

УДК 39

МИФОЛОГИЯ ТАТАР-КРЯШЕН В ЗЕРКАЛЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ОБРЯДОВОСТИ: АГРАРНЫЕ КУЛЬТЫ

Р.Р. Исхаков

Традиционные религиозные верования, мифологические представления, обрядовость длительное время оказывали огромное влияние на культурное развитие несекуляризованных обществ Среднего Поволжья. Эти установки в значительной степени влияли на выработку у них стереотипов поведения в окружающем мире, что в конечном итоге формировало неповторимый этнокультурный «облик» местных народов, их религиозно-мифологическую картину мира. Не были исключением и татары-кряшены (старокрещеные татары), в религиозной культуре которых традиционалистские установки вплоть до начала XX в. играли важную роль. Во многом с этим связаны, на наш взгляд, их культурные особенности, выделяющие эту этноконфессиональную общность в составе татарского народа. В данной работе мы попытаемся проанализировать один из основополагающих комплексов их традиционной религиозной системы – аграрные культы, выявить его роль в формировании их религиозно-мифологических представлений.

К одному из наиболее значимых комплексов традиционной религии у старокрещеных татар можно отнести аграрные культы. В целом зависящие от милостей природы и занимавшееся преимущественно сельским хозяйством, кряшены придавали большое значение совершению общественных молений и жертвоприношений,

направленных на умилоствление стихий природы и Верховного Бога. Эти верования были тесно связаны с культом общетюркского бога-демиурга Тенгри (Тенгере / *Tıǵre babay* (Бог-дед)). К XIX в. комплекс религиозно-мифологических представлений и верований, связанных с почитанием Тенгере, приуроченный к аграрному циклу у старокрещеных татар, можно рассматривать как вполне сложившуюся религиозную систему с развитыми формами ритуала.

Эти верования у кряшен приобрели характер переходной формы между политеизмом и монотеизмом. Образ Тенгере был связан с целым рядом теистических категорий – он выступал в роли Верховного и Единого Бога-демиурга, являлся создателем мира, его управителем, от милости которого зависит судьба всего сущего на земле. Признавая верования, связанные с почитанием Тенгере у старокрещеных татар, религиозной системой, близкой к монотеизму, все же не следует однозначно относить ее к последней. В своей идеологической основе она продолжала оставаться хотя и «высшей», но все же формой политеизма. Веря в существование «своего» Верховного Божества, кряшены признавали также наличие «русского», «чувашского» Бога. Сам образ Бога-Тенгере в их сознании длительное время не был идентичен и не сливался с трансцендентным образом авраамического («русского» и «татарского») единого

Бога и христианского св. Ильи-пророка. Напротив, существовала определенная бинарная оппозиция. Как отмечал в 1870-х гг. православный миссионер и этнограф С. Максимов, жители дер. Крещеные Ковали (*таза кергиен*) очень обижались, когда их Бога называют «Алла», и подчеркивали, что у них Бог свой, и зовется «Тенгере»¹. Во многом культ Тенгере и сам его образ у кряшен семантически были намного ближе к религиозным образам Верховного Божества у чувашей («Тура»), марийцев («Юмо»), удмуртов («Инмар»), мордвы («Нишке» / «Шкай»), чем к монотеистическим взглядам на Бога в христианстве и исламе. Как в политеистических верованиях других коренных народов Среднего Поволжья, в религиозных представлениях старокрещеных татар Верховный Бог был антропоморфен (Бог-дед), религиозная система в целом имела дуалистический характер, в пантеоне наряду с Тенгере существовали божества (духи) более низкого порядка (хозяева мест, киремети), которым также приносились жертвы, совершались моления. В отличие от авраамического Бога, к Тенгере нельзя однозначно применять такие категории, как «добрый», «всепрощающий». Он, в соответствии с антропоморфными представлениями, наделялся характерными для человека качествами: был амбивалентен – мог быть милостивым и «добрым» по отношению к тем, кто его чтил, приносил ему жертвы. Напротив, на богохульников и лиц, не оказывавших ему почтения, мог наслать неисчислимые бедствия, болезни, засуху, побить урожай градом, даже убить ударом молнии.

По представлениям старокрещеных татар, Тенгере имел облик ветхого старика с седыми волосами и бородой невообразимых размеров. Наряду с антропоморфной формой, Верховное Божество выступало в абс-

трактно-отвлеченном образе – Голубого Неба, в более широком смысле вселенского космоса. Тенгере являлся создателем неба и земли, он вездесущ, нет места, где его бы не было². Образ Тенгере подвергался определенному табуированию. Нельзя было изображать его в вещественной форме (в форме идолов и статуй). Единственным допускаявшимся вещественным символом Божества являлось священное дерево – «*тире*», возле которого совершались общественные моления и жертвоприношения в его честь. Кряшены старались использовать завуалированные термины при его обозначении. В частности, вместо Тенгере использовались такие понятия, как Небесный царь, древнеиранский термин «Кыдай» / Ходай³. Запрет на использование имени Тенгере отмечается в целом ряде религиозных обрядов. Во многих молитвах это имя также или полностью опускалось, или заменялось другим.

Как в религиозном пантеоне многих народов мира, Верховное Божество у старокрещеных татар являлось Богом-громовержцем. По его воле гремит гром и сверкают молнии, идет дождь, падает град, от него зависит, какой будет урожай. Кряшены верили, что гром гремит в тех случаях, когда Тенгере борется с вырвавшимся на волю из своей железной тюрьмы Шайтаном (Дьяволом). Для этого он запрягает телегу (колесницу) небесными рысаками. Преследуя Шайтана, Тенгере быстро разрезает по небу. В одной руке он держит вожжи, а другой крепко настигает лошадей длинным кнутом. От сильного сотрясения неба, производимого от езды повозки, происходит гром. От хлопания его кнута сверкают молнии, и видится на небе огонь. Существовало и другое поверье, согласно которому гром и молния происходили от того, что во время езды по небу Тенгере ударялись

друг о друга огромные металлические шары «в виде гири», привязанные сзади к его повозке⁴.

Во время грозы кришены обычно замечали: «Әнә Тәҗгере бабай йөри» («Вон Бог-дед ходит»), «Тенгере бабай кюкрэтә» («Бог-дед гремит»). В период борьбы Тенгере с Шайтаном люди должны были вести себя как можно скромнее и тише. Детям указывалось сидеть смирно на одном месте, не вставая и не шевелясь. Не разрешалось выходить из избы, необходимо было закрыть все щели, занавесить окна. Запрещалось употреблять пищу (со стола убирались все съедобные припасы), громко разговаривать, смеяться и, особенно, сквернословить. Данные запреты подкреплялись целым рядом легендарных рассказов. По одному из них во время грозы один кришен сел обедать. Несмотря на слова жены о возможном гневе и наказании со стороны Тенгере за богохульство, муж продолжил прием пищи, за что и поплатился – тотчас его поразила молния⁵. Само поражение молнией человека являлось признаком того, что он вел неправедную жизнь и совершил негодное Богу деяние, являлся большим грешником⁶. Пораженное молнией жилое строение нельзя было потушить с помощью воды. Божественный, небесный огонь мог быть залит лишь с помощью молока⁷. В этих представлениях соединились два отдельных аспекта, связанных с взглядом на природу божественного огня Тенгере: 1) функциональное – такой огонь сверхъестественного происхождения нельзя было потушить обычными способами; 2) сакральное – тушение обычными средствами не допускалось вследствие обожествления этого огня. Это явилось бы признаком неуважения по отношению к Богу и его символу.

