г.р., уроженец д.Кестым, татарин, образование среднее, пенсионер.

42. Касимов Нурулла Лутфуллович, 1953 г.р., уроженец д. Кестым Бalezинского р-на УР, татарин, образование среднее, рабочий.
43. Касимова Адия Камалтдиновна, 1936 г.р., уроженка д. Кестым, татарка, образование среднее, пенсионерка.
44. Касимова Амина Габдулловна, 1932 г.р., уроженка д. Кестым, татарка, образование среднее, пенсионерка.
45. Касимова Бибинур Идрисовна, 1911 г.р., уроженка д. Кестым Бalezинского р-на УР, татарка, образование начальное, пенсионерка.
46. Касимова Бибинур Шамсутдиновна, 1923 г.р., уроженка д. Тат. Парзи Глазовского р-на УР, татарка, образование начальное, пенсионерка.
47. Касимова Венера Аполосовна, 1939 г.р., уроженка с. Карино Слободского р-на Кировской обл., татарка, образование среднее, зав. библиотекой.
48. Касимова Галия Фатхулловна, 1927 г.р., уроженка д. Кестым Бalezинского р-на УР, татарка, образование 7 классов, пенсионерка.
49. Касимова Гарифа Ибрагимовна, 1911 г.р., уроженка д. Кестым, татарка, образование начальное, пенсионерка.
50. Касимова Гульфира Сафиулловна, 1946 г.р., уроженка д. Кестым Бalezинского р-на УР, татарка, образование среднее, пенсионерка.
51. Касимова Дина Минхатовна, 1958 г.р., уроженка д. Кестым Бalezинского р-на УР, образование среднее, служащая.
52. Касимова Мадина Бургановна, 1931 г.р., уроженка д. Падера Бalezинского р-на УР, татарка, образование среднее, пенсионерка.
53. Касимова Махмуда Мавлютовна, 1950 г.р., уроженка д. М. Вениж Юкаменского р-на УР, татарка, образование среднее, служащая.
54. Касимова Минзалия Минхатовна, 1955 г.р., уроженка д. Кестым Бalezинского р-на УР, татарка, образование среднее специальное, служащая.
55. Касимова Миннибану Ясавиевна, 1923 г.р., уроженка д. Палагай Юкаменского р-на УР, татарка, образование начальное, пенсионерка.

- 56.Касимова Мухтарама Шамсутдиновна, 1926 г.р., уроженка д. Кестым Бalezинского р-на УР, татарка, образование 7 классов, пенсионерка.
- 57.Касимова Назия Зайдулловна, 1931 г.р., уроженка д. Кестым Бalezинского р-на УР, татарка, образование 7 классов, пенсионерка.
- 58.Касимова Назия Магаметзянова, 1930 г.р., уроженка д. Кестым Бalezинского р-на УР, татарка, образование 7 классов, пенсионерка.
- 59.Касимова Наиля Валиулловна, 1930 г.р., уроженка д. Кестым Бalezинского р-на УР, татарка, образование 7 классов, пенсионерка.
- 60.Касимова Наиля Шабгановна, 1936–2000 г.г., уроженка д. Кестым Бalezинского р-на УР, татарка, образование неполное среднее.
- 61.Касимова Насима Хузиновна, 1933 г.р., уроженка д.Кестым, проживает в д.Падера, татарка, образование высшее, пенисонерка.
- 62.Касимова Сания Шабгановна, 1927 г.р., уроженка д. Кестым Бalezинского р-на УР, татарка, образование 7 классов, пенсионерка.
- 63.Касимова Фарида Ахметовна, 1929 г.р., уроженка д. Падера Бalezинского р-на УР, татарка, образование среднее, пенсионерка.
- 64.Касимова Фариза Нургаяновна, 1936 г.р., уроженка д. Кестым Бalezинского р-на УР, татарка, образование высшее, пенсионерка.
- 65.Касимова Хания Ибрагимовна, 1938 г.р., уроженка д. Кестым Бalezинского р-на УР, татарка, образование высшее, пенсионерка.
- 66.Митюков Ахмади Ясаевич, 1918 г.р., уроженец с. Карино, татарин, образование 7 классов, пенсионер.
- 67.Митюков Зуфар Сулейманович, 1930 г.р., уроженец д.В.Дасос, татарин, образование среднее, пенсионер.
- 68.Митюков Касим Исмагилович, 1934 г.р., уроженец д.Засеково, татарин, образование среднее, пенсионер.
- 69.Митюков Мавлет Яхиевич, 1937 г.р., уроженец д.В.Дасос, татарин, образование среднее, пенсионер.

