

И. В. ДЕНИСОВ

Этно-

культурные  
параллели  
Дунайских  
болгар  
и тувашей



# ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ

Настоящая монография историка-этнографа П. В. Денисова об этнокультурных параллелях дунайских болгар и чувашей является первым серьезным научным исследованием в этой области. На основе глубокого изучения ранее опубликованных источников и привлечения новых материалов автор сумел разносторонне и комплексно обобщить, научно осмыслить и представить читателю интересное и обстоятельное освещение поставленной темы.

Как отмечает сам автор, работа не претендует на исчерпание проблемы. Многие вопросы подняты впервые, и пока что исследователи не располагают достаточным материалом для категорически определенного и аргументированного их разрешения. Тем не менее работа П. В. Денисова является добрым, результативным вкладом в разработку темы, давно привлекавшей внимание многих исследователей.

Очевидно, что для дальнейшего плодотворного изучения этого вопроса требуется творческое содружество чувашских, болгарских и иных гуманитариев. Тут хватит работы не только для историков разных профилей, но и для лингвистов, искусствоведов и др.

Научно-теоретическую значимость выполненной и предстоящей работы можно было бы кратко конкретизировать в следующих аспектах:

1. Выяснение этнических и социально-исторических из- давних связей, общений, контактов между народами, свя- зей не только и не столько военных, сколько мирных. Даже в антагонистических обществах в развитии цивилизации позитивно доминировало мирное сожителство, сосущество- вание этнически раздельных общественных формирований. Если К. Маркс, характеризуя человеческий прогресс в ан- тагонистических обществах, писал, что он был подобен «тому отвратительному языческому идолу, который не же- лал пить нектар иначе, как из черепа убитого», то это не значит, что цивилизация прошлых общественных форма- ций не накапливала ничего для развития в последующем коммунистической цивилизации.

2. Клерикальные и другие реакционные концепции о безвозвратном распаде человечества в результате «стол- потворения», отчуждения людей по языкам и народностям настойчиво акцентируют на враждебности в людских отно- шениях, волей божией освещают звериный принцип *homo homini lupus est* (человек человеку — волк). Но изучение подлинной истории с каждым днем все больше и больше раскрывает в развитии материальной и духовной культуры различных народов существенно общие, неразрывно связы- вающие, более или менее развившиеся сближающие, объе- диняющие моменты в широких регионах и диапазонах.

3. Человечество идет к возрождению на благотворной интернациональной основе. В этом нарастающе развива- ющемся процессе несомненно сохраняется и имеет живот- ворное значение прогрессивное наследство, накопленное в многовековом общении и взаимовлиянии генетически род- ственных и неродственных культур различных народов. Отбор и реализация исторически ценного из мозаичного многообразия оттенков этих культур идет не по пути раз- общения или эгоистического противопоставления нацио- нальных культур, а по пути интернациональной консоли- дации, непримиримой с какими бы то ни было стремления- ми к разграничению и отчуждению людей на племенной, ра- совой, религиозной и т. п. основе.

В этом прогрессивном творческом процессе заслуженно и правомерно участвуют многие народы, считавшиеся в прошлом «неисторическими».

Если говорить в частности о протоболгарском наследстве, то оно не может не привлекать к себе научного исследователя и с точки зрения его роли, его значения в формировании западноевропейской цивилизации. Изучение протоболгарского наследства несомненно явится также подспорьем к более углубленному и обстоятельному изучению естественно-исторического, позитивного, хотя и ступенчатого прогресса болгаро-славянской консолидации. В этом отношении работа П. В. Денисова является значительным вкладом в этнографическую литературу и дает ценный материал для широкого круга исследователей, занимающихся изучением аналогичных проблем.

Мы приветствуем появление таких научных исследований, способствующих усилению и упрочению дружбы народов. Выход в свет этой книги, конечно, привлечет внимание научной и читательской общественности не только СССР, но и братской нам Болгарской Народной Республики.

Профессор *И. Д. Кузнецов.*

# ВВЕДЕНИЕ

В раннем средневековье политическая и этническая карта Восточной Европы подверглась значительным изменениям: на ней появились ранее неизвестные названия племен и их военно-политических объединений, а ряд этнических имен окончательно исчез. Причиной столь резких изменений явилось переселение сюда в первых веках н. э. тюркоязычных кочевых племен с востока, из Азии. В составе этих пришельцев, известных в письменных источниках под общим названием гуннов, находились, в числе других, родственные по происхождению болгары и савары. В V—VI веках они входили в состав Гуннской державы, а после ее распада выступили самостоятельно и в VII веке на территории Приазовья и Прикубанья образовали федерацию племен «Великая Болгария».

Однако и эту державу постигла участь предшествовавших ей военно-политических объединений. Бесперывная междоусобица и борьба за власть, особенно обострившаяся после смерти хана Кубрата, настолько подорвали ее боеспособность и истощили силы, что Великая Болгария не выдержала натиска более могучего противника — хазарских племен — и во второй половине VII века утратила самостоятельное существование, подпала под власть

хазар<sup>1</sup>. Болгаро-суварские племена, прошедшие довольно длительный совместный путь, после поражения от нашествия хазар распались на несколько групп, дальнейшая жизнь которых протекала уже на разных территориях и в различной исторической обстановке.

Значительная часть болгар во главе с ханом Аспарухом ушла на запад на берега Дуная. Для болгар область дунайских земель не была «неизведанным краем». Еще задолго до появления аспаруховых болгар на Балканах их предки участвовали в различных военных походах против Византийской империи и оседали на захваченной ими территории: в V веке появились болгарские колонии на территории Мезии и Фракии, а в середине VI века в их подчинении оказалась значительная часть Паннонии. Поэтому неудивительно, что аспаруховы болгары последовали к Дунаю, где начали борьбу с Византией, завершившуюся не только захватом бывших ее владений, но и образованием Болгарского государства на базе объединенного союза «семи славянских племен».

Опираясь на сильную военную организацию, болгарская феодальная знать в течение двух столетий занимала господствующее положение в новом государственном образовании. В этническом же составе Болгарского государства явно преобладали славяне, сыгравшие главенствующую роль в консолидации болгарского народа. Тюркоязычные протоболгары, оказавшись в окружении славян, полностью растворились среди них, передав образовавшейся новой славяноязычной народности свое имя и некоторые элементы культуры и быта.

Протоболгарам не были чужды и области Поволжья и Прикамья, заселенные угро-финскими племенами. Эти земли были изведаны предприимчивыми болгарскими купцами, издавна вывозившими отсюда мягкое золото — пушной товар. С распадом Великой Болгарии основная масса болгаро-суварских племен направилась в район Волго-Камья.

Волжско-камские болгары, как и дунайские, имея

---

<sup>1</sup> Вопросы этнической и политической истории древних болгаро-суварских племен освещены в монографиях М. И. Артамонова «История хазар» (изд. Государственного Эрмитажа, Л., 1962), В. Ф. Каховского «Происхождение чувашского народа. Основные этапы этнической истории» (Чебоксары, 1965).



твёрдую военную организацию, в VII—IX веках подчинили своей власти местные племена и в начале X века создали первое на территории Среднего Поволжья и Прикамья раннее феодальное государство — Волжскую Болгарию. Это государственное объединение сыграло значительную роль в консолидации племён, послуживших базой формирования современных народов Поволжья, в частности тюркоязычных казанских татар и чувашей. Складывание этих двух народностей как тюркоязычных, наследование ими многих элементов материальной и духовной культуры волжских болгар — бесспорное свидетельство переселения на Среднюю Волгу большой и компактной массы болгаро-суварских племён.

Та часть болгарских племён, которая осталась на приазовских землях, в последующем вошла в состав новых этнических образований Кавказа.

Вопрос о роли болгарских племён в политической и этнической истории Волго-Камья, Дуная, Северного Кавказа не одно десятилетие являлся предметом научных исследований. Ему посвящена многочисленная литература — работы учёных самых различных специальностей. Горячие дискуссии вызывал сам вопрос происхождения протоболгар, а сложность разрешения этой проблемы, в свою очередь, затрудняла разработку этногенеза народов, имевших этногенетические связи с протоболгарами.

По указанным проблемам существуют самые различные теории и гипотезы, многие из которых давно отвергнуты наукой и представляют лишь историографический интерес<sup>2</sup>. Слабым звеном многих теоретических положений

---

<sup>2</sup> Разбору этих теорий посвящены работы И. Д. Шишманова «Критичен преглед на въпроса за произхода на прабългарите от езиково гледище и етимологиите на името «българин» («Сборник за народни умотворения, наука и книжнина», кн. XVI и XVII, Научен отдъл, София, 1900, стр. 505—753), Н. С. Державина «Происхождение болгарского народа и образование первого Болгарского государства на Балканском полуострове» («Советская этнография», 1946, № 1, стр. 59—83), В. Т. Сиротенко «Основные теории происхождения древних болгар и письменные источники IV—VII вв.» («Ученые записки» Пермского университета, т. XX, вып. 4, Исторические науки, Пермь, 1961, стр. 43—70), Цветана Кристановова «Към въпроса за этногенеза на българския народ» («Исторически преглед», год. XXII, кн. 3, София, 1966, стр. 33—50), В. Ф. Каховского «Происхождение чувашского народа», стр. 49—74 и других авторов.

об этногенезе являлась ненаучная постановка проблемы: стремление отождествить современные народы с тем или иным древним народом, т. е. поиски «предков». При таком подходе к вопросам этногенеза процесс формирования народа рассматривался как однократный акт и совершенно игнорировались последующие изменения этнического облика данного народа.

Необходимо особо подчеркнуть, что подобным приемом разрешения вопросов этногенеза пользовались чувашские буржуазные националисты, стремившиеся использовать болгарскую теорию происхождения чувашского народа в своих враждебных политических целях. В ряде работ, изданных ими в 1920-х годах, пропагандировалось утверждение о том, что чувашаи являются единственными, прямыми и чистыми потомками волжско-камских болгар, допускалась буржуазно-националистическая идеализация эпохи государства Волжской Болгарии. В работах Д. П. Петрова (Юман), М. П. Петрова, А. П. Прокопьева-Милли и других краеведов болгарский период изображался как «золотой век» в истории чувашского народа, игнорировались социально-классовые противоречия и наличие гнета эксплуататоров в этом государстве. В эти же годы буржуазные националисты развернули кампанию по переименованию чувашей в болгар, а Чувашскую АССР предлагали назвать «Болгарской».

Тенденция фальсифицировать историю древнеболгарских племен проявлялась и в исследованиях болгарских историков буржуазно-националистического и профашистского направления. Преувеличивая роль тюркоязычных протоболгар в этногенезе дунайских болгар и, наоборот, принижая значение славянских племен в этом процессе, они пытались доказать особое положение болгар в славянском мире. Подобная тенденциозная фальсификация этнической истории болгарского народа использовалась для идеологического оправдания политики реакционных правящих кругов Болгарии, которые поддерживали гитлеровскую Германию и стремились изолировать болгарский народ от Советского Союза.

Марксистско-ленинская историческая наука изучает не метафизический, раз навсегда установившийся «этнос», а процессы этногенеза племен и народов, протекающие на

основе развития производительных сил и производственных отношений, исторически развивающихся все более тесных взаимных сношений и объединений, скрещений и культурных влияний.

Известно, что не только позднейшие этнические формирования (например, русские, болгары, чуваша, татары и пр.), но и более ранние этносы (например, славяне, финны, прототюрки и др.) не являлись по своему происхождению «чистыми», «однородными», а имели более или менее смешанное происхождение. Поэтому совершенно прав проф. С. А. Токарев, утверждая, что «никогда нельзя безоговорочно сближать ни один современный народ ни с одним древним»<sup>3</sup>.

Для решения вопросов этногенеза народов, подчеркивает С. А. Токарев, значительный интерес представляет изучение специфических культурно-бытовых черт. Специфические культурные особенности этнической общности (народности, нации) не остаются, конечно, постоянными, а изменяются с течением времени в зависимости от уровня социально-экономического развития народа и от тех конкретных хозяйственных форм, в которых это развитие протекает в различных естественно-географических условиях. Очень важную роль в формировании культурно-бытовых черт народа играет также «этническая традиция», т. е. длительное сохранение определенных навыков и представлений, сложившихся в жизни народа в предыдущие периоды его истории. Каково происхождение этих элементов, где их исторические корни, как и в силу каких условий они сложились в некое целое, как видоизменялись в ходе развития народа — вот круг вопросов, к разрешению которых должна сводиться, по существу, трактовка проблем этногенеза по линии этнографической науки,— таков подход советской этнографической науки к проблемам этногенеза.

---

<sup>3</sup> См. С. А. Токарев. К постановке проблем этногенеза. «Советская этнография», 1949, № 3.

В историко-этнографической литературе давно обращалось внимание на близость отдельных элементов материальной и духовной культуры дунайских болгар и чувашей. С целью более детального изучения этой проблемы еще в 1897 году видный болгарский ученый И. Д. Шишманов предпринял специальную поездку в Среднее Поволжье и совместно с профессором Казанского университета И. Н. Смирновым, специалистом по этнографии народов края, побывал в ряде чувашских селений. Признавая, что в языковом отношении чуваша являются наследниками исчезнувших тюркоязычных болгар, И. Д. Шишманов ошибочно утверждал, что по материальной культуре, обычаям и языческой мифологии чувашей следует рассматривать как отореченных финнов, вероятнее, как черемис (т. е. мари)<sup>4</sup>. Аналогичные точки зрения на вопрос формирования чувашской народности были выражены в последующем в работах финских этнографов, а из советских исследователей подобной же концепции придерживались сторонники автохтонной теории происхождения чувашей. Ошибочность суждений исследователей—сторонников автохтонной теории происхождения чувашей заключается главным образом в том, что формирование чувашской народности они рассматривали лишь как результат консолидации финно-угорских племен, испытавших культурно-языковое влияние со стороны болгар<sup>5</sup>. Для доказательства своих положений они оперировали в основном материалами финно-угорской этнографии, игнорируя данные этнографии тюркских народов. В результате такого подхода к проблеме сравнительное изучение этнографии чувашей и других тюркских народов оказалось на заднем плане.

Примерно такое же положение создалось в области сравнительного изучения этнографии дунайских болгар и на-

---

<sup>4</sup> И. Д. Шишманов. Критичен преглед на въпроса за произхода на прабългарите, стр. 506—753.

<sup>5</sup> Более развернуто эта концепция изложена в монографии коллектива авторов — Н. И. Воробьев, А. Н. Львова, Н. Р. Романов, А. Р. Симонова. Чуваша (Этнографические исследования), ч. I, Материальная культура. Чебоксары, 1956. Критика этой концепции дана в материалах научной сессии в Чебоксарах (1956 г.), посвященной этногенезу чувашей (см. сборник «О происхождении чувашского народа», Чебоксары, 1957) и упомянутой монографии В. Ф. Каховского.

родов Поволжья. Вероятно, после авторитетного заявления И. Д. Шишманова о финно-угорском происхождении чувашей эта тема перестала привлекать внимание болгарских этнографов, и лишь в исследованиях отдельных авторов (например, Ст. Костова<sup>6</sup>, Е. Петевой<sup>7</sup>) подчеркивалось сходство болгарской вышивки с вышивкой народов Среднего Поволжья, указывались параллели в элементах национальной одежды, головных уборов и украшений.

Определенные сдвиги в области сравнительного исследования этнографии болгарского народа и народов Поволжья, в том числе и чувашей, произошли за последние десятилетия. В результате укрепления научно-культурных связей СССР и Болгарии установились и развиваются контакты между этнографическими научными учреждениями и учебными обеих стран. Данные сравнительного изучения одежды и народного изобразительного искусства дунайских болгар и чувашей опубликованы в работах болгарских этнографов М. Велевой<sup>8</sup>, И. Коева<sup>9</sup> и других, а из советских исследователей плодотворно разрабатывает эту проблему ленинградский этнограф Н. И. Гаген-Торн<sup>10</sup>. За последние

---

<sup>6</sup> См. Ст. Л. Костов. Македонски убруси и сокаи. «Известия на народния Етнографски музей в София», година V, кн. I—IV, София, 1925; его же. Български народни шевици. Ч. I, София, 1929; Ст. Л. Костов, Е. Петева. Български народни шевици, ч. II, София, 1928.

<sup>7</sup> Е. Петева. Шевични паралели. «Известия на народния Етнографски музей в София», година X—XI, София, 1932.

<sup>8</sup> М. Г. Велева. Български народни носии. София, 1957; ее же. Българската двупрестилчена носия. София, 1963; ее же. Синтез на етническите елементи в българското народно облекло. «Известия на Етнографския институт и музей», т. VIII, София, 1965, стр. 65—78 и др.

<sup>9</sup> И. Коев. Българската везбена орнаментика. Принос към историята на народния орнамент. «Трудове на Етнографския институт», кн. 1, София, 1951; его же. Символичното значение на кръстовидната пазва у чувашите и капанците. «Език и литература», 1946, кн. 1, стр. 37—41 и др.

<sup>10</sup> Н. Гаген-Торн. Женская одежда народов Поволжья (Материалы к этногенезу). Чебоксары, 1960; ее же. Болгарская одежда (По коллекциям ленинградских музеев). «Сборник Музея антропологии и этнографии», т. XVIII, Л., 1958, стр. 208—278; ее же. М. А. Попстефаниева. Македонски народни вязови. Скопие, 1954 (Рецензия). «Советская этнография», 1957, № 4, стр. 177—179 и др.

годы в болгарской и чувашской печати появилась целая серия научно-популярных статей и очерков, посвященных вопросам болгаро-чувашских исторических, литературных и общекультурных связей<sup>11</sup>. В них подчеркивалась необходимость более глубокого и всестороннего исследования этой проблемы.

В настоящей работе и сделана попытка обобщить результаты историко-этнографических исследований в области этнокультурных параллелей дунайских болгар и чувашей, выявить по выдвинутой проблеме новые факты из малоизученных разделов этнографии. Работа написана главным образом на основе опубликованных источников, в ней использованы также материалы полевых этнографических исследований автора в районах Чувашской АССР и северо-восточных областях Болгарской Народной Республики (август—сентябрь 1966 г.).

Наше исследование ни в коей мере не претендует на всестороннее и полное освещение всех вопросов этнокультурных параллелей дунайских болгар и чувашей, в нем рассмотрены лишь отдельные стороны этой важной и сложной проблемы. Разумеется, и не все поставленные вопросы освещены нами достаточно полно и в одинаковой мере убедительно, а ряд положений работы носит дискуссионный характер или же выдвинут в порядке их постановки. Более полная научная разработка данной темы требует специальных исследований ученых—историков, археологов, этнографов, лингвистов, искусствоведов.

Считаю своим долгом выразить благодарность руководству Этнографического института и музея Болгарской Академии наук и Разградского Окружного комитета Болгарской Коммунистической партии за внимательное и отзывчивое отношение и за содействие в моих этнографических исследованиях в северо-восточных областях Болгарии. Приношу

---

<sup>11</sup> Их обзор дан, например, в статьях: Н. С. Павлов. Зарубежные связи чувашской художественной литературы. «Вопросы чувашской литературы и языка». «Ученые записки» Научно-исследовательского института при Совете Министров ЧАССР, вып. XXXII, Чебоксары, 1966, стр. 3—24; М. Н. Ильин (Юхма). О дружественных связях болгарской и чувашской литературной общественности. «Ученые записки» Научно-исследовательского института при Совете Министров ЧАССР, вып. XXXIV, Чебоксары, 1967, стр. 217—225.

благодарность сотрудникам Этнографического института и музея Болгарской Академии наук Ивану Коеву, Марии Велевой, Христо Вакарелскому, музыковеду Стояну Петрову за консультации в процессе работы над настоящим исследованием. Выражаю свою признательность научным сотрудникам Института этнографии Академии наук СССР В. Н. Белицер, Т. Д. Златковской, Л. В. Марковой, высказавшим ценные замечания по содержанию и композиции данной работы.

# НЕКОТОРЫЕ ПАРАЛЛЕЛИ В МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ ДУНАЙСКИХ БОЛГАР И ЧУВАШЕЙ

На основе разностороннего и комплексного этнографического исследования установлено, что сходные элементы в материальной культуре дунайских болгар и чувашей прослеживаются прежде всего в женской одежде и принадлежностях свадебного наряда. Конкретное изучение национальной женской одежды и народной вышивки позволило исследователям приступить к определению болгарских и чувашских этнографических групп, имеющих сходные элементы в материальной культуре, локализовать районы их распространения. Работа в этой области лишь начата, и для ее завершения потребуются совместные изыскания болгарских и чувашских этнографов.

Болгарские этнографы установили, что сходство с одеждой чувашских женщин имеет болгарская женская одежда преимущественно восточных районов Северной Болгарии, в особенности Разградского округа, и районов Македонии. Культурно-бытовые особенности болгарского населения Разградского округа обстоятельно освещены в трудах видного болгарского этнографа И. Коева<sup>1</sup>. Будучи еще студентом

<sup>1</sup> И. Коев — уроженец с. Топчии Разградского округа, в настоящее время является научным руководителем секции материальной культуры и народного искусства Этнографического института и музея Болгарской Академии наук.

Софийского университета им. Климента Охридского, И. Коев опубликовал работу об особенностях одежды и жилища староболгарского населения Разградского округа и выделил его в особую этнографическую группу «капанцев» (так именует себя само население). В «капанскую» группу он включает жителей селений Дреновец, Сеново, Кривня, Езерец, Борисово, Осенец, Садина, Опака, Паламарци, Царь Калоян (Торлак), Каменево, Топчии и кварталы Ушинци (Жабакулак) и Доброшката города Разграда<sup>2</sup>. В последующем в монографии, посвященной изучению орнамента болгарской народной вышивки, И. Коев более детально анализирует комплекс одежды и вышивки болгар-капанцев<sup>3</sup>. Богатый материал по одежде болгарского населения северо-восточной Болгарии представлен в монографиях М. Велевой и Е. И. Лепавцовой<sup>4</sup>.

Сходство болгарской женской рубашки из северо-восточной Болгарии и рубашек чувашских женщин «анат енчи» (этнографическая группа «средненизовых») прослеживается как в типе покроя, так и в окантовке швов красной полосой, устройстве ворота и характере вышивочного шва. По покрою эти рубашки относятся к туникообразным (по терминологии В. А. Куфтина<sup>5</sup>) и имеют несколько подтипов, но различия между ними несущественные и на первый взгляд мало заметны. По определению Н. И. Гаген-Торн, эта туникообразная рубашка имеет следующие признаки: к основной точке перпендикулярно пришиты прямые рукава с ластовицами (на болгарских рубашках они не обязательны). Боковые точки скошены, расширяясь книзу. Все швы обычно подчеркнуты вышивкой, тканой кромкой другого цвета или нашитой сверху красной полосой ткани. Ворот состоит

---

<sup>2</sup> И. Коев. Облекло и жилища на старото българско население във Разградско. «Известия на семинара по славянска филология при университета св. Климент Охридски», книга VIII, София, 1942, стр. 50.

<sup>3</sup> И. Коев. Българската везбена орнаментика. София, 1951.

<sup>4</sup> М. Г. Велева, Евг. Ил. Лепавцова. Български народни носии в Северна България през XIX и началото на XX в. София, Изд-во на Българската Академия на науките, 1960, т. 1; М. Г. Велева. Българската двупрестилчена носия. София, Изд-во на Българската Академия на науките, 1963.

<sup>5</sup> В. А. Куфтин. Материальная культура русской мещеры. М., 1926.

из прямого грудного разреза по середине основной точки и овального, сделанного по шее выреза. Орнамент, кроме швов, располагается по концам рукавов сверху, у наплечья, по грудному разрезу и подолу. Рубашка обязательно подпоясывается и носится с нагрудником, прикрывающим грудной разрез<sup>6</sup>.

Туникообразная женская рубашка этого типа распространена главным образом среди населения северо-восточной Болгарии: в Поповском, Разградском, Шуменском округах, отчасти среди жителей Провадийского плато и отдельных селений восточной части Стара-Планины, т. е. именно на той территории, где расселились болгары Аспаруха и образовалось Болгарское государство. Этот факт и данные сравнительного изучения болгарской одежды с одеждой народов Поволжья позволили этнографам сделать вывод о том, что туникообразная рубашка унаследована дунайскими болгарскими народами от протоболгар и без значительных изменений сохранена до наших дней. «Двойная связь болгарской рубахи, с одной стороны, с восточно-славянской рубахой, а с другой, с рубахами народов Поволжья, должна считаться как признак культурно-исторической близости народов Поволжья со славянскими народами. На это предположение наводит и мнение, что аспаруховы болгары, которые первоначально осели в северо-восточной Болгарии, и по последним языковедческим исследованиям родственны с чувашами. Так, очень вероятно, что и туникообразная рубаха с двупрестилочной одеждой дошла через славянскую культуру и воспринята от протоболгар»<sup>7</sup>, — таков вывод М. Г. Велевой по вопросу происхождения туникообразной рубашки у дунайских болгар.