Некоторыми дополнениями к характеристике Верховного Божества

у старокрещеных татар могут послужить сохранившиеся представления о Тенгере у татар-мусульман. Вследствие сильной исламизации образ древнетюркского божества у татар-мусульман в значительной степени слился с образом Аллаха. На последнем был перенесен ряд характерных антропоморфных черт Тенгере. У татар-мусульман при обращении к Божеству встречалось (и встречается) использование обозначения Бог-дед – «Алла-бабай», взгляд на божественную сущность грозы и молний. В народном сознании татар-мусульман Заказанья существовало представление, что после захода солнца «Алла-бабай» «не видит» всех совершаемых человеком грехов. Поэтому в это время суток некоторые татары позволяли себе некоторые отступления от норм исламской религии. В отличие от старокрещеных татар, по воззрениям татар-мусульман, Тенгере напрямую не вмешивался в дела людей, не карал за нарушение своих заветов⁸. Поражение человека молнией рассматривалось как явление совершенно случайное: «преследуемый шайтан скрывается около людей; тогда Тенгере направляет искру своей молнии, может нечаянно убить и человека. Поэтому, чтобы шайтан не мог близко подойти к человеку, татары во время грозы читают каждый про себя молитву «Ла хаула ва ла кувата илла биллахил галиель газым» или «Бисмилля», произношение которых сильно пугает злых духов»⁹. У татар-мусульман Оренбургской губ. сохранялась вера, что Тенгере можно увидеть во время открытия небесных врат – «кек капка эчелгәндә» в одну из священных ночей мусульманского календаря. Открытие небесных врат продолжалось недолго: в это время земля освещалась каким-то особенным серебристо-белым светом лучей, нисходящих с неба – «Хыдай рәхмәте», «Тянгере рәхмәте» («Бо-

жественная благодать»). Всякая просьба и молитва, произнесенная в это время, непременно удовлетворятся Богом. Но это явление могли увидеть лишь редкие избранные люди¹⁰.

По поверьям старокрещеных татар, от милости Тенгере, являвшегося повелителем небесных и земных стихий, полностью зависело благополучие сельского жителя – он мог дать обильный урожай, или, напротив, побить его градом, устроить засуху, мор скота. Для того, чтобы заручиться его милостью и поддержкой, необходимо было совершать моления и жертвоприношения. Практически весь комплекс наиболее значимых традиционных религиозных обрядов аграрного периода (весна – осень) в первой половине XIX в. у кряшен был в той или иной степени связан с культом Тенгере.

Цикл аграрных культов открывал праздник *Шыйлык / Сабантуй*¹¹, отмечавшийся перед началом сева ярового хлеба, после того как высыхала земля. Данный комплекс празднично-обрядовых действий занимал важное место в религиозной и культурной традиции кряшен, о чем свидетельствует и название месяца, в котором он проводился (май), в их народном календаре – «Сабантуй ае» (месяц Сабантуя)¹². По мнению известного этнографа, исследователя празднично-обрядовой культуры татар Р.К. Уразмановой: «Истоки празднования Сабантуя уходят в глубокую древность и связаны с аграрным культом. Об этом свидетельствует его название: сабан означает «яровые» или в другом значении – «плуг», а «туй» – «свадьба», «торжество». Таким образом, смысл слова Сабантуй – торжество в честь яровых. Первоначально цель обряда, очевидно, заключалась в задабривании духов плодородия с тем, чтобы благоприятствовать хорошему урожаю в новом году»¹³. В то время как у татар-

мусульман данный праздник в XIX в. во многом потерял свое религиозное значение, превратившись в увеселительное мероприятие с массовыми гуляньями народа и различными играми, хотя и сохранив свой значимый, общенациональный характер¹⁴, у татар-кряшен он продолжал бытовать в первоначальном смысле.

Сам этот религиозный праздник у старокрещеных татар состоял из двух основных частей: «Шыйлык» – праздник преимущественно «старшего поколения» (религиозный) и собственно сам Сабантуй – праздник «молодежи» (светский). Этимология слова шыйлык не совсем понятна. По мнению Р.Г. Ахметьянова, слово шыйлык в разных фонетических вариантах бытует у ряда тюркских и финно-угорских народов Среднего Поволжья, например: чувашское «шальлак», «шилек» – «стол посреди двора в доме невесты для свадебного угощения»; марийское – шельк – «свадебная обстановка, стол обычно во дворе; старо-турецкое – «царский пир»¹⁵. Схожий смысл вкладывается в это слово у бакалинских и чистопольских кряшен. У татар Оренбуржья встречается выражение «шеллекэ чыгу» в смысле пойти на пикник, гулянье¹⁶.

Довольно близкое лексическое значение этого слова в разных языках может говорить о широком распространении этого праздника в прошлом у народов Среднего Поволжья и единой семантике этого праздника. Само смысловое значение праздника Шыйлык как общенародного торжества и действия, связанного со свадебным ритуалом («туй»), также кажется не случайным. Об этом свидетельствуют и религиозно-обрядовые действия, связанные с этим праздником. Особая торжественность, сопровождавшая этот праздник, массовые угощения жителей деревни, действительно в символическом смысле могут рас-

смастываться как некое свадебное действо, в котором в роли невесты выступает земля – символ женского начала, и орудие земледельческого труда человека – сабан – символ мужского начала (фаллический образ). Символические основы этого праздника также связаны с таинством семейной жизни – акт оплодотворения земли с помощью плуга и крашенных яиц, зарождение новой жизни (всход яровых). В более широком смысле под словом шыйлык у кряшен понималось любое мероприятие, сопровождавшееся торжественным угощением. Наряду с весенним праздником, предшествующим севу яровых, в ряде селений Мамадышского у. шайлыком назывались общественные обряды в летний период¹⁷.

Праздник Шыйлык обычно отмечался в первый день недели (понедельник)¹⁸. У старокрещеных татар Мамадышского у. Казанской губ. (дер. Никифорово (Чия баш)) в назначенный для праздника день, утром молодые люди, собравшись вместе, отправлялись по домам для сбора крашенных яиц (*сирги*). Каждая хозяйка должна была дать столько яиц, сколько в ее доме малолетних детей, усердные старухи давали больше «за здравие куриц». Пройдя через все дома, молодежь собиралась на поляне около деревни. В это время сюда подходили и молодые девушки. Все выстраивались в ровные ряды, а старики ходили по рядам и выдавали каждому по крашеному яйцу. Затем разводился большой костер для проведения обряда «очищение огнем» – присутствующие прыгали через костер, чтобы предохраниться от сглаза и злых духов.

В полдень начинались общественные моления. В каждом доме в ночевки ссыпалось около 5 фунтов (2 кг) ярового зерна, на которое сверху клали два ржаных каравая, блюдо со сметаной или творогом, медом и два

крашенных яйца. С собой брался также кувшин или ведро с пивом или вином. Члены семьи в праздничной одежде с приготовленными блюдами отправлялись на поляну шыйлык. Сюда жителями деревни сносились ночевки, которые выкладывались в ровные ряды. После сбора всех домохозяев начиналось моление. Взяв в руки ночевки, мужчины молились Тенгере, делая периодически поясные поклоны – у Бога просили хорошего урожая, благополучия в предстоящем году. Другой целью этого моления было символическое освещение ярового зерна. Во время ритуала соблюдалась полная тишина. В общий жертвенный котел из ночевок бралась часть принесенной пищи. Всю эту смесь – творог, мед, сметану, яйца – особо назначенные обществом распорядители из числа стариков размешивали и после второй молитвы, в которой участвовало старшее поколение, начинали распределять между присутствующими. Мужчинам полученную кашу намазывали на краюху хлеба, женщинам наливали в чаши. Освященное при молении зерно яровых сохранялось. Оно вместе с крашеными яйцами смешивалось с остальным зерном и употреблялось при севе¹⁹.