70. Митюкова (Сабрекова) Фагиля Галяутдиновна, 1936 г.р., уроженка д.Иманай, проживает в д. Засеково, татарка, образование среднее, пенсионерка.
71. Митюкова Зайнаб Зиннатулловна, 1926 г.р., уроженка д.В.Дасос, татарка, образование 7 классов, пенсионерка.
72. Митюкова Мавдуда Гасановна, 1920 г.р., уроженка д.В.Дасос, татарка, образование 7 классов, пенсионерка.
73. Сабреков Хадир Сиддикевич, 1923 г.р., уроженец д.Иманай, татарин, образование 7 классов, пенсионер.
74. Сабрекова (Митюкова) Зульфия Мавлетовна, 1966 г.р., уроженка д.В.Дасос, проживает в г.Глазов, татарка, образование среднее, служащая.
75. Созинова (Арсланова) Фирюза Шамиловна, 1953 г.р., уроженка с. Карино Слободского р-на Кировской обл., татарка, образование среднее, зав. клубом.
76. Таушева Магсума Сигбатовна, 1929 г.р., уроженка д.Починки, татарка, образование среднее, пенсионерка.

Приложение 2

Былички и сказания

Про ведьму

Убыр карчык – бар ул эбилер. Дөнья буйлай бу карчыклер ериләр, кешегергә авырту, усалык ясап. Ә безнең авылда бармы, юкмы белеп булмый. Бала караганда алар безнең кебек ук кешеләр, ә узләре кемгә булса да зарар ясама канап тарлар. Убыр карчык – ул кеше. «Колдун» урусча әткәндә. Ә узе улыр – ул ни булса башка куренем, ул кузгә куренми. Менә авырлы кызхатыннарның эчләре авыртма ябыша, андыйларны эгендә улыр сурьп утра, диләр. Андый кешеләрнең узләре улгач кабер эстеләрендә ачык була. Убыр кешегә узе куренми, ә менә бер кат. Венижга шахәрдән кунаклар килгәннәр бер өйдә еклама яшканнар. Ә төннә болар янына ике ак гаудә килгән дә ишекне очьп кергәннәрдә русча сөйләшмә ябышканнар.

Убыр карчык – есть такие старухи. Ходят они по свету и людей портят, болезни и вред на них насылают. А в деревне нашей может они и есть, точно этого знать нельзя. Сами-то с виду они люди обыкновенные, но только другим вред несут. Убыр карчык – это человек, колдун по-русски. А вот сам улыр – это что-то другое. Он людям невидим. Вот у женицин детей ждущих животы болят, так говорят, это их внутри улыр сосет, жизнь вытягивает. У людей, захваченных улыром (уырлы кеше) после смерти и могилы с отверстием бывают. Убыр не показывается, но однажды городские рассказывали, как в Вениже одни пошли в гости. Заночевали там в доме. А ночью к ним две белых фигуры пришли и давай дверь дергать. Постояльцы испугались очень. А те зашли и по-русски разговаривали. Русские были.

Абашева Раиса Султановна, 1932 г.р., уроженка д. Палагай Юкаменского р-на УР, татарка, образование начальное, пенсионерка.

Про злых духов

Ий бабайлар, су бабайлар, урман бабайлар – алар барсы да бар. Убыр карчык – ул жән, сихәрчелер.

Домовые, водяные, лешие – все есть. А ведьмы – это вот и есть духи разные. Это колдуны, ведуны.

Абашева Фаиза Гатаулла-кызы, 1913 г.р., уроженка д. М. Вениж Юкаменского р-на УР, татарка, образование начальное, пенсионерка. Записано летом 2004г.

Про домового

Бер вахыт ий әби яшь баланы бешегенден алып сәке астына салган. Бу баланың этисе егереп кереп ине ий әбине мылтыктан аткан. Кайсы ий әбилер якшы булалар, намаз да укыйлар дей.

Домовой (ий әби) однажды маленького ребенка под скамью затащил, вытащив из люльки. Отец ребенка забежал в дом и застрелил домового из ружья. А другие «ий әби» хорошие бывают. Они даже намаз читают.

Арсланова Бибиджамал Ахметзяновна, 1910 г.р., уроженка с. Карино, татарка, образование начальное, пенсионерка. Записано летом 2004г.

О мусульманах

Элек заманда, кайчандер мысылыманнар булмаган вахытта дыньяда әҗеннер, пәрилер гәне торганнар. Женнер алар – Иблистан. Уң як елькесенде мысылман кешенең утыралар фирештәлер. Фирештәлер хәрвахыттада мысылман кешеден сарайлар, ураза тотасенме деп. Намаз укыйсенме деп, зурлаймы дин әби, бабаларын, әти әниләрен. Хәзер халык кәфергә әйленеп бетте енде. Әби бабаларын, әти әниләрен зурлама белмилер. Хәзер зыяратта, кабер эстенде аракы ечелер, ул бек ярамаган эшлер енде.

Раньше, когда мусульман на свете не было, то черти (жән и пәри) среди людей ходили. Черти – они от Иблиса. На правом плече у мусульманина сидит

свой ангел. Каждый ангел следит и спрашивает у мусульманина, крепко ли он держит пост, соблюдает ли обычаи предков.

Сейчас люди стали кәфирляр (поганные) не знают обычаев предков, не хотят учиться. Сегодня на кладбищах, на могилах и водку пьют, а это очень плохо.

Девятьяров Ахмет-Герей Ибнаминович, 1923 г.р., уроженец с. Карино Слободского р-на Кировской обл., татарин, образование 7 классов, пенсионер. Записано февраль 2004г.

