

# **Традиционные религиозно-мифологические представления чепецких татар. (конец XIX – середина XX вв.) 2004.**

**Касимов Рустам Нуруллович**

---

На правах рукописи. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Ижевск 2004. Работа выполнена в Государственном образовательном учреждении высшего профессионального образования «Удмуртский государственный университет». Научный руководитель – доктор исторических наук, профессор Владыкин Владимир Емельянович. Официальные оппоненты: доктор филологических наук Атаманов Михаил Гаврилович, кандидат исторических наук Уразманова Рауфа Каримовна

## **ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА**

Актуальность исследования. В XXI веке, когда общество пересматривает свое отношение к историческому прошлому и духовному наследию, ищет новые подходы для утверждения и развития гуманистического содержания 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 северо-востоке Кировской области, более чем в 40 населенных пунктах живут «чепецкие татары 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]. Довольно раннее территориальное обособление этой группы от «этнического ядра» привело к тому, что, живя в иноэтнологическом окружении, татары чепецкого бассейна сохранили и выработали ряд специфических черт в своем традиционном комплексе культуры. Однако, до сих пор многие вопросы, связанные с этнической историей чепецких татар, особенностями материальной и духовной культуры, остаются открытыми и дискуссионными. Одной из недостаточно изученных проблем являются традиционные религиозно-мифологические представления этой этнографической группы. Между тем, такие воззрения составляют неотъемлемую часть духовной культуры любого народа, сопровождают наиболее важные моменты в жизни человека.

Известно, что мифологию невозможно изучать без учета социальных, ритуальных и этических аспектов [Малиновский, 1998: 281]. Во многом в соответствии с законами религиозно-мифологического мировосприятия

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.

Нижний временной рубеж - конец XIX века. Одним из источников при написании диссертации стал полевой материал – рассказы, предания, былички этнофоров. Это время характеризуется появлением первых репрезентативных опубликованных источников по предмету исследования.

Верхний временной рубеж - середина XX века. Анализ полевого материала позволяет сделать вывод, что при разрушении институтов сельской общины, традиционные религиозно-мифологические представления в значительной мере сохраняются вплоть до начала 50-х гг. XX века.

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

Цель и задачи исследования. Цель работы – это выявление и анализ бытования традиционных религиозно-мифологических представлений чепецких татар с конца XIX до середины XX вв. 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) – стали основным источником при написании диссертации. Полевые экспедиции проводились в 1996–2004 гг. в местах компактного проживания чепецких татар:

- Балезинский район Удмуртской Республики (дд. Кестым, Падера);
- Глазовский район Удмуртской Республики (д. Тат.Парзи);
- Слободской район Кировской области (с. Карино);
- Юкаменский район Удмуртской Республики (дд. Починки, М.Вениж и др.).

Информация была получена от более чем семидесяти респондентов. Удалось записать более двухсот текстов быличек и преданий. Большинство опрошенных – сельские жители, из них более половины – родившиеся в 20–30-е годы XX в. Основные сведения по предмету исследования сообщили пожилые женщины. В экспедициях сбор материалов по проблеме традиционных религиозно-мифологических представлений велся, в основном, методом опроса.

Стационарный метод работы осуществлялся в деревне Кестым Балезинского района Удмуртской Республики. Здесь в течение многих месяцев был применен весь комплекс видов полевой деятельности: устный опрос, личное наблюдение. Значимость полевых этнографических источников в исследовании традиционных религиозно-мифологических представлений изучаемой группы татар очень высока, ибо эта тема слабо отражена в историко-этнографической литературе.

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

В работе были использованы материалы, извлеченные из фондов Архива отдела этнологии Института Истории Академии Наук Республики Татарстан – материалы из фонда Г. В. Юсупова; Архива Российского Этнографического Музея (РЭМ) – ф. № 1; Государственного Архива Кировской Области (ГАКО) – ф. №№ 170, 176, 574; Национального Архива Республики Татарстан (НАРТ) – ф. №№ 967–969; Центрального Государственного Архива Удмуртской Республики (ЦГАУР) – ф. №№ 189, 190, которые представляют обширный комплекс статистических и исторических материалов, посвященных истории различных этнографических групп татар, имеющих опосредованное отношение к проблемам татарской мифологии.