У закамских кряшен (Мензелинский у. Уфимской губ.) традиция проведения этого праздника несколько отличалась от обрядового комплекса кряшен Заказанья. Торжество начиналось с утра. Примерно в шесть часов из каждого двора мужчина в праздничной одежде в сопровождении детей отправлялся на особую площадь или лужайку, отведенную для проведения праздника. В ночевке они приносили семена яровых хлебов – проса, овса, пшеницы, полбы, а также яйца, окрашенные травяным соком, и молочные продукты (масло, творог, кислое молоко). Принесенные ночевки с продуктами выкладывали рядами в

форме прямоугольника. Старейшины совершали моления, не снимая головных уборов. После чего готовилось жертвенное угощение. Принесенные молочные продукты сливались в один котел, в которые затем примешивали нарезанные крупными кусками сваренные вкрутую яйца. Приготовленная таким образом каша разливалась в большие чаши представителей дворов (родов). Ближе к полудню, когда расходились мужчины, на Шыйлык собирались женщины. Каждая хозяйка дома, одетая по-праздничному, в сопровождении дочерей, золовок и невесток приносила на место проведения праздника большие блюда с предварительно приготовленной молочной кашей, полбенной или просяной, которые выставлялись в правильной форме на поляне. Приглашенные служители культа, становясь рядами, взяв в руки блюда с кашей, произносили молитву. После моления старики пробовали кашу, что означало разрешение к употреблению пищи всеми присутствующими²⁰.

После совершения общественного моления главы семейств (кряшены прихода с. Чуры Мамадышского у. Казанской губ.), запрягши лошадь в соху, привязав к ней борону и взяв семена, отправлялись в поле для начала посева. Во время выезда со двора хозяйка обсыпала мукою запряженную лошадь. Затем вслед за мужем со всем семейством и продуктами, оставшимися после праздничной трапезы, жена отправлялась в поле. Хозяин, вспахав полосу земли близ дороги в три сажени длины (6,40 м) и в сажень ширины (2,13 м), засеивал яровой хлеб (овес, полбу или пшеницу). Вместе с семенами в пашню кидали крашенные яйца, которые затем собирались маленькими детьми. Заборонив пашню, все члены семейства садились на нее есть и пить принесенные хозяйкою блюда. У жителей дер. Никифорово

перед употреблением пищи на засеянном поле совершался обряд жертвоприношения земле (хозяину / хозяйке земли). От принесенного цельного каравай хлеба отрезалась краюшка, которая вместе с крашеным яйцом зарывалась в землю²¹.

После трапезы, оставив в поле соху и борону, жители спешили вернуться в деревню для проведения второй части праздника – Сабантуй. Эта часть праздника была практически идентична торжествам, связанным с проведением Сабантуя у татар-мусульман. Красочное описание этого праздника у старокрещеных татар Мамадышского уезда Казанской губ. оставил священник с. Чуры И.М. Ляпидовский: «Все жители селения собираются ... к воротам ярового поля, где бывает скачка на лошадях, борьба, выбежки и прыжки молодых людей; отличившиеся получают награждения такие же, какие и у татар. Иногда в выбежку избираются люди самые престарелые, такая партия в зрителях производит сильный хохот. По окончании молодецких потех все уходят с поля и собираются в ту часть селения, которая особенно приготовилась угощать прочих. Где на дворы, который просторнее других и покрыт лужайкою, ставят столы и скамьи, пришедшие садятся за них; каждая хозяйка этой части селения приносит в большой чаше токмач и ложки, а хозяин – ведро пива и угощает по ряду всех. Покушав, все расходятся по домам и пируют всю ночь. Этот праздник продолжается дня три. После сабана принимаются за работу, если время теплое, а когда бывает холодно или дождь, посев отлагается до приятной погоды»²². Схожий характер празднования Сабантуя отмечается у молькеевских кряшен²³.

Шыйлык / Сабантуй являлся одним из немногих религиозных праздников аграрного цикла, отмечаемый в первой половине XIX в., имевший

значимый общекряшенский характер, в котором отсутствовал акт кровавого жертвоприношения, что также имело символическое значение. Культ плодородия, обряды символического оплодотворения земли («свадьба плуга и земли»), связанные с зарождением «новой жизни», не предполагали совершения обряда жертвенного лишения жизни, что противоречило бы функциональным и сакральным основам этого праздника. Жертвенное животное заменялось продуктами сельского хозяйства. Особая роль в обрядах, связанных с проведением этого праздника, принадлежала крашеным яйцам – очень древнему символу плодородия, встречающемуся у многих народов мира. Наряду с почитанием Тенгере в обрядах, связанных с проведением этого праздника, отмечаются следы культа земли и его хозяина / хозяйки. По мнению Р.Г. Кашафутдинова, в обрядовых действиях, связанных с проведением этого праздника, прослеживается связь с почитанием предков: «Во всем этом (т.е. обрядовом комплексе. – Р.И.) проступает древний поминальный характер весеннего праздника, ибо первые весенние поминки связаны с таянием снега и оживления всей природы»²⁴. В пользу этой версии говорят параллели в праздновании Шыйлык у кряшен и Шилек у чувашей-язычников. У последних в этом празднике довольно четко выделяются ритуальные действия, связанные с поминовением предков²⁵.

Праздник плодородия, праздновавшийся перед началом посевного сезона, схожий с татарским праздником Сабантуй, отмечается у чувашей (Акатуй), марийцев (Ага пайрам), удмуртов (Акаяшка), башкир (Хабантуй). К общим моментам этого праздничного комплекса у нерусских народов Волго-Уралья можно отнести обряды, связанные с проведением общественного моления в поле, посвященные

началу сева яровых культур (за исключением татар-мусульман и башкир), коллективными угощениями и народными гуляньями²⁶. В несколько исламизированной форме у чувашей-язычников, проживавших в контактных зонах рядом с татарами (Цивильский и Свяжский у. Казанской губ.), встречалось и проведение праздника Шыйлык (Шилек). Он отмечался у них перед православной Пасхой. В качестве молельщиков и служителей культа приглашались муллы или знающие исламские обряды татары, за что они получали садаку (пожертвование). Все присутствующие повторяли движения, совершаемые имамом, впрочем, не произнося мусульманские молитвы. После общественного моления совершалось торжественное угощение присутствующих жертвенной кашей и принесенными хозяйками из дома блюдами. Обильно употреблялось специально приготовленное к празднику пиво. После чего народ расходился по домам, где продолжал праздновать. В этот день было принято ходить в гости, устраивались общественные гулянья с песнями и плясками²⁷.

Особый комплекс религиозных ритуалов, связанных с аграрным культом и почитанием Тенгере у кряшен, составляли обряды общественных жертвоприношений – «*корман*». Само слово «корман» имеет исламские корни и происходит от тюркского «корбан» (арабск. *Ид аль Адха*) – мусульманский праздник, отмечаемый после окончания Хаджа (паломничества в Мекку), через 70 дней после праздника Ураза байрам, в 10 день месяца Зуль-хиджа, в память жертвоприношения пророка Ибрагима, сопровождающегося общественным жертвоприношением. Корманы совершались в соответствии с аграрным календарем и были направлены на умилоствление Верховного Божества, чтобы он

дал богатый урожай и приплод у скота, охранял их от стихийных бедствий и болезней. У кряшен можно выделить общественные жертвоприношения, проводившиеся весной перед началом сева («*сабан корманы*») (жертвоприношение плуга), в середине лета («*корман*»), осенью («*узым корманы*») (жертвоприношение озимых)). У этих обрядов не было четко очерченных дней проведения. В каждой деревне он проводился в соответствии со сложившейся традицией. В зависимости от внешних обстоятельств, погоды жертвоприношение могло быть отложено и перенесено до благоприятных обстоятельств.

Не было и четко определенно-го правила, какое животное должно быть принесено в жертву. Пожалуй, главным фактором здесь выступали материальные возможности жителей. В больших и богатых селениях, где население относилось ревниво к древним верованиям, чаще в качестве жертвы выступал крупный рогатый скот – корова или бык. Отмечались случаи принесения в жертву белой лошади. Более распространенным было жертвоприношение овец и кур. Не допускалось использование в качестве жертвы свиньи, считавшейся «нечестивым» и «не богоугодным» животным. По всей видимости, с этим связан факт, что вплоть до 1870-х гг. разведение свиней не было распространено среди кряшен и встречалось лишь в селениях с преобладающим русским населением. В ряде кряшенских деревень сложилась традиция годовичного чередования жертвенных животных. Так, в дер. Шеморбаш Мамадышского у. Казанской губ. летом раз в три года совершался «*сыер курманы*» (жертвоприношение коровы), в остальные годы в жертву приносились овцы («*тгя курманы*») и куры («*таук курманы*»)». Жертвенное животное должно было быть

без физических дефектов. Наиболее желательным окрасом считался белый и красный цвет (цвета солнца и Тенгере). При невозможности найти жертву с таким цветом допускались животные с пегим и серым окрасом. При жертвоприношении нельзя было использовать животное черного цвета, в том числе со сложным окрасом, в котором присутствовал хотя бы один черный волосок²⁹.