Для подтверждения этого вывода немаловажное значение имеют факты, выявленные И. Коевым в ходе изучения орнаментики болгарской вышивки. Так, например, он доказал полную аналогию между нагрудной вышивкой туникообразной женской рубашки капанцев и нагрудной вышивкой «кёскё» на женских рубашках чувашей. «Сходство этих двух рубашек и вышивок на них, — пишет И. Коев, — подтверждает, с одной стороны, силу действия метода сравни-

<sup>6</sup> Н. И. Гаген-Торн. Болгарская одежда, стр. 215—216.

<sup>7</sup> М. Г. Велева. Българската двупрестилчена носия, стр. 131.

тельных исследований, а с другой стороны, подтверждает историческую истину, согласно которой болгары принесли с собою на Балканы свое собственное искусство, которое только позже подпало под влияние коренных жителей — славян, а также и Византии и Востока»<sup>8</sup>. И. Коев, однако, не указывает, для какой этнографической группы чувашей была более всего характерна рубашка этого типа. Этот вопрос затруднителен как для зарубежных, так и для советских этнографов, ибо в литературе о чувашах сведения о туникообразной рубашке с нагрудной вышивкой «кёскё» весьма скупы да и противоречивы. Из описаний дореволюционных авторов трудно сделать вывод о времени их широкого бытования и районах распространения по отдельным этнографическим группам чувашского населения. В советское время ряд исследователей (Н. И. Гаген-Торн, Г. А. Никитин, Т. А. Крюкова, Н. И. Воробьев и др.), стремясь устранить этот пробел, изучал чувашские этнографические коллекции в музеях, собирал новые материалы в чувашских селениях. Однако было уже трудно воссоздать картину бытования этой рубашки с кёскё, и авторы, затрагивавшие в своих исследованиях этот вопрос, высказывали весьма противоречивые суждения. В опубликованных работах по-разному датируется время широкого применения орнаментального мотива кёскё, по-разному объясняются их предназначение и осмысление в народном представлении. Например, Н. И. Гаген-Торн, датируя широкое распространение нагрудной вышивки кёскё первой половиной XIX века, пишет: «Несмотря на большую привлекательность видеть в кёскё древние символы культового характера, то есть изображение солнца, есть факты, говорящие против древности кёскё в нагрудной вышивке чувашской рубашки»<sup>9</sup>. Утверждая это, она ссылается на отсутствие кёскё на рубашках чувашских женщин анат енчи в XVIII веке и считает, что у них этот орнаментальный мотив получил распространение лишь в XIX веке. Заметим, что это утверждение Н. И. Гаген-Торн не совсем обоснованно, ибо на рубашках XVIII века из селений анат енчи среди сплошной нагрудной вышивки четко выделяются рисунки кёскё, т. е. узоры вышивки, окружаю-

<sup>8</sup> И. К о е в. Българската везбена орнаментика, стр. 121—126 и 161.

<sup>9</sup> Н. Г а г е н - Т о р н. Женская одежда народов Поволжья, стр. 34.

щие кёскё, служат лишь своеобразным фоном его (см. рис. 1 в альбоме-монографии Г. А. Никитина и Т. А. Крюковой «Чувашское народное изобразительное искусство», Чебоксары, 1960, и экземпляры в музейных коллекциях).

Нагрудная вышивка с орнаментальным мотивом кёскё на женских рубашках низовых («анатри») и средненизовых («анат енчи») чувашей фигурирует уже с XVIII века, а если исходить из наличия орнамента этой вышивки у дунайских болгар, то не приходится сомневаться в его древности. К тому же следует учесть и тот факт, что орнаментальные мотивы кёскё фигурируют и на марийских рубашках, на вышитых изделиях удмуртских и башкирских женщин, т. е. у народов, имевших определенные этнокультурные связи с волжскими болгарами.

В вопросе о смысловом значении кёскё почти все этнографы сходятся во мнении, что она должна подчеркивать возрастные и половые отличия. «Нагрудные вышивки или ромбы делались различными, сообразно положению владелицы рубашки. Два кёскё или два ромба вышивались на рубашках лишь замужних женщин. На рубашках девушек кёскё или ромб вышивались только на левой стороне груди. На правой стороне груди, наискось от бокового шва к грудному разрезу, в некоторых местах нашивалась полоска тесьмы или кумача, а иногда эта часть оставалась неукрашенной. У вдов, чтобы подчеркнуть их особое положение, в ряде мест сверх одного ромба или кёскё нашивалась диагональная полоска»<sup>10</sup>, — пишет проф. Н. И. Воробьев на основе изучения женских рубашек низовых чувашей главным образом середины XIX века. Но тщательный просмотр чувашских коллекций в музеях показывает, что среди старинных женских рубашек встречаются экземпляры, на которых вышиты не одна пара узора кёскё, а две или даже три. Отмечая этот факт, ленинградские этнографы Т. А. Крюкова и Г. А. Никитин считают, что в увеличении числа нагрудных розеток «можно усмотреть стремление усилить плодovitость женщины»<sup>11</sup>.

Изучение фольклорных произведений и обычаев, связанных со старинной чувашской свадьбой, также приводит

<sup>10</sup> Н. И. Воробьев и др. Чуваша, стр. 270—271.

<sup>11</sup> Г. А. Никитин, Т. А. Крюкова. Чувашское народное изобразительное искусство. Чебоксары, 1960, стр. 22.

к мысли, что кёскё предназначена определить половозрастные отличия женщин. Так, например, в одной из свадебных песен, записанных П. Пазухиным у низовых чувашей Буинского уезда Симбирской губернии в начале XX века, говорится: «*Кинçемех те, чунçамах! Писев кёски кўтёмёр, кăкăри çине хутăмър; чатър сурпан кўтёмёр, пуçе тавра яврăмър*» («Добрая наша сношенька! Доставили узорное кёскё, положили ей на грудь, доставили повязку сурпан, обвили ей голову») <sup>12</sup>. В песне имеется в виду переодевание невесты в костюм замужней женщины, наряду с сурпаном — головным полотенцем замужней женщины, кёскё здесь символизирует переход невесты в семейное положение. В чувашском селении Яншихово-Норваши Янтиковского района во время свадьбы невеста дарила девушкам — родственницам жениха — в числе других своих изделий, как правило, и кёскё, т. е. выражала пожелание и им выйти замуж <sup>13</sup>. В селениях этого же района по вышивкам на рубашке определяли положение ее владелицы: если на ней была рубашка с узорами на рукавах, но без нагрудной вышивки кёскё, то про нее говорили, что она незамужняя («*хёр çынла мар*» теççе) <sup>14</sup>. Такое осмысление кёскё подтверждается и тем, что на девичьих рубашках нагрудная вышивка состоит лишь из одной розетки, а если вышивались две пары кёскё, то их орнамент представляет лишь как бы половину полной кёскё и называется «*урлă кёскё çурри*», т. е. половина поперечной кёскё.

Аналогичное же предназначение имели нагрудные вышивки и украшения в виде треугольника из красного ситца или кумача на женских рубашках соседних народов Поволжья — мари и удмуртов. Например, Т. А. Крюкова установила, что в Моркинском районе Марийской АССР нагрудные вышивки имеют половозрастные отличия: на детских рубашках нагрудная вышивка отсутствовала; у подростков, лет 13—14, иногда по обеим сторонам грудного разреза были расположены небольшие кружочки, квадра-

---

<sup>12</sup> Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. VII, Чебоксары, 1935, стр. 302.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. IX. Чебоксары, 1935, стр. 29.

тики или крестики; на девичьей рубашке их заменяли небольшие острые уголки<sup>15</sup>.

Нагрудные вышивки типа кёскё выражали не только половозрастные отличия, а выступали еще в роли своеобразного магического оберега женских грудей. Однако в последующем первоначальное магическо-предохранительное осмысление нагрудной вышивки было забыто, и этнографам удавалось зафиксировать лишь отдельные его отголоски. Так, ленинградский этнограф Г. А. Никитин, занимавшийся изучением чувашского народного изобразительного искусства в 1930-е годы, записал другое название кёскё — термин «чѣчѣ карти» (т. е. ограда груди)<sup>16</sup>. Г. А. Никитин, к сожалению, не указывает, в каком районе было записано это название. Надо полагать, в прошлом термин «чѣчѣ карти» имел широкое распространение, что подтверждается марийским заимствованием этого термина из чувашского языка. У мари Моркинского района нагрудная вышивка называется «чызе орол», т. е. «сторож грудей». Ссылаясь на этнографические записи Н. В. Шабрукова, Т. А. Крюкова пишет, что в Моркинском районе Марийской АССР «вплоть до настоящего времени сохранился термин для обозначения вышивки этого типа (т. е. нагрудной вышивки типа «кёскё». — П. Д.) — «чызе орол» — в буквальном переводе «сторож грудей»<sup>17</sup>.

Среди низовых чувашей Канашского и Урмарского районов Чувашской АССР кёскё была известна под названием «уйăх карти» (т. е. круг, образующийся вокруг луны)<sup>18</sup>. Это не единственный факт обозначения вышивки названием небесного светила. Талантливый исследователь чувашского языка и этнографии Н. И. Ашмарин пишет, что «по словам старых чуваш, рисунки узоров (имеется в виду вышивка «кёскё». — П. Д.) изображают солнце, как подателя жизни»<sup>19</sup>, и при этом указывает, что информация получена в

<sup>15</sup> Т. А. Крюкова. Марийская вышивка. Л., 1951, стр. 21 и др.

<sup>16</sup> Г. А. Никитин, Т. А. Крюкова. Чувашское народное изобразительное искусство, стр. 21—22.

<sup>17</sup> Т. А. Крюкова. Марийская вышивка, стр. 21.

<sup>18</sup> См. Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. III. Чебоксары, 1929, стр. 187.

<sup>19</sup> Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. VII, стр. 302.

д. Ньюшкасах Янтиковского района, т. е. в районе широкого бытования туникообразной рубашки с кёскё. Обожествление солнца как подателя жизни привело к тому, что в старину чуваши с целью приобщения к чудодейственной силе светила вышивали на груди рубашек его изображения, носили его символы — амулеты. Бригадир Иосиф Копця, наблюдавший чувашей в конце XVIII века, пишет, что чувашки носили «на груди отлитые из серебра изображения солнца»<sup>20</sup>. Осмысление женских нагрудных вышивок и нарядов как символов небесных светил отразилось и в фольклорных произведениях. Так, в чувашской загадке «*Пурт тӳрринче кёрчӗллӗ кёскё выртать*» («На крыше дома лежит вышитое кёскё») «кёскё» означает звезду — «*сӳлтӳр*»<sup>21</sup>. В одной из старинных свадебных песен женские наряды приравниваются небесным светилам:

*«Пуçӑм тулли хушпум пур,  
Уйӑх карти пултӳр-и!  
Авӑм тулли çут кёмӗл,  
Уйӑх çутти пултӳр-и!»*  
(«На голове у меня хушпу,  
Пусть будет лунным кругом.  
Вся грудь моя в блестящем серебре—  
Пусть будет лунным светом»)»<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> «Записки бригадира Иосифа Копця...» «Исторический вестник», 1896, т. 66, стр. 239.

<sup>21</sup> Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. VII, стр. 298.

<sup>22</sup> Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. III, стр. 187. Болгарский этнограф Д. Маринов указывал, что традиционная рубашка болгарских женщин сельской местности часто воспеваеся в народных песнях и в тексте одной из таких песен, приведенном им в качестве примера, вышивки на женской рубашке, как и в чувашском фольклоре, сравниваются с небесными светилами:

*«По поли и ситни звезди,  
На гърди и ясно слънце,  
На плешки и ясен месец,  
По пазви и земля, небо,  
Земля, небо, гора, вода  
Три планини сиво стадо».*

См. Д. Маринов. Градиво за веществена култура на западна България. «Сборник за народни умотворения, наука и книжнина», кн. XVIII, ч. II. Материали, София, 1901, стр. 109.

Таким образом, вышивка кёскё в сочетании с нагрудными металлическими украшениями должна, по поверьям чувашей, оберегать женские груди — материнство, обеспечить благополучие женщины-матери. Девушки же еще не нуждаются в предохранительных мерах: им не обязательно парные кёскё, оберегающие грудь, им не нужны металлические украшения, полностью закрывающие грудь (они обходятся перевязями и нашейными украшениями); до сватовства они могут ходить с открытой головой, а «усватанные же не иначе могут быть на людях, как только в платках, которые называются «кёрё тутри» — женихов платок»<sup>23</sup>.

Подобная трактовка назначения кёскё подкрепляется и применением ее узоров для украшения свадебных нарядов. Орнамент четырех-восьмигранного медальона — кёскё вышивался на «пёркенчёк» — свадебном покрывале невесты, на свадебных платках «сулак», на наволочках свадебной подушки «кёрё минтерё», на поясных украшениях «сарё» и т. д. Все эти вышивки созданы в одном стиле, близки по технике выполнения. Для оформления этих изящных вышивок использовано богатое разнообразие узоров, начиная от геометрических (треугольники, ромбы, квадраты и т. д.) до сильно стилизованных растительных мотивов (деревца, цветки, листики самых разных очертаний). На отдельных экземплярах кёскё прослеживаются стилизованные фигуры животных и птиц, а также изображения женской фигуры и человеческой руки<sup>24</sup>. В с. Алдиарове Янтиковского района последний орнаментальный мотив был известен под названием «пилёк пёрнеллё кёскё» (пятипалая кёскё)<sup>25</sup>.

Многие мотивы орнамента кёскё ведут свое происхождение от глубокой древности и связаны в своем развитии с художественным творчеством народов Поволжья и Урала. Орнаментальные мотивы, аналогичные чувашскому кёскё, и у соседних народов применялись главным образом для украшения рубашки замужних женщин и свадебных нарядов. У мари они использованы в вышивке женской рубашки

<sup>23</sup> М. П. Петров. О происхождении чуваш. Чебоксары, 1925, стр. 41.

<sup>24</sup> Более подробно вопрос об орнаментальных мотивах с древом жизни изложен на стр. 70—82 настоящего исследования.

<sup>25</sup> Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. VII, стр. 302.

(моркинская группа), свадебных платков, покрывал<sup>26</sup>, у удмуртов маленькие восьмигранники вышивались у грудного разреза женских рубашек<sup>27</sup>, у башкир они украшают концы головных полотенец «тастар». Башкирский этнограф Н. В. Бикбулатов, анализируя орнаментальные мотивы башкирской вышивки, пишет: «По всей вероятности, башкирская гладышная вышивка происхождением связана с культурой племен, населявших Урало-Волжскую зону, возможно, и с культурой волжских булгар. В этом плане заслуживает внимания близость узоров на головных полотенцах башкир с орнаментом на чувашских вышивках. Узоры первой группы на башкирских головных полотенцах обнаруживают и по мотивам узоров, и по их композиции, и по манере исполнения очень близкое родство с нагрудными вышивками «кёскё» на платьях чувашских женщин»<sup>28</sup>.

Мы уже отмечали близкие параллели кёскё и вышивок на женских рубашках болгар-капанцев Разградского округа Болгарии. Однако сходство чувашской и болгарской вышивки не ограничивается одним этим примером. Совершенно права В. Я. Яковлева, утверждая, что это сходство «выражается в богатстве и общности мотивов, в техническом исполнении швами «йёпкё» и «хантасла» или «чърмала», но главным образом в той звучной расцветке, которая характеризует свадебные изделия чувашей»<sup>29</sup>.

На общность элементов болгарских и чувашских свадебных принадлежностей впервые обратил внимание болгарский этнограф И. Коев. В письме от 26 мая 1965 года он сообщил нам следующее: «Нашите капанци имат глагол «сувря» в смысле «уважам», «почитам», а вие чувашите (според «Этимологический словарь чувашского языка», стр. 192) имате също «су», диал. «сав»; «сума су» — уважать, почитать. Нашите капанци дори имат и специална

<sup>26</sup> В. Я. Яковлева. О марийской вышивке. «Ученые записки» Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории, вып. IV, Йошкар-Ола, 1951, стр. 255; Н. Таген-Торн. Женская одежда народов Поволжья, стр. 215.

<sup>27</sup> См. В. Н. Белицер. Народная одежда удмуртов. «Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая», Новая серия, т. X, М., 1961.

<sup>28</sup> С. А. Авижанская, Н. В. Бикбулатов, Р. Г. Кузеев. Декоративно-прикладное искусство башкир. Уфа, 1964, стр. 106.

<sup>29</sup> В. Я. Яковлева. Чувашская вышивка. Рукопись.

възглавница (подушка), наречена «суврена възглавница», на която спят младоженците в първата брачна нощ като символ на уважение, почитание и обич за целия им съвместен семеен живот. Любопитно е, дали чувашите имате този обичай — невестата да има такава специална възглавница».

Такие интересные параллели нам удалось обнаружить в ходе этнографической экспедиции в северо-восточных областях Народной Республики Болгарии (август—сентябрь 1966 года). Изучая образцы вышивок и узорного ткачества болгар-капанцев Разградского округа, в селениях Топчи и Эзерче мы выявили весьма оригинальные свадебные изделия, в украшении которых проявилось богатое дарование болгарских мастериц. Традиционные орнаментальные мотивы и технические приемы шва болгарские женщины до настоящего времени применяют в украшении свадебных платков, полотенец, сумок дружек жениха, наволочек, свадебных подушек и т. д. Из числа этих нарядов по своим орнаментальным мотивам и цветовой гамме наиболее близки к чувашским наволочки свадебных подушек. Основным орнаментальным мотивом этих вышивок являются сильно геометризированные фигуры мирового дерева — дерева жизни, включенные в ромб или квадрат<sup>30</sup>.

На болгарской свадебной подушке вышивка исполнена на черном фоне шерстяными нитками красного, зеленого, черного и белого цветов, при этом последние два цвета являются ведущими, а изображения мирового дерева включены в ромбы, расположенные рядами на всей поверхности подушки. Таким образом, изображения мирового дерева черного цвета отчетливо выделяются на фоне белых и красных ромбов. Кстати, следует отметить факты бытования этого орнаментального мотива и в декоративном искусстве турецкого населения района Лудогорья («Делиорман») в северо-

<sup>30</sup> Болгарский исследователь Д. Станков в этот орнаментальный мотив обнаружил на болгарских коврах из района гор. Видин. Например, разбирая орнаментику ковра XVII века из мечети Осман Пазвантоглу гор. Видин (ковры известны под названием «чипровски»), он утверждает, что данный орнаментальный мотив символизирует крылья птиц. Действительно, на первый взгляд узор напоминает изображение крыльев, но при тщательном рассмотрении можно заметить, что в центре композиции изображена фигура ромба — символа вселенной, а далее ромб окружен мировым деревом, включенным в свою очередь в больший ромб.

восточной части Болгарии. Как видно из этнографических исследований И. Коева, вышивальщицы-турчанки использовали этот орнаментальный мотив в оформлении подушек, а в изделиях ткацкого искусства они представлены главным образом в орнаментике ковриков («миндер»). На наш взгляд, И. Коев правильно утверждает, что широко бытующая двусторонняя симметричность в композиции орнамента вышивки и узорного ткачества болгарских и турецких женщин связана с передачей древнего мотива «священного дерева». В резюме своей работы И. Коев, объясняя причины сходства болгарских и турецких орнаментальных мотивов вышивки и узорного ткачества, пишет, что «уже много веков в районе Лудогорья турецкое население находится в тесном сожительстве с болгарским. Это обстоятельство отражено во взаимном скрещивании орнаментики вышивок и тканья»<sup>31</sup>.

Чувашский вариант этого весьма своеобразного изображения мирового дерева выявлен в орнаменте вышивки на женской рубашке низовых чувашей. Учитель А. А. Трофимов, страстный коллекционер чувашских вышитых изделий, в 1967 году в дер. Вершинно-Чувашская Киреметь (Аксубаевский район Татарской АССР) приобрел женскую рубашку середины прошлого столетия. По словам местных старожил, в прошлом рубашки такого образца были в широком употреблении среди женщин этой местности. Это рубашка замужней женщины туникообразного покроя, изготовлена из домашнего белого холста, отверстие для головы имеет овальную форму, стороны грудного разреза скреплялись у ворота завязками.

Как и на многих старинных женских рубашках низовых и средненизовых чувашей, на данном экземпляре вышивка сочетается с нашивками из полосок кумача. Эти кумачовые нашивки расположены по обе стороны грудного разреза, на спине и по лопаткам, применены они и для украшения подола и концов рукавов. По обеим сторонам грудного разреза из такой же красной материи нашиты ромбовидные аппликации «сунгӑх», которые, по существу, заменили вышитые нагрудные розетки «кёскё».

---

<sup>31</sup> См. И в а н К о е в. Принос към изучаване на турската народна везбена и тъканна орнаментика в Лудогорието. «Известия на Етнографския институт с музей», книга трета, София, 1958, стр. 65—115.

В отличие от аналогичных рубашек этого типа, на рубашке из коллекции А. А. Трофимова исключительно своеобразно размещены звездообразные вышитые фигуры, гармонирующие с нагрудной вышивкой «кёскё». Отличительной чертой орнаментального украшения этой рубашки является то, что медальоны-розетки вышиты не только на плечах (т. н. вышивка «хултърмаç», выполненная нитками красного, желтого и зеленого цветов), но и на спинке рубашки, где они спускаются в четыре ряда от кумачовой полоски, нашитой по лопатке, до широкой красной ленты на подоле. Все 34 розетки-медальона, вышитые на спинке рубашки, а также 4 медальона, расположенные попарно на подоле переда, композиционно выполнены одинаково.

Свадебные подушки, известные у низовых чувашей под названием «кёрү минтерё» (подушка жениха) и у верховых чувашей под названием «сытар», своими узорами почти не отличаются от свадебных подушек болгар-капанцев. В орнаменте свадебных подушек преобладают квадраты или ромбы с восьмилепестковыми розетками и звездочками, весьма созвучными с кёскё. Как и у дунайских болгар-капанцев, у чувашей свадебная подушка входила в число обязательных предметов приданого невесты. У низовых чувашей жених по приезду в дом родителей невесты сидел на этой подушке, а затем один из дружков жениха возил ее с собой до конца свадьбы, подкладывая на место, занимаемое женихом. При этом жених, прежде чем садиться на подушку, ударял по ней три раза нагайкой, чтобы согнать злые силы и отворотить порчу. Жених и его дружки должны были зорко следить во время свадьбы за сохранностью вышитой подушки, нагайки и кожаных перчаток, ибо участники свадьбы со стороны невесты могли их «похитить», а чтобы найти и вернуть «пропажу», жених обязан был ставить дополнительное угощение<sup>32</sup>. В заключительной части свадьбы вышитую подушку клали на брачную постель, и этот обычай отразился в песне:

*«Тёрлэ питлэ тўшек синче  
Хёрне кёрү вайй вылять»<sup>33</sup>*

<sup>32</sup> Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. XI. Чебоксары, 1936, стр. 28.

<sup>33</sup> Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. XV. Чебоксары, 1941, стр. 77.

(«Класть расшитую перину  
Для веселья новобрачных».)

В украшении брачной постели «кёрĳ минтерё» — подушкой жениха — можно видеть пример соединительного обряда, призванного упрочить союз новобрачных и обеспечить им счастливую жизнь.

Из чувашских свадебных нарядов, имеющих близкое сходство с болгарскими вышитыми изделиями, следует особо отметить свадебные платки «сулак» (в некоторых районах их называют «виç кётеслё тутър» — треугольный платок)<sup>34</sup> и платки жениха — «кёрĳ тутри». В оформлении свадебных платков девушки проявляли исключительное усердие и талант, ибо они предназначались в дар жениху и его близким друзьям в день сватовства<sup>35</sup>. В зависимости от их назначения жениховые платки изготавливались двух типов: если платок предназначался для ношения на спине, то он имел чаще всего одностороннюю вышивку, при этом орнамент вышивки на противоположных углах был различным. Платки второго типа из четырехугольного холста украшались двусторонней вышивкой, исполненной древними трудоемкими швами и счетной гладью. К такому платку пришивалось кольцо, за которое жених держал его во время свадьбы<sup>36</sup>.