Третья группа – опубликованные источники. К данному виду источников следует отнести, в первую очередь, статьи А. А. Спицына (1888), П. М. Сорокина (1896) и Али Рахима (1930), которые содержат материалы о могилах святых и чудодейственных источниках с живительной водой рядом с ними.

Исследователю мифологии чепецких татар интересны факты, зафиксированные филологами, касающиеся наименования одного из религиозно-мифологических образов – ан папа (çan para) [Валиди, 1930; Бурганова, 1962].

Многие факты о семейно-наследственных наименованиях, о механизме их формирования и функционирования можно почерпнуть из работ Т. И. Тепляшиной (1973) и Ф. С. Баязитовой (1992). Интерес представляют материалы о проявлении мифологического мышления чепецких татар в ритуальной практике частных и общественных жертвоприношений «духам-хозяевам» (корбан).

В трудах Р. К. Уразмановой содержится описание брачных норм и традиций, свадебных и календарных обрядов чепецких татар [Уразманова, 1978, 1984, 2001].

В работе Д. Г. Касимовой (2003) большое внимание уделено похоронно-поминальному циклу, представлениях о душе, приводятся факты врачевательной и охранительной магии в семейных обрядах изучаемой группы татар.

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].

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.

Вопросы этнической истории чепецких татар освещены в работах исследователей XIX в. [Корнилов, 1839; Спасский, 1880; Спицын, 1884, 1889; Софийский, 1894; Сорокин, 1896].

Фольклором чепецких татар, языковыми особенностями изучаемой группы в XX веке занимались Валиди (1930), Рахим (1930), Бурганова (1962), Тепляшина (1973), Баязитова (1992).

Попыткой монографического изучения этнографии чепецких татар стал сборник «Новое в этнографических исследованиях татарского народа», увидевший свет в 1978 г. и составленный для создания научной базы «Атласа по этнографии татарского народа». В нем были опубликованы статьи Д. А. Исхакова, Р. Г. Мухамедовой, Д. Г. Мухаметшина, Н. А. Халикова, по этнической истории, материальной культуре изучаемой группы. В данном

случае наибольший интерес представляют публикации Р. К. Уразмановой по семейно-брачным отношениям и календарному циклу обрядов чепецких татар [Уразманова, 1978]. Исследования были продолжены и нашли свое место в её публикациях разных лет [Уразманова, 1984; 2001].

В работе историка-этнографа Д. Г. Касимовой «Семейная обрядность чепецких татар» (2003) нашла отражение тема проявлений традиционного мировоззрения в семейной обрядности чепецких татар.

Ряд исследователей, занимаясь изучением бесермян, обращались к проблеме взаимодействия культур двух соседних народов [Штейнфельд, 1894; Михеев, 1901; Попова, 1998; 2004].

Анализ историографии по вопросу религиозно-мифологических представлений чепецких татар дает основание говорить о фрагментарном характере изученности проблемы. Ее изучение до последнего времени ограничивалось лишь описанием или анализом отдельных явлений.

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 рассмотрении событий и фактов, учета совокупности всех исторических явлений, всестороннего анализа собранных материалов, относящихся к данной теме.

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

Основные методы, применявшиеся при написании работы, – сравнительно-исторический и историко-типологический. Первый позволяет выявить особенности религиозно-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.

В своей работе 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 религиозно-мифологических представлений чепецких 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 в Глазове (1999–2004 гг.), Ижевске (2000–2003 гг.), Кирове (1998 г.), Ульяновске (2002 г.), Тобольске (1999–2000 гг.). Диссертационная работа обсуждена, одобрена и рекомендована к защите на заседании кафедры этнологии и регионоведения исторического факультета Удмуртского государственного университета.