О «святых могилах»

Баибаталар изге каберлернен, картлар әйтелер, узе ерден чыкканнар.

А камни «святых могил» говорят, сами из земли вышли.

Долгоаршинных Такмиля Самигулловна, 1907 г.р., уроженка с. Карино, татарка, образование начальное, пенсионерка. Записано летом 2004г.

Про колдунью

Безнең авылда елек заманда убыр карчык торган. Инең эшегенден ул карчык ермеген мырядан ере екен. Бу карчык я кәжә булып, я исә ут баганасы кебек булла екен. Бер заман яшлер букарчыкны тотканнар да кыйнаганнар. Бу карчык анан башка узе улгенче урамга чыкаламаган.

В нашей деревне давным-давно жила колдунья. Вместо того, чтобы пользоваться дверью, она выходила из дома через печную трубу. Могла обратиться то козой, то огненным столбом. Молодежь решила изловить старуху. Долго ее искали, поймали и сильно поколотили. После этого она долго болела и на улицу не выходила до самой смерти.

Касимов Нурулла Лутфуллович, 1953 г.р., уроженец д. Кестым Балезинского р-на УР, проживает в г.Глазове, татарин, образование среднее, рабочий. Записано летом 2001г.

Про мусульман

Картлар әйтелер еде, кеше туганда мысылман булып туа ә чукындырганда (суга тыгалар) кешенең ышануы кыш булып, очып кете. Анын эчен каферлер, крашеннер узлере кучерге тиеш исламга.

Старики говорят, что все рождаются мусульманами. А при крещении («суга тыгалар» - в воду засовывают) настоящая вера птицей от человека улетает. Поэтому все неверные («кряшенлар») должны переходить в ислам добровольно.

Касимова Амина Габдулловна, 1932г.р., уроженка д.Кестым, татарка, образование среднее, пенсионерка. Записано летом 2004г.

О духах

Суаси, урман әби, ий әби алар барсы да бар. Суиясе кешене суга баттыра, урман әби урманда кешене адаштырып ерете, балар барсы да әсенер. Безнең зыяратта да әсенер бар, әсенер зыяратта көп булдылар енде, алар кабер эстене башбаттада саналар анда «обиц» деп язалар, анан соңра бек көп урысларны куме ябыштылар енде.

Домовые и лешие и водяные есть. Домовые в доме стучатся. Лешие по лесу водят, кружат. Водяные людей на дно затаскивают. Это все злые духи. Их и на нашем кладбище теперь много стало. А все потому, что русских стали хоронить, и отчество «обиц» стали писать.

Касимова Бибинур Идрисовна, 1911 г.р., уроженка д. Кестым Балезинского р-на УР, татарка, образование начальное, пенсионерка. Записано летом 2003г.

Про ведьму

Убырлар бар. Менә безнең курше авылда (Удм. Парзи) улыр карчык бар. Берсе улыр карчык утлы шар булып мырядан иге кере экен деп әйтелер еде. Берсе пчәй булып әйлене экен. Бу улыр карчыкны билкә белен сукканнар, ул качып кеткен. Аннан соңра ул карчык эч авырту белен авыртма ябышкан. Кайсы улыр карчыклар кешелерне дә хайваннарны да сикерлейлер. Минча әженнер бар, ә кешеге алар куренмейлер, бер кем дә аларны күрмей. Хәзер кешелер узлере әженнер кебек булып беттелер енде.

А улыр есть. В Удмуртских Парзях есть улыр. Там ведуньи раньше жили. Одна, говорят, из удмурток в огненный шар обращалась и в дома через печь попадала. А одна старуха кошкой могла обращаться. Однажды эту кошку вилами ранили, и она убежала. А старуха та после этого животом заболела. Они многие в кошек обращаются и скот пугают заговором. И в банях духи живут, но их никто не видел. Сейчас люди-то как черти стали.

Касимова Бибинур Шамсутдиновна, 1923 г.р., уроженка д. Тат.Парзи Глазовского р-на УР, татарка, образование начальное, пенсионерка. Записано летом 2003г.

Про домового

Әкенче вахытта бер хуҗалыкта бала туа. Ул бала бик таза, матур, тыныч бала була. Бер заман тенне бар халык екланда бу баланы ий әбие гулбеч эшек янына салган, аннан соңра бу бала бик кисез, гел авырта. Элекке карчыклар бу баланы ий әбие алныштырган делей еде.

В семье родился ребенок. Он был здоров, весел и редко плакал. Однажды ночью, когда все взрослые заснули, уснул и он в своей детской люльке. А утром, его нашли плачущим, лежащим на полу возле люка, ведущего в погреб. После этого ребенок часто болел, видно ий әби подменила его.

Касимова Минзалия Минхатовна, 1955 г.р., уроженка д. Кестым Базинского р-на УР, проживает в г.Глазове, татарка, образование среднее специальное, служащая. Записано летом 2001г.