Жениховые платки по орнаментальным мотивам и колориту вышивки имеют много общих черт с другими свадебными нарядами, в частности угловые медальоны на середине платка по композиции и по узорам вышивки чрезвычайно напоминают орнамент «кёскё»<sup>37</sup>, фигурирующий на женских рубашках, свадебных покрывалах «пёркенчёк», свадебных подушках и т. д.

<sup>34</sup> Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. XII. Чебоксары, 1937, стр. 224.

<sup>35</sup> В. К. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры. Казань, 1881, стр. 200.

<sup>36</sup> В. Я. Яковлева. Художественные особенности чувашской вышивки. «Записки» Чувашского научно-исследовательского института языка, литературы и истории, вып. VI, Чебоксары, 1952, стр. 128.

<sup>37</sup> Г. А. Никитин, Т. А. Крюкова. Чувашское народное изобразительное искусство, таблицы XXII, XXIII, XXIV.

Способ ношения женихового платка «сулак» чувашей следует сравнивать с вышитым воротником «огырляк» старинной рубашки жениха и молодых парней у болгар-капанцев Разградского округа. У чувашей платок жениха чаще носили на спине, складывая пополам в виде треугольника, а у болгар-капанцев вышитый «огырляк» располагался на спине четырехугольником наподобие матросского воротника<sup>38</sup>. Среди орнаментальных мотивов «огырляк» встречаются удлиненные шестиугольники с отходящими от боков отростками. Этот мотив, изображавший черепаху — «тимёр шапа», служил своеобразным символом вечности, пожелания долголетия и широко применялся в вышивках чувашей и других тюркских народов.

Сравнительное этнографическое изучение комплекса женской одежды дунайских болгар и народов Поволжья позволило установить еще ряд сходных элементов, указывающих на древние этногенетические связи. В монографии М. Велевой «Българската двупрестилчена носия» дана сводка женских нарядов болгар и чувашей, имеющих существенные признаки сходства. Сюда включены *престилки* — передники, многоцветные *колани* — пояса и поясные подвески, выполненные техникой тканья или украшенные вышивкой, нагрудные металлические украшения, головные повязки *забрадки* и *сурпаны*, твердые головные уборы — *стыпа* и *хушпу* (женские), *гребен* и *тухья* (девичьи)<sup>39</sup>.

Как у дунайских болгар, так и у народов Поволжья — чувашей, удмуртов, мари — более старинные передники изготовлялись из кусков вышитой ткани или узорного тканья в виде платка и повязывались на талии при помощи завязок. В этнографической литературе имеются сведения, что такого типа передники и поясные подвески первоначально выполняли функции покрыва, оберега, а вышитые или вытканые на них орнаментальные узоры были своеобразными символическими знаками, быть может, знаками тотема<sup>40</sup>. Правильность такого предположения находит, на

<sup>38</sup> См. «Капанские национальные костюмы», София, Государственное издательство «Наука и искусство», 1966; М. Г. Велева, Евг. Ил. Лепавцова. Български народни носии в Северна България..., т. 1, таблица 73.

<sup>39</sup> М. Г. Велева. Българската двупрестилчена носия, стр. 140.

<sup>40</sup> Н. Гаген-Торн. Женская одежда народов Поволжья, стр. 116.

наш взгляд, подтверждение в чувашском названии передника «чёрситти» (от слова «чёр» — колено, верхняя сторона бедер от таза до колена, и «ситти» — покрывало, — т. е. «покрывало колен»).

Старинным передникам «чёрситти» чувашских женщин анатри (низовых) и анат енчи (средненизовых) очень близки «престилки» болгарских женщин из северо-восточных областей Болгарии. Это — передники, как правило, без нагрудника, подол и края вышиты крестом и гладью. В орнаменте вышивок весьма распространенными мотивами являются человеческая фигура с поднятыми вверх руками, изображение черепахи. На болгарских престилках преобладает геометрический орнамент, очень близкий к орнаментам на узорном тканье народностей Поволжья<sup>41</sup>. В связи с этим следует указать и на факт, что в прошлом чувашские женщины анатри и анат енчи носили передники из узорного тканья или же использовали для передников концы старых сурпанов — головных полотенец, изготовленных техникой браного тканья<sup>42</sup>.

В отличие от тюркских народов края — казанских татар и башкир, которые нательную одежду носили без пояса, у чувашей пояс и поясные украшения являлись обязательной частью одежды. Ношение пояса, как указывает Н. И. Гаген-Торн, связано с особенностями производства: «Кочевники-скотоводы на нательной одежде, и в особенности на женской одежде, не имеют пояса, и он им не нужен. Для земледелия или собирательства и охоты в лесу — пояс необходим и неизбежно употреблялся всеми народами»<sup>43</sup>. Из этого положения можно было бы заключить, что обычай подпоясывать одежду и носить различного рода поясные подвески был заимствован чувашами у финно-угорских племен — исконных жителей края. Однако есть ряд других данных, позволяющих утверждать о болгаро-тюркском происхождении этих предметов. Обращает на себя внимание, во-первых, тот факт, что чувашские названия пояса «*пиçихи*» и поясного украшения «*сарă*» — тюркского происхож-

<sup>41</sup> См. М. Г. Велева. Българската двупрестилчена носия, стр. 49—51.

<sup>42</sup> Н. И. Воробьев и др. Чуваша, стр. 277.

<sup>43</sup> Н. Гаген-Торн. Женская одежда народов Поволжья, стр. 113—114.

дения и находят соответствующие параллели в языках других тюркских народов <sup>44</sup>. Если к тому же учесть наличие пояса, поясных украшений у волжских и аспаруховых болгар на Дунае, что засвидетельствовано археологическими материалами и упоминаниями в письменных источниках, то можно предполагать употребление их еще протоболгарами. Именно этим, вероятно, объясняется большое сходство поясных пряжек и накладок из протоболгарских погребений на Северном Кавказе, на Дунае и на территории Волжской Болгарии, на что не раз обращалось внимание в археологической литературе. Член-корреспондент Болгарской Академии наук проф. Н. Мавродинов, доказывая протоболгарское происхождение металлических поясных пряжек и украшений дунайских болгар, отмечает, что по форме и орнаментальным мотивам они имеют параллели с находками из Северного Кавказа и Волго-Камья <sup>45</sup>.

Поясные пряжки — «*коланен накит*» — праболгар, изготовленные из золота, серебра и бронзы, отличаются тонкостью художественной обработки и говорят о значительном развитии ювелирного искусства. Эти высокохудожественные изделия служили украшением костюмов знати — хана, его приближенных, военачальников и т. д. Ссылаясь на работы советского археолога академика Б. А. Рыбакова, Н. Мавродинов предполагает, что металлические пряжки и поясные украшения когда-то могли иметь значение магического оберега и в качестве амулетов должны были предохранять их владельцев от козней злых сил. Это предположение, пишет он, находит основание в вопросах, заданных римскому папе Николаю I в 866 году в связи с выяснением содержания законов и обрядов христианской церкви. Из вопросов болгар выясняется, что греческое духовенство запрещало им принимать причастие подпоясанными. Этот запрет, по мнению Н. Мавродинова, был связан не только с богатством поясных украшений, что говорило бы о нескромности во время причащения, но и с магическим почитанием их языческим поверьям, что явно не соответствовало духу

---

<sup>44</sup> См. В. Г. Егоров. Этимологический словарь чувашского языка, стр. 162 и 179.

<sup>45</sup> Н. Мавродинов. Старобългарското изкуство. Изкуство на първото Българско царство. София, Изд-во «Наука и изкуство», 1959, стр. 11, 12, 77—80.

христианской церкви<sup>46</sup>. Попутно заметим, что у чувашей-язычников во время языческих молений как служители культа, так и рядовые участники обряда должны были непременно подпоясывать одежду.

Что касается древнейших типов плетеных и тканых поясов, то изучение их значительно затруднено из-за плохой сохранности их в земле. Поэтому скудные археологические сведения о них приходится дополнять данными этнографии XVIII—XIX веков.

Более широкое распространение имели пояса различного типа среди верховых и средненизовых чувашей, а у низовых чувашей они более однотипны, что объясняется их предназначением. Узкими плетеными поясами в виде тесьмы верховые чувашки туго подпоясывали длинные рубашки, затем, поддернув рубашку, делали большой напуск, и на костюме пояс совершенно не был заметен. Тканые пояса были значительно шире и украшены более богато: они носились поверх напуска и поверх передника, т. е. декоративная роль их в костюме совершенно очевидна. У низовых чувашек не было необходимости в употреблении нескольких поясов одновременно, потому что они носили рубашку не стягивая туго и не создавая пышного напуска, как верховые чувашки. Пояс у них служил прежде всего для прикрепления поясных украшений, а дополнительный пояс из узорного тканья носили сверх передника лишь в дни больших праздничных торжеств<sup>47</sup>.

Обычай ношения двух поясов одновременно отмечен и для некоторых этнографических групп населения Болгарии. При этом, как и у чувашских женщин, болгарки узким поясом подпоясывали рубашку, а широкие пояса, вытканые из разноцветных нитей геометрическими узорами, носили над «престилкой» и «завеской»<sup>48</sup>. В Разградском округе замужние женщины, подпоясывая рубашку, поддерживают ее и делают такой же большой напуск, как и женщины верховых чувашей<sup>49</sup>. Из-за этого напуска пояса совершенно не видно. В некоторых селениях этого округа жен-

<sup>46</sup> Н. Мавродинов. Старобългарското изкуство, стр. 78.

<sup>47</sup> Н. И. Воробьев и др. Чуваши, стр. 277.

<sup>48</sup> М. Г. Велева. Българската двупрестилчена носия, стр. 53—54.

<sup>49</sup> И. Коев. Облекло и жилища на старото българско население в Разградско, стр. 74.

щины-капанки перестали надевать пояс, а рубашку стягивают завязками «престилок» — передников. Девушки и молодые женщины-капанки носят широкие пояса с красивым тканым или вышитым орнаментом, туго стягивая их поверх передника. В праздничные дни к этому поясу прикрепляется на правом боку вышитый платок, орнаментальный мотив угловой вышивки которого почти не отличается от нагрудной вышивки кёскё на рубашках чувашских женщин.

Болгарские женские пояса «коланы» пристегиваются металлическими пряжками «павти», украшенными геометрическим и растительным орнаментом. Многие экземпляры павти украшены филигранью или чеканом с большим количеством камней, расположенных овалом по кругу павти, и с розетками в центре.

По мнению болгарских этнографов, павти имеет восточное происхождение и обнаруживает близкие аналогии с поясными застежками народов Передней Азии и Кавказа<sup>50</sup>. Аналогичные металлические застежки известны казанским татарам, башкирам и чувашам под общим названием «каптырма», но у последних они вышли из употребления еще в прошлом столетии. Изготавливали их главным образом татары-ювелиры, унаследовавшие богатое ювелирное искусство волжских болгар<sup>51</sup>.

В этнографических исследованиях имеются также указания на общность в поясных подвесках у болгар и народов Поволжья. В работе «Шевични паралели» матерчатые подвески, прикрепляемые сзади к широкому колану болгарских женщин, Е. Петева сравнивает с поясными украшениями финно-угорских народов (финнов, эстонцев, мордвы)<sup>52</sup>. Данные о поясных подвесках чувашских женщин в этой работе отсутствуют, вероятно, Е. Петева не располагала ими. На наш взгляд, совершенно права Н. И. Гаген-Торн, утверждая, что поясные подвески болгарок гораздо ближе к чувашским поясным украшениям *сарă* и *хӱре*<sup>53</sup>.

<sup>50</sup> См. Н. И. Гаген-Торн. Болгарская одежда, стр. 250.

<sup>51</sup> Н. И. Воробьев. Казанские татары (Этнографическое исследование материальной культуры дооктябрьского периода). Казань, 1953, стр. 127.

<sup>52</sup> Е. Петева. Шевични паралели, стр. 115—116.

<sup>53</sup> Н. И. Гаген-Торн. Болгарская одежда, стр. 251.

Различные типы чувашских поясных украшений и подвесок (*сарă, яркăч, хўре, шăрса чалма* и др.) в литературе описаны достаточно подробно, но нет еще полной ясности в вопросе их происхождения и эволюции. Из советских этнографов, изучавших одежду народов Поволжья, более углубленно и в сравнительно-этнографическом плане этот вопрос исследовала Н. И. Гаген-Торн<sup>54</sup>, анализу поясных подвесок, бытовавших среди русского населения, посвящена работа Н. П. Гринковой<sup>55</sup>.

Для доказательства древности происхождения поясных подвесок оба автора ссылаются на археологические исследования А. А. Спицына, В. А. Городцова и П. П. Ефименко в Волго-Донском, Волго-Камском и Окском районах, где обнаружены «богатые материалы по поясным привескам и однолопастного, т. е. носившегося сзади, и двухлопастного, носившегося на бедрах, типа»<sup>56</sup>. Разумеется, что на такой обширной территории, населенной весьма различными этническими объединениями, нельзя предполагать, на наш взгляд, принадлежность поясных подвесок одной культуре (если даже приписывать их племенам фатьяновской культуры, то последние имели ряд этнокультурных областных особенностей). В последующем же эти локальные особенности еще более усилились и приобрели характер самостоятельного развития, сохраняя при этом ряд существенных признаков, унаследованных от предшествующих эпох. У русского населения, как это доказано в работе Н. П. Гринковой, поясные подвески переросли в поясную одежду *понёву*, весьма характерную для южнорусского женского костюма. «Южная понева данного типа развилась из отдельных полос, позднее получивших соответствующие украшения: эти полосы являлись подвесками к поясу. Таким образом, упомянутый тип поневы возможно связать с той группой вышеописанных поясных подвесок, которые прикрепляются в виде пар-

---

<sup>54</sup> См. Н. Гаген-Торн. Женская одежда народов Поволжья, стр. 102—116.

<sup>55</sup> См. Н. П. Гринкова. Очерки по истории русской одежды. Поясные украшения. «Советская этнография», 1934, № 1—2.

<sup>56</sup> Н. Гаген-Торн. Женская одежда народов Поволжья, стр. 112.

ных на поясе»<sup>57</sup>. У народов Поволжья (мордвы, мари и чувашей) поясные подвески получили несколько иное развитие и сохранили больше древнейших элементов, что позволяет более четко определить связи поясных подвесок с поясом. Помимо этнографических данных, об этих связях свидетельствуют и лингвистические материалы, в частности, Н. И. Гаген-Торн установила, что у мордвы-эрзи пояс и поясные украшения имеют одинаковое название «каркс»<sup>58</sup>.

Внимательное изучение поясов и поясных подвесок, употреблявшихся чувашскими женщинами в прошлые столетия, тоже заставляет делать вывод о том, что поясные подвески «сара» раньше составляли одно целое с поясом. Этнографы, изучавшие материальную культуру чувашского народа, не обращали внимания на этот факт и давали описание типов поясных украшений и подвесок конца XIX—начала XX веков без учета их эволюции в прошлом<sup>59</sup>. С совершенно иных позиций к изучению поясных украшений, да и женской одежды народов Поволжья в целом, подошла Н. И. Гаген-Торн. Стремясь выявить старинные типы поясных украшений чувашей, она сопоставляет материалы музейных коллекций с данными своих полевых исследований, привлекает для сравнения материалы других народов.

Изучение старинных поясов верховых и средненизовых чувашей из коллекции ГМЭ в Ленинграде и личные наблюдения во время экспедиционных работ в Чувашии позволили ей заключить, что под названием «сара» были известны не поясные подвески, а сами пояса из домотканой шерстяной материи или из белого холста с вышитыми концами. У верховых чувашей бывш. Ядринского уезда такие пояса изготовлялись «из синей шерстяной материи, 10 см ширины и от 2 до 2½ метров длины. Оба конца этих синих полос на 35—38 см вышиты поперечными вышивками, отделенными друг от друга алыми шелковыми ленточками. Низ

---

<sup>57</sup> Н. П. Гринкова. Очерки по истории русской одежды, стр. 74.

<sup>58</sup> Н. Гаген-Торн. Женская одежда народов Поволжья, стр. 103 и 113.

<sup>59</sup> См., например, монографии Н. И. Воробьев и др. Чуваши, стр. 276—277, 330—334; Г. А. Никитин, Т. А. Крюкова. Чувашское народное изобразительное искусство, стр. 28—33.

этих концов окаймлен бисерной бахромой... Называются эти пояса «саря»<sup>60</sup>. Такие же длинные пояса с вышитыми концами бытовали в Чебоксарском и Цивильском уездах и завязывались они так, что концы их висели с двух сторон на бедрах. Саря такого типа отличались по орнаментальным мотивам вышивки еще и тем, что в одних районах их вышитые концы составляли единое целое с поясом, а в некоторых районах пришивались к нему<sup>61</sup>.

Среди всех этнографических групп чувашей бытовал еще другой тип саря, старинные экземпляры которого состояли из скрепленных между собой двух лопастей. Саря этого типа носили сзади, прикрепляя к поясу. Н. И. Гаген-Торн предполагает, что «переход саря, носимых чувашками на бедрах, в назадник, по-видимому, явление сравнительно недавнее и относится к концу XIX века»<sup>62</sup>. Однако это предположение почти ничем не обосновано, а если учесть наличие поясных подвесок-назадников среди археологических находок, одновременное употребление саря на бедрах и сзади (например, в свадебном костюме чувашских женщин Ядринского уезда) и широкое бытование подобных поясных украшений-назадников у соседних народов (например, «пулагай» или «пулай» у мордвы-эрзи), то древность происхождения этого типа саря как будто бы не вызывает сомнений.

В комплексе славянской одежды матерчатые поясные подвески превратились в поясную одежду (южнорусская понева, болгарские задние престилки), в одежде мордовских женщин зафиксированы переходные формы этого развития, а в поясных украшениях-подвесках у чувашей этот процесс лишь намечался, а в последующем происходил своеобразный «обратный» процесс: саря отделяется от пояса и становится подвеской к поясу. Однако и в Болгарии не во всех областях исчезли пояса-подвески, аналогичные старинным чувашским саря. Весьма близки, например, к чувашскому саря пояса с вышитыми концами и с красной шерстяной

<sup>60</sup> Н. Гаген-Торн. Женская одежда народов Поволжья, стр. 106.

<sup>61</sup> В «Словаре чувашского языка» Н. И. Ашмарина тоже есть упоминание о том, что саря «привязывали кругом всей талии несколько раз» (вып. XI, стр. 70).

<sup>62</sup> Н. Гаген-Торн. Женская одежда народов Поволжья, стр. 109.

бахромой, которые носили болгарские женщины в окрестностях Охрида и Битоля<sup>63</sup>. В заключение следует отметить, что сара когда-то были обязательной принадлежностью одежды замужних женщин и девушек, особенно праздничной и обрядовой одежды. Если девушка не носила сара, то считалось, что она не умеет вышивать, поэтому, боясь осуждения, девочку раньше всего учили вышивать сара, носить которое она начинала уже с девятилетнего возраста<sup>64</sup>.

Этнографические параллели между болгарскими и народами Поволжья наблюдаются и в нагрудных металлических украшениях и в способах их ношения. Например, болгарское нагрудное украшение *низгръдник* (Никопольский округ) в форме прямоугольника из красного сукна, зашитого монетами, бисером и позументом, напоминает матерчатые нагрудники казанских татар, мишарей, башкир и т. д.<sup>65</sup> Из металлических украшений имеют аналогии болгарские и чувашские девичьи нагрудные украшения в форме полукруга, зашитые несколькими рядами монет (у низовых чувашей это украшение известно под названием «*май сыххи*»). Такое украшение широко бытует в селениях болгар-капанцев Разградского округа, и носят его с праздничным костюмом уже с малолетнего возраста. В районах Македонии встречаются женские нагрудники из монет, напоминающие «*ама*» чувашских девушек, имеющие продолговатую форму: на кожу нашиты в два ряда серебряные монеты<sup>66</sup>.

Близкое сходство прослеживается как в мужских, так и в женских головных уборах дунайских болгар и народов Поволжья. Археологические материалы свидетельствуют, что наиболее древним типом мужского головного убора у болгар являлась заостренная шапка с загнутыми краями и опушенная мехом. Такая шапка, характерная для многих тюркских племен, изображена на коннике, вырезанном на камне крепостной стены Преславы, а также на рисунке,

---

<sup>63</sup> Н. И. Гаген-Торн. Болгарская одежда, стр. 252.

<sup>64</sup> Н. В. Никольский. Краткий курс по этнографии чуваш. Чебоксары, 1929, стр. 179.

<sup>65</sup> См. М. Велева. Българската двупрестилчена носия, стр. 64; Н. И. Гаген-Торн. Болгарская одежда, стр. 254.

<sup>66</sup> См. Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. 1. Казань, 1928, стр. 193.

найденном в Плиске. Подобную же шапку можно видеть на вышивке XIV века, обнаруженной при раскопках в г. Булгаре<sup>67</sup>. Аналогичный головной убор бытовал в дореволюционное время среди чувашей и казанских татар<sup>68</sup>. Проф. Н. В. Никольский писал, что пожилые мужчины-чуваши летом и весной носили войлочную шляпу сфероидальной формы с загнутыми короткими полями<sup>69</sup>. В «Словаре чувашского языка» Н. И. Ашмарина под словом «*сёлёк*» — шапка — имеется указание, что «*сёлёк* — островерхая старинная шапка, уже вышедшая из моды (нынешние шапки зовутся *калпак*)»<sup>70</sup>.

Исследователь культуры протоболгар Геза Фехер утверждает, что протоболгары носили одновременно два головных убора: один убор легкий (нижний), из льняной ткани, а верхний убор — тяжелый, изготовленный из кожи или обшитый кожей. Он же указывает, что подобные льняные шапочки были известны и венграм<sup>71</sup>.

Еще в прошлом столетии низовые чуваши носили шапки, связанные из льняных ниток, но они уже выходили из моды и поэтому, например, чуваши, живущие в Башкирии, «*йётён сёлёк*» (льняную шапку) называли старинной шапкой<sup>72</sup>. Ряд этнографических данных свидетельствует, что конусообразные вязаные колпаки являлись необходимой принадлежностью культового костюма у ряда народов Поволжья. Например, В. Н. Белицер, описывая ритуальные головные уборы удмуртов, отмечает, что жрецы-*вёсяси* во время религиозных молений надевали колпак из белой ткани. «В коллекциях Музея народов СССР,— продолжает В. Н. Белицер,— имеются чувашские, связанные из белых ниток головные уборы в виде высоких колпаков с кисточ-

---

<sup>67</sup> См. А. П. Смирнов. Волжские болгары. «Труды Государственного исторического музея», вып. XIX, М., 1951, таблица VIII, рис. 21.

<sup>68</sup> Н. И. Воробьев. Казанские татары, стр. 268.

<sup>69</sup> Н. В. Никольский. Краткий курс по этнографии чуваш, стр. 128.

<sup>70</sup> Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. XIII. Чебоксары, 1937, стр. 64. Запись сделана в д. Чертыганово.

<sup>71</sup> Геза Фехер. Ролята и културата на прабългарите. София, 1940, стр. 147.

<sup>72</sup> Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. XIII, стр. 64.

кой, которые, насколько удалось выяснить, были также ритуальными уборами. Ритуальные головные уборы в форме колпака известны и татарам»<sup>73</sup>.

Попутно следует отметить и сходство обычаев чувашей и болгар в ношении головных уборов. У древних монголов и у протоболгар существовал обычай снимать шапку и пояс в знак уважения. Об этом же обычае волжских болгар писал Ахмед ибн-Фадлан: «Все они (т. е. волжские болгары.— П. Д.) носят шапки. Когда царь едет верхом, он едет один, без отрока, и с ним нет никого. Итак, когда он проезжает по базару, никто не остается сидящим,— [каждый] снимает с головы свою шапку и кладет ее себе под мышку. Когда же он проедет мимо них, то они опять надевают свои шапки себе на головы. И точно так же все, кто входит к царю, мал и велик, включительно до его сыновей и братьев, лишь только посмотрят на него, как тотчас снимают свои шапки и кладут их себе под мышку. Потом [они] кивают головами в сторону царя, приседают, потом остаются стоять, пока он не пригласит их сесть, причем каждый, кто сидит перед ним, право же, сидит, стоя на коленях, и не вынимает своей шапки и не показывает ее, пока не выйдет от него, надевая ее [только] в это время»<sup>74</sup>.