\* \* \* \* \*

## ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ

### ГЛАВА I. ОБРАЗЫ «НИЗШЕЙ МИФОЛОГИИ» ЧЕПЕЦКИХ ТАТАР

---

Первая глава посвящена рассмотрению образов «низшей мифологии» в традиционных представлениях чепецких татар и состоит из четырех параграфов.

#### § 1. Домашние духи (ий- би, азбар- би, минча- би)

При характеристике образов низшей мифологии можно выделить три основные группы: домашние духи; природные духи; демонические существа. К первым двум группам относятся духи-покровители, лояльные к человеку. Их характеристики, в основном, положительные. Люди их чтили, организовывали символические жертвоприношения, советовались с ними. Однако, чем дальше от дома локализовались такие персонажи, тем более настороженное было к ним отношение.

Доброжелательны к людям ий-би, азбар-би. Образ «бабушки дома» (ий - би) часто отождествлялся с дворовым азбар-би (азбар иясе). Считалось, что они вели хозяйство в доме, следили за домашними животными. При неуважительном к себе отношении они сердились, били посуду, мучили скотину. А если хозяин чтит своих духов, то в доме, по народным представлениям, царили благополучие и порядок.

Представления чепецких татар о «домашних духах» близки воззрениям финно-язычных народов Поволжья и восточных славян и, вероятно, связаны с мифологическими традициями местного финно-угорского населения.

Банный дух (минча-би) требовал к себе особого внимания и уважения. Татары соблюдали запреты и предписания, касающиеся регламентации поведения в бане. Например, не рекомендовалось ходить в баню после полуночи.

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

В лесу, у реки, в болотах – местах, где, по народным представлениям, властвовали природные духи, человек просил разрешения войти, напиться, поохотиться, собрать ягод и грибов. Иначе он мог заблудиться, утонуть, что-либо повредить себе, заболеть. Такие верования были характерны для многих тюркоязычных народов [Алексеев, 1980: 291].

Природные духи – су-иясе (водяной) и урман-иясе (леший), могущественны и опасны для человека. Дикие лесные звери, непроходимые чащобы, весенние разливы вод и топкие болота – все это связано с определенным риском для жизни. Поэтому этих духов почитают, боясь навлечь на себя их гнев.

В понимании чепецких татар, большинство образов «хозяев природы» – нечистая сила, приносящая вред живым людям. Чтобы задобрить своенравных духов, люди приносят символические жертвоприношения «хозяевам»: хлеб, соль, лоскуты ткани, кости животных и др. В обряде жертвоприношения прослеживается почтительное отношение к духам природных стихий. Таким оно, вероятно, сохранялось до укоренения в регионе мусульманской религии.

Среди чепецких татар практически неизвестны такие популярные среди казанской группы образы, как шурале, ярымтак, уряк. Вероятно, это объясняется тем, что эти персонажи были более поздним приобретением татарской мифологии. Возможно, они появляются в тот период, когда чепецкая группа уже жила обособленно от Казани.

Дом и двор, окружающая природная среда включались в ареал культуры посредством 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 (жен, пяри, албасты и др.)**

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».

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 представляли матери и ребенку, пожилым и больным людям. Поэтому эти категории людей особенно тщательно оберегались обычаями семейной обрядности чепецких татар.

Большинство демонических существ (джинны, дэвы, пяри, албасты и пр.) были заимствованы татарами из арабской и древнеиранской культур [Владыкин, 1994: 98–99; Закирова, 2000: 15–16].

Джинны (женлар – в татарской мифологии) действуют в народных преданиях и верованиях в роли злых опасных для человека духов. В миропонимании чепецких татар, образ джинна трансформировался в злого духа –жен, идентичного бесу или черту в славянской мифологии.

Говоря о демонических существах чепецких татар, следует выделить весьма значительный по объему и роли класс демонических персонажей: душ конкретных умерших людей, духов, привидений, призраков. Они чаще всего не имеют четко закрепленной терминологии и определяются в быличках либо через термины родства («умершая мать», «тетка», «муж», «жена»), либо с помощью обобщенной лексики («душа», «мертвец», «оно»).