Весенние общественные жертвоприношения, зафиксированные у старокрещеных татар Мамадышского у. Казанской губ., Елабужского у. Вятской губ. были приурочены к началу нового аграрного цикла. Проводились для того, чтобы заручиться поддержкой и милостью Бога в предстоящем сельскохозяйственном сезоне. На общественные деньги покупалось жертвенное животное. Отдельно собирались крупа, соль, яйца, молоко и масло для жертвенной каши. Распорядителями жертвоприношения и моления выступали мужчины старшего поколения («*корман аталары*») (отцы жертвоприношения)). Корман совершался на специально отведенном месте («*корман урыны*»), считавшемся священным. Произносятся особые молитвы, ковшик совершал обряд жертвоприношения. Из мяса животного в особых котлах («*корман казаны*») варился бульон, в который затем добавлялась каша. После приготовления жертвенной трапезы старейшины совершали молитву. Во время ее служители культа стояли с покрытыми головами. Не допускались атрибуты из христианского вероучения – во время молений нельзя было креститься, приносить с собой кресты и православные иконы. Молясь, держали в руках чаши, при этом периодически совершая поясные поклоны. После молитвы присутствующие мужчины и женщины, не исключая и детей, приступали к торжественной трапезе.

зе. Масло для каши давалось только для стариков, а для других делалось нечто вроде жидкой яичницы из молока, яиц и бульона. Эта яичница употреблялась только при жертвоприношениях³⁰.

В середине лета, в первых неделях июля старокрещеными татарами проводилось общественное жертвоприношение, направленное на предохранение урожая от стихийных бедствий (чтобы его не побил градом), вызов дождя. Предварительно перед днем жертвоприношения распорядителем с домохозяев собиралась определенная сумма денег, на которые покупалось жертвенное животное. Утром в день праздника старшее поколение собиралось на месте кормана. Специально назначенными обществом лицами, из числа «аксакалов», хранителей заветов предков, во главе с распорядителем совершалось жертвоприношение. При этом произносились специальные слова, что эта жертва приносится в честь Тенгере. После закалывания животного его мясо распределялось по специальным котлам. Наряду с мясом в котлы добавлялись внутренности животного. Когда вода в котлах начинала закипать, на общественное моление приглашались все жители селения. Женщины приносили с собой в чашках крупу (просяную, полбенную, гречневую и т.д.). Сваренное мясо вынималось из котлов, его место занимала крупа. Приготовленную кашу специально назначенная женщина («корман анасы» (мать жертвоприношения)) распределяла между присутствующими, а «корман атасы» – куски жертвенного мяса. Затем старейшины призывали народ к молению. Одна из вариаций этой ритуальной формулы звучала так: «Түбәсенә туклыгын бирсен, тамырына ныклыгын бирсен, халыкка бирсен, халык янында безгәдә бирсен, башлык теләкне кутәрик беләкне» – «Вершкам да упитанность

даст, корешкам да прочность даст, народу даст, а с народом и нам, начнем моление да поднимем руки»³¹. Затем все присутствующие, взяв в руки чаши с жертвенной пищей, совершали молитву. После моления приступали к еде. Каждая семья рассаживалась возле своей родовой чаши, образуя небольшие кружки и благоговейно съедала жертвенную пищу. В это время «корман аналары» кропили собравшихся водой произнося: «Тенгере бабай жангыр бирсен» (Дедушка-бог пусть даст дождя)³². У кряшен Мамадышского у. Казанской губ. существовала традиция после совершения кормана сжигать кости жертвенного животного³³.

Проведение осенних жертвоприношений в целом соответствовало обрядовой традиции весенних и летних корманов. Задача этого религиозного обряда – защита озимых посевов от заморозков и благодарение Тенгере за полученный урожай яровых хлебов.

В особую группу общественных жертвоприношений можно отнести «ак балык корманы» (жертвоприношение белой рыбой), имевшее широкое распространение среди кряшен Восточного Закамья. Следы этого религиозного ритуала сохранились и у татар-мусульман в названии рыбы лещ – «корбан балыгы» (рыба жертвоприношения)³⁴. Этот обряд совершался обычно в середине лета. Его отличительной чертой было принесение в жертву вместо животного белой рыбы. «Ак балык курманы» не имело обязательного характера для всех жителей селения и проводилось в связи с необходимостью заручиться поддержкой или поблагодарить Бога. Это жертвоприношение могло совершаться всем сельским обществом и отдельными семьями как на общественном месте жертвоприношения, так и во дворе дома, на лужайке возле деревни³⁵.

Наряду с жертвоприношениями с четкой периодичностью проведения, у старокрещеных татар отмечаются курманы, имевшие ситуативный характер. Они совершались в случаях стихийных бедствий – когда происходил массовый падеж скота, вспыхивали эпидемиологические болезни среди людей. Кроме того, жертвоприношения устраивались людьми, давшими зарок исполнить это в случае удачного предприятия, излечения от болезни, или просто богатыми людьми, желающими совершить богоугодное дело.

В день проведения курмана старокрещеные татары старались отказаться от работы, одевались в праздничные костюмы. Перед совершением жертвоприношения предварительно ходили мыться в баню. Современники, наблюдавшие этот религиозный обряд, отмечали, что этот день для жителей был праздником, особым торжеством. На лицах кряшен, идущих на курман, отмечалась радость, младшее поколение весело переговаривалось между собой, смеялось³⁶. Совершение наиболее значимых жертвоприношений, имевших общественный характер, было обязательно для всех жителей, нарушение исполнения этого ритуала рассматривалось обществом, в особенности старшим поколением, как отказ от складывавшихся на протяжении столетий традиций, заветов, оставленных предками, ведущий за собой неминуемое наказание со стороны сверхъестественного мира.

Обряд совершения кровавого жертвоприношения во время аграрного сезона, вызванного засухой, желанием предохранить урожай от стихийных бедствий, отмечается также у татар-мусульман. В частности, в дер. Татарской Юнки Краснослободского у. Пензенской губ. считалось, что их поля требовали проведения корбана через каждые 7 лет, в дер. Кикино

Чембарского у. этой же губ. жертвоприношение овец совершалось один раз в несколько лет, с пожеланием плодородия. Схожие обряды проводились в татарских деревнях Гордино, Татарские Ключи Глазовского у. Вятской губ., Татарская Багана Чистопольского у. Казанской губ., Улькунды Златоустовского у. Уфимской губ.³⁷. Наряду с общими моментами (совершение жертвоприношения, приготовление на основе жертвенного мяса каши, общественная трапеза) в проведении этого обряда имелись существенные различия. Ислам как форма идеологического осмысления реальности оказал заметное влияние на проведение этого обряда у татар-мусульман. Главным распорядителем и действующим лицом у них являлся местный имам (мулла), жертвоприношение и моления совершались по правилам мусульманского вероучения. Само сохранение этого религиозного праздника у татар-мусульман в отличие от множества других обрядов, имевших также в своей основе древние политеистические представления их предков, было связано с тем, что он в целом не противоречил нормам ислама и довольно легко облекался в его внешние формы. Как известно, акт жертвоприношения занимает важное место в проведении одного из основных мусульманских праздников – *Корбан бйиртм*. Этим же можно объяснить широкое распространение среди татар-мусульман проведения обряда *нйзер корбаны* (обетное жертвоприношение), встречаемого также и у кряшен. Другим важным отличием было место проведения. По наблюдениям Р.К. Уразмановой, в ряде татарских селений (деревни Гордино Глазовского у. Вятской губ., Татарские Юнки Краснослободского, Кобылкино, Решетино Чембарского у. Пензенской губ., Татарская Багана Чистопольского у. Казанской губ.)