Все авторы, писавшие о болгаро-чувашских связях, отмечали широкое распространение среди чувашского населения этого древнеболгарского обычая почитания. Чувашские правила выражения благопочитания старшим требовали обнажать голову и держать шапку под мышкой, что отразилось и в пословице «*Ваттисен сáмахне сёлёке пуç (?) айне хурса итлеме каланá, теçсё*» («Велено слова старших слушать, держа шапку под мышкой») <sup>75</sup>. Чувашский краевед М. П. Петров писал, что «одной из заповедей благоповедения лет 50—60 тому назад являлось требование: «*сумлá сынна курсан, сёлёкне хул айне хурса сумла*» — при виде почтенного человека почти его, держа шапку под мышкой»<sup>76</sup>.

<sup>73</sup> В. Н. Белицер. Народная одежда удмуртов, стр. 98.

<sup>74</sup> А. П. Ковалевский. Книга Ахмеда ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921—922 гг. Харьков, 1956, стр. 136—137.

<sup>75</sup> Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. XIII, стр. 64.

<sup>76</sup> М. П. Петров. О происхождении чуваш. Чебоксары, 1925, стр. 39.

Ряд примеров соблюдения чувашами этого обычая во время религиозных молений приводил Н. И. Ашмарин в своей работе «Болгары и чувашаи». «Замечательно,— писал он,— что способ выражения почтительности, заключающийся в держании шапки под мышкой, составляет непрременную особенность чувашских молений, где последние ни происходили, в поле или дома, в холодное или в теплое время года»<sup>77</sup>.

Этот обычай бытует и у современных дунайских болгар. Например, в капанских селениях Разградского округа пожилые мужчины постоянно, даже летом и за праздничным столом, носят меховые шапки черного или кофейного цвета и снимают их лишь при встрече с друзьями и при приходе новых гостей в дом.

Изучение женских головных уборов народов Поволжья в сравнительно-историческом плане позволило этнографам осветить древние культурные связи между народами, выделить общие черты, связанные с культурой болгарских племен. Если учесть весьма богатое разнообразие типов девичьих и женских головных уборов у народов Поволжья, то можно предполагать, что многие из них были присущи и древнейшим племенам края. Например, из письменных источников известно, что у волжских болгар девушки ходили «гологлавы», но вступление в брачные отношения требовало уже ношения головного покрывала. Испано-арабский путешественник Абу Хамид ал-Андалуси, лично посетивший волжских болгар в XII веке, сообщает, что болгарские девушки выходят из дома с открытой головой, так что каждый может их видеть. Тот, кто чувствует склонность к одной из них,—продолжает он,—набрасывает ей на голову покрывало (головной убор), и она становится его супругой<sup>78</sup>.

Как свидетельствуют этнографические данные, характерный для древних болгар обычай выбора невесты, описанный Абу Хамидом ал-Андалуси, бытовал до последнего времени у ряда народов Среднего Поволжья, известен был он и среди дунайских болгар и венгров. Среди дунайских болгар этот

<sup>77</sup> Н. И. Ашмарин. Болгары и чувашаи. Казань, 1902, стр. 107.

<sup>78</sup> А. Я. Гаркави. Сказания мусульманских писателей о славянах и русских (с половины VII века до конца X века по р. х.). СПб., 1870.

обычай более устойчиво сохранился в северо-западных областях. Исследуя вопрос о смене девичьего головного убора женским, М. Велева сообщает, что «моминский венец се преплита и в сватбените обичаи, предимно в предбрачното харесване. Той е един от съществените елементи в обичаите около даването на съгласие за женитба. Найчесто той се «открадва» — взема се от главата на публично място, обикновено на хорото от момъка в знак на предложение за женитба. В такъв случай се казва: «взел и венеца». В Силистренско пък се казва «дала му венец» в смисъл, че момата е дала възможност и повод на момъка да и вземе венец на открито»<sup>79</sup>.

Ритуальное закрывание волос замужних женщин было распространено и у древних болгар, живших на Дунае. Среди вопросов, заданных болгарам римскому папе Николаю I, есть вопрос, свидетельствующий о строгом соблюдении ими вышеупомянутого обряда. Вопрос, можно ли болгарским женщинам стоять в церкви с полотняной повязкой на голове, был не случайным и говорит о прочности этой традиции у болгар, поэтому им важно было выяснить, как будет относиться к ней христианская церковь<sup>80</sup>.

Даже на основе этих немногочисленных фактов можно сделать вывод, что у древних болгар, как и у многих народов Восточной Европы, женские головные уборы противопоставались девичьим головным уборам и являлись своеобразным символом перехода женщины в брачное состояние<sup>81</sup>.

Из чувашских девичьих головных уборов древнейшие черты более устойчиво сохранились в празднично-обрядовом уборе «*тухья*». Полусферическая девичья шапочка с аналогичным названием известна среди многих тюркоязычных народов: у казанских татар под термином «*такья*» разумеется шапочка, шитая серебром<sup>82</sup>; такая же шапочка

<sup>79</sup> М. Г. Велева. Българската двупрестилчена носия, стр. 69.

<sup>80</sup> «Отговорите на папа Николай I по допитванията на българите». София, 1940.

<sup>81</sup> Мы здесь не касаемся причин закрывания волос женщины, они обстоятельно разобраны в статье Н. И. Таген-Торн «Магическое значение волос и головного убора в свадебных обрядах Восточной Европы». «Советская этнография», 1933, № 5—6, стр. 76—88.

<sup>82</sup> Н. И. Воробьев. Материальная культура казанских татар. Казань, 1928, стр. 379—381.

имеется у девушек-туркменок, и она по форме и украшениям близка к чувашской тухье и башкирской «такые»<sup>83</sup>. «Башкирская девичья *такья* и женский *кэлэпуш* имеют несомненное сходство с *такья* и *хушпу* чувашей, а отчасти с подобными же уборами марийцев»<sup>84</sup>, — отмечает С. И. Руденко. Тухья как девичий головной убор бытовал и среди финнов Поволжья — мари, удмуртов и бесермян, имевших этнокультурные связи с волжскими болгарами<sup>85</sup>. Н. И. Золотницкий так объясняет название чувашского девичьего головного убора: «Слово это — арабское: *такья* — шапочка; по-татарски *такья* наз. шапочка, вышитая серебром, а простая *түбятэй*; тюркское *такье* значит «шлем»<sup>86</sup>. Термин «*токия*» широко распространен для обозначения тубетейки у народов Средней Азии. Анализируя распространение этого термина среди народов Средней Азии, О. А. Сухарева предполагает, что слово «*токия*» (*тахъя*) в прошлом обозначало головной убор вообще и лишь позже приобрело свое специальное современное значение»<sup>87</sup>. Весьма любопытно отметить, что это слово встречается и в языке дунайских болгар в значении головного убора («*таке*» — берет). Возможно, что слово «*таке*» у болгар в прошлом обозначало не только берет, а употреблялось и в отношении женских головных уборов. Н. И. Гаген-Торн, ссылаясь на болгарского этнографа П. И. Детева, указывает, что в селах Младово, Биково и Битово Новозагорской окрестности в состав женского головного убора *търпоши* входила *червона такета* — шапочка, сделанная из картона и покрытая красным бархатом. Далее, указывая на неточный перевод слова «*таке*» как «*берет*», Н. И. Гаген-Торн пишет, что «слово *таке*, несомненно, того же происхождения, что и

<sup>83</sup> О. А. Сухарева. Древние черты в формах головных уборов народов Средней Азии. «Среднеазиатский этнографический сборник». «Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая». Новая серия, т. XXI, М., 1954, стр. 311.

<sup>84</sup> С. И. Руденко. Башкиры. Историко-этнографические очерки. М., Изд-во АН СССР, 1955, стр. 199.

<sup>85</sup> См. В. Н. Белицер. Народная одежда удмуртов, стр. 57—58.

<sup>86</sup> Н. И. Золотницкий. Корневой чувашско-русский словарь, сравненный с языками и наречиями разных народов тюркского, финского и других племен. Казань, 1875, стр. 238.

<sup>87</sup> О. А. Сухарева. Древние черты в формах головных уборов народов Средней Азии, стр. 344.

теке, такъя, тухъя, обозначающее в тюркских языках маленькую полусферическую шапочку на плотной подкладке, как и шапочки женского головного убора Новозагорской околии»<sup>88</sup>.

Женский головной убор *търпош* был распространен и в других областях Болгарии: например, в Преславском округе под таким названием была известна шапка в форме усеченного конуса, остов которого сделан из виноградных веток или ржаной соломы, а верх обтянут шерстяной или хлопчатобумажной тканью белого цвета<sup>89</sup>. Этот головной убор, закрывающий волосы, носили и молодые замужние женщины капанских селений Разградского округа<sup>90</sup>.

В северо-восточных областях Болгарии в прошлом бывал девичий праздничный головной убор, весьма близкий к чувашскому тухье, но ныне они встречаются лишь в музейных коллекциях (например, такие шапочки с твердой основой, украшенные бисером и монетами, имеются в Разградском музее). Эти шапочки известны под разными названиями (*косатник, челско герданче, сминеник*) и установить сейчас их более древнее название трудно.

Происхождение девичьего головного убора типа тухьи большинство этнографов связывает со шлемом — головным убором средневековых воинов. Возражая против такого предположения, Н. И. Гаген-Торн пишет, что для этого нет достаточных оснований, «так как остаются невыясненными мотивы, вызвавшие переход мужского, военного головного убора к девушкам... Трудно предполагать бессмысленное заимствование в уборе, имеющем ритуальное значение, который должен выражать какую-то определенную мысль»<sup>91</sup>. Однако из истории одежды можно привести многочисленные примеры превращения мужских нарядов в женские, военных — в мирные и т. п. К тому же в прошлом в быту чувашей был особый обряд ношения женщинами мужского головного убора. Например, наутро после первой свадебной ночи молодая «бывает в шапке мужа, в знак того, что они

<sup>88</sup> Н. И. Гаген-Торн. Болгарская одежда, стр. 257.

<sup>89</sup> М. Велева. Българската двупрестилчена носия, стр. 81.

<sup>90</sup> И. Коев. Облекло и жилища на старото българско население въ Разградско, стр. 80.

<sup>91</sup> Н. Гаген-Торн. Женская одежда народов Поволжья, стр. 156.

с мужем будут жить в мире и согласии, как обычай давать при венчании «теплоту». Мужнину шапку, ту самую, которую муж носил при свадьбе, она надевает тотчас после снятия пёркенчѣк (т. е. покрывала невесты.— П. Д.)»<sup>92</sup>.

Из свадебных головных уборов замужних женщин можно сравнивать болгарский «луб» и твердый головной убор поволжских народов типа «хушпу». По описаниям болгарских этнографов, свадебный убор луб носили главным образом в селениях по нижнему и среднему течению р. Лом, но раньше он был распространен на значительной части территории северо-западной Болгарии. Эта шапка имеет форму усеченного конуса, высота ее около 20 см, диаметр внизу 15—18, вверху — 20—22 см, остов сделан из коры или картона и обтянут белой тканью. Передняя часть луба украшена полосками красной ленты, позумента, бисером и монетами. Сзади прикреплено белое покрывало в виде полотенца — *покосняк* — с орнаментированными краями и бахромой на концах<sup>93</sup>.

Из башнеобразных головных уборов чувашских замужних женщин к болгарскому свадебному убору лубу больше всего близок хушпу женщин анат енчи (средненизовых). Хушпу анат енчи имеет ряд отличий от такого же головного убора других этнографических групп: он довольно высокий, до 20 см, имеет форму усеченного конуса, кожаный остов его украшен бисерным узором и чешуеобразно расположенными серебряными монетами, оловянными жетонами и т. д. Сзади к хушпу пришивался хвост из кумачовой полосы шириной 8—12 см, длиной ниже талии, унизанный разноцветным бисером, монетами, украшенный позументом и ленточками.

Анализируя формы хушпу женщин остальных этнографических групп чувашей, Н. И. Гаген-Торн указывает, что у верховых чувашек он имеет форму цилиндра, а у низовых — полусферическую форму с возвышением. При этом она учитывает и то, что остов хушпу в разных районах изготовлялся из различных материалов и украшался по-раз-

---

<sup>92</sup> Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. VI. Чебоксары, 1934, стр. 43.

<sup>93</sup> См. М. Г. Велева. Българската двупрестилчена носия, стр. 75.

ному<sup>94</sup>. Н. И. Гаген-Торн склонна считать, что под одним названием хушпу спрятались разные по происхождению головные уборы. В заключение она пишет, что «покрытый монетами головной убор не мог появиться в обществе, не обладающем достаточным количеством денег, он должен был указывать на богатство носительницы и ее принадлежность к определенному классу. Таким образом, покрытые чешуей из серебра головные уборы — несомненно гораздо более поздние, чем украшенные ужовками и бисером»<sup>95</sup>.

В этих утверждениях Н. И. Гаген-Торн содержится ряд интересных положений, которые должны быть учтены при дальнейшей разработке вопроса о происхождении и эволюции женских головных уборов народов Поволжья.

Развивая положения, выдвинутые в работе Н. И. Гаген-Торн, можно утверждать, что в различных формах хушпу чувашских женщин следует видеть результат взаимовлияния культур финно-угорских племен — древних обитателей территории Волго-Камья — и пришлых тюркоязычных болгарских племен. Для первой характерны высокие женские головные уборы конусообразной формы из бересты и луба, покрытые материей и украшенные главным образом цветным бисером, раковинами-ужовками, блестками и в меньшей степени серебряными монетами. Сюда относятся *айшон* удмуртских женщин, *шурка* женщин луговых мари, *панго* мордовских женщин. Головные уборы замужних женщин тюркоязычных народов изготовлялись из холста, шерстяных ниток, кожи, а в украшениях их преобладают серебряные монеты. В эту группу входят *хушпу* чувашских женщин, *кашмау* — башкир, *кашбау* — татар-кряшен, *кашпу* — бесермян. Головной убор, близкий по форме к хушпу, можно отметить у многих народов Средней Азии: туркмен, каракалпаков, киргизов, применявших его в качестве женского свадебного головного убора. О близкой связи чувашского хушпу с башкирским головным убором кашмау сообщают Н. И. Золотницкий и С. И. Руденко. По мнению Н. И. Золотницкого, между чувашским и башкирским головными уборами устанавливается сходство и в самих названиях

---

<sup>94</sup> Н. Гаген-Торн. Женская одежда народов Поволжья, стр. 200—205.

<sup>95</sup> Там же, стр. 205.

этих уборов. Дословный перевод слова хушпу, по Н. И. Золотницкому, «повязка бровей» (*каш* — брови, *бау* — завязка, тесьма)<sup>96</sup>. Анализируя головные уборы и украшения башкирских женщин в сравнении с уборами женщин соседних народов, С. И. Руденко приходит к выводу, что уборы и украшения из кораллов и серебряных монет «были более характерны для башкир с чувашами и степных кочевников, чем для северо-западных соседей башкир (удмуртов, бесермян, отчасти марийцев и др.)»<sup>97</sup>.

Еще больше разновидностей имеет другой головной убор чувашских женщин «*сурпан*» — покрывало в форме полотенца. В прошлом сурпан был основной и постоянной частью головного убора замужней чувашки и носился обязательно вместе с хушпу. В начале XX века его стали носить и без хушпу, ибо последний выходил из повседневного быта и употреблялся лишь в качестве обрядово-свадебного убора. Не останавливаясь на описании видов сурпана и способов ношения его у чувашских женщин разных этнографических групп<sup>98</sup>, отметим одну из основных особенностей в его употреблении, а именно: верховые чувашки носили узкий сурпан с вышитым начельшем — *масмаком*, а сурпаны низовых и средненизовых чувашек гораздо шире и длиннее и носились вместе с домотканым головным платком «*пуч гутри*».

Покрывала в форме полотенец как головной убор распространены на значительной территории Восточной Европы и известны под разными названиями в среде славянского, тюркского, финно-угорского народов. Сурпан чувашских женщин имеет много аналогий с головными уборами соседних народов. «*Шарпан*» — головные полотенца замужних женщин луговых и горных мари — весьма близок к «сурпану» верховых чувашек и носился также с вышитой лентой — «*машмаком*» или «*нашмаком*»<sup>99</sup>. Надо полагать, что полотенецобразные головные уборы чувашских и ма-

<sup>96</sup> Н. И. Золотницкий. Корневой чувашско-русский словарь, стр. 237.

<sup>97</sup> С. И. Руденко. Башкиры, стр. 199.

<sup>98</sup> Этот вопрос подробно изложен в монографии Н. И. Воробьева и др. Чувашки, стр. 298—305, в книге Н. Гаген-Торн. Женская одежда народов Поволжья, стр. 163—179.

<sup>99</sup> Т. А. Крюкова. Материальная культура марийцев XIX века. Йошкар-Ола, 1956, стр. 136—138.

рийских женщин имеют в своем происхождении общие корни, что подтверждается общностью названий этих уборов. Аналогичный головной убор в виде полотенца известен и среди замужних женщин мордвы-мокши («*пря-руця*»), бесермян («*кышон*»), удмуртов («*чалма*») <sup>100</sup>.

Сурпан очень напоминает старинный головной убор «*тастар*» казанских татарок <sup>101</sup> и близок к головным повязкам казахских женщин. Женщинам-башкиркам также было известно головное полотенце тастар. Башкирский тастар, по описанию С. И. Руденко, имеет два вида: один — близкий к татарскому и чувашскому сурпану, другой тип — простой белый ситцевый платок больших размеров, которым повязывались старухи <sup>102</sup>.

В литературе подчеркивается также общность чувашского сурпана с полотенцеобразными головными уборами восточных славян. Так, например, Д. К. Зеленин отмечал для некоторых групп белорусов и украинцев такую форму и способ ношения *намитки*, как чувашского сурпана <sup>103</sup>. Среди многочисленных названий для полотенчатого головного убора восточных славян имеются и названия, близкие к чувашскому сурпан (например, у украинцев — *серпанок*, у русских — *сарпанка*). Советский этнограф Г. С. Маслова в труде, посвященном изучению народной одежды восточных славян, подчеркивает, что «вопрос о распространении термина «сарпанка», «серпанок» нуждается в изучении», а в примечании указывает, что «некоторые исследователи связывают его с польским термином *serpienka* — кисея, якобы заимствованным с Востока. Известно это название и в Поволжье для полотенчатых головных уборов мари и чувашей (сарпан, шарпан)» <sup>104</sup>.

Если Г. С. Маслова пишет о необходимости исследовать вопрос о распространении этого термина, то Н. И. Гаген-

<sup>100</sup> В. Н. Белицер. Народная одежда удмуртов, стр. 66—68.

<sup>101</sup> Н. И. Воробьев. Материальная культура казанских татар. Казань, 1928, стр. 367.

<sup>102</sup> С. И. Руденко. Башкиры, стр. 195.

<sup>103</sup> Д. К. Зеленин. Женские головные уборы восточных (русских) славян. «Slavia», 1926—1927, т. V, № 2—3, стр. 317.

<sup>104</sup> Г. С. Маслова. Народная одежда русских, украинцев и белорусов. «Восточнославянский этнографический сборник». «Труды Института этнографии им. Н. П. Миклухо-Маклая», Новая серия, т. XXXI. М., 1956, стр. 661.

Торн предлагает более развернутое толкование этого термина в этнолингвистическом плане. «Корень «*сор*», «*сар*», «*сур*», — указывает она, —...встречается не только в названии головного убора — «*сорпан*», «*шарпан*», но и в названии вышитых кусков ткани, прикрепляемых к поясу, «*сара*», и в одежде — «*сорочка*», «*сарафан*». Рассмотрение этого корня приводит нас к понятию покрывала, платка, покрывала, покрытого вышивками и служащего оберегом». Н. И. Гаген-Торн утверждает, что все эти слова имеют между собой несомненную генетическую связь, и считает, что с корнем «*сар*» увязываются и названия мордовского женского головного убора «*шолыган*», «*шлыган*», старинного русского головного убора «*шлык*», марийского головного убора «*шурка*» и т. д.<sup>105</sup>

Установление генетической связи в названиях многих головных уборов, поясной одежды и т. д., имеющих один корень, в данном случае «*сор*», «*сар*», «*сур*», помогает разрешению вопроса о связи между одеждой тюркских, финно-угорских и славянских народов. На наш взгляд, положение, выдвинутое в работе Н. И. Гаген-Торн, заслуживает серьезного внимания и требует дополнительных этнографических и лингвистических разысканий. Считаю уместным привести здесь и высказывания Н. И. Золотницкого, имеющие непосредственное отношение к вопросу о происхождении термина сурпан. Н. И. Золотницкий, ссылаясь на Л. З. Будагова («Сравнительный словарь турецко-татарских наречий», т. II, СПб., 1871, стр. 623), название сурпан возводит к персидскому слову *sār-bānd* — головная повязка (*sār* — голова, *bānd* — повязка) и указывает, что в Бухаре *serapa* или *sarapay* означает «полный комплект платья, а в Персии почетное платье; от этого слова произошло и русское *сарафан*»<sup>106</sup>.

Что касается названия *саря* — старинного чувашского поясного украшения, то в «Этимологическом словаре чувашского языка» проф. В. Г. Егорова даны к нему следующие параллели: «азерб. *сарык* 'повязка', 'перевязка', 'бинт'; чалма', 'обмотка', 'тюрбан'; *сарры* 'повязка', 'обмотка'; тур. *сар*

<sup>105</sup> Н. Гаген-Торн. Женская одежда народов Поволжья, стр. 116, 196.

<sup>106</sup> Н. И. Золотницкий. Корневой чувашско-русский словарь, стр. 239.

обнимать', охватывать'; обвязывать', опоясывать'; *саргы* повязка', перевязка', бинт'; *сарык* тюрбан', чалма'; *саркык* висячий', свисающий'»<sup>107</sup>.

Таким образом, сравнительное этнографическое изучение головных повязок типа сурпана у народов Поволжья и лингвистический анализ этого названия свидетельствуют, что полотенцеобразный убор проник на территорию Волго-Камья с Востока, а посредническую роль в распространении его, вероятно, играли волжские болгары, имевшие тесные культурные и экономические связи с восточными народами.

Исследователь быта и культуры среднеазиатских народов О. А. Сухарева полагает, что традиция ношения женщинами головных покрывал, закрывающих волосы, характерная для большинства тюркских народов, связана с древним обычаем предохранения женщины от возможности в определенные периоды ее жизни (обычно связанные с деторождением и продолжением рода) магически вредить ей чрез волосы<sup>108</sup>. Но эта традиция, как правильно указывала Н. И. Гаген-Торн в своей специальной работе на эту тему, имеется не только у тюркских народов, а прослеживается у многих народов Восточной Европы<sup>109</sup>. Эти же традиции были распространены в Болгарии. «Волосы молодой замужней женщины,— пишет М. Велева,— полностью прятались под платок и лишь в некоторых западных районах допускалось, чтобы концы заплетенных кос выдавались из-под него. В то же время в восточных районах страны от молодой замужней женщины требовалось, по обычаю, чтобы в день свадьбы она упрятывала свои волосы в особый мешочек или даже остригала их и красила в черный цвет. Старинный платок для повязывания головы был длинным полотенчатым убрисом»<sup>110</sup>.

В этнографической литературе, посвященной изучению болгарских головных повязок типа убруса, отмечены и сход-

---

<sup>107</sup> В. Г. Егоров. Этимологический словарь чувашского языка, стр. 179.

<sup>108</sup> О. А. Сухарева. Древние черты в формах головных уборов народов Средней Азии, стр. 302—312.

<sup>109</sup> См. Н. И. Гаген-Торн. Магическое значение волос и головного убора в свадебных обрядах Восточной Европы. «Советская этнография», 1933, № 5—6, стр. 76—88.

<sup>110</sup> М. Г. Велева. Българската двупрестилчена носия, стр. 147.

ные элементы с одеждой народов Поволжья. Так, например, болгарский этнограф Ст. Л. Костов установил, что концы сокаев и убрисов из районов Македонии похожи на мордовские пулаи <sup>111</sup>, а Н. И. Гаген-Торн утверждает, что македонские убрисы по орнаменту и характеру вышивки чрезвычайно близки со старинными сурпанами чувашей анат енчи. Она же пишет о близком сходстве «между тюриком мари и сокаем македонских женщин в самом характере и расцветке орнамента» <sup>112</sup>.