О лечебной магии

Эшкеручелер алар кешеге буышкалаганнар, терле авыртулардан уңалыкалаганнар. Сихерчелер кешелерне бозганнар. Сихерчелерден соңра кешелер авыртма ябышкалаганнар. Терле укырлар пченелер терле кабырчылар, терле ташлар – болар барсы да емнейме торган яйберлер. Емнейшен эч авыртуларын, тотканны уңалткалаганнар. Терле эшкерулер алар – догалар. Эшкерешен уңалткалаганнар. Теш авыртулары, кылек, эч авыртуларын. Эшкерешугелер кешене бозлага да булдырганнар.

«Эшкеру» - «белая» магия, людям полезная. Помогает лечить болезни. «Сикерле» - «черная» магия гадания. Ее используют, чтобы сглаз, порчу и болезни на людей наводить. Освобождение от сглаза, порчи и болезней называлось «ташлану». Различные заговоры с использованием целебных трав и чудесных предметов назывались «емнеде». Различные нашептывания в лицо, в ухо, на больные места, назывались «ешкеру». При этом в основном, читаются мусульманские молитвы. Наведение злым человеком на другого сглаза или порчи, называлось «бозу».

Касимова Насима Хузиновна, 1933 г.р., уроженка д.Кестым, проживает в д.Падера, татарка, образование высшее, пенсионерка. Записано летом 2004г.

О кошках и собаках

Картлар сулейлер, итне иге керетме ярамай, фирешталерне кургыта дей, а пчэйне иде тытма ярай. Пчэйне дин буенча да ярай деп язган. Пчэй намазлык эстенде екласа, аны кузгалтма ярамай, ул зур гынак була дей.

Старики рассказывали, что собак в дом пускать нельзя, а то святые не смогут в него войти. А кошку держать в доме можно, так наша религия

говорит. Если кошка заснет на моельном коврике («намазлык»), то прогонять ее оттуда считается большим грехом.

Касимова Сания Шабгановна, 1927 г.р., уроженка д. Кестым Балезинского р-на УР, татарка, образование 7 классов, пенсионерка. Записано летом 2004г.

Легенда о старом доме

Куптен заманда авылда бер эке этажлы иде, ак солдатлар торганнар. Пасха бәйременде алар аракы эчкеннер дә бер яшь ак офицер солдатлар белен ырышырма, кинашма кеткеннер. Ул вахытта бересе офицер револьверын алып солдатны атып утерген. Бар иде канн белен пычраткан булган, кан бетен баскычларда да ий эченде дә булган. Мондан сыңра бу ине арулаганнар. Бу халден соңра куп еллар уткеч авылга кунаклар келгеннер, аларны бу иге еклама ебергеннер. Бер вахыт төн уртасында бу еклаучы кунаклар эстене ак солдат егылган кан сул еченде. Кунаклар курыкып уянганнар, ут ачып баксалар бер нәрсә дә курмегеннер. Бу халден соңра де бу иде тенне ут, шәүләсе кургелеген.

Давно это было. В одном доме белогвардейцы жили, на втором этаже. И был у них праздник Пасхи. Один молодой офицер с солдатом поругался. Стали они драться, пьяные были. Тут офицер выхватил револьвер и застрелил солдата. Много тогда было крови и на полу и на лестнице. Долго ее потом отмывали и комнаты в порядок приводили. Прошло с тех пор много лет и снова на праздник приехало много гостей. Часть из них поселили на втором этаже старого дома. И вот, посреди ночи, на них, спящих, белогвардеец упал в форме военной и весь в крови. Испугались гости, кричать стали. А как свет-то включили, так и не оказалось никого. Частенько еще после того случая люди свет и фигуры странные видели по ночам в старом доме на втором этаже.

Касимова Хания Ибрагимовна, 1938 г.р., уроженка д. Кестым Балезинского р-на УР, татарка, образование высшее, пенсионерка. Записано летом 2001г.

Про Новый год

Беренче кенне яңа елда яшъ егетлер, малайлар иден еге ызгыттып ерелер еде: Яңа ел котле булсын – Сезнең баш бетле булсын!

В первые дни нового года мальчики бегали по домам и шутили: «Новый год богатым будет – а голова вишивой будет!».

Митюков Ахмади Ясавиевич, 1918 г.р., уроженец с. Карино, татарин, образование начальное, пенсионер. Записано летом 2004г.

О детских болезнях и знахарках

Чечек, кызамык – алар бала авыртулары. Бу чирларне бер ничек тә уналтмыйлар иде. Элек ешкеруче әби була иде. Бер кыз бала чирләмә ябышкан. Моны бу әби минчага тешереп, ешкергән. Ул әби утыз өч чыршы инәсен, утыз өч нарат инәсен, утыз өч кара чырмы инәсен жъпштырган, болай бу баланы уңалткан. Ешкеруче теш чирендә, баш чирендә ешкереп уңалткан. Ул әби Иманай авылда тора иде. Исеме Гулчирә-әби.