Отдельной категорией злых существ можно считать духов болезней (зэкет, чачак-анасы, кызамык-анасы). Они олицетворяли опасные для человека болезни, такие как желтуха, корь, оспа и др.

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

«Знающие», посвященные люди, в представлениях чепецких татар, обладали комплексом знаний, включающим в себя как рациональные приемы народной медицины, так и иррациональные приемы «белой» магии. В своей деятельности знахарки использовали целебные травы, заговоры и обереги. При этом на их языческой, шаманской, по сути, деятельности, чувствуется, очевидно, влияние ислама. Так, знахарка, окуривая больного дымом можжевельных ветвей, плавила свинец, чтобы распугать злых духов, готовя кашу для их задабривания, шептала 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 и предписаний). В представлениях людей эшкеречу с успехом лечила различные болезни, помогала в разрешении конфликтов, а при использовании знахарских приемов обращалась к Аллаху и его ангелам.



Считалось, что противоположностью знахаркам были люди, использовавшие в своей практике приемы «черной» магии (убырлы кеше). Это ведуньи и колдуньи, связанные с нечистой силой (бидун, убыр карчык). Верили, что они способны насылать болезни и порчу на людей, обращаясь к различным духам. Человеческое воображение наделяло колдуний способностью обращаться в различные предметы, природные явления, животных.

В низшей мифологии чепецких татар большинство существовавших персонажей – образы женские. 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.

\* \* \* \* \*

## ГЛАВА II. ОБРЯДОВАЯ ПРАКТИКА ЧЕПЕЦКИХ ТАТАР

Во второй главе рассматриваются проявления традиционных религиозно-мифологических представлений в обрядовой практике чепецких татар.

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.

### § 1. Родильная обрядность

Обряды и обычаи, связанные с рождением ребенка, с его первыми годами жизни, отличались большим постоянством. В них сохранялись (вплоть до сер. 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. Названные обычаи и обряды, характерные для региона Волго-Камья, встречаются и у финно-угорских народов, и у восточных славян, что объясняется этнокультурным взаимодействием, сходным уровнем стадийно-типологического развития, и были призваны обеспечить здоровье и благополучие ребенку.

### § 2. Свадебная обрядность

Второй параграф посвящен проявлениям мифологического мировоззрения в свадебной обрядности чепецких татар.

Свадебная обрядность изучаемой группы включает в себя сложный комплекс обычаев, в котором нашли отражение не только социально-правовые

нормы данной эпохи, но и сохранившиеся пережитки предшествующих стадий развития. Вместе с тем, свадебный цикл чепецких татар в изучаемый хронологический период относится к тому виду семейной обрядности, который более других подвергается трансформации, что, прежде всего, связано с социально-экономическими факторами в стране. В целом, свадьба, как и рождение ребенка, была строго регламентирована исламом и по этой причине не сохранила домусульманских верований и обычаев в полной мере. Ряд элементов, имеющих сакральное значение, сохраняется, частично, в предсвадебной подготовке, в costume 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**

В третьем параграфе рассмотрена и проанализирована похоронно-поминальная обрядность чепецких татар. Она характеризуется большой степенью консервативности.

Определяя цикл похоронно-поминальных обрядов как в целом мусульманский, исследователь выделяет значительный 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.).

Консерватизм похоронно-поминального комплекса ритуалов объясняется вероятно тем, что объектами похоронного ритуала, а также блюстителями и инициаторами его исполнения, обычно являются представители старшего поколения, тогда как родильный и свадебный обряды касаются, прежде всего, 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. 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.

## ГЛАВА III. КАЛЕНДАРНАЯ ОБРЯДНОСТЬ ЧЕПЕЦКИХ ТАТАР

Календарные обряды занимают важное место в представлениях об устройстве мира, во взглядах на взаимодействие человека и природы и, несмотря на трансформацию, продолжают сохранять весьма архаичные компоненты.