Полотенцеобразные повязки замужних женщин известны не только в районах Македонии, они имеют более широкое распространение и в других областях Болгарии. В частности, в Никополском, Свищовском, Русенском, Силистренском областях их называли *месал*, а в селениях Разградского округа они бытовали под названием *махрама*. Эти уборы представляют собой полотенце шириной около 35 см, длина их достигает 3—4 метров, концы украшены узкими полосками хлопчатобумажной ткани красного цвета или же ткаными узорами. Головную повязку месал болгарки носили почти так же, как женщины низовых чувашей, спуская украшенные концы по спине. Ношение этого убора связано со свадебными обрядностями: в Свищовском округе девушки надевали месал первый раз сразу же при помолвке, а если девушка выходила замуж без согласия родителей, то она надевала месал при первом въезде в дом жениха <sup>113</sup>.

Говоря о смысле и значении употребления головных уборов, закрывающих волосы женщины, М. Велева пишет, что в ряде свадебных песен, обычаев и обрядов, исполняемых во время повязывания головы, женская головная повязка изображена как наряд, который украшает невесту. «Но това отношение към забрадката трябва да се сметне като ново, от времето, когато тя действително започва да се схваща като сватбен накит. В основата си тя се счита като символ на подчиненото положение на жената в новото семейство. Това първоначално осмисляне на забрадката се

<sup>111</sup> Ст. Л. Костов. Македонски убриси и сокаи. «Известия на Народния етнографски музей в София», година V, кн. I—IV. София, 1925, стр. 14—15.

<sup>112</sup> Н. И. Гаген-Торн. Женская одежда народов Поволжья, стр. 176.

<sup>113</sup> М. Г. Велева. Българската двупрестилчена носия, стр. 73.

разкрива съвършено ясно от трикратния отказ на невестата да приеме венчалното покривало и бялата забрадка»<sup>114</sup>.

Аналогичные обряды и магические действия совершались в прошлом и у чувашей во время свадебного церемониала «*пуç сырни*» или «*сурпан сырни*», когда на невесту надевали сурпан и вообще убор замужней женщины. Надевание сурпана, как и ношение болгарской забрадки, символизировало прощание девушки с волей, которую она теряла, переходя в подневольное положение в чужой семье. Этот момент ярко проявлялся в традиционном троекратном отказе-сопротивлении невесты от головного убора замужней женщины.

Первое надевание женского головного убора, в частности сурпана и хушпу, не у всех этнографических групп чувашей происходило одинаково. У низовых чувашей южных районов обряд «*пуç сырни*» («одевание головы») совершался во второй части свадебного церемониала, накануне встречи мужского и женского свадебных поездов в доме родителей невесты. Прощание невесты с девичьим нарядом происходило не в доме ее родителей, а у кого-нибудь из близких родных, а надевали на нее головной убор замужней женщины родственницы или подруги. «Вернувшись к невесте в последний раз (т. е. после двукратного ее отказа от одевания сурпана.—*П. Д.*), дружки начинают одевать невесту «бабой»,— писал К. Прокопьев.— Снимают с нее все принадлежности девичьего туалета и надевают на нее сурбан и хушпу вместо тухья. С этого времени она уже становится женой, бабой, а до этого времени она считалась еще девушкой, хотя бы даже христианское бракосочетание было совершено над ней с неделю тому назад или совершится много времени спустя после свадьбы, как это бывает при «краденых свадьбах»<sup>115</sup>. В селениях верховых чувашей обряд повязывания сурпана происходил чаще всего в заключительной части свадьбы, а именно после приезда невесты в дом жениха<sup>116</sup>.

В тех случаях, когда браки совершались путем умыка-

<sup>114</sup> Там же.

<sup>115</sup> К. П. Прокопьев. Брак у чуваш. «Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете», Казань, 1903, т. XIX, вып. 1, стр. 23—24.

<sup>116</sup> См. «Чувашский фольклор». Составитель И. Тукташ. Чебоксары, 1949 (на чувашском языке), стр. 78.

ния невесты по ее согласию, сурпан передавался жениху заранее в знак прочности данного девушкой слова<sup>117</sup>. При такой свадьбе после инсценировки кражи девушку везли куда-нибудь «непременно в другую деревню к родственникам или знакомым. Здесь в амбаре наскоро совершается обряд одевания невесты и приучения ее причитаниям»<sup>118</sup>.

Обычай передачи девушками сурпана с масмаком своим возлюбленным в знак согласия вступить в брак получил отражение и в свадебных песнях. Например, в песнях друзей, записанных в селениях Ядринского района, говорится: «*Питех пырас килет полсан, сорпан-масмак чиксе тох, уй хапхине тохса тӑр, хамӑрах лартса кайӑпӑр*» («Если очень хочешь выходить замуж, захвати с собой сурпан-масмак, выйди за околицу, сами же и увезем»)<sup>119</sup>.

Надевание на невесту женского головного убора было существенным моментом чувашской свадьбы. Многие древние черты свадебной обрядности в чувашских селениях были давно забыты или же утеряно их смысловое значение, но обряд переодевания невесты в наряд замужней женщины сохранялся вплоть до начала массовой коллективизации крестьянства.

Значение сурпана как символа семейного положения женщины в прошлом проявлялось и в том, что замужние чувашки обязаны были носить его повседневно. По чувашским поверьям, появление женщины без головного полотенца приводило к несчастью. В «Словаре чувашского языка» Н. И. Ашмарина дано следующее объяснение постоянному ношению сурпана: «Сурпан замужние чувашки носили для того, чтобы не показывать волос свекру и деверям, потому что показывать им волосы или необутые ноги считалось в старом быту непристойным и даже грехом»<sup>120</sup>. Такие же поверья и запреты существовали в прошлом и у многих славянских, тюркских, финно-угорских народов.

От ношения сурпана чувашская женщина освобождалась лишь в случае развода, и не последнюю роль при его офор-

<sup>117</sup> См. Н. В. Никольский. Краткий конспект по этнографии чуваш. Казань, 1911, стр. 61.

<sup>118</sup> К. П. Прокопьев. Брак у чуваш, стр. 32.

<sup>119</sup> Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. XI. Чебоксары, 1936, стр. 203.

<sup>120</sup> Там же, стр. 202.

млении играло женское покрывало. Говоря о разводах в чувашских семьях, П. С. Паллас указывал, что при этом «наблюдается сие обыкновение, что муж разрезывает пополам лопасть (сурбан) отверженной от себя жены и одну половину оставляет у себя, а другую ей дает»<sup>121</sup>. В XVIII столетии, когда в быту чувашских селений были еще прочны законы обычного права, бракоразводные вопросы, вероятно, разрешались повсеместно символически разрывом сурпана, ибо об этом обычае упоминают почти все авторы XVIII века, писавшие о чувашах. Об этом обычае И. Г. Георги сообщает следующее: «Если муж женой недоволен, то он разрывает ее покрывало и тем уничтожает навеки супружеский между ними союз»<sup>122</sup>. Почти такими же словами описывает К. Милькович обычай развода чувашей Симбирской губернии, обращая при этом внимание на то, что «подобным же образом разводятся и проч., придерживающиеся языческого суеверия; однако же таковые случаи бывают редко»<sup>123</sup>. В последующем, в связи с насаждением среди чувашей обрядов христианской церкви, этот обычай развода постепенно исчез, но отголоски его зафиксированы в ряде работ этнографов второй половины XIX века<sup>124</sup>.

---

<sup>121</sup> П. С. Паллас. Путешествие по разным провинциям Российской империи. Ч. I. Спб., 1773, стр. 144.

<sup>122</sup> И. Г. Георги. Описание всех обитающих в Российском государстве народов... Ч. I. Спб., 1799, стр. 41.

<sup>123</sup> «О чувашах. Этнографический очерк неизвестного автора XVIII столетия». С предисловием и примечаниями В. Магницкого. Казань, 1888, стр. 13—14.

<sup>124</sup> См., например, В. К. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры. Казань, 1881, стр. 217—218.

# параллели в области духовной культуры и народного творчества дунайских болгар и чувашей

В изучении вопросов этнокультурных связей важную роль играет анализ специфических черт религиозных верований и обрядов, в которых устойчиво сохраняются древнейшие элементы духовной культуры. Выявление этих моментов весьма затруднительно, ибо как дунайские болгары, так и чувашаи в своем историческом развитии испытывали влияние самых различных религий—христианства, мусульманства, иудаизма и пр. Другое обстоятельство, усложняющее исследование в этой области, это отсутствие более или менее подробных сведений о религии протоболгар. В арабских и византийских письменных источниках имеются лишь отрывочные сведения о религиозном культе протоболгар. Дополняя эти данные археологическими и этнографическими материалами, можно реконструировать наиболее характерные особенности религиозных верований и обрядов древних болгар.

Почти во всех источниках, в которых содержатся сведения о религии древних болгаро-саварских племен, говорится, что главным богом у них являлся *Тенгрихан*, которого они представляли в образе героя-исполина. Видный советский ученый М. И. Артамонов, говоря о религии гуннов, этнически родственных с болгарскими племенами, пи-

шет, что по имени «этот бог соответствует владыке неба Тенгри, известному еще у хуннов и тюркутов, и явно занесен на Кавказ теми или другими пришельцами из Азии»<sup>1</sup>. О почитании Тенгрихана древними суварями наиболее подробные сведения приведены в «Истории агван» армянского монаха X века Моисея Каганкатваци<sup>2</sup>. Описание языческой религии сувар дано здесь в связи с рассказом о миссии албанского епископа Исраила в страну суваров в 682 году. По сообщению «Истории агван», в результате проповеднической деятельности епископа Исраила князь суваров Алп-Илитвер и его приближенные приняли христианство, хотя служители языческой религии оказывали упорное сопротивление крещению.

Из этого же источника видно, что остальные культы и поверья суваров были связаны с представлением о Тенгрихане, которому приписывалось управление силами природы. Тенгрихана считали «спасителем богов, жизнеподателем и дарователем всех благ». Поклонение этому главному богу было связано с почитанием священных деревьев. Равным образом сувары обожествляли солнце, луну, огонь, воду и т. п., чтили богов путей. Распространено было у них и почитание бога громов *Куара*, и в случаях поражения молнией человека или предмета умиловивляли Куара жертвами. Значительная часть культовых действий сопровождалась состязаниями — борьбой и битвой на мечях, скачками на конях, играми, плясками под звон и грохот барабанов. Зафиксировано также наличие у них специальных служителей культов — жрецов, колдунов, чародеев, знахарей и особых хранителей священных деревьев и капищ<sup>3</sup>. М. И. Артамонов полагает, что формы религиозных культов, отмеченные у сувар, были свойственны религии тюрков, хазар и болгарских племен<sup>4</sup>. Для подтверждения своего положения он приводит из «Истории» Феофилакта Симокатты (VII в.) характеристику религии древних тюркоязычных племен: «Тюрки превыше всего чтут огонь, почитают воз-

<sup>1</sup> М. И. Артамонов. История хазар. Изд-во Государственного Эрмитажа, Л., 1962, стр. 187.

<sup>2</sup> «История агван Моисея Каганкатваци». Перевод и предисловие К. Патканьяна. СПб., 1861.

<sup>3</sup> См. «История агван Моисея Каганкатваци», стр. 193—206.

<sup>4</sup> М. И. Артамонов. История хазар, стр. 188.

дух и воду, поют гимны земле, поклоняются же единственно тому, кто создал небо и землю, и называют его богом. Ему в жертву они приносят лошадей, быков и мелкий скот и своими жрецами ставят тех, которые, по их мнению, могут дать им предсказание о будущем»<sup>5</sup>.

М. И. Артамонов полагает, что принятие христианства князем Алп-Илитвером и его вельможами, несмотря на ликвидацию объектов языческого культа (разрушение капищ, выжигание священных рощ и т. д.) и на жестокую расправу со служителями старой религии, «было всего только эпизодом, не сыгравшим сколько-нибудь заметной роли в религиозной жизни страны гуннов, хотя распространение христианства в ней, начавшееся ранее этого эпизода, несомненно, продолжалось и после него»<sup>6</sup>.

Говоря о проникновении христианства в среду протоболгар в предыдущие эпохи, в период пребывания их в районе Северного Кавказа, М. И. Артамонов имеет в виду принятие крещения вождем болгарских племен Гродом, который в 528 году специально с этой целью прибыл в Константинополь. По возвращении оттуда Грод приказал уничтожить серебряные изображения идолов и попытался ввести христианство среди подвластного ему населения, но болгары взбунтовались, и Грод был убит. У византийских авторов (напр., Никифор, Феофан) есть указания на то, что один из предшественников болгарского хана Кубрата (по заключению Л. Н. Гумилева и М. И. Артамонова, Органа-Моходу, дядя Кубрата по линии его матери<sup>7</sup>) в 619 году приехал в Константинополь вместе со своей дружиной, причем их сопровождали и женщины, и здесь он и его свита были окрещены. По словам Никифора, «ромейские архонты были восприемниками гуннских архонтов, а их жены — гуннских жен»<sup>8</sup>. Что касается хана Кубрата, то он был окрещен еще в детстве и вырос при императорском дворце в Царьграде.

Историко-этнографические источники свидетельствуют,

<sup>5</sup> Феофилакт Симокатта. История. Изд-во АН СССР, М., 1957, стр. 161.

<sup>6</sup> М. И. Артамонов. История хазар, стр. 191.

<sup>7</sup> Там же, стр. 162.

<sup>8</sup> «Никифора патриарха Константинопольского краткая история со времени после царствования Маврикия». Перев. Е. Э. Липшица. «Византийский временник», III, 1950, стр. 354.

что у болгарских и суварских племен, несмотря на многократные крещения представителей их господствовавшей верхушки и проповедническую деятельность христианских миссионеров, устойчиво сохранялась древняя религия — язычество, в частности культ Тенгри. Почитание верховного божества Тенгрихана бытовало у древних болгар и после переселения на Дунай. Например, в древнеболгарской надписи хана Омуртага, найденной в развалинах Мадары, есть упоминание верховного божества в форме *Тангра*<sup>9</sup>. В. Бешевлиев, анализируя по греческим источникам культовые обряды протоболгар на Дунае, указывает на факты приношения в жертву животных, предназначенных, по-видимому, древнеболгарскому богу Тенгри<sup>10</sup>.

При жертвоприношениях богу Тенгри необходимо было строго соблюдать, чтобы жертвенные животные были определенной масти. На основе изучения историко-археологических данных советский археолог С. А. Плетнева утверждает, что у древних тюркских племен «белый и синий цвета были священными цветами неба, т. е. бога Тенгри-хана, главного в тюркском пантеоне»<sup>11</sup>. Она же отмечает широкое распространение в пределах Хазарского каганата «солнечных амулетов»<sup>12</sup>, символов Тенгрихана. В последующем аналогичные амулеты и другие символы верховного небесного бога обнаружены в археологических памятниках Дунайской Болгарии и Волжской Болгарии, а также в этнографических материалах чувашей и казанских татар, унаследовавших культуру камско-волжских болгар.

Пережитки обожествления неба и веры в его сверхъестественные силы отчетливо прослеживаются в языческих верованиях чувашей. Изучение этих пережитков дает возможность не только составить понятие о древнем почитании неба, но и до некоторой степени разобраться в происхождении самого чувашского названия бога — «*турă*». На основе многих лингвистических примеров и данных сравни-

<sup>9</sup> См. Геза Фехер. Културата на прабългарите. София, 1929, стр. 46; В. Бешевлиев. Верата на първобългарите. София, 1939, стр. 34.

<sup>10</sup> См. В. Бешевлиев. Няколко бележки към българската история. София, 1936, стр. 19—27.

<sup>11</sup> С. А. Плетнева. От кочевий к городам. Салтово-Маяцкая культура. М., Изд-во «Наука», 1967, стр. 43.

<sup>12</sup> Там же, стр. 178.

тельного изучения древних религиозных верований тюркских народов исследователями установлено, что чувашское наименование тура соответствует древнетюркскому тенгри — небо. Вслед за В. А. Сбоевым, который происхождение чувашского тура связывал с тюркско-монгольским *Тенгри*, *Тари*<sup>13</sup>, Н. И. Золотницкий на основе этнолингвистических материалов подтвердил правильность его высказываний и привел соответствующие факты (тюркск. *Таре*, монгол., туркмен., уйгур. и татар. *Тангре*, *Тенгри*, *Тенгер*, кирг. *Тангри*, якут. *Тангара* и т. д.)<sup>14</sup>.

Вопрос о почитании чувашами неба как особого божества нами изложен в предыдущих работах<sup>15</sup>, поэтому, не останавливаясь на этом подробно, приведем здесь некоторые вновь выявленные факты, имеющие связь с этим культом. Например, у низовых чувашей южных районов Чувашии в прошлом был известен культ *Шенкерпи* — главной предводительницы знахарей всего мира. Не только имя этой могущественной знахарки (чув. *шенкер* — голубой цвет, цвет неба; например, *тёнче маччи шенкерленет* — небо-свод становится голубым; *пи, пике* — красавица, — т. е. голубая небесная красавица), но и ее облик как бы подчеркивает связь с небом. В наговоре «*Пйсташ тасатни*» («Очищение от порчи»), записанном в селении Большие Арабузи Буинского уезда Симбирской губернии (ныне с. Первомайское Батыревского района Чувашской АССР), *Шенкерпи* выведена как старушка, обладающая магическими качествами: *Атйл урлй Шенкерпи карчйк килет: сйлтйр куслй, ылтйн сйслй, кёмёл шйллй, сёлен чёлхеллй, калта чёреллй, сймах каламассерен сйварёнчен вут-хёлхем тухать, тет* («Через Волгу идет старуха Шенкерпи: со звездными глазами, золотоволосая, с серебряными зубами, со змеиным жалом, с сердцем-ящерицей; скажет слово — изо рта искры сыплются»)<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> В. А. Сбоев. Исследования об инородцах Казанской губернии. Казань, 1856, стр. 101.

<sup>14</sup> Н. И. Золотницкий. Корневой чувашско-русский словарь, стр. 142 и др.

<sup>15</sup> См. П. В. Денисов. Религиозные верования чуваш. Чебоксары, 1959, стр. 12—20; его же. Тён пусланса кайни (Происхождение религии). Шупашкар, 1962, стр. 32—42 (на чувашском языке).

<sup>16</sup> См. Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. XVII, стр. 160.

Отголоски обожествления неба под названием «туря», «тенгри» прослеживаются и в чувашских молитвословиях. Например, в тексте, записанном Х. Паасоненом, говорится: «Уярать-и пёр тура, ах турайсам, тура. Ырй курас пулсассан, шенкер уяр пул, тура» (Прояснится ли бог, ах боженька, мой бог. Если суждено увидеть добро, то стань, бог, безоблачно ясным)<sup>17</sup>.

В работах, посвященных анализу дохристианских религиозных воззрений народов Среднего Поволжья, не раз обращалось внимание на то, что в их культовых церемониях одно из центральных мест занимало почитание священного дерева. При этом исследователи (например, П. И. Мельников-Печерский, К. Мошинский, С. А. Токарев и др.) подчеркивали, что у поволжских народов культ деревьев обнаруживается более отчетливо, у восточных славян он выступает гораздо слабее<sup>18</sup>. Роль священного дерева в религиозном культе финно-угорских и тюркских народов Поволжья была настолько значительна, что его образ получил яркое выражение и в произведениях устнопоэтического народного творчества, и в орнаментальном искусстве<sup>19</sup>.

Разбирая вопрос о формировании культа священного дерева в религии чувашей, по-видимому, следует учитывать наличие элементов почитания деревьев не только у финно-угорских племен—древнейших обитателей Волго-Камья, но и у пришлого тюркоязычного населения, в частности у древних болгар и сувар. Например, культ священного дерева у древних сувар, описанный в книге армянского историка Моисея Каганкатваца, во многих деталях напоминает обряды и поверья чувашей, связанные с почитанием священных деревьев. Сравнительный анализ религиозных воззрений болгаро-суварских племен и чувашей приводит нас к выводу, что в них священное дерево оказывается непосредственно связанным с культом Тенгрихана, т. е. священного

<sup>17</sup> См. Н. И. Ашмарин. Введение в курс чувашской народной словесности. Рукопись. Научный архив ЧНИИ, инв. № 1070, л. 19.

<sup>18</sup> См. С. А. Токарев. Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX века. Изд-во АН СССР, М.—Л., 1957, стр. 60—61.

<sup>19</sup> Более подробно этот вопрос изложен в работе Б. А. Латынина «Мировое дерево — древо жизни в орнаменте и фольклоре Восточной Европы. К вопросу о пережитках». «Известия Государственной академии истории материальной культуры», вып. 69, Л., 1933.

неба. По описанию Моисея Каганкатваца, у сувар особым почитанием пользовались дубовые рощи — культовые центры Тангрихана, в которых все основные обрядовые действия происходили возле самого громадного из деревьев. В таких рощах располагали капища с кумирами и идолами, приносили в жертву лошадей, «кровь их поливали вокруг деревьев, а голову и кожу вешали на сучья деревьев», здесь же участники обряда «ели и пили тело и кровь жертвенных животных». Деревья на суварских святилищах считались неприкосновенными, а тех лиц, которые брали от священного дерева «падшие ветви или сучья для своих нужд, ... оно наказывало их страшными муками, бешенством, даже смертью, и истребляло дом и род их»<sup>20</sup>.

Все эти моменты, характерные для культа священных деревьев у древних сувар, находим в этнографических описаниях дохристианских религиозных верований чувашей XVIII и XIX веков. О религиозном почитании чувашами священных рощ и устройстве в них языческих святилищ — киреметищ — писали почти все исследователи этнографии чувашского народа. При этом в ряде описаний указывалось, что народы Поволжья устраивали свои киремети в лесу не из-за боязни преследования со стороны православной церкви и местных властей, а потому, что они почитают деревья, как нечто священное. Не вдаваясь в подробный анализ роли дерева в чувашском культе, приведем здесь лишь некоторые материалы, в которых отчетливо выражена связь священного дерева с другими культами, в частности с культом неба.

При выборе мест для общественного моления чуваша, как и древние сувары, предпочтение отдавали дубовым рощам, в ряде местностей дубы-великаны получали название «*йывăçсен патши*» («царь деревьев»), а в молитвословиях, наряду с другими божествами, упоминался «*юман-йывăç*» — дуб. Например, в тексте моления по поводу жертвоприношения говорится: «*Брă уйăх-хёвел, çёр-шыв, юман-йывăç, пурте сырлахър!*» («Добрые месяц-солнце, земля-воды, дуб-дерево, все, помилуйте!»)<sup>21</sup>. Тексты молений с аналогичным содержанием были записаны в разных районах Чувашии,

<sup>20</sup> «История агван Моисея Каганкатваца», стр. 200—201.

<sup>21</sup> См. Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. IV. Чебоксары, 1929, стр. 323.

что безусловно свидетельствует о широком распространении почитания дуба как священного дерева. О культе священного дуба весьма интересные сведения содержатся в этнографической записи, сделанной в селении Яншихово-Норваши Янтиковского района: «На той опушке леса,—сообщается в ней,— находится старый дуб-великан; около этого дуба жители наших селений ежегодно справляют *уй чўк* (общее полевое моление), поэтому этот дуб называют «*уй чўк юманё*» (жертвенный дуб)... Наши сельчане весьма почитают этот дуб: проходя мимо него, особенно пожилые люди, обращаясь к этому дубу, говорят следующие слова: ты царь деревьев всей местности, вспоминая тебя ежегодно, умоляем: помилуй нас. В случае болезни детворы, они спешно изготовляют восковые свечи и молятся возле этого дуба»<sup>22</sup>. Почитание дуба отразилось и в обряде провожания новобранцев-рекрутов в армию: перед выездом из родного селения рекруты обходили вокруг векового дуба, чтобы счастливо воротиться домой. Из этого обряда видно, что чувашки приписывали дубу способность покровительствовать человеку, находящемуся вдали от родного края, и обеспечить ему благополучное возвращение.

Религиозные представления чувашей о связях священных деревьев с божествами отчетливо отразились в поверьях о березе — священном дереве. В отличие от культа священного дуба, в культе березы дана своеобразная конкретизация, что это дерево является обиталищем богини — матери Солнца («*Хёвел амаш хуранё*»), подательницы плодородия и покровительницы женщин. В чувашских религиозных обрядах и молитвах береза выступала под названиями «*хуран турри*» («бог березы»), «*сұратан хуран*» («береза-родильница»), а чаще всего она фигурировала как «*Хёвел амаш хуранё*» («береза матери Солнца») <sup>23</sup>. В культовых действиях и молитвах, обращенных к этой богине, в весьма реалистичных образах подчеркнуто, что именно она является источником плодородия и рождения. По наблюдению этнографа В. К. Магницкого, в деревне Масловой Чебоксар-

<sup>22</sup> См. Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. IV, стр. 324.