«Чечек» - это оспа, а «кызамык» - краснуха. У детей наросты и пятна появлялись на теле. Их специально не лечили. Раньше бабушки были – знахарки. Болела одна девочка. И знахарка затопила баню, собрав там 33 пихтовых, 33 сосновых, 33 еловых иголок. Так лечила. Она и можжевельник использовала. Звали ее Гульчирә-әби. Жила она в Иманәе. Знахарка лечила и зубную боль. Говорила что-то себе на палец, а потом прикладывала его к больному зубу. Головную боль лечили, обмотав вокруг головы полотенце, и крутили его.

Митюков Мавлет Яхиевич, 1937 г.р., уроженец д.В.Дасос, татарин, образование среднее, пенсионер. Записано летом 2004г.

О деревьях

Минем әтием белән бабачым граждан сугышына киткәндә нарат белән миләш агачын утыртып калдырдылар. Киткәннәрендә әйтеп калдырдылар: безне сугышта атып утермәсәләр, безнең утыркан агачларыбыз терелерләр, ә утерсәләр кибәрләр. Бабачым сугышта улде, анын агачи да китте. Соңра аннын дурт малае улделәр сугышта 1941-1945 елларда.

Когда мой отец и дядя уходили на гражданскую войну, то посадили деревья – сосну и рябину. Пообещали, что если деревья будут расти, то и люди будут живы. Дядя умер на войне, и дерево засохло. Потом и все его четыре сына умерли в 1941-1945 гг.

Сабреков Хадир Сиддикович, 1923 г.р., уроженец д.Иманай, татарин, образование среднее, пенсионер. Записано летом 2004г.

Баиты – поминальные стихи

Бәет Азатка бахышлана.

1. *Ий кадерле бала булып
Семьябызда устем мин.
Баллы, тямле ризыктарны
Кечкенәдән белдем мин.*

2. *Балачагтым бик тиз узды.
Кистем елга буйларда
Китап укып, уйнап-келеп
Ямле яшел кырларда.*

3. *Мәктәптәдә бик тырыштым,
Якшы гене укыдым.
Бернинди дә авырлыксыз
Техникумны бетердем.*

4. *Минем авырткан авырту
Больницаларда ятканым
Глазовтада, Свердловсктада
Узак уткан чакларым.*

5. *Тормыш төзу-уен тугел
Семьяда бәхет курдем.
Ринат-Додонни топчеген
Бик яратып устердем.*

6. *Аз тырсамда, бик куп курдем.
Мин, дусларым, дөньяда
Украиналар, Мәскәүларда,
Курортта булдым Ялтада.*

7. *Бар дөньяны куреп ердем,
Фото тешип кайтмадым,
Сагынсагыз карагыз сез,
Узем белән алмадым.*

8. *Горуларсам, дус миләрәм
Бездән Чечня калмады.*

Баит на смерть Азата.

В большом доме ребенком,
в большой семье жил.
Вкусную, сладкую еду
Пробовал я немного.

Детство прошло быстро,
На берегу Кестымки,
Книги читая, с друзьями играя
На красивых зеленых лугах.

В школе очень старался,
Учился только хорошо.
Никогда не болея,
Окончил техникум.

Но сразила меня болезнь.
По больницам лежал,
В Глазове и Свердловске,
Так время проходило.

Жизнь- не игра.
Богатой семьёю видел,
Рината- младшенького нашего,
Любя растил.

Если и жил мало, повидал многое.
Я, друзья, повсюду
На Украине, в Москве,
На курортах Ялты побывал.

Многое на свете повидал,
Повсюду фотографировался,
Соскучаетесь, посмотрите на
снимки,
Не взял я их с собой.

Огорчаюсь, друзья мои,
Не обошло нас горе Чечни.

*Чечняларның сугышында
Безне Алла саклады.*

Но на чеченской войне
Нас Аллах оберегал.

*9. Поезд китереп житкерчәч,
Мин Ринатны тапмадым.
Сугыш башланган икән дип
Хәбәр ишетеп шартладым.*

Приехал я туда поездом,
Но Рината своего не нашел.
Услышал о войне,
И сердце мое кровью облилось.

*10. Бер тәнем дә узем тугел.
Шартлаталар, аталар,
Хадерләп устертгән улым,
Терле якка тарталар.*

Сам не свой я стал.
Кругом взрывы, стрельба,
Моего сыночка
Злые силы в разные стороны тянут.

*11. Генераллар, офицерлар
Сугышны бер дә белмиләр.
Минем яраткан баламны
Ийгә миңа бирмиләр.*

Генералы, офицеры
Толком воевать и не умеют.
Мое любимое дитя
Со мной домой не отпускают.

*12. Гимнастерка хам мылтыкны
Окопларга ташладым.
Шулай гына бертегемне
Улемдән мин сакладым.*

Военную форму и оружие
В окопах мы зарыли.
Моего сыночка
Так от смерти я спас.

*13. Безне Моздок шәһәрдә
Чут патруллар тотмады.
Курыкудан и дуларым
әзгенә йорнем чыкмады.*

Нас в Моздоке
патрули чуть не поймали.
Испугался я тогда,
Еле до дома добрались.