жертвоприношения совершались на старых кладбищах или могильниках, относящихся к периоду Волжской Булгарии и Казанского ханства³⁸. У крышен связь проведения кормана с местами древних захоронений практически не прослеживается. Возможно, причиной различия сакральной топографии у двух конфессиональных групп при проведении этого обряда является условие культурно-религиозного развития. Можно предположить, что традиционный обрядовый комплекс, связанный с проведением общественных жертвоприношений у татар-мусульман, начал разрушаться и вытесняться исламом в период, когда он был тесно связан с культом предков, в то время как у крышен продолжал самостоятельно развиваться и к XIX в. превратился в сугубо аграрный религиозный праздник.

В комплексе обрядов, относящихся к аграрному культу, отмечавшихся у всех групп крышен, можно выделить религиозные ритуалы, связанные с проведением общественных молений о дожде – «чук». Тесная связь молений о дожде с насущными потребностями хлебопашца в получении хорошего урожая, предотвращении засухи предопределила его важное значение в системе народной религии крышен. В отличие от других религиозных обрядов, связанных с почитанием Тенгере, чук сохранил свое значение в период глобальных культурных изменений в жизни крышен второй половины XIX – начала XX в., связанных с усилением у них влияния православия, разрушением прежних патриархальных основ функционирования общества, и продолжал бытовать вплоть до 1950-х гг. О значимости этого религиозного обряда может свидетельствовать широкое распространение гидронимов, связанных с молениями о дожде, в регионах компактного проживания крышен. Так, в Заказанье имеются реки с

названием «Чук елгасы» (Река чук) – бассейн реки Аты в Арском р-не РТ, бассейн реки Аштыт в Сабинском р-не РТ, бассейн реки Казан, «Чук чийми-се» (Родник чук) – бассейн реки Аксар в Заинском р-не РТ и др.³⁹

Этимология слова чук имеет очень древнее происхождение. Довольно сложно установить его первоначальное значение. Во второй половине XIX в., когда обряды, связанные с проведением моления о дожде стали объектом специального исследования со стороны этнографов и православных миссионеров, сами старокрещеные татары уже не могли объяснить смысл этого слова⁴⁰. В современном татарском языке, в его отдельных диалектах и говорах известны различные варианты слов, обозначающие этот праздник, например: заказанский говор – чульмянчек / чурмянчек / чормянчек, бирский – карга боткасы, кузнецкий, хвалынский – йангыр боткасы, темниковский – йангыр намазы⁴¹. Схожие по лексическому значению слова встречаются и в других языках: чувашское учук, чук, марийское цок, чок, удмуртское чек, чеке, цок, мордовское озск. Слово чок в значении «жертвенное окропление идолов» имеется у алтайцев. В казахском, киргизском и туркменском языках учук, ушык означает «пузырьки на губах от болезни», которые якобы исчезают, если плюнуть на раскаленное железо с наговором. У башкир сок означал взятие нового огня, осок идола. Исходя из параллелей в значении этого слова в разных языках, Р.Г. Ахметьянов приходит к мысли, что первоначально этот обрядовый комплекс у древних тюрков был связан с культом огня, который при переходе их к земледелию стал календарным праздником аграрного цикла и в таком виде был заимствован местными финно-угорскими народами⁴². По мнению Ф.С. Баязитовой, слово чук,

употреблявшееся у кряшен в смысле полевого моления о дожде, имеет прямое отношение к татарскому чук – кисть руки, в первоначальном значении множество предметов, стоящих близко друг к другу. В пользу этой точки зрения может говорить факт употребления слова чук у казанских кряшен в значении сборища (*үйен*), в смысле улицы, кучки домов, в говоре пермских татар⁴³.

У кряшен отмечается значительное расхождение в обрядовом комплексе, связанном с проведением молений о дожде, в том числе в самих ее сакрально-символических основах. При этом значительные типологические различия можно выявить внутри отдельных групп, проживавших на единой территории и поддерживавших тесные культурные и семейные контакты между собой и жителями соседних селений.

Особой архаичностью отличался обряд чук у жителей дер. Большой и Нижний Арняш Мамадышского у. Казанской губ. Моления о дожде проводились здесь ежегодно в определенное время года (в середине лета) и напрямую не зависели от состояния погоды (было ли в это время бездожье). В совершении этого обряда в данной местности можно выделить религиозные ритуалы, связанные с культурами Тенгере, хозяина / хозяйки воды, дерева, рода. Сам этот праздник можно рассматривать как реликт общинно-родового устройства общества. Не случайно, что наряду со словом «чук» для его обозначения применялся термин «үйен»⁴⁴ – древний родовой праздник татар, бытовавший у татар-мусульман и отчасти татар-кряшен (Мамадышский и Казанский уезды Казанской губ.) вплоть до начала XX в. Параллели в проведении чука и праздновании жиена прослеживаются и в его общественно-семейном характере. На него приглашались жители соседних

селений, с которыми сохранялись семейные и родовые связи, а также татары-мусульмане. Правда, последние не присутствовали на самом молении, а участвовали в «неофициальной» части праздника, сопровождавшегося массовыми гуляниями и торжественным угощением⁴⁵.

Для совершения чука в середине июля старшее поколение дер. Большой Арняш обоего пола собиралось возле священного древнего дуба («*тире*»), росшего в лесу около деревни. Невдалеке от него протекал священный ручей, питавшийся горными ключами. На заклатие пригонялись специально приготовленные животные из числа крупного и мелкого рогатого скота, предварительно купленные на деньги семейств, участвовавших в молении. Служителями культа сооружались специальные перекладки для жертвенных котлов. На месте непосредственного жертвоприношения раскладывались длинные полоски дубовой коры с предварительно нанесенными на них родовыми тамгами семейств, участвующих в данном обряде. Распорядитель моления, которым не могло быть лицо, являвшееся главным молельщиком во время кормана, произнося молитву, резал животное, стараясь, чтобы кровь жертвы разливалась по всей поверхности импровизированного настила. Затем обгаженными кровью кусками коры опоясывалось дерево, обратив окровавленную сторону к стволу. Из мяса и принесенной крупы готовилась жертвенная каша, после чего на молении приглашались остальные жители селения. Распорядительницей моления каша распределялась в чаши, мясо укладывалось в особые лубяные коробки. Жертвенную пищу торжественно переносили непосредственно к священному дубу, где устанавливался стол. Три старейшины, взяв в руки чаши с едой, состоявшей из жертвенного мяса и

яичницы, с покрытыми головами, обротившись к дубу, совершали моления, делая при этом поясные поклоны. У Тенгере просили дождя и обильного урожая. Во время моления, продолжавшегося около четверти часа, все присутствующие сохраняли молчание. После его окончания старик, заколовший жертвенное животное, шел с чашей к священному ручью, куда кидал часть пищи в жертву хозяину / хозяйке воды. Прочие также могли последовать его примеру – принести в жертву крупу, соль, мелкие монеты. Завершало обрядовые действия торжественное угощение⁴⁶.

Более распространенный характер имели общественные моления о дожде без кровавых жертвоприношений. Традиционно чук совершался один или несколько раз в летнее время года (во время засухи). Основной целью его проведения было предотвращение засухи и вызов дождя. Во второй половине XIX – начале XX в. этот обряд теряет свою четкую периодичность и все чаще начинает проводиться от случая к случаю, лишь во время сильной засухи. Главными действующими лицами, распорядителями, а часто и инициаторами этого обряда выступали женщины. Гендерный приоритет в этом вопросе может говорить: 1) об определенном стадиальном уровне, когда сформировался этот ритуальный комплекс, – можно предположить, что время появления этих религиозных обрядов совпало с периодом, когда роль женщины в обществе была довольно велика; 2) о важном сакральном значении женского начала в культуре плодородия.