<sup>23</sup> В. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 82—83; Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. XVI, стр. 224, 280.

ского уезда беременные женщины ходили молиться об облегчении родов к березе-родильнице и приносили ей жертвы<sup>24</sup>. Обращение к березе в целях избавления от бесплодия наблюдалось и в быту казанских татар. Этнограф Г. В. Юсупов, описывая домусульманские верования казанских татар, подчеркивает, что береза была у татар особо почитаемым деревом. При этом он приводит интересное сообщение из «Истории Булгарии» Хисамутдина Шараф-ад-дина об исцелении дочери болгарского царя Туйбике пропариванием в бане березовым веником<sup>25</sup>.

В чувашских селениях существовал обычай сажать березы, посвященные богине — матери Солнца. Эти священные деревья были неприкосновенными, повредить, а тем более рубить их считалось величайшим преступлением, ибо это могло привести к гибели виновника или его близких. Существовало и поверье о том, что если увидеть во сне поврежденную или срубленную березу, то это предвещает болезнь или смерть женщины.

Излагая материал о почитании чувашами священных деревьев, Б. А. Латынин в своей работе приводит следующий факт: «Даже в 1925 г. у чуваш пришлось слышать рассказ о том, какие затруднения уже в наше время вызвала одна старая береза, росшая у деревни Сорма на том месте, где локализовалось местопребывание, правда, одной из самых грозных кереметей — Согм-Кегемет. В порядке борьбы с религиозными предрассудками, эту березу после горячей внутридеревенской борьбы срубили, но от использования ее на дрова пришлось отказаться: от этого уклонились все домохозяева. Раньше такое дерево иногда отдавали церкви; теперь его взяла бы школа, но никто не соглашался везти»<sup>26</sup>.

Почитание березы, символизирующей образ женщины-богини, отразилось в ряде чувашских обрядов и в произведениях устнопоэтического творчества. Во время *чүклеме* — обрядового моления в честь окончания полевых работ —

---

<sup>24</sup> В. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 82—83.

<sup>25</sup> «Татары Среднего Поволжья и Приуралья». М., «Наука», 1967, стр. 354—355.

<sup>26</sup> Б. А. Латынин. Мировое дерево — древо жизни в орнаменте и фольклоре Восточной Европы, стр. 16.

распорядитель обряда, предлагая выпить пива за божью мать, обращался к женщинам-участницам обряда, величая их «хурӑнсурсем», «хурӑнсар кассисем», «хурӑн шур-кассисем», т. е. «березнянками»<sup>27</sup>. В работе Н. И. Золотницкого дано описание этого обряда для чувашей юго-восточной части Ядринского уезда и приведены тексты почтительного обращения к женщинам: «Тёпелти хурӑнсар кассисем! Ху-са калатъ кунчул ёсрёмёр-сирёмёр, турӑ амӑшне асӑнмарӑ-мӑр; турӑ амӑшне асӑнсан, ун ячӑпе чонтан корка ёсме посласа ярас, тет, эсёр килёшетёр-и, килёшместёр-и?» («В тубели \* сидящи Березняковки! Хозяин говорит: до сей поры мы пили-ели, а божью мать не вспоминали; поэтому во воспоминание божьей матери он хочет от души предложить выпить ковш во имя ее; вы на это согласны или нет?») <sup>28</sup>. Во время этого обрядового угощения распорядитель-церемониймейстер, предлагая пива и спрашивая удовлетворенность гостей угощением, не раз обращался специально к женщинам, величая их «березнянками». Аналогичные этикетные формы обращения к женщинам у чувашей замечены и во время обрядовых молений «синсе» и праздничных угощений. В «Словаре чувашского языка» Н. И. Ашмарина приведен, например, текст обращения распорядителя семейного пира к женскому обществу во время ритуального тоста «савӑш курки» («заздравный ковш») (записан в с. Микушкино Бугурусланского уезда Самарской губернии), в котором говорится: «Хурӑнсурӑн кассисем, тёрлӑ минтер синчисем!» («Березнянки, сидящие на вышитых подушках!») <sup>29</sup>.

Происхождение «комплимента» «березнянки» в адрес женщин, участвовавших в ритуальных пиршествах, Н. И. Зо-

---

<sup>27</sup> См. Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. XVI, стр. 222—225.

\* Слову «тёпелте» Н. И. Золотницкий дал следующее объяснение: «...на нарах, идущих от двери до переднего угла и по передней стене, во время пира мужчины сидят до тубели, которая начинается против очага или угла печи; эту часть избы (у русских отделяемую перегородкою) занимают женщины». См. Н. И. Золотницкий. Корневой чувашско-русский словарь, стр. 220.

<sup>28</sup> Н. И. Золотницкий. Корневой чувашско-русский словарь, стр. 219—220.

<sup>29</sup> Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. XVI, стр. 223.

лотницкий объяснял предпочтением чувашами березы перед другими деревьями из-за ее красоты, быстрого роста и способности к размножению: «Хорын час сьидьнэть, номай хонав хожать» («Береза скоро растет, много отпрысков дает»), — говорили чувашаи<sup>30</sup>. Надо полагать, что эти качества березы действительно могли сыграть определенную роль в возникновении культа почитания ее как священного дерева, тесно связанного с культом женского божества — богини-матери Солнца — покровительницы женщин. Из-за боязни кары пожилые люди не пользовались березовыми посохами. Запрещалось гнать скотину березовыми прутьями, подметать березовыми метлами конюшни и коровники, ибо из-за нарушения этих запретов, по поверьям чувашей, прекращалось размножение скота<sup>31</sup>.

В этнографических материалах, собранных венгерским исследователем Д. Мессарошем в начале XX века среди некрещеных чувашей, содержатся интересные данные о связях культа священной березы с культом «йерех». В своей работе, посвященной изучению религиозных верований чувашей, мы подробно анализировали возникновение этого культа и указывали, что формирование культа йёрёха — семейно-родовых божеств относится к эпохе материнского рода<sup>32</sup>. Из материалов Д. Мессароша видно, что под коробок — лукошко, в котором хранились куклы — изображения йёрёха, чувашские женщины привешивали березовый веник череном вниз, так, чтобы ветви его смотрели вверх, а во время жертвоприношения прикрепляли к веткам мелкие оловянные монетки — нухратки. Выходя замуж, девушки уносили с собой и коробку с йерехом, затем она передавалась любимым дочерям<sup>33</sup>. Таким образом, и эти данные свидетельствуют, что богиня-береза выступает в первую очередь как покровительница женщин.

Из религиозных обрядов чувашей видно, что именно женщины и девушки добивались благосклонного отношения

<sup>30</sup> Н. И. Золотницкий. Корневой чувашско-русский словарь, стр. 259—260.

<sup>31</sup> См. Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. XVI, стр. 221—222.

<sup>32</sup> П. В. Денисов. Религиозные верования чуваш, стр. 33—38.

<sup>33</sup> Meszaros Gyula. A csuvas ősvallás emlékei. Budapest, 1909 (Далее: Д. Мессарош. Памятники старой чувашской веры), стр. 24—27.

к себе богини-березы — богини-матери. Так, например, у верховых чувашей в день «*сулçă прасник*» («праздника листьев») (совпадает с русской троицей) девушки ходили в лес за березовыми ветками, а затем украшали ими избы, плели себе березовые венки и бросали их в воду, желая предугадать свою судьбу: если венки поплывут, то это означало, что их хозяйки скоро выйдут замуж. В день семика молодежь украшала березовыми ветками избы или сажала березки перед окнами. Ссылаясь на сообщения чувашских старожилов, В. К. Магницкий писал, что деревья сажали перед избами для того, чтобы души умерших, вернувшиеся с кладбища к живым сородичам, могли на них сидеть. В ином случае они могут прикоснуться к живым и тем вызвать среди них болезнь или даже смерть. В целях избежания прикосновения живых и душ умерших, продолжает далее В. К. Магницкий, и на телегах свадебного поезда ставятся пучки ветвей или дерева<sup>34</sup>. Однако такое объяснение обычаев украшать ветками деревьев избы в день семика и свадебные повозки не раскрывает смысла культа дерева. На ошибочное толкование В. К. Магницким указанных обычаев обратил внимание еще Б. А. Латынин, который считал, что поминальный характер березок в семик и на свадьбе у чувашей вызывает сомнения, что и эти обряды с деревом находятся в теснейшей связи с культом женского божества — богини-матери Солнца<sup>35</sup>. Однако в работе Б. А. Латынина не приведены конкретные материалы из области чувашской этнографии, подтверждающие его рассуждения. Поэтому считаем необходимым привести здесь этот материал. Из дореволюционной этнографической литературы известно, что у чувашей во время свадьбы ветками деревьев украшались не только телеги свадебного поезда, но и места, где происходили прием и угощение участников свадьбы. Свадьба обычно устраивалась в летнее время и, как правило, во дворе, где для этой цели сооружались специальные столы — «*шилёки*»<sup>36</sup>. «Шилёк» — центральное место сва-

<sup>34</sup> В. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 186.

<sup>35</sup> Б. А. Латынин. Мировое дерево — древо жизни в орнаменте и фольклоре Восточной Европы, стр. 17.

<sup>36</sup> Об обычае сооружения «шилёк» более подробно говорится на стр. 143—151 настоящей работы.

дебных церемоний — обязательно украшался деревом, при этом предпочтение отдавалось березе или липе. Во время свадьбы невеста и ее подруги на березку шилёка вешали вышитые полотенца и другие изделия с вышивкой своей работы. Попутно отметим, что женщины, в особенности невесты, украшали вышитыми сурпанами — головными полотенцами и другими предметами своего изготовления дерева на киреметищах во время общественных жертвоприношений<sup>37</sup>. Нет сомнения, что эти предметы являлись дарственными приношениями женщин богине-матери с целью добиться ее покровительства. В свадебной обрядности чувашей был ряд моментов, когда новобрачные обращались к священному дереву — богине-матери. Например, прежде чем покинуть дом родителей невесты новобрачные садились на лошадь и объезжали шилёк по течению солнца, т. е. прощались с богиней — подательницей жизни<sup>38</sup>. На наш взгляд, ветки и деревца, которые ставились на свадебных повозках, предназначались не душам умерших, а имели непосредственную связь с почитанием священного дерева, символизирующего богиню-мать Солнце. И в заключительной части чувашской свадьбы были обрядовые действия, имевшие отношение к священному дереву. Во всех этнографических описаниях свадьбы чувашей указывается, что для снятия с молодой свадебного покрывала *пёркенчэк* пользовались суковатой веткой или трехзубчатой палочкой<sup>39</sup>. Во время церемониала снятия с молодой покрывала, — писал этнограф В. А. Сбоев, — «ближайший родственник новобрачного берет в руки суковатую ветвь и с нею при музыке, при единогласном всех гостей гайканье и хлопанье в ладоши, пляшет от порога до передних нар впрысядку и, подошед к молодой, дотрагивается этой веткой до ее покрывала; повторяет ту же операцию в другой раз; наконец в третий раз, зацепив покрывало суком ветки, стаскивает

<sup>37</sup> См. А. Ф. Риттих. Материалы для этнографии России. Казанская губерния. Часть II, Казань, 1870, стр. 95—96.

<sup>38</sup> Там же, стр. 114—115.

<sup>39</sup> А. А. Фукс. Записки о чувашах и черемисах Казанской губернии. Казань, 1840, стр. 66; «О чувашах. Этнографический очерк неизвестного автора XVIII столетия». Казань, 1888, стр. 13; В. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 206; К. П. Прокопьев. Брак у чуваш, стр. 28, и др.

его с невесты и на время выходит с ним из избы»<sup>40</sup>. Вслед за этим, детализируется в работе А. Ф. Риттиха, «надевают на невесту масмак и сарпан, т. е. головное полотенце, вдевают серьги и покрывают хошпою (т. е. принадлежности замужней женщины.— П. Д.)»<sup>41</sup>. В источниках нет подробных сведений об изготовлении «хачмак» — розвилки для снятия покрывала новобрачной. Только в исследовании В. К. Магницкого есть небольшое упоминание, что он изготовлялся по приказанию свахи из ветки яблони с тремя сучками и вручался особо выбранному мальчику<sup>42</sup>. Надо предполагать, что суковатая ветвь срезалась с почитаемого дерева — со святилища или же с деревца, посаженного специально на шилике. Подобное предположение, по нашему мнению, находит подтверждение в свадебных обрядах дунайских болгар.

Из этнографических описаний свадьбы дунайских болгар можно установить, что до вступления в число замужних женщин новобрачная должна была исполнить различные обрядовые действия, в частности обряд «разкриване» — снятия покрывала невесты и надевания на голову убора замужней женщины. В этом обряде, как свидетельствуют этнографические источники, для снятия покрывала с головы невесты также пользовались ветками деревьев. Венгерский путешественник Ф. Канитц, посетивший Дунайскую Болгарию в 60—70 гг. XIX века, писал, что в придунайских местностях на дворе жениха утром появляются музыканты и играют в честь молодых, потом приходят крестная мать с матерью молодой и в сопровождении 20 женщин или около того «ведут молодую чету, закрытую покрывалом, под молодое дерево, где после целования руки у крестницы она освобождается от покрывала мальчиками, стаскивающими его ветками. Затем оно вешается на дерево, вокруг которого

---

<sup>40</sup> В. С б о е в. Исследования об инородцах Казанской губернии. Заметки о чувашах. Казань, 1856, стр. 36—37.

<sup>41</sup> А. Ф. Р и т т и х. Материалы для этнографии России. Казанская губерния, часть II, стр. 116.

<sup>42</sup> В. К. М а г н и ц к и й. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 205. Кстати, необходимо указать, что Б. А. Л а т ы н и н в своей работе приводит множество примеров, свидетельствующих о почитании народами Поволжья яблони как священного дерева (См. его работу «Мировое дерево — древо жизни в орнаменте и фольклоре Восточной Европы»).

общество после этого начинает танцовать». Здесь же на середине двора под деревом, указывает Ф. Канитц, на голову новобрачной надевали головной убор замужней женщины, принятый в данной деревне<sup>43</sup>. Аналогичные сведения о данном обряде приведены в работе проф. М. Арнаудова, посвященной исследованию болгарских свадебных обрядов. Например, он указывает, что в Тырновском округе обряд снятия покрывала с молодой происходил во вторник после обряда хождения к источнику за водой: «После этого деверь заводит невесту под молодую яблоню или сливу (если под старую. — не будет счастья), или под куст розы и двумя свежими ветками от этого дерева снимает покрывало и вешает его на дерево, а в это время невеста убегает, не поворачиваясь, чтобы не видеть свое покрывало (если увидит, то может случиться так, что она выйдет вторично замуж)». В Силистренском округе, по описанию проф. М. Арнаудова, этот обряд предшествовал посещению новобрачной водного источника, но по своему содержанию он не имел существенных отличий от обряда, бытовавшего в Тырновском округе<sup>44</sup>.

Интересные детали из этого обряда приводит Богишич при описании юридического быта дунайских болгар. На другой день после свадьбы,—пишет он,— «молодая должна торжественно идти за водою. По возвращении ее происходит торжественное разбуланы (т. е. снятие покрывала невесты.— П. Д.); деверь сламывает с зеленого дерева две ветки, снимает с молодой покрывало и забрасывает его на дерево. Тогда только молодая начинает разговаривать со своими домашними»<sup>45</sup>.

Вышеприведенные факты из свадебной обрядности дунайских болгар, а их можно привести еще больше, приведут к выводу, что и у дунайских болгар сохранились реликты былого почитания священного дерева—древа жизни.

---

<sup>43</sup> Ф. К а н и т ц. Дунайская Болгария и Балканский полуостров. 1860—1875 гг. СПб., 1876, стр. 90—91.

<sup>44</sup> М. А р н а у д о в. Българските сватбени обреди. Етноложки и фолклорни студии. Част I. Преглед на обичаите у народа. «Годишник на Софийския университет. Историко-филологически факултет», книга XXVII, 3, София, 1931, стр. 99—100.

<sup>45</sup> «Юридическият быт болгар (по Б о г и ш и ч у)». Перевод Владимира Майнова. СПб., 1871, стр. 14.

При этом обращает на себя внимание то обстоятельство, что к нему обращались главным образом женщины, в первую очередь во время свадебных церемоний. Из болгарских свадебных обрядов явно видно, что вступление женщины в новое семейно-социальное положение происходило непосредственно под деревом, от этого же дерева брали ветки для снятия с нее покрывала невесты—символа ее девственности, а затем это покрывало забрасывали на дерево же. Таким образом, надо полагать, что это дерево не обычное, а связано с древними религиозными представлениями о священном дереве и богине-матери. Дерево представлялось местопребыванием богини-матери — покровительницы женщин, и обряд вступления девушки в семейную жизнь происходил под ее покровом, именно ей преподносилось в дар покрывало, снятое с головы невесты.

Вера в магические силы священного дерева получила отражение и в обрядах некоторых праздников дунайских болгар. В день празднования нового года, — отмечал Ф. Канитц, — болгары обмениваются между собою хорошими пожеланиями друг другу, ходят с древесной веткой или веткой от яблони, которыми прикасаются к каждому встречному с восклицанием: «*Surgakam*» (желаю счастья). Поверье гласит, что эти пожелания очень полезны для здоровья<sup>46</sup>. Эти факты с достаточной ясностью показывают, что обрядовые действия и поверья, имеющие отношение к культу священного дерева, являются пережитком весьма древних религиозных представлений.

В связи с постановкой вопроса о культуре священного дерева значительный интерес приобретает также изучение отражения этого культа в различных отраслях народного изобразительного искусства. Для этнографической науки эта тема не нова, и ей посвящены многочисленные исследования. Из этих исследований особо следует выделить труд В. А. Городцова, в котором впервые дан подробный научный анализ мирового дерева — древа жизни с расположенными по бокам его женскими фигурами, всадниками, птицами и животными<sup>47</sup>. Разбирая сюжеты русской вышив-

<sup>46</sup> Ф. Канитц. Дунайская Болгария и Балканский полуостров. стр. 73.

<sup>47</sup> В. А. Городцов. Дако-сарматские религиозные элементы в русском народном творчестве. «Труды Государственного исторического музея», вып. I, М., 1926.

ки, В. А. Городцов установил, что центральной фигурой северно-великорусских узоров является женщина — царица неба и земли. «Не трудно также решить вопрос о значении сопутствующего и часто замещающего богиню древа. Это, очевидно, есть древо жизни, и если богиня так тесно связывается с ним, то, значит, в народном представлении она сама есть начало жизни, мать всего сущего», — писал В. А. Городцов<sup>48</sup>. Далее он приходит к выводу о том, что «всадники, изображенные на этих конях, не являются существами земными. Это боги, но боги, подчиненные великой богине, к которой они возносят свои молитвы, так как власть их и сила в ее руках, что наглядно представляется тем, что поводья (бразды правления) коней их находятся в руках богини»<sup>49</sup>.

Как показали исследования советских этнографов, древние религиозные сюжеты в русской вышивке, изученные В. А. Городцовым, занимали видное место в изобразительном искусстве многих народов Восточной Европы и Средней Азии. Например, Б. А. Латынин в работе, посвященной изучению отражения мирового дерева в орнаменте и фольклоре Восточной Европы, отмечал, что образ мирового дерева был одним из центральных в вышивке и резьбе по дереву у чувашей, карел, мордвы<sup>50</sup>. Однако в данной работе Б. А. Латынин исследовал главным образом фольклорный материал, а мысль об отражении сюжета мирового дерева и женского божества в вышивках мордвы и чувашей высказал лишь в тезисной форме. В последующих этнографических исследованиях изобразительного искусства народов Поволжья эта тема не затрагивалась, за исключением работы Г. С. Масловой «Народный орнамент верхневолжских карел», в которой приведен и ряд параллелей вышивок поволжских народов<sup>51</sup>. Этнографам, специализирую-

---

<sup>48</sup> В. А. Городцов. Дако-сарматские религиозные элементы в русском народном творчестве, стр. 18, 19.

<sup>49</sup> Там же.

<sup>50</sup> Б. А. Л а т ы н и н. Мировое дерево — древо жизни в орнаменте и фольклоре Восточной Европы.

<sup>51</sup> Г. С. М а с л о в а. Народный орнамент верхневолжских карел. «Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Новая серия», т. XI. М., Изд-во АН СССР, 1951.

щимся в области изучения материальной культуры народов Поволжья, предстоит еще кропотливая работа по исследованию орнаментальных мотивов народного изобразительного искусства, что позволит выявить самобытные черты их искусства, а также этнические и культурные связи с окружающими народами.

Не вдаваясь в анализ орнаментального искусства чувашского народа в сравнительном плане с орнаментами других народов, излагаем здесь лишь некоторые наши предположения по вопросу мотива мирового дерева — древа жизни с образами женщин, коней, птиц и т. д., ярко выраженного в чувашской вышивке.

Просматривая значительное количество чувашских вышитых изделий, приходится констатировать, что мотив древа жизни, по сторонам которого расположены стилизованные животные, птицы, фигуры женщин и всадников, в основном преобладает в нагрудной вышивке «кёскё» женских рубашек и вышивках свадебных изделий. В чувашской вышивке изображение мирового дерева имеет значительные разновидности. На некоторых вышитых изделиях, несмотря на сильную геометризацию форм, изображения этого символа узнаются довольно легко, а в ряде случаев их трудно выделить из общей композиции вышивки, ибо деревья сильно геометризованы или же приобрели антропоморфные черты, иногда даны лишь рудименты дерева в виде корней или кроны.

Наиболее богатое разнообразие изображения древа жизни представлено в орнаменте кёскё. Как правило, в данной вышивке изображение дерева занимает центральное место, а по бокам его симметрично располагаются фигуры скачущих коней, птиц с пышными хвостами и т. д. Весь орнамент кёскё напоминает восьмигранный, реже четырехгранный медальон-розетку. Из-за геометризации орнаментальных мотивов трудно представить, какое дерево должна изображать фигура с косо отходящими от ствола ветвями, но иногда по очертаниям листьев все же удается определить березу и дуб. Если при этом еще учесть, что среди названий узоров кёскё чаще всего встречаются «хурӑн ҫӑвалчи — кёскё» («березовый лист—кёскё») и «юман сул-

ци — кёскё» («дубовый лист — кёскё») <sup>52</sup>, то можно считать, что и в вышивках дается предпочтение деревьям, почитаемым в чувашской религии как священные. В религиозных представлениях чувашей, как мы уже отмечали, обожествляются прежде всего эти деревья, как обиталища богини-матери и как древо жизни. Таким образом, изображение древа жизни—женского божества плодородия—и ее спутников (коней, птиц и т. д.) в чувашской вышивке также связаны с культовым осмыслением, т. е. стремлением обеспечить женщине покровительство со стороны великой богини <sup>53</sup>.

В этнографических исследованиях имеются многочисленные суждения и предположения о смысловом значении орнаментальных мотивов вышивки медальонов-розеток типа чувашских «кёскё». Несмотря на сложную стилизацию фигур, включенных в орнамент этой вышивки, исследователям удалось определить, что в основе его лежит изображение древа жизни, по сторонам которого расположены фигуры животных, птиц или коней со всадниками. Однако ряд центральных фигур этого орнамента остается необъясненным до настоящего времени, в первую очередь требует расшифровки изображение четырехугольника, расположенного в центре почти всех вышивок типа «кёскё». Следует подчеркнуть, что этот вопрос выдвинут и в работе Н. И. Гаген-Торн «Женская одежда народов Поволжья (Материалы к этногенезу)». Излагая материал о бытовании мотива древа жизни в орнаменте народов Поволжья, она пишет о необходимости «не только установить их существование, но и локализовать, как получилась четырехсторонность такого изображения и имеет ли она какое-нибудь специальное значение?» <sup>54</sup> Н. И. Гаген-Торн высказывает такое предположение по данному вопросу: «Всматриваясь в последовательное изменение материала вышивки, мы можем отметить, что на место идущих сплошной продольной полосой, ритмически повторяющихся мотивов, расположенных вдоль рукава на марийских, удмуртских, чувашских и мордовских рубашках,

<sup>52</sup> См. Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. XVI, Чебоксары, 1941, стр. 224.

<sup>53</sup> Более подробно о нагрудной вышивке «кёскё» мы говорим на стр. 18—29 настоящей работы.

<sup>54</sup> Н. Гаген-Торн. Женская одежда народов Поволжья, стр. 216.