*14. Безнең курган кайгыларны
Дошманнар да курмәсен,
Мондый акылсыз сугышны
Бер кеше дә курмәсен.*

Виденное нами горе
Пусть враги даже не увидят.
Такую глупую войну
Никто пусть больше не увидит.

*15. Мине Чечня юлларында,
Алла тәгәлә, сакласын.
Минем тәнем сулышымны
Яхшы йортта ташлады.*

Я на чеченских дорогах,
С помощью Аллаха спасся.
А по возвращении мы с сыном
Новый дом строить начали.

*16. Курше-кара, авыл-кәрдеш
Мине гару итегез,
Куңелегез әчәр булса
Иегезгә төшерегез.*

Соседи, односельчане,
Вспоминая обо мне,
Печально если станет,
Приходите в мой дом.

17. Минем утырткан иемә
Куанып сез керегез,
Азат шулай булдырды дип,
Сиенеп-сиенеп керегез.
18. Барыгыз да кураше-кәрдәш
Зур-зур минем рәхмәтем.
Уйламадым ярамас дип
Минем сезгә хөзмәтем.
19. Мин бит белмәдем, дусларым,
Тормыш бик аз булыр дип.
Планнарым бик зур иде,
Барып эшләп булмый бит.
20. Улым солдатлардан кайтты,
Унарларе жигитәр дип.
Минем башлаганлы бетереп,
Уйлым тормыш төзәр дип.
21. Улым, минем теләм сиңе,
Сабыр булып үсәргә,
Уйларыңны, тормышыңны
Бездән яхшы тозәргә.
22. Поездларга минем салам,
Сезнең турда уйларым,
Яхшы тормыш теләп-теләп
Бу кыскача жырладым.
23. Минә искә төшерепез,
Зыярат ылы бик кыска,
Каберемә карап-карап
Искә алырсыз, дуслар.
- В мною выстроенный дом,
Радуюсь приходите,
Меня, Азата, за это хвалите,
Благодаря заходите.
- Всем соседям моим, односельчанам
Большое спасибо говорю.
Ничем не хотел вас обидеть,
Мои дорогие друзья.
- Я ведь и не знал, друзья,
Что жизнь короткой будет.
Большие планы были впереди,
Теперь не смогу их осуществить.
- Сын из армии пришел,
Самостоятельную жизнь начнет.
То что я начал,
Думаю, он доделает.
- Сын, вот слово тебе мое.
Раста, живи хорошим человеком,
Замысли жизненные строй так,
Чтоб жизнь твоя была нашей лучше.
- Поездам проходящим привет от
меня,
Много о вас я думаю, вспоминаю.
О хорошей жизни
Эта короткая песня моя.
- Приходите ко мне.
Коротка дорога к кладбищу,
В могиле темно,
Навещайте меня, друзья.

Записано автором летом 2003 года в д. Кестым. Автор
байта Касимова Кадрия Хузиновна. Байт предоставлен
Касимовой Диной Минхатовной. Сочинен на
преждевременную смерть её мужа Касимова Азата
Хузиновича в 1998 году.

Уза гомер

1. Мөнәжәтләр укыйм әле,
тоңлагыз күңел салып
узган гөмерләргә уйлап
утырам хәрәнгә калып.
2. Бу агачлар бөголә икән
Ботаклары тал икән
Бу агачлар минем көбек
Сагынып саргая микән?
3. Бу агачлар яфракларын
салкын җишләр кыя микән?
Минем йөземнең нурларын
Сагынулар җыя микән?
4. Эй, туганнар, бөләсезме?
Уза гомер, сизәсезме?
Бу гөмерләр, уткәннән соң
Ни булганын бөләсезме?
5. Бу гөмерләр утеш китәр
әжәл вакытлары җитәр
Бу гөмернең ут үләрә
Бары бер килеп җитәр.

Жизнь проходит

1. Прочитаю-ка монаджат.
Послушайте от души,
Думая о прошедшей жизни.
С удовольствием с вами останусь.
2. Эти деревья гнутся, оказывается.
Ветки гибкие, оказывается.
Эти деревья мне подобны -
То же ли от тоски желтеют?
3. Этих деревьев листья
Холодный ли ветер одувает?
Моего лица лучи
Тоска ли гасит?
4. Эй, родные, знаете ли?
Жизнь проходит, чувствуете ли?
Эта жизнь, прощай.
Что будет, знаете ли?
5. Эти времена пройдя, уйдут.
Время смерти придет.
Этой жизни конец
Все равно придет.

Из собраний Д.Г.Касимовой

Иллюстрации



Фото 1. Деревня Починки Юкаменского района УР. Слева направо: доцент кафедры отечественной истории ГТПИ, к.и.н. Касимова Д.Г., сельский мулла Бузанаков Надир Асхатович. Лето 2004г. Фото Р.Н. Касимова.



Фото 2. Строящаяся мечеть деревни Починки Юкаменского района УР. Лето 2004г. Фото автора.



Фото 3. Девятьяров Ахмет-Герей Ибнаминович. Село Карино Слободского района Кировской области. Февраль 2004г. Фото Н.В. Пислегина.