В день, назначенный для проведения чука, женский пол старшего поколения шел на определенное место на берегу реки или другого крупного водоема («чук урыны»). Чук урыны рассматривался как сакральный locus. Заходить сюда обывателям было

разрешено лишь во время проведения обряда. Специально назначенные женщины следили за этим местом, поддерживали здесь чистоту и порядок. В ряде селений чук урыны отгораживалось, для входа устраивались специальные стилизованные ворота⁴⁷. Для жертвенных котлов здесь имелись специальные перекладки, крепившиеся на столбах. С собой на чук брались продукты питания для приготовления жертвенной каши и жертвенные котлы. Во время этого праздника кряшенами Восточного Закамья надевалась особая одежда – мужчинами специальные халаты вроде чува / чыба, женщинами вместо обычных платков – *ак жаулык* (белый платок)⁴⁸. Главная молельщица (*кляу анасы* – буквально, мать моления), наряду с платком, надевала особое одеяние обязательно белого цвета⁴⁹.

Среди участвующих в обряде женщин выделялись наиболее пожилые и уважаемые жительницы, выполнявшие обязанности служителей культа. Например, в с. Янцевары Лаишевского у. Казанской губ. главная роль в проведении обрядов принадлежала старейшине-распорядительнице – «Тенгри» и ее помощницам – «*ўир анасы*» (мать земли), «*ўир атисе*» (отец земли), «*кояш анисе*» (мать солнца), «*кояш атисе*» (отец солнца), «*су анасы*», «*су атасы*», «*ўил анасы*», «*ўил атасы*» и т.д. Надо полагать, что данные «высокие» звания являлись архаичными следами существовавшего ранее жречества, в ведении которого находилась организация религиозного ритуала тому или иному божееству⁵⁰.

Чук начинался с обрядового купания. Все присутствующие входили в воду, не снимая с себя одежды кроме головных уборов. Выйдя из воды, одевались во все чистое и сухое и тогда принимались готовить болтушку, в роде горохового киселя. При этом

вместо крупы использовалось мелко толченое полбенное зерно. В это время молодые люди ходили по домам с целью искупать встретившихся девушек. В случае, если кого-нибудь найдут, несли их на реку и кидали в воду в одежде или обливали на месте водой из ведер. В связи с этим молодые девушки в этот день до захода солнца, когда прекращался праздник, старались никуда не выходить, запирались в клетях, амбарах и чуланах⁵¹. Когда жертвенная каша была готова, она распределялась между присутствующими. Повернувшись к реке, взяв в руки чаши с кашей, жители во главе с распорядительницами совершали моления. Часть каши приносилась в жертву водной стихии⁵². Обрядовые действия завершались торжественным ужином. Ели кашу спешно, из опасения быть облитыми, потому что распорядительницы моления, как только сами завершали прием пищи, принимались поливать всех присутствующих водой из заранее приготовленных ведер. День оканчивался как праздник, играми молодежи⁵³. У закамских кряшен обливание водой иногда продолжалось до позднего вечера, превращаясь в подобие молодецкой потехи: «Все как бешеные носятся с ведрами по лужайке, гоняясь друг за другом, настигают и обливают друг друга, падают, роняют ведра, хохочут, задыхаются и т.д. Не ограничивается обливание бережком и лужайкой, – переходит на улицы, не щадит никого, вплоть до проезжающих, и под конец становится исключительным достоянием взрослых мужчин, продолжается до полночи и перед концом переходит в особое соревнование, в котором победителем считается тот, кто сумел остаться в сухом платье»⁵⁴.

Празднование чука продолжалось от одного до трех дней. В зависимости от внешних обстоятельств и сложившейся традиции его проведение могло

приобретать большие масштабы. На него собирались жители нескольких деревень, приезжали многочисленные родственники из отдаленных селений⁵⁵. В ряде деревень Мамадышского у. чук продолжался два дня. На второй день проводились общественные жертвоприношения. В них участвовали только женщины и дети. В жертву приносили белых кур, из которых вместе с крупой варилась каша⁵⁶.

Наряду с коллективными молениями и жертвоприношениями у кряшен отмечались типологически схожие религиозные ритуалы, участие в которых принимали отдельные лица и семьи. Обычно эти обряды обозначались общим словом «кляу». В татарском (кел, келяу, тел, теляу) и чувашском (кел, келев) языках этот термин применяется в смысле «языческая молитва», «моление». По мнению Р.Г. Ахметьянова, это слово происходит от общеалтайского кил / тил – моление, молитва⁵⁷. Дериват это слова теляулек / келяулек в значении «языческий идол» (в виде головы коня, надетой на деревянный столб) имеется в удмуртских и марийских говорах Северной Башкирии, где представители этих народов хорошо знают язык, обряды и обычаи местных татар⁵⁸.

Словом «кляу» у старокрещеных татар обозначалось как любое традиционное моление, так и особый вид религиозно-обрядовых действий. Кляу (как особый вид обряда) имел некоторые отличия от других традиционных молений. Его проведение имело более специализированный и частный характер. В большинстве зафиксированных случаев проведение кляу было связано с желанием человека излечиться от болезней, получить поддержку от существ сверхъестественного мира в каком-либо деле, поблагодарить Тенгере, хозяев мест или киреметь и т.д. Довольно часто инициатива проведения этого обряда

принадлежала не старейшинам деревни, а курзяя / куремче (знахарям-шаманам). Местом совершения кляу, в зависимости от функционального и сакрального значения обряда, могли быть поле, лес, опушка леса, двор, дом человека. В отличие от курманов и чуков во время проведения кляу служителем культа мог выступать любой человек, знающий традицию его проведения. Другим характерным отличием этих обрядов, относящихся к аграрному циклу, была их более тесная связь с культом хозяина / хозяйки земли, нежели Тенгере. Главным объектом поклонения выступала земля. У нее просили обильного урожая, благодарили за милость после сбора хлебов. Довольно распространенными среди старокрещеных татар являлись такие моления после сбора урожая. После сваживания хлебов глава семьи отправлялся на поле, где совершал моление в честь хозяина / хозяйки земли. Земле приносилась в жертву курица или петух. Зарезав птицу, крестьянин зарывал ее голову в землю. Сама курица съедалась дома семьей домохозяина⁵⁹. Во время совершения кляу, посвященных хозяину / хозяйке земли, наряду с птицей в качестве жертвы могли выступать овца или баран («*тякя кляу*»), бык («*кугез кляу*»), причем допускались животные черного окраса⁶⁰. Такие моления имели более длительную периодичность. Они проводились один раз в несколько лет. Одной из форм жертвоприношения хозяину земли можно считать традицию оставлять несжатым участок поля «для земли», отмечаемую у кряшен Лаишевского, Мамадышского, Цивильского уездов Казанской губ. Схожий обычай существовал у чувашей Казанской губ. По наблюдениям Н.В. Никольского, «при окончании жатвы (у чувашей. – *Р.И.*) соблюдается обычай: оставляют небольшой клочок несжатым, садятся, едят, потом

уже дожинают. Это делается, чтобы на следующий год был хороший урожай»⁶¹.

Архаичный обряд жертвоприношения хозяину / хозяйке земли после окончания уборочной страда был зафиксирован в начале 1920-х гг. А.К. Москвиным в с. Албаево Мамадышского у. Казанской губ. После сваживания ржаного хлеба местные жители приносили каравай хлеба, который завертывался в солому, специально оставленную необранной на поле, после чего это приношение закапывалось в землю. Это делалось для того, чтобы «в следующем году урожай был еще лучше»⁶².