приходит композиционная перестройка ее в орнамент, расположенный у предплечья и по низу рукава. При такой перестройке вышивка из продольно повторяющихся мотивов превращается в медальон, разносторонне направленный»<sup>55</sup>.

Допуская возможность создания орнамента вышивки медальона-розетки путем слияния ритмически повторяющихся мотивов в единый комплекс, Н. И. Гаген-Торн не прослеживает этот процесс на конкретном этнографическом материале и вынуждена признать, что в распоряжении исследователей «нет достаточно четких материалов, чтобы установить этот процесс»<sup>56</sup>.

На наш взгляд, для объяснения вопроса о происхождении четырех-восьмигранной формы орнамента вышивки «кёскё» следует привлечь религиозно-мифологический материал народов Поволжья. В этнографических и фольклорных записях прошлого столетия зафиксированы материалы, которые позволяют судить о мировоззрении и миропонимании древних чувашей. Из чувашских фольклорно-этнографических источников, отражающих народные воззрения на окружающий мир, можно установить, что древние чувашки представляли мировое пространство — вселенную в виде четырехугольника. Например, во время семейного жертвоприношения «ача чăкăчĕ» («ребячьего сыра») по случаю рождения ребенка чувашки до недавнего времени молились

<sup>55</sup> Гаген-Торн. Женская одежда народов Поволжья, стр. 216—217.

<sup>56</sup> Н. Гаген-Торн. Женская одежда народов Поволжья, стр. 217. Следует отметить, что в научных публикациях Чувашского научно-исследовательского института за последние годы опубликованы статьи, в которых высказываются суждения о смысловом значении орнамента «кёскё» (см., например, сообщения Е. Я. Орловой «Наблюдения над символикой украшений и орнаментов у верховых чувашей» и А. А. Трофимова «О чувашском орнаменте», помещенные в «Ученых записках» Научно-исследовательского института при Совете Министров Чувашской АССР, вып. XXXI (искусствоведение), Чебоксары, 1967, стр. 110—124). Высказывания обоих авторов о смысловом значении орнамента «кёскё» изложены лишь в тезисной форме и без привлечения конкретных материалов, подтверждающих выдвинутые ими положения. Основной их вывод сводится к тому, что мотив круга и восьмигранника в орнаменте кёскё символизирует светила, прежде всего солнце. Е. Я. Орлова и А. А. Трофимов совершенно не учитывают сложность орнамента нагрудной вышивки, наличие в нем разнообразных мотивов, составляющих единый комплекс и взаимосвязанных по смысловому значению. Материалы этих статей, по существу, повторяют лишь положения, высказанные в предыдущих публикациях.

так: «Ачана ырлăх-сывлăх пар, кунлă-суллă ту, ăраскаллă-тивлетлĕ ту. Ку ача тăватă кĕтеслĕ ăанталăка сарăлтăр» («Поддай младенцу здоровья, долгой жизни и счастья. Пусть этот ребенок будет обитателем всего четырехугольного мира»). Такое же представление о вселенной дается в свадебных причитаниях невесты:

*«Аса хĕрĕ пуличчен,  
Аса ăиăем пулас-мĕн,  
Тăват кĕтеслĕ ăанталăка  
Авăтса ăиăсе ăурес-мĕн.*

*Ама хĕрĕ пуличчен,  
Ăмăрт кайăк пулас-мĕн,  
Тăват кĕтеслĕ ăанталăка  
Сарăлса вĕăсе ăурес-мĕн».*

(«Чем быть дочерью отчима,  
Лучше бы мне молнией быть,  
В четырехугольном пространстве  
Греметь и сверкать.

Чем падчерицей мне быть,  
Лучше быть бы орлицей,  
В четырехугольном пространстве  
Непрестанно парить и летать»)<sup>57</sup>.

Представление древних чувашей о вселенной в виде четырехугольника отразилось и в их орнаментальном искусстве: мотив четырехугольника в центре вышивки «кĕскĕ» и аналогичных ей образцах следует понимать как изображение мирового пространства. На многих экземплярах вышивки «кĕскĕ» дается усложненное изображение четырехугольника: вышивается двойной четырехугольник, пересекаемый перекрестными линиями. В данном случае, вероятно, прослеживается стремление к более точной передаче народного миропонимания: по древним воззрениям чувашей

<sup>57</sup> См. «Чăваш халăх юрисем» («Чувашские народные песни»). Составитель Н. И. Иванов. Чебоксары, 1962, стр. 164. Текст песни записан в 1896—1903 гг. Г. Т. Тимофеевым в Буинском уезде Симбирской губернии и впервые опубликован в сборнике «Образцы мотивов чувашских народных песен и тексты к ним». Симбирск, 1908.

шей, «тёнче» (мир, свет, вселенная) состоит из видимого мира — света «сут тёнче» или «ку тёнче» и невидимого мира — «леш тёнче» («тот свет», «загробный мир»), а перекрестные линии внутри четырехугольника, разделяя его на четыре части, обозначают световые стороны. Попутно следует отметить и такой интересный факт: символическое четырехугольное изображение «тёнче» — вселенной наносилось и на лепешки, приготовленные для жертвоприношения. О живучести этой традиции говорит и то, что чувашские женщины вплоть до наших дней, по старой привычке, ставя хлебы в печь, наносят на них крестообразное изображение — символ вселенной.

Исходя из религиозно-мифологических воззрений чувашей, можно определить, что в роли созидательницы вселенной выступает «ама» — мать. Именно о такой функции ама — богини, породившей всю вселенную, говорится в тексте языческой молитвы: «*Эй, пётём тёнчене суратнă ама! Санран пулли пурте усăллă, пурте аван, çавăнна сана эфир яланах тивёшлипе чўклетпёр!*» («О мать, сотворившая всю вселенную! Все, что от тебя произошло, полезно и хорошо; поэтому мы всегда по-должному приносим тебе жертвы!»)<sup>58</sup>.

В этнографических исследованиях о чувашах не раз подчеркивалось, что в их дохристианских религиозных верованиях одно из центральных мест занимал культ материнства — «ама». По воззрениям чувашей, все в природе приобрело свое жизненное начало от ама, без нее не мыслилось никакого развития, — отсюда в чувашском языке слово «амалан» имеет ряд значений: умножаться, возрастать, крепнуть, разгораться и т. д. А. Фукс, описывая быт и верования чувашей Казанской губернии первой половины XIX века, отмечала, что «чувашенин не может иметь понятия о происхождении вещей, не придав своим божествам мать, т. е., по-нашему, природу»<sup>59</sup>. Устойчивое сохранение культа материнства в быту и религии чувашей привлекло внимание и венгерского путешественника-этнографа Г. Вамбери, который по этому поводу писал, что «эти нравы гос-

<sup>58</sup> Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. 1, Казань, 1928, стр. 186.

<sup>59</sup> А. А. Фукс. Записки о чувашах и черемисах Казанской губернии. Казань, 1840.

подставали у этого народа довольно давно, так как в теологии и мифологии остальных тюрков встречались только божества мужского пола, чувашаи почитали во времена своего язычества и женские божества; женщины и во всех играх и обычаях занимают господствующее положение»<sup>61</sup>. Если в орнаменте вышивки чувашей вселенная изображалась в виде четырехугольника, то образ великой богини «ама» — создательницы всего сущего — передавался путем изображения ее символа — мирового дерева, которое являлось ее обиталищем. Даже при беглом знакомстве с орнаментом вышивок типа «кёскё» сразу же бросается в глаза месторасположение фигур священного дерева: символы великой богини — подательницы жизни изображены симметрично расположенными на всех сторонах центрального четырехугольника, и создается впечатление, что они своими корнями как бы уходят в него. Таким образом, в орнаменте вполне реалистично воспроизведена картина миропонимания древних чувашей.

Несмотря на широкое применение мотивов древа жизни и вселенной в народном орнаментальном искусстве, во многих случаях весьма затруднительно выявить их в общей композиции вышивки или узорного тканья. В процессе многовекового развития эти древние мотивы утратили свои детали и свое традиционное месторасположение, к тому же подверглись сильной геометризации. Все эти изменения происходили в большинстве случаев по той причине, что мастерицы, выполняя древние узоры, по существу уже не знали их смыслового значения.

В этнографической литературе установилось твердое мнение, что изображение коней и птиц с деревом посередине является наиболее древним орнаментальным мотивом в искусстве народов Восточной Европы. Советские этнографы, вслед за В. А. Городцовым, считают, что его истоки лежат в искусстве скифо-сарматских племен. Мы вправе предполагать, что сюжеты вышивок с деревом жизни принесены в Среднее Поволжье тюркоязычными болгарскими племенами, тесные связи которых с сарматами подтверждаются археологическими данными. В частности, проф.

---

<sup>61</sup> H. Vambery. Das Türkenvolk in seinen ethnologischen und ethnographischen Beziehungen. Leipzig, 1885, T. III, S. 451—452.

А. П. Смирнов в результате многолетних исследований болгарских памятников Поволжья пришел к выводу об активной роли сарматов в формировании салтовской и болгарской культур<sup>61</sup>.

Значительно труднее определить пути проникновения и распространения мотивов древа жизни и его неизменных спутников в вышивках дунайских болгар. Исследованием этой проблемы за последние годы плодотворно занимается болгарский этнограф И. Коев. Предварительные итоги своих изысканий в этой области он сообщил в докладе «Специфичные черты в народной текстильной орнаментике в Балканских странах», доложенном на заседании этнографической секции Первого международного конгресса балканистики (София, август—сентябрь 1966 г.). В этом докладе И. Коев утверждает, что распространение орнаментального сюжета «дерево жизни» с животными и птицами по обеим его сторонам в народной орнаментике балканских стран, в частности Дунайской Болгарии, связывается с орнаментом средневековых тканей Византии и Персии (от VI до XII вв.). «Характерным субстратом в балканской текстильной орнаментике,— пишет он далее в тезисах своего доклада,— являются стилизованные с большим искусством человеческие фигуры, олицетворяющие, вероятно, фракийскую богиню Селену, образ которой вплетен в древнюю композицию «священного дерева». Сохранные до наших дней вышивки и тканые узоры с человеческими образами превратились в чередующиеся фигуры, которые болгарки уподобляют народному танцу хоро»<sup>62</sup>.

На наш взгляд, И. Коев, характеризуя пути распространения орнаментального сюжета «дерево жизни» в народном искусстве балканских стран, учитывает не все возможные пути и этнокультурные связи, в частности он упускает из виду наличие этого орнаментального мотива в культуре славянских народов, а также возможность привнесения их на Балканы протоболгарскими племенами.

<sup>61</sup> См. А. П. Смирнов. Волжские булгары. «Труды Государственного исторического музея», вып. XIX, М., 1951; его же. Железный век Чувашского Поволжья. «Материалы и исследования по археологии СССР», № 95, Изд-во АН СССР, М., 1961, стр. 135—136 и др.

<sup>62</sup> См. «Resumes des Communications. Ethnographie et Arts. I-er Congrès International des Etudes Balkaniques et Sud-Est Europeenes». Sofia, 1966, S. 39.

В этом плане заслуживают внимания утверждения болгарской исследовательницы В. Ивановой-Мавродиновой о вкладе протоболгар в древнюю болгарскую культуру. Она считает, что у славян и протоболгар соприкосновение со средиземноморской культурой происходит еще в ту эпоху, «когда они еще находятся на своих старых местах обитания, к северо-востоку и к северу от Дуная и Черного моря, где они и воспринимают элементы античной и древней скифско-сарматской культуры». Именно эти племена, по определению В. Ивановой-Мавродиновой, были одним из проводников восточных форм и мотивов в культуре европейских стран<sup>63</sup>.

Вопрос об общности образов в искусстве скифо-сарматских племен и дунайских болгар, разумеется, должен решаться на всестороннем изучении археологических и этнографических источников. На наш взгляд, при решении этого вопроса, наряду с фактами древних этнических и культурных связей славянских племен со скифами, следует учитывать и генетические связи культуры протоболгар с культурой сарматских племен. О необходимости изысканий в этом направлении как бы сигнализирует поразительное сходство вышивок чувашей с болгарскими. Это сходство выражается не только в общности изображения священного дерева — символа великой богини жизни и плодородия, но и в техническом исполнении этих орнаментальных мотивов швами «хантӑсла» (косая мелкая стежка с односторонней вышивкой), «йӗпкӗн» (контурный шов) и «чӑрмалла» (гладевой прямой шов, служащий для заполнения контурного узора). Помимо этого, как в болгарской, так и в чувашской вышивке этот мотив более всего применялся для украшения женских рубашек и свадебных изделий, вышивка которых в особенности отличалась своеобразной звучной расцветкой.

Мотив мирового дерева нашел отражение и в искусстве резьбы народов Восточной Европы, в том числе и народов Поволжья. В историко-этнографической литературе имеются многочисленные указания на то, что древнейшими и любимейшими изображениями в народном искусстве резьбы по

---

<sup>63</sup> См. Вера Иванова-Мавродинова. Искусство и культура Первого Болгарского царства. София, 1967, стр. 7—8.

дереву в Поволжье являлись «солярные розетки» и веревочный орнамент. Первый мотив — круг с радиально расходящимися лучами — встречается в разных комбинациях из целых кругов, полукругов и сегментов в четверть круга. Искусствоведы и этнографы, говоря о смысловом значении этого орнаментального мотива, единогласно считают его олицетворением солнца. Второй мотив — веревочный орнамент — вырезался рельефно в одну или две полосы в сочетании с другими узорами; в дополнительных узорах, как правило, преобладали комбинации первого мотива. Осмысление этого мотива архитектурной резьбы народов Поволжья до последнего времени не освещено в литературе.

Выдвигая вопрос о символике этого орнаментального мотива, необходимо, на наш взгляд, учитывать область его применения в народном зодчестве, а также определить сочетающиеся с ними орнаментальные мотивы.

Мотив веревочного орнамента рельефной резьбы на территории Волго-Камья имеет очень большую древность и прослеживается на архитектурных памятниках Волжской Болгарии (например, этим орнаментом в сочетании с растительным узором был обрамлен вход в Малый минарет в городе Болгаре, XIV в.)<sup>64</sup>. Проф. А. П. Смирнов утверждает, что этот орнаментальный мотив, распространенный в культуре волжских болгар, характерен и для прикладного искусства чувашей<sup>65</sup>.

В старинном деревянном зодчестве чувашей веревочный орнамент наибольшее применение находил в украшении столбов ворот. Проф. Н. И. Воробьев в специальной статье «Резьба по дереву у чувашей» отмечал, что веревочно-солярным орнаментом сплошь покрывались грани солидных дубовых столбов, обращенные на улицу. «Сверху рисунок начинался, как правило, более или менее сложной резной розеткой, далее вниз от нее до земли часто тянулись две полосы рельефно вырезанной веревочки, расположенной ближе к граням. Иногда веревочка протягивалась и посередине столба. В таких случаях орнаментика большей частью ограничивалась этими веревочками. Если веревочек было только две, пространство между ними заполняли ком-

<sup>64</sup> К. А. Смирнов. Великие Болгары (Путеводитель по городищу). Изд-во АН СССР, М., 1960, стр. 23—24.

<sup>65</sup> А. П. Смирнов. Волжские булгары, стр. 77 и 86.

бинацией различного вида врезных прямых линий, создававших тот или иной рисунок», — так описывал проф. Н. И. Воробьев старинную чувашскую резьбу на столбах ворот<sup>66</sup>. Из данного описания украшений столбов ворот и приложенных к нему рисунков видно, что на всех образцах в верхней части столбов вырезывалась фигура, символизирующая солнце. Однако в статье Н. И. Воробьева описаны не все варианты веревочного орнамента, применявшиеся чувашскими резчиками. Во время этнографических поездок по чувашским селениям нам не раз приходилось видеть на весьма старинных столбах ворот веревочный орнамент довольно интересной комбинации, а именно: по бокам резной веревочки во всю длину столба изображены переплетающиеся ветви и листья, в большинстве случаев дуба, иногда эта же композиция фигурировала на фризах ворот. На наш взгляд, сочетание веревочного орнамента с изображениями ветвей и листьев позволяет уверенно говорить о том, что мотив веревочного орнамента должен изображать дерево. Слияние орнаментального мотива, изображающего солнце, с веревочным орнаментом не оставляет сомнения, что в более отдаленную эпоху через эти орнаментальные мотивы передавалось изображение мирового дерева. Для такого вывода некоторые основания дают и религиозные обряды, поверья, связанные со столбами ворот. Еще в прошлом столетии некрещеные чуваша во время семейных обрядовых молений часть ритуальной пищи обязательно оставляли возле столбов ворот<sup>67</sup>. Здесь же совершали воздаяние в день похорон после возвращения с кладбища, а в день свадьбы и в «*сулçă прасникё*» — троицы — столбы ворот украшались свежими ветками деревьев, специально принесенными из леса. Все эти факты заставляют предполагать, что в старину узоры резьбы ворот были тесно связаны с религиозными представлениями чувашей. Вероятно, им приписывали магический смысл охранного значения.

Вышеуказанные орнаментальные мотивы прослеживаются и в архитектурных памятниках Первого Болгарского царства. В частности, на сохранившихся обломках камен-

<sup>66</sup> Н. И. Воробьев. Резьба по дереву у чувашей. «Советская этнография», 1956, № 4, стр. 145.

<sup>67</sup> См. Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. XVI, стр. 56.

ных карнизов из Преслава видна резьба в стиле веревочного орнамента, а солярный орнаментальный мотив богато представлен на керамических плитах из Преслава, применявшихся для облицовки стен, карнизов и т. д.<sup>68</sup>.

Веревочно-солярный орнаментальный мотив широко применялся и в украшениях болгарского деревянного зодчества и главным образом тоже для украшения столбов ворот<sup>69</sup>. Однако в литературе, которая была в нашем распоряжении, не удалось встретить освещения вопроса об осмыслении этого орнаментального мотива в среде болгарского населения. Вполне возможно, что обрядово-магическое значение этих мотивов давно уже забыто, и ныне в болгарских селениях, как и на территории Волго-Камья, они имеют исключительно декоративное значение. Забвение древней символики орнаментальных узоров народного искусства является закономерным процессом: древние религиозно-мифологические представления, связанные с орнаментикой, постепенно исчезают из народного сознания, хотя ее традиционные элементы продолжают сохраняться. Исчезновение старой символики из народного орнаментального искусства иллюстрирует известное положение К. Маркса о том, что «всякая мифология преодолевает, подчиняет и формирует силы природы в воображении и при помощи воображения; она исчезает, следовательно, с действительным господством над этими силами природы»<sup>70</sup>.

---

Для изучения религии и быта протоболгар ценным источником являются вопросы о «тайнствах веры», заданные дунайскими болгарами римскому папе Николаю I в связи с обсуждением вопроса о принятии католической веры (866 год). В болгарской историко-этнографической литературе этот важный документ достаточно широко прокоммен-

<sup>68</sup> См. Н. М а в р о д и н о в. Старобългарското изкуство. Изкуството на първото Българско царство. София, 1959, раздел «Преславската керамика».

<sup>69</sup> См., например, Х р и с т о В а к а р е л с к и. Битовата веществена култура в Добруджа и промените в нея през последните десетилетия. Отделен отчетатък от комплексна научна Добруджанска експедиция през 1954 година. София, 1956, стр. 48.

<sup>70</sup> К. М а р к с. К критике политической экономии. Введение. 1938, стр. 156.

тирован, но без привлечения этнографических материалов волжских болгар и поволжских народов. Данные этнографии тюркских народов Поволжья позволяют еще шире раскрыть содержание материалов вышеназванного источника и углубить знания о культуре протоболгар. Чтобы доказать необходимость такого исследования, достаточно привести ряд сравнительных данных.

Сразу же необходимо отметить, что содержание вопросов, заданных представителями царя Бориса римскому папе Николаю I, свидетельствует о сохранении в семейно-общественном быту и религии Болгарского государства на Дунае восточнотюркских, или, точнее, протоболгарских, элементов (ритуал приема гостей, употребление конского хвоста в качестве военного знамени, клятва на мече, ношение амулетов, запрет женщинам появляться без головного убора и т. д.). Из вопросов болгар главе римско-католической церкви видно также, что спорно-судебные дела у них в большинстве случаев разрешались на основе обычного права. Из этого же источника узнаем, что при разрешении юридических вопросов они придерживались древнего обычая, например, при какой бы то ни было клятве ставили перед собой меч и клялись им<sup>71</sup>. В письменных источниках имеется ряд указаний о применении этого обычая древними болгарами при заключении соглашений с другими государствами, в частности есть упоминание о том, что хан Омуртаг<sup>72</sup> при заключении договора с византийским императором Львом V в 815 году давал клятву по христианскому обычаю<sup>73</sup>, а византийский император—по языческому обычаю. Поэтому можно считать, что вывод С. А. Плетневой об отсутствии каких-либо письменных свидетельств о существовании у тюркоязычных кочевых племен ритуальных обрядов, связанных с саблём, требует уточнения<sup>74</sup>.

<sup>71</sup> «Отговорите на папа Николай I по допитванията на българите». Текст и перевод от Дим. Дечев. Второ издание. София, 1940.

<sup>72</sup> Интересно отметить, что в литературе встречаются указания о том, что имя болгарского хана Омуртага означает «Орел», и при этом исследователи ссылаются на данные чувашского языка (чув. «*амарт*» или «*амарткайак*» — орел. См. Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. IV. Чебоксары, 1929, стр. 41).

<sup>73</sup> В. Бешевлиев. Няколко бележки към българската история, стр. 23—24.

<sup>74</sup> См. С. А. Плетнева. От кочевий к городам, стр. 157.

Об употреблении меча-сабли как обязательного предмета при клятвах говорится в сообщениях Менаандра о тюркоязычных племенах аварах. Обычай применять меч при клятвах связан с воззрениями на металл — на железо, на изделия из них — как на нечто волшебное, чудесное, способное защищать людей от злых духов. Великий переворот в экономике, произведенный железом, привел к божественному почитанию не только изделий из него, но и ремесла кузнецов в целом.

Судя по историко-этнографическим источникам, можно утверждать, что обычай применения металлического оружия при клятвах, окружение его магическим почитанием был распространен и среди волжских болгар. По интересующему нас вопросу у Ахмеда ибн-Фадлана имеется следующее сообщение: «Если они (т. е. волжские болгары.— П. Д.) едут в дороге и один из них захочет помочиться и помочится, имея при себе оружие, то его обернут — возьмут его оружие, его одежды и все, что с ним имеется. Это их правило. А кто сложит с себя оружие, положит его в сторону и [тогда] помочится, то они не препятствуют ему»<sup>75</sup>. Разумеется, арабский путешественник не смог осветить все стороны быта волжских болгар, в частности их юридические обычаи. Однако материалы чувашского юридического быта, приводимые нами ниже, позволяют сделать заключение о применении их предками болгарами при клятвах металлического оружия.

Сообщая ряд интересных сведений об обрядах и обычаях чувашей, Г. Ф. Миллер, участник Сибирской экспедиции Академии наук (1733—1743 гг.), указывает, что к присяге язычествующих чувашей приводили в судах следующим образом: «посолив и воткнув на нож кусок хлеба, йомся клал его в рот присягающему, который, съедая хлеб, говорил: «чтобы мне никогда этого не видать, если я лгу, или если не исполню своего слова». Вступающим в военную службу вместо присяги давали посоленные куски хлеба концами двух палашей, сложенных крестообразно»<sup>76</sup>.

---

<sup>75</sup> А. П. Ковалевский. Книга Ахмеда ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921—922 гг., стр. 137.

<sup>76</sup> Цитируем из книги В. Сбоева. Исследования об инородцах Казанской губернии, стр. 73—74.

Бытование этого обычая среди чувашей отмечено в произведениях и других этнографов. Его отголоски наблюдались еще и в начале XX века. Например, в некоторых чувашских селениях при раздорах, чтобы рассеять подозрения, обвиняемого заставляли держать топор (т. е. давать клятву) через спину лошади<sup>77</sup>.

У древних тюркских племен существовало и поверье, что волшебнo-магической силой обладают только вынутые из ножен меч или сабля. Бытование этого поверья зафиксировано С. А. Плетневой на материалах археологических памятников салтово-маяцкой культуры<sup>78</sup>. В связи с этим заслуживает внимания бытование аналогичных поверий среди чувашей вплоть до наших дней. Например, с целью подчеркнуть опасность игры с ножом и предупредить, что металлическое оружие с обнаженным лезвием обладает магической силой, чувашаи говорят: «*Çеçеһе ан хӑмсар, ан выля — вӑл хӑй тӑршишӗ иккӗ чӑсӑлатӗ*» («Не размахивайся, не играй с ножом — он удлинится в два раза»).