Третья глава, анализирующая традиционные религиозно-мифологические представления в календарной обрядности чепецких татар, включает три параграфа.

### § 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 рассмотрены: проводы льда (боз озатма, боз багу), грачиная каша (карга буткасы), праздник плуга (сабантуй). Вторая группа – обряды пожелания хорошего урожая; вызывания дождя (жангыр буткасы). Их можно назвать своего рода подготовкой к сабантую.

Большинство народных праздников, так или иначе, связано с хозяйственной деятельностью. Наибольшее значение для земледельческих народов имеют весенний сев и уборка урожая. К числу таких праздников относится сабантуй. Сабантуй дословно означает «праздник плуга», праздник весеннего сева. Среди чепецких татар вплоть до 20–30-х гг. XX века он проводился в марте–апреле до начала сева. С появлением колхозов он стал проводиться после сева в мае–июне. Такая традиция сохраняется до сих пор. **Безусловно, это древний домусульманский праздник [ритуал, обряд]. По всей вероятности, в далеком прошлом он содержал различные магические обряды и жертвоприношения.**

Для весенне-летнего цикла традиционной календарной обрядности чепецких татар характерно сохранение элементов почитания архаических культов: культ земли и предков на сабантуе; культ 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.

## **§ 2. Осенне-зимний цикл календарной обрядности**

Из праздников, отмечаемых в осенне-зимний период, можно выделить следующие: период зимнего солнцестояния (рошпо, божо и др.); новогодние праздники – 1 января, 14 января; проводы зимы – мащенца – байрам (масленка, мачинча).

Обряд божо (вожо), совпадающий со святочным периодом, был кульминацией осенне-зимнего цикла. Несмотря на значительную трансформацию традиционного времяисчисления, он продолжает сохранять аграрную направленность, играет большую роль в сельской обрядовой и праздничной культуре чепецких татар.

В календарной обрядности такие праздники, как рошпо, божо, масленца, были известны всем подгруппам чепецких татар, при этом они, являются заимствованиями из русской православной культуры, что подтверждают названия.

Частные жертвоприношения, общественные моления, бытовавшие среди удмуртов и бесермян, также нашли свое отражение в культуре чепецких татар.

## **§ 3. Мусульманские религиозные праздники**

Из мусульманских канонических праздников чепецкие татары широко отмечали лишь Ураза-байрам и Курбан-байрам. Самым благословенным из всех считается 9-й месяц мусульманского календаря – Рамадан. Это месяц поста. Пост, праздник разговения и праздник жертвоприношения представляют собой главные постулаты ислама, наряду с ежедневными молитвами, подачей милостыни неимущим, паломничеством к святым местам. Праздник разговения, известный у татар под названием Ураза-байрам (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. Исключения делаются лишь для больных и пожилых людей. Все время поста люди проводят в молитвах.

Курбан-байрам – это ежегодный праздник, который чепецкие татары отмечают до сегодняшних дней как день поминовения предков и жертвоприношения Аллаху. Праздник жертвоприношения – Курбан-байрам связывается с преданием о пророке Ибрагиме, который хотел принести в жертву Аллаху своего сына. 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 проведать могилы умерших родственников.

## **ГЛАВА IV. ФЕНОМЕН «НАРОДНОГО ИСЛАМА» В ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ ЧЕПЕЦКИХ ТАТАР**

---

Четвертая глава, характеризующая феномен «народного ислама» в духовной культуре чепецких татар, состоит из трех параграфов.

### **§ 1. О феномене «народного ислама»**

Под «народным исламом» следует понимать синтез исламских (основных) и неисламских элементов (почитание «духов-хозяев», использование элементов магии). Принимая мусульманскую составляющую за основу, следует помнить, что важным элементом религии является культовая система, т.е. система обрядовых действий, идеи и атрибуты, направленные на установление определенных отношений со сверхъестественным.

Как известно, ислам зародился на Ближнем Востоке, и откровение, ниспосланное Мухаммеду, предназначалось в первую очередь арабам. Вскоре ислам стал мировой религией. В наше время люди, исповедующие ислам, исчисляются миллионами, и арабов в этой 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 татар.