Рассмотренный выше религиозно-обрядовый комплекс аграрного цикла являлся одним из основополагающих элементов народной религии кряшен. Не случайна его тесная связь с культами Верховного Божества Тенгере, хозяином / хозяйкой земли и воды, т.е. с самими значимыми персонажами религиозного пантеона традиционных верований кряшен. Это вполне объяснимо, учитывая роль природной среды в формировании традиционной культуры и религиозности кряшен, а сельского хозяйства в их социально-экономическом развитии и самом укладе жизни. Оценивая систему ритуала, связанную с аграрными культами, можно отметить четкий, складывавшийся на протяжении веков порядок обрядовых действий с жестко регламентировавшейся традицией его проведения. Несмотря на то, что фиксация и сохранение этих обрядов осуществлялись вербальным способом, передаваясь «от отца к сыну», длительное время они мало подвергались существенным изменениям и формировали единую систему аграрных культов. У этих религиозных обрядов имела строгая периодичность, определенный ритуал, в зависимости от значения того или иного действия оп-

ределялось место его проведения, использование жертвенного животного, цвет его окраса, лица, которым делегировались права служителей культа.

Цели, которые преследовались при проведении этих религиозных ритуалов, имели довольно утилитарный, прагматичный характер – получить от Божества и духов потустороннего мира хороший урожай, большой приплод у скота, избавиться от болезней. Такая мотивация при проведении ритуальных действий аграрного цикла была довольно характерна для всех народов Волго-Уральского региона, сохранявших в своей традиции основы древней народной веры, что вполне соответствовало основам их религиозного сознания.

Главными действующими лицами при совершении аграрных культов являлись старейшины сельской общины – наиболее авторитетные люди деревни, выступавшие также в роли «хранителей веры предков». Этим лиц можно вполне однозначно отнести к категории служителей культа, обслуживающих религиозные нужды населения. Структура «жречества» у старокрещеных татар имела иерархический характер. Наряду с распорядителем, являвшимся главным модельщиком, который совершал акт жертвоприношения, имелись лица, помогавшие ему при ритуальных действиях, заведовавшие приготовлением и распределением жертвенной пищи среди присутствующих. Кроме того, общиной назначались лица, следившие за местом культа, собиравшие и хранившие средства на покупку жертвенного животного. У них имелись определенные атрибуты «высокого» положения: специальная форма одежды преимущественно белого цвета (у старокрещеных татар Мамадышского у. Казанской губ., Мензелинского у. Уфимской губ.), обязательное наличие головного убо-

ра и чаши с жертвенной кашей при молении. Отмечается также наличие некоторой семейной преемственности «жреческих» родов, его квазисловный характер. Служители культа выделялись из общего числа жителей, простые обыватели относились к ним с большим пиететом, довольно часто эти лица передавали свои «тайные» знания членам своего рода, семьи, т.е. фактически оставляли после себя преемника из числа ближайших родственников. Эта традиция может являться как пережитком древней родовой структуры общества, где жречество занимало привилегированное положение, а само это звание передавалось по наследству, так и результатом длительного развития народных представлений и влиянием окружающих религиозных систем местных народов. При этом, говоря об институте служителей культа у старокрещеных татар, необходимо подчеркнуть, что он не был столь развит как, в частности, у чувашей, и в особенности у марицев и удмуртов. Возможно, причиной этого было довольно раннее вхождение кряшен в ареал влияния мировых религий, имевших свою состоявшуюся структуру духовенства. Институциональному развитию должно было мешать также и то, что данные процессы могли сопровождаться внешними проявлениями, наличие которых могло вызывать открытые конфликты с представителями «официального» клира. С этим может быть связана типологическая близость института служителей культа традиционных верований у кряшен и мордвы – другой крупной этноконфессиональной общности, которая также относительно рано приняла христианство.

Система аграрных культов и связанных с ними религиозно-мифологических представлений, существовавших и развивавшихся у кряшен на протяжении многих столетий в

XIX в., начинает постепенно разрушаться, отдельные ее элементы вытесняются монотеистической традицией, другие подвергаются значительной деформации и трансформации, входят в состав празднично-обрядовой культуры кряшенского бытового (народного) православия. К началу XX в. мифологические образы Тенгере сливаются с образом христианского Ильи-пророка, образы хозяев мест окрашиваются в негативный оттенок, приобретая характер злых духов, «приспешников Шайтана». Хотя этот процесс у отдельных групп татар-кряшен проходил неравномерно, в целом общая тенденция сводилась к постепенной утере сакрального и религиозного

значения этих культов. Важным явлением стало введение в обряды аграрного культа новых религиозных установок и православных ритуалов. На полевые моления начинают приглашаться православные священнослужители, в большинстве своем сами являвшиеся по происхождению кряшенами, приносятся православные иконы, читаются православные молитвы. Несмотря на это, празднично-обрядовая культура аграрного цикла современных татар-кряшен сохранила многие следы архаичной религиозной культуры, дающей богатую пищу для широких историко-этнографических реконструкций традиционных религиозных верований предков татар в прошлом.

Список сокращений

- ГАКО – Государственный архив Кировской области
губ. – губерния
НА ЧГИГН – Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук
ОР РНБ – Отдел рукописей Российской национальной библиотеки
СПбДА – Санкт-Петербургская духовная академия
у. – уезд

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Максимов С.* Остатки язычества в современных верованиях крещеных татар Казанской губернии. – Казань, 1876. – С.5.

² *Максимов С.* Указ. соч. С.5.

³ У татар-мусульман этот термин использовался как синоним слова Аллах.

⁴ *Максимов С.* Указ. соч. С.5.

⁵ *Степанова С.* Сочинение курсанта старшей подготовительной группы трехгодичных Казанских кряшенских педагогических курсов о религиозно-мифологических представлениях жителей дер. Козьяковы-Челны Кодряковской волости Лаишевского кантона Казанской губ. (1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд.1. Ф. Н.В. Никольского. Ед. хр.321. Л.104.

⁶ *Сизов С.* Народный календарь кряшен // НА ЧГИГН. Отд.1. Ф. Н.В. Никольского. Ед. хр. 321. Л.112.

⁷ Там же.

⁸ В этих представлениях четко прослеживается влияние исламской традиции с его взглядом на трансцендентную сущность Бога, напрямую, «физически» не вмешивающего в дела людей в их мире.

⁹ *Зорин Б.* Остатки язычества у татар Оренбургской и Уфимской губерний // Вестник Оренбургского учебного округа. – 1913. – № 2. – С.54.

¹⁰ Там же. С.54.

¹¹ Необходимо подчеркнуть, что сами кряшены не разделяли два этих праздника. Один как бы дополнял второй, формируя единый религиозно-обрядовый комплекс. Слово Шыйлык часто выступало у них как синоним слова Сабантуй. Тесная связь Шыйлык и Сабантуя отмечается в этнографическом очерке священника с. Чуры Мамадышского у. Казанской губ. И.М. Ляпидовского, где впервые был зафиксирован этот праздник у кряшен (Ляпидовский И. Записка, составленная для Российского географического общества о жителях Ядыгеровской волости Мамадышского уезда Казанской губернии (1848 г.) // ОР РНБ. Ф.СПбДА. Оп.1. Д.А1./232. Л.17). О «Майдане» (т.е. Сабантуе. – *Р.И.*), «который во всем похож на «Майдан» башкир и татар», проводимый кряшенами Мензелинского кантона ТАССР и Белебеевского кантона БАССР в день Шыйлык пишет этнограф И. Коваль (Коваль И. Обряды крещеных татар (именуемых кряшен) // Краеведческий сборник. – 1930. – №2–3. – С.82). По сообщениям информантов Р.Г. Кашафутдинова из числа старшего поколения кряшен, «шийлык – это тот же сабантуй» (Татары Среднего Поволжья и Приуралья / отв. ред. Н.И. Воробьев и Г.М. Хисамудинов. – М., 1967. – С.370).

¹² *Баязитова Ф.С.* Говоры татар-кряшен в сравнительном освещении. – М, 1986. – С.182.

¹³ *Уразманова Р.К.* Современные обряды татарского народа. Историко-этнографическое исследование. – Казань, 1984. – С.80.