Фото 4. Бывшая мечеть деревни Ильасово (Лясель). Слева направо: Касимов Р.Н., Созинова (Арсланова) Фирюза Шамиловна. Село Карино Слободского района Кировской области. Февраль 2004г. Фото Н.В. Пислегина.

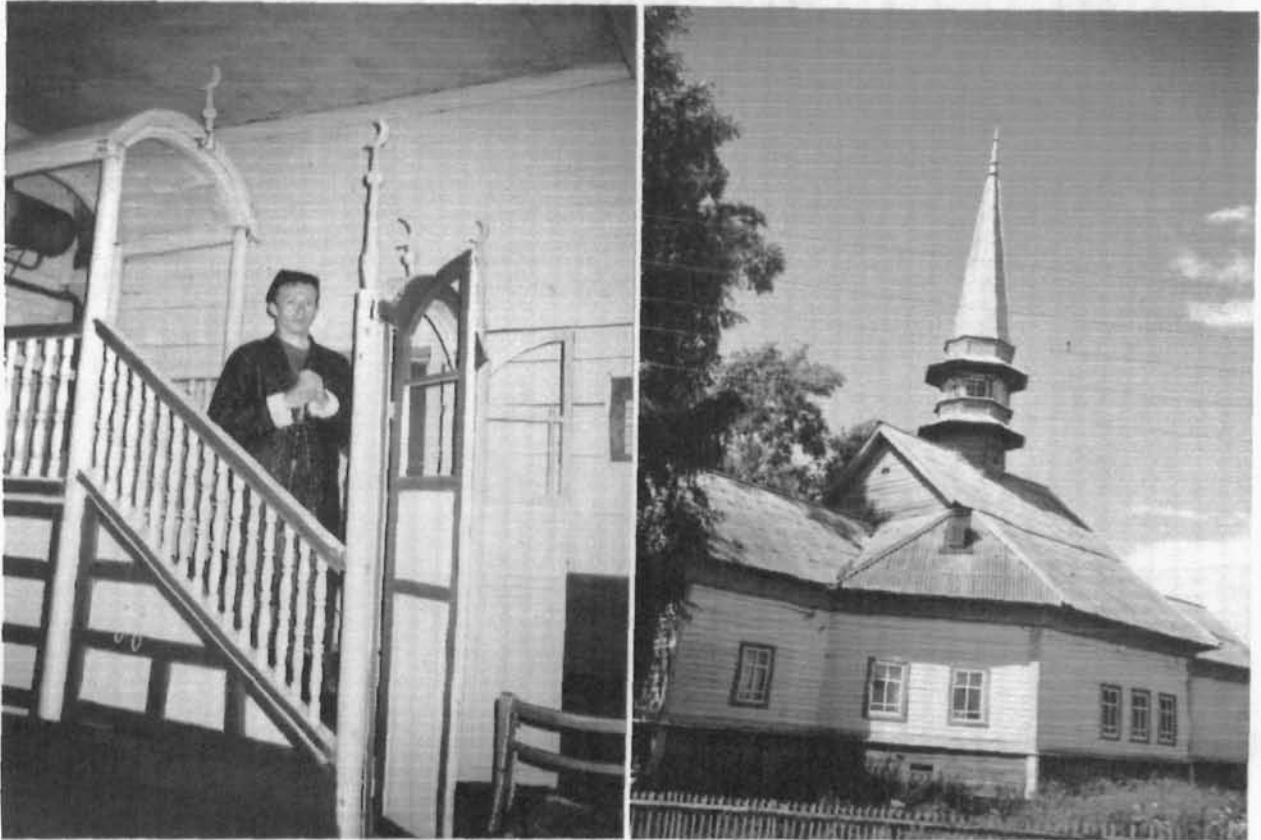


Фото 5. Мулла деревни Кестым Касимов Ильмир Харисович. Соборная мечеть. Деревня Кестым Базинского района УР. Лето 2003г. Фото автора.



Фото 6. Мечеть деревни Тат. Парзи и муэдзин мечети Касимов Исмагил Шамсутдинович. Деревня Тат.Парзи Глазовского района УР. Лето 2003г. Фото автора.



Фото 7. Слева направо: Абашева Минслу Замалиевна, Абашева Фаиза Гатаулла-кызы. Деревня М.Вениж Юкаменского района УР. Лето 2004г. Фото автора.



Фото 8. Слева направо: Бекмансурова Нурхада Гараевна, Таушева Магсюма Сигбатовна. Деревня Починки Юкаменского района УР. Лето 2004г. Фото Д.Г. Касимовой.



Фото 9. Кульминационным актом регистрации новой семьи было чтение муллой свадебной молитвы – *никах уку*. У кестымских татар она имела другое название – *кэбен салу*. Традиция сохраняется до наших дней. Город Глазов. Лето 2004г. Фото И.Н. Касимова.



Фото 10. Невесту в доме жениха усаживали на подушку, для того, чтобы жизнь молодой женщины в новом доме была спокойной и счастливой. Город Глазов. Лето 2004г. Фото И.Н. Касимова.