Помимо вышеупомянутого обряда клятвы, у дунайских болгар в древности существовали и другие виды клятвы. На основе изучения письменных источников византийских и болгарских авторов, относящихся ко времени до официального принятия болгарами христианства, В. Бешевлиев установил, что при заключении мирных договоров с другими государствами у болгар применялись и иные виды клятвы, а именно: во-первых, зажигали костер, затем приносили в жертву собак, крупный рогатый скот и овец<sup>79</sup>. Исходя из положения о тюркском происхождении протоболгар, В. Бешевлиев приводит факты почитания древними тюрками огня, в частности ссылается на сообщение византийского историка Феофилакта Симокатты о том, что тюрки превыше всего чтут огонь<sup>80</sup>, и приводит данные Менандра об обращении аварского кагана Баяна к божественному небесному

---

<sup>77</sup> См. Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. VIII, Чебоксары, 1935, стр. 64.

<sup>78</sup> С. А. Плетнева. От кочевий к городам, стр. 157.

<sup>79</sup> Имеем в виду работу В. Бешевлиева «Няколко бележки към българската история» («Годишник на Софийския университет. Историко-филологически факултет», книга XXXII, 9, София, 1936), где дан раздел «Един нов извор за вярата на първобългарите», стр. 19—27.

<sup>80</sup> См. Феофилакт Симокатта. История, стр. 161.

огню с просьбой наказать клятвоотступника, подчеркивает, что культ огня занимал почетное место в шаманской религии тюркских народов Сибири.

Разумеется, факты божественного почитания огня тюркскими народами можно значительно увеличить, в итоге все они будут подтверждать мысль В. Бешевлиева о том, что «значението на запаления огън при полагагане клетва е ясно. Кълнящият се е обричал на огнения бог, т. е. на огнена смърт, ако наруши клетвата си»<sup>81</sup>. Однако в плане темы нашего исследования уместно привести данные, подтверждающие преимущество в области обожествления огня у чувашей от болгаро-суварских предков. В этнографической литературе о чувашах этот вопрос получил освещение в работе советских историков А. Б. Булатова и В. Д. Дмитриева. В своем исследовании они обратили внимание на описание Моисеем Каганкатвази культа огня у суварских племен. В его «Истории агван» есть указание о том, что сувары почитали бога Куар, который производил «искры громоносных молний и эфирные огни. Когда молния поражала человека или другое вещество, они приносили ему жертвы»<sup>82</sup>.

Далее упомянутые авторы в тезисной форме приводят соответствующие параллели этому культу из религиозных верований чувашей: «Суварскому богу молнии и грома Куару соответствует чувашский бог Аслати тива (от асла атте «великий, старший отец», «дед»). У древних чувашей этот бог почитался как один из самых могущественных богов. Нас привлекает полное совпадение суварского слова Куар с чувашским словом кӱвар «горящие уголья», «огонь». Здесь мы имеем доказательство языковой общности суваров и чувашей»<sup>83</sup>.

Почитание огня и молнии было распространено и у гӱлжских болгар, об этническом родстве которых с суварями мы уже говорили. В религиозных представлениях болгар

<sup>81</sup> В. Бешевлиев. Няколко бележки към българската история, стр. 25.

<sup>82</sup> «История агван Моисея Каганкатвази», стр. 193.

<sup>83</sup> А. Б. Булатов, В. Д. Дмитриев. Параллели в верованиях древних суваров и чувашей. «Ученые записки» Научно-исследовательского института языка, литературы, истории и экономики при Совете Министров Чувашской АССР, вып. XXI, Чебоксары, 1962, стр. 233.

молния выступала как карающее божество, о чем весьма ярко рассказал арабский путешественник Ахмед ибн-Фадлан: «Я не видел [нигде] большего количества молний, чем в их стране. Если молния ударит в дом, то они не приближаются к нему и оставляют его таким, каким он есть, и [также] все, что в нем [находится], — человека и имущество и все прочее, — пока не уничтожит его время. И они говорят: «Это дом [тех], на которых лежит гнев»<sup>84</sup>.

Аналогичные поверья были широко распространены среди тюркских народов Поволжья. Например, чуваши в прошлом верили, что бог будто бы преследует громом и молнией чертей и прочую нечистую силу, убивает их громовыми камнями — стрелами, а черти, спасаясь от преследования бога, влетают в печную трубу, прячутся в деревьях или в волосах человека. Но бог настигает их везде и, желая поразить чертей, молнией поджигает дома, поражает деревья, убивает людей. Поэтому во время грозы суеверные люди принимали ряд предохранительных мер: закрывали трубы, окна и двери, не снимали головные уборы, избегали стоять под деревьями, сидеть у окна и пр.<sup>85</sup> У чувашей, как и у волжских болгар, дом, в который ударила молния, считался непригодным для жилья, ибо в нем «черти находили себе убежище».

Вера в карающую силу молнии и грома нашла выражение в магических заклинаниях. Так, например, в словесных формулах заклинаний нередко встречается угроза-обращение к магической силе грома: «*Ырă уяр аси çаптăр айна!*» («Пусть его разразит гром в совсем ведренную погоду!»), «*Аса çапманă пуçна*» («Чтобы тебя громом поразило») и т. п.<sup>86</sup>.

Опираясь на сообщения византийских авторов об обряде клятвы у древних болгар на Дунае, В. Бешевлиев приходит к выводу, что во второй части данного обряда центральное место отводилось жертвоприношению животных, а в качестве основной жертвы фигурировала собака. Здесь же он

<sup>84</sup> А. П. Ковалевский. Книга Ахмеда ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921—922 гг., стр. 137.

<sup>85</sup> См. Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. XII, стр. 173.

<sup>86</sup> См. Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. II, стр. 118, 123.

раскрывает смысл этого жертвоприношения: «Первоначалното значение на принасянето в жертва кучета е било приобщаването или още по-добре създаването на магическата връзка между този, който се кълне, и закланото куче чрез кръвта като седалище на животинската свръхестествена сила»<sup>87</sup>. При этом В. Бешевлиев ссылается на указание Теофилакта Охридского о религиозно-магическом почитании собаки дунайскими болгарами<sup>88</sup>.

Имеются многочисленные свидетельства того, что религиозно-магическое почитание собаки восходит к древним эпохам жизни тюркских племен. В старинных китайских источниках не раз встречается указание о приношении в жертву собак во время религиозных церемоний древних тюрков. Например, при описании похоронных обрядов ухуаньцев отмечается, что «берут одну откормленную собаку и ведут ее на цветном снурке; также берут лошадь, на которой покойник ездил, его одеяние и вещи и все это сжигают, и несут за гробом для препоручения собаке, чтобы она охраняла душу умершего до горы Чи-шань»<sup>89</sup>.

Волжские болгары приписывали собаке способность предвещать благополучие в жизни: «Я видел,— утверждал Ахмед ибн-Фадлан,— что они (т. е. волжские болгары.— П. Д.) считают очень хорошим предзнаменованием для себя завывание собак, радуются ему и говорят о годе изобилия, благословения и благополучия»<sup>90</sup>. У них же существовало представление, что собака может прогонять нечистую силу и беречь жилые сооружения от проникновения злых духов. С последними поверьями связан обычай волжских болгар зарывать собаку под углом дома или под валом оборонительных сооружений. Этот обычай отмечен археологами в процессе изучения многих памятников, относящихся к эпохе Волжской Болгарии, зафиксирован он, например, и в ходе раскопки Тигашевского городища и других болгарских

---

<sup>87</sup> В. Бешевлиев. Няколко бележки към българската история, стр. 26.

<sup>88</sup> Там же.

<sup>89</sup> Н. Я. Бичурин (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древнейшие времена. Т. 1, Изд-во АН СССР, М.—Л., 1950, стр. 143—144.

<sup>90</sup> А. П. Ковалевский. Книга Ахмеда ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921—922 гг., стр. 135.

поселений на территории Чувашии<sup>91</sup>. В ходе раскопок болгарских памятников нередко обнаруживают амулеты, изображающие собаку. Судя по археологическим находкам в Саркеле,—пишет С. А. Плетнева,—собака была основным жертвенным животным<sup>92</sup>. Она же отмечает широкое распространение изображений собаки—амулетов—в пределах Хазарского каганата<sup>93</sup>.

Этнограф Г. В. Юсупов приводит интересные факты культового почитания собаки казанскими татарами (например, крещеные татары на нардуган гадали по лаю собак; сохранилась татарская легенда о том, что при закладке Казани в основание города была зарыта живая собака и т. д.)<sup>94</sup>.

Следы религиозно-магического почитания собаки сохранились и в чувашских верованиях. Поверье о том, что покойники во время поминания их являются на поминки на собачьих мордах, заставляет думать, что в более отдаленную эпоху чувашаи во время похорон, по древнетюркскому обычаю, приносили в жертву собак<sup>95</sup>. По дохристианским религиозным верованиям чувашей, души покойников во время совершения поминок входят в собак и все, что пожирается этими животными, поедается, собственно, усопшими. Описывая религиозный быт чувашей середины XIX века, этнограф В. А. Сбоев свидетельствует, что собаки во время чувашских поминок неприкосновенны: «ни один чувашенин не осмелится отогнать от могилы собаку, отнять у нее лакомый кусок или ударить ее, хотя бы она очень невежливо стала рвать хлеб или мясо из его рук»; бросая им куски от разных яств поминального стола, обращались к ним как к своим усопшим родичам со словами «ешь, пей, батюшка, или матушка, или братец, или сестрица» и т. п.»<sup>96</sup>. Бытовало поверье, что если собаки и кошки в доме не жи-

<sup>91</sup> См. А. П. Смирнов. Железный век Чувашского Поволжья. «Материалы и исследования по археологии СССР», № 95, Изд-во АН СССР, М., 1961, стр. 144, 145, 167.

<sup>92</sup> С. А. Плетнева. От кочевий к городам, стр. 97.

<sup>93</sup> Там же, стр. 172.

<sup>94</sup> «Татары Среднего Поволжья и Приуралья». Изд-во «Наука», М., 1967, стр. 353.

<sup>95</sup> См. Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. IV, стр. 300.

<sup>96</sup> В. Сбоев. Исследования об инородцах Казанской губернии. Казань, 1856, стр. 136—137.

вут, то это предвещает человеку мучение<sup>97</sup>. В этнографических описаниях прошлого столетия имеются сведения об обычае чувашских крестьян класть под фундамент нового дома труп собаки в качестве оберега от нечистой силы. Почитание собаки, как животного, способного вылечивать больные члены тела, войти в таинственную связь с божествами и охранять человека от нападения злых духов отразилось и в чувашской поговорке «Йыттӑн тулашӗ таса мар та, ашӗ таса» («Внешность собаки не чиста, но внутренность (душа) её чиста»)<sup>98</sup>.

Среди произведений устнопоэтического творчества чувашей и дунайских болгар имеются сказания, в которых даны разъяснения причин почитания собаки. Болгарская легенда «Защо е мънечок класо на житото» гласит, что в старину хлебные колосья были от самого корня и до вершины, но однажды женщина, убиравшая хлеб, осквернила его, обтерев колосьями обмаравшегося ребенка. Рассерженный бог заявил: «Ведь она осквернила хлеб, который им я дал. Вот отберу колос, им оставлю лишь солому, а с нее нечего брать». И бог стал исполнять свою угрозу, а собака, увидев, как исчезает колос, попросила бога оставить для нее хотя бы маленький колосок. И бог оставил собаке маленький колос, а мы, говорится в легенде, едим хлеб, который предназначен собаке<sup>99</sup>.

В чувашском варианте этого сказания говорится, что когда бог давал человеку рожь, колос шел от самого корня. Но человек на вопрос бога, нужен ли ему хлеб, ответил отрицательно. Тогда бог стал постепенно укорачивать колос, а человек на его вопросы все отвечал отказом. Когда колос стал совсем уже коротким, а человек опять-таки собирался отказываться, залаяла собака — и бог оставил для нее небольшой колос<sup>100</sup>.

Разумеется, причины почитания собаки связаны с важной ролью ее как верного помощника человека на охоте, как сторожа его стад.

<sup>97</sup> См. Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. IV, стр. 304.

<sup>98</sup> М. П. Петров. О происхождении чуваш, стр. 40.

<sup>99</sup> «Българско народно творчество». Т. XI, «Народни предания и легенди», София, 1963, стр. 261, 480—481.

<sup>100</sup> Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. IV, Чебоксары, 1929, стр. 302—303.

Из сорок первого вопроса, заданного болгарами главе римско-католической церкви, видно, что среди них были еще приверженцы древней религии — идолопоклонники («Что делать с теми, которые не перестают жертвовать и кланяться идолам?»)<sup>101</sup>. Поклонение протоболгар идолам — изображениям языческих божеств — засвидетельствовано в ряде источников. Известно, что некоторые болгарские ханы еще в эпоху пребывания болгар на Северном Кавказе пытались ликвидировать «язычество» и ввести среди своего народа христианство. В 528 году вождь союза болгарских племен Грод после принятия им крещения распорядился расплавить серебряные и железные идолы и обменял их в г. Боспоре на серебряные византийские монеты.

О почитании идолов древними тюркоязычными племенами говорится и в «Истории агван» Моисея Каганкатваци. Эти сведения изложены в описании миссии албанского епископа Исраила к савирам (VIII в.), этнически родственным с другими болгарскими племенами. Служители культа савир, по словам Исраила, говорили: «Вся страна наша поклонялась... и получала благие дары от идолов, капищ и от поклоняемых деревьев...»<sup>102</sup>. В результате миссионерской деятельности епископа Исраила князь савиров Алп-Илитвер и его приближенные приняли христианство, что, в свою очередь, привело к борьбе за ликвидацию культовых центров и обрядов старой веры. Христианские миссионеры разрушили капища, срубили священные рощи, сожгли на кострах служителей культа, а взамен их насаждали культы христианской церкви.

И среди волжских болгар до широкого распространения ислама бытовал обычай поклонения идолам. Археолог К. А. Смирнов, исследуя на археологическом материале вопрос о болгарских святилищах — жертвенниках, считает возможным описание культовых сооружений русов, данное в «Записках» Ибн-Фадлана, отнести и к болгарам<sup>103</sup>. В сооб-

<sup>101</sup> «Отговорите на папа Николай I по допитванията на българите».

<sup>102</sup> «История агван Моисея Каганкатваци», стр. 200—202, 206.

<sup>103</sup> К. А. Смирнов. Святилище в урочище Ага-Базар. В кн. «Материалы и исследования по археологии СССР», № 61, «Труды Куйбышевской археологической экспедиции», т. II, М., 1958, стр. 456.

щении этого путешественника говорится, что жертвенное место состояло из воткнутого в землю бревна, «у которого [имеется] лицо, похожее на лицо человека, а вокруг него маленькие изображения, а позади этих изображений длинные бревна, воткнутые в землю». На это святилище, как сообщает Ибн-Фадлан, поклоняющийся приводит для жертвы идолам «некоторое число овец или рогатого скота, убивает их, раздает часть мяса, а оставшееся несет и оставляет между тем большим бревном и стоящими вокруг него маленькими и вешает головы рогатого скота или овец на это воткнутое [сзади] в землю дерево»<sup>104</sup>.

За последние годы археологами исследован ряд святилищ волжских болгар, относящихся к домусульманскому периоду. Например, исследования, проведенные на Шоломе, Ага-Базаре, Бабьем Бугре (Куйбышевский район Татарской АССР), Хулаше (Тетюшский район Татарской АССР), Тигашево (Батыревский район Чувашской АССР), дали весьма ценный материал для изучения ритуала жертвоприношений волжских болгар<sup>105</sup>. Заслуживает внимания тот факт, что на всех святилищах имелись деревянные строения, в которых находились изображения богов — идолы.

Свидетельства письменных и археологических источников о поклонении болгарских племен идолам подтверждается и лингвистическими данными. Языковеды утверждают, что слово «кап» в языке дунайских болгар ведет свое происхождение от древнеболгарского *кеп*, означавшего идол, статуя, картина. При этом они ссылаются на данные чувашского и венгерского языков: в чувашском языке слово «кап» означает фигуру, форму, корпус, внешний вид, а в венгерском языке «кепз» — статуя, картина, отражение, лицо, образ. Это слово настолько прочно вошло в языковой обиход дунайских болгар, что оно оказалось использованным и при переводах с греческого языка слова «икона» на болгаро-славянский литературный язык. В значении идол, изображение слово *капъ* вошло в словарный состав древне-

<sup>104</sup> А. Н. Ковалевский. Книга Ахмеда ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921—922 гг., стр. 142—143.

<sup>105</sup> См., например, А. П. Смирнов. Железный век Чувашского Поволжья, стр. 141, 142, 145; «Труды Куйбышевской археологической экспедиции», т. II, М., 1958.

русского языка <sup>106</sup>. От этого же слова ведут свое происхождение болгарское и древнерусское «капище» в значении языческого храма-святилища, где стояли идолы.

Детальное этнографическое изучение изображений языческих божеств волжских и дунайских болгар весьма затруднено из-за отсутствия этих изваяний на территории их обитаний. Письменные источники и данные археологических исследований показывают, что культовые изваяния на святилищах волжских болгар были изготовлены из дерева, и дошедшие до нас экземпляры очень плохой сохранности. Казалось бы, в эту проблему внесут ясность находки каменных изваяний при с. Златна Нива (бывш. с. Ендже) в Шуменском округе, недалеко от Плиски — древней столицы Дунайской Болгарии. Болгарский ученый Н. Мавродинов и венгерский археолог Г. Фехер считают, что каменные «бабы» из района Плиски принадлежат древним болгарам и для доказательства своих тезисов ссылаются на сходство деталей одежды, головных уборов и прически на изваяниях и на изображениях болгар в миниатюрах «Хроники Манасии» и т. д.<sup>107</sup>. Некоторые советские археологи оспаривают правильность этого вывода и склонны этническую принадлежность каменных изваяний из района Абоба-Плиски приписывать половцам-кыпчакам <sup>108</sup>.

Не вдаваясь пока в детали спора по вопросу об этнической принадлежности каменных изваяний с территории Дунайской Болгарии, считаем, что для выяснения данной проблемы немаловажное значение имеют позднейшие этнографические материалы с территории Волго-Камья и Подунавья. Ценность параллельного использования данных археологии и этнографии для освещения вопроса о каменных

---

<sup>106</sup> См. Н. И. Ашмарин. Болгары и чуваша, стр. 113; Геза Фехер. Културата на прабългарите. София, 1929, стр. 59—69; Емил Боев. За предтурското тюркско влияние в българския език — още няколко прабългарски думи. «Български език», год. XV, 1965, кн. 1, стр. 3—17.

<sup>107</sup> См. Н. Мавродинов. Старобългарското изкуство. София, 1959, стр. 14; Геза Фехер. Ролята и културата на прабългарите. Значението на прабългарската и старомаджарската култура в изграждането на цивилизацията на Източна Европа. София, 1940, стр. 152.

<sup>108</sup> См. Г. А. Федоров-Давыдов. Кочевники Восточной Европы под властью золотоордынских ханов. Археологические памятники. Изд-во МГУ, 1966, гл. IV.

«бабах», на наш взгляд, убедительно доказана в работе Т. С. Пассек и Б. А. Латынина<sup>109</sup>.

В исследовании Т. С. Пассек и Б. А. Латынина наиболее интересным является факт установления параллелей между надгробными памятниками чувашей и дунайских болгар. Для сравнения авторами привлечены материалы с чувашских языческих кладбищ и древних кладбищ дунайских болгар района Русенский Лом<sup>110</sup>. Как чувашские надгробные памятники, так и болгарские в основе своей являются антропоморфичными, отмечают исследователи. Антропоморфизм этих памятников подчеркивается их формой, изображением человеческого лица, а также деталями головного убора и костюма. Более четко антропоморфичные черты выражены на женских надгробных памятниках. Например, на чувашских женских «юпа», помимо треугольной выемки у верхнего основания (символическое изображение лица усопшей), вырезались глаза, нос, рот и изображение головного полотенца «сурпана», женских нагрудных украшений «сурпан сакки» или девичьих нашейных украшений «май сыххи», на некоторых экземплярах нанесен и девичий головной убор «тухья». С. И. Руденко, детально изучивший надгробные памятники чувашей-язычников, утверждает, что эти контурные изображения должны были подчеркнуть принадлежность «юпа» замужней женщине или девушке<sup>111</sup>. На болгарских женских надгробиях имелись те же элементы: на лицевой стороне вырезаны глаза, брови, рот и нос, частично отмечены детали головного убора в форме повязки или специального «кокошника» с подвесками. «Если стать на точку зрения чувашско-болгарских связей, эти параллели будут означать не только типологически связанные факты, но и явятся звеньями одного генетического рода»,<sup>112</sup> — утверждают Т. С. Пассек и Б. А. Латынин.

<sup>109</sup> См. Б. А. Латынин и Т. С. Пассек. Sur la question de kamennye baby. ESA, IV Г. II. Les Joba Tschuvaches, Helsinki.

<sup>110</sup> Болгарский материал авторами заимствован у археолога К. Шкорпила.

<sup>111</sup> С. Руденко. Чувашские надгробные памятники. «Материалы по этнографии России», т. 1, СПб., 1910, стр. 87.

<sup>112</sup> Б. А. Латынин и Т. С. Пассек. Sur la question de kamennye baby.

Анализируя формы надгробных памятников у чувашей и дунайских болгар, исследователи отмечали и существенные отличия в формах мужских и женских надгробий. Чешский ученый К. Шкорпил, специалист в области изучения археологических памятников Первого Болгарского царства, изучив болгарские надгробные памятники на древних кладбищах района реки Русенский Лом, установил, что столбы-надгробия на мужских могилах отличаются от столбов с женских могил: верхняя часть первых расширена и имеет две лицевые стороны, напоминая трапецию, а верхушка женских столбов закруглена. При этом К. Шкорпил считал, что эти памятники были сооружены задолго до установления в Болгарии турецкого владычества.

Надгробные столбы — «юпа» на кладбищах некрещеных чувашей также имеют различные варианты. В этнографических описаниях указывается, что вершины «юпа» на мужских могилах делались несколько заостренными, что должно было изображать шапку, а верх женских «юпа» в большинстве случаев был закруглен.

Возможно, что некоторые элементы оформления намогильных памятников у современных дунайских болгар являются пережитками более древних традиций. В обстоятельной статье С. Д. Попова, посвященной религиозным верованиям и обрядам болгар-капанцев с. Осенец Разградского округа, имеется указание, что в недавнем прошлом на задней стороне надгробного памятника выдалбливали изображения тех инструментов, которыми пользовались умершие при жизни: у земледельца — плуг, у портного — ножницы и т. д. На наш взгляд, заслуживает внимания и следующий факт, отмеченный С. Д. Поповым: камни — памятники на мужских могилах, — пишет он, — в верхней части имеют заостренную форму, а на женских могилах сооружались памятники полукруглой формы<sup>113</sup>.

Судя по сообщениям болгарских исследователей, старинные надгробия с элементами антропоморфизма встречаются на значительной части территории современной Болгарии. Болгарский музыковед Стоян Петров, будучи в январе

---

<sup>113</sup> С. Д. Попов. Верования, обычаи и религиозни обряди. В сб. статей «100 годишнината на църквата св. апостоли Петър и Павел и училището с. Осенец Разградско. 1836—1936», стр. 260.

1969 года в Советской Чувашии, ознакомился с фотокопиями надгробных памятников «юпа» некрещеных чувашей и любезно сообщил нам, что аналогичные памятники он встречал и на старинных кладбищах южных и северо-западных областей Дунайской Болгарии. В частности, он указывал, что те надгробия, которые он зафиксировал в районе селений Големо Малов, Мало Малов, Драгоман, Алдомировци и других населенных пунктов северо-западной части Болгарии, по существу не имеют никакой разницы от чувашских «юпа» (высота их, примерно, от 60 до 90 см, а ширина в верхней закругленной части — от 25 до 60 см).

В связи с разбором значения изображений на чувашских надгробных памятниках следует обратить внимание и на то, что в некоторых районах Чувашии на «юпа» наносились тамги — родовые знаки. Указание на этот факт имеется в работе К. Мильковича, автора XVIII столетия. Чуваша на своих кладбищах, писал он, «ставят столб, вышиною в рост человека, и делают на столбе, отступя