¹⁴ По мнению Р.К. Уразмановой, в отличие от казанских татар, первоначально мишари Сабантуй не праздновали. Его празднование отмечается лишь у отдельных групп, проживавших в контактных зонах, находившихся в тесном культурном взаимодействии с казанскими татарами. Широкое распространение этого праздника у мишарей происходит в период усиления консолидационных процессов внутри татарского общества, формирования единого культурно-информационного и национального пространства во второй половине XIX – начале XX вв. (Уразманова Р.К. Обряды и праздники татар Поволжья и Урала (годовой цикл XIX – начало XX вв.). Историко-этнографический атлас татарского народа. – Казань, 2001. – С.54).

¹⁵ *Ахметьянов Р.Г.* Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. – М., 1981. – С.100.

¹⁶ *Баязитова Ф.С.* Указ. соч. – С.170.

¹⁷ *Иванов И.* Сочинение курсанта 1 курса трехгодичных Казанских кряшенских педагогических курсов «Наше село» (с. Владимирово Мамадышского у. Казанской губ.) // НА ЧГИГН. Отд.1. Ф. Н.В. Никольского. Ед. хр. 309. Л.25.

¹⁸ Возможно, с этим был связан запрет на начало полевых работ в понедельник (Петров И.В. Сочинение о сохранившихся суевериях и религиозно-мифологических представлениях кряшен (1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд.1. Ф.Н.В. Никольского. Ед. хр. 321. Л.155 об.).

¹⁹ *Тимофеев В.Т.* Мое воспитание (рассказ старокрещеного татарина) // Казанская центральная крещено-татарская школа. Казань, 1887. – С.18.

²⁰ *Коваль И.* Обряды крещеных татар (именуемых кряшен) // Краеведческий сборник. – 1930. – №2–3. – С.81–82.

²¹ *Тимофеев В.Т.* Указ. соч. С.18.

²² *Ляпидовский И.* Записка, составленная для Российского географического общества о жителях Ядыгеровской волости Мамадышского уезда Казанской губернии (1848 г.) // ОР РНБ. Ф.СПбДА. Оп.1. Д.А1./232. Л.17–17 об., Коваль И. Указ. соч. С.82 – 83.

²³ *Осипова М.* Село Молькеево Старо-Тябердиновской волости Цивильского у. Казанской губ. (16 сентября 1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд.1. Ф.Н.В. Никольского. Ед. хр.309. Л.556–557.

²⁴ Татары Среднего Поволжья и Приуралья ... – С.371.

²⁵ Шилек // Известия по Казанской епархии. – 1913. – №30–31. – С.909.

²⁶ *Уразманова Р.К.* Обряды и праздники татар Поволжья и Урала (годовой цикл XIX – начало XX вв.). Историко-этнографический атлас татарского народа. – Казань, 2001. – С.48–53.

- ²⁷ Шилек // Известия по Казанской епархии. – 1913. – № 30–31. – С.909–910.
- ²⁸ *Машанов М.А.* Заметка о религиозно-нравственном состоянии крещеных татар Казанской губернии Мамадышского уезда. – Казань, 1875. – С.22–25.
- ²⁹ Животных с черным окрасом дозволялось приносить в жертву хозяевам мест, в частности, хозяину / хозяйке земли, хозяину хлева, духам типа киремет и т.д.
- ³⁰ *Гаврилов Б.* Описание кереметей крещеных татар Елабужского уезда (1882 г.) // ГАКО. Ф.237. Оп.74. Д.2170. Л.2–4; Тимофеев В.Т. Указ. соч. С.18–19.
- ³¹ Татары Среднего Поволжья и Приуралья ... С.365.
- ³² Жертвоприношения крещеных татар // Казанский телеграф. – 1895. – №569.
- ³³ *Ляпидовский И.* Указ. соч. Л.17 об.
- ³⁴ *Баязитова Ф. С.* Указ. соч. С.172.
- ³⁵ *Гаврилов Б.* Указ. соч. Л.3.
- ³⁶ *Знаменский П.* О крещеных татарах деревни «Большой Арняш» (Извлечение из дневника) // Журнал Министерства народного просвещения. – 1868. – Часть 137. – № 3. – С.364.
- ³⁷ См.: *Уразманова Р.К.* Обряды и праздники татар Поволжья и Урала (годовой цикл XIX – начало XX вв.). Историко-этнографический атлас татарского народа. – Казань, 2001. – С.63–64.
- ³⁸ Там же. С.138–140.
- ³⁹ *Гарипова Ф.Г.* Татарстан гидронимы сузлеге. – Казан, 1984. – С.162, 223.
- ⁴⁰ *Гаврилов Б.* Указ. соч. Л.3.
- ⁴¹ *Баязитова Ф.С.* Указ. соч. С.171.
- ⁴² *Ахметьянов Р.Г.* Указ. соч. С.164.
- ⁴³ *Баязитова Ф.С.* Указ. соч. С.171.
- ⁴⁴ *Баязитова Ф.С.* Указ. соч. С.171.
- ⁴⁵ *Знаменский П.* Указ. соч. С.363.
- ⁴⁶ *Знаменский П.* Указ. соч. С.361–363.
- ⁴⁷ *Коваль И.* Указ. соч. С.83.
- ⁴⁸ *Коваль И.* Указ. соч. С.82–83.
- ⁴⁹ Этнографический очерк о татарах Мензелинского у. Уфимской губернии (начало 1910-х гг.) // НА ЧГИГН. Отд.1. Ф. Н.В. Никольского. Ед. хр. 216. Л. 443–444.
- ⁵⁰ Татары Среднего Поволжья и Приуралья ... – С.363.
- ⁵¹ *Гаврилов Б.* Указ. соч. Л.3.
- ⁵² *Тимофеев В.Т.* Указ. соч. С.19.
- ⁵³ *Гаврилов Б.* Указ. соч. Л.3.
- ⁵⁴ *Коваль И.* Указ. соч. С.83.
- ⁵⁵ *Яковлев А.* Наша деревня (дер. Иванаево Кодряковской волости Лаишевского кантона Казанской губ.) (1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд.1. Ф.Н.В. Никольского. Л.65.
- ⁵⁶ *Тимофеев В.Т.* Указ. соч. С.20.
- ⁵⁷ *Ахметьянов Р.Г.* Сравнительное исследование татарского и чувашского языков (фонетика и лексика). – М., 1978. – С.146–147.
- ⁵⁸ *Ахметьянов Р.Г.* Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. – М., 1981. – С.31.
- ⁵⁹ Татары Среднего Поволжья и Приуралья ... – С.356.
- ⁶⁰ *Гаврилов Б.* Указ. соч. Л.3 об.–4. Татары Среднего Поволжья и Приуралья ... – С.356.
- ⁶¹ *Никольский Н.В.* Собрание сочинений в четырех томах. Т.1. Труды по этнографии и фольклору чувашского народа. – Чебоксары, 2004. – С.67.
- ⁶² *Москвин А.К.* Село Албаево Шеморбашевской волости Мамадышского уезда (17 сентября 1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд.1. Ф.Н.В. Никольского. Ед. хр. 309. Л.383.

Аннотация

В данной статье рассматривается один из основных элементов традиционной религиозной системы татар-кряшен в XIX в. – аграрных культов и связанных с ними религиозно-мифологических представлений. В работе дается анализ кряшенской религиозной обрядовости аграрного цикла, показывается ее место в культурной и религиозной традиции крещеных татар.

Ключевые слова: мифология татар, религиозная обрядовость татар-кряшен, межкультурное взаимодействие в Волго-Уралье.

Summary

This article deals with one of the key elements of the traditional religious system of Tatar Kryashens in the XIX century, agrarian cults and related to them religious and mythological concepts. The article analyzes the Tatar Kryashen religious rites of agricultural cycle, its place in the cultural and religious traditions of Tatar Kryashens.

Keywords: Tatar mythology, religious ritualism of Tatar Kryashens, intercultural interaction in the Volga-Ural Region.