Фото 11. Костюм замужней женщины. На груди традиционное украшение – хасите. Исследователи предполагают, что происхождение *хасите* можно отнести к ритуальному, отмечая эволюцию сложного нагрудного украшения до мешочка с зашитой молитвой (*бету*), предохраняющего от вредных влияний злых духов. Школьный краеведческий музей д.Кестым Балезинского района УР. Лето 2003г. Фото автора.



Фото 11. Приписываемая тканям сакральная сила, учитывается на всех этапах семейной обрядности чепецких татар. Накрытый для гостей стол. Деревня Кестым Бalezинского района УР. Лето 1996г. Фото Д.Г. Касимовой.



Фото 12. Изолированное пространство при обмывании покойного играет двойную функцию: с одной стороны, «чтобы скверна умершего не смогла распространиться и нанести вред оставшимся живым, с другой – чтобы нечисть не залетела со двора». Деревня Кестым Бalezинского района УР. Лето 1996г. Фото Д.Г.Касимовой.



Фото 13. Весь путь до кладбища покойного несли вперед головой, чтобы душа не запомнила обратной дороги. С этой же целью под носилками, которые несли мужчины, совершался обряд «запутывания следов». Деревня Кестым Балезинского района УР. Лето 1996г. Фото автора.



Фото 14. Похороны в д. Кестым Балезинского района УР. У могилы остаются только четыре человека: мулла и три наиболее почитаемых в деревне старика, знающих правила ислама. Они садятся по краям могилы на скамейки и читают последнюю молитву, с целью помочь умершему отвечать на вопросы ангелов смерти Мункара и Накира. Лето 1996г. Фото автора.



Фото 15. Старое кладбище (Кара-зиярат) села Карино Слободской район Кировской области. Из отдельных видов окультуренной флоры на татарском кладбище можно выделить березу, рябину, можжевельник, шиповник как наиболее почитаемые деревья и кустарники. Лето 2004г. Фото автора.



Фото 16. Могила святого (аулия кабер). Деревня Иманай Юкаменского района УР. Лето 2004г. Фото автора.

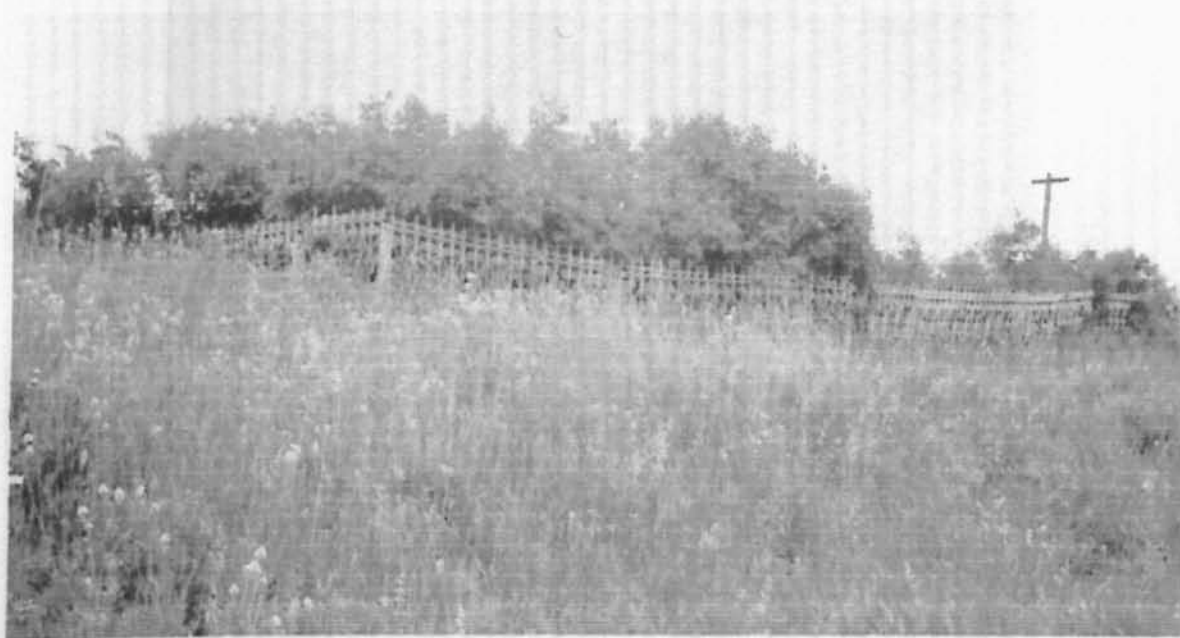


Фото 17. Аулия кабер. Село Карино Слободского района Кировской области. Лето 2004г. Фото автора.



Фото 18. Святые могилы (изге кабер). Старое кладбище (Кара зиярат) деревни Н.Карино Слободского района Кировской области. Лето 2004г. Фото автора.



Фото 19. Могила святого (изге кабер). Старое кладбище деревни В.Карино Слободского района Кировской области. Лето 2004г. Фото автора.