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

- во-первых, переосмысление религиозных догматов традиционным обществом неизбежно, поскольку религия косна, а мировоззрение человека - динамично развивающаяся система;
- во-вторых, большое влияние на исламскую культуру татар оказала духовная культура соседних народов;
- в-третьих, в народных представлениях продолжают сохраняться доисламские (языческие) элементы;
- в-четвертых, относительно позднее появление широкой сети мечетей (кон. XIX в.), а затем их ранняя ликвидация (сер. XX в.);
- в-пятых, разрушение в 20–30-е гг. XX в. социальной группы профессиональных священнослужителей в местах расселения чепецких татар.

### **§ 2. Ислам и татары Волго-Уральского региона**

Второй параграф посвящен вопросам истории ислама среди татар Волго-Уральского региона.

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.

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.

Монголы, завоевав Волжскую Булгарию, не пытались навязывать покоренным народам свое верование-шаманизм и почитание «духов-хозяев». Тем более, что языческие представления основной массы жителей Волжской Булгарии совпадали с подобными монгольскими. В результате целого ряда сложных явлений в XII–XIV вв. на территории государства 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, но в определенной степени поднимали его на более высокий уровень.

Укрепление позиций ислама, начавшееся в середине XIV столетия, продолжилось с исчезновением и распадом Золотой Орды и возникновением самостоятельных татарских ханств.

Наибольшая часть татар Волго-Уральского региона, в том числе и чепецкие татары, формально являются мусульманами-суннитами. Имея тысячелетнюю историю функционирования среди татар, ислам сыграл огромную роль в формировании основных направлений духовной культуры, определил их основные особенности. Даже географическое расположение этого региона уже предполагало определенные изменения в совершении некоторых мусульманских обрядов. 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. 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 была вынуждена признать немало местных неисламских обычаев и обрядов.

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

В семейной и календарной обрядности чепецких татар ислам в значительной мере имеет характер «народного». Массовые гонения на священнослужителей всех религий, негативное отношение к проявлениям религиозности в семейном быту привели к частичной утрате религиозных знаний людьми. Фактор периферийного расселения, раннее территориальное обособление чепецких татар от «этнического ядра», революционные события, коллективизация и индустриализация, Великая Отечественная война – эти причины стали главными в становлении феномена «народного ислама» среди чепецких татар.

Вероятно, именно в 40–50-е гг. XX в. среди чепецких татар появилась такая форма «народной религии», как «кладбищенский» ислам. На уровне семейной обрядности, функции муллы всегда были востребованы, и особенно, в похоронно-поминальном цикле. Для верующего исправно исполнять похоронно-поминальную обрядность – значит воздать должное усопшему. Известно, что похоронно-поминальный комплекс отличается исторической устойчивостью и, как никакой другой, должен проходить «как надо», «как говорят старики». Отсутствие религиозного воспитания и обучения, а отсюда и скудные познания в вопросах религии, даже у тех, кто оставался верующим, не могли не сказаться на форме бытования религиозных обрядов. Это стало причиной появления «неканонических» мулл. В литературе 30-х гг. XX в. их называли «санитарные муллы» [Татары, 2001: 362]. Такой священнослужитель не обладал достаточными религиозными знаниями, повторяя заученные молитвы, услышанные когда-то от стариков.

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.

\* \* \* \* \*

В заключительной части работы подводятся некоторые общие итоги исследования, еще раз подчеркиваются его основные этапные моменты, определяются задачи на будущее. Тема, естественно, не исчерпана, более того, открываются новые грани различных проблем и перспективы их решения.

Основные положения диссертации излагаются в работах:

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 24 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.

25

Отпечатано с оригинал-макета заказчика.

Подписано в печать 17.11.2004. Тираж 100 экз. Заказ № 1883.

Типография Удмуртского государственного университета.

426034, г. Ижевск, ул. Университетская, 1, корпус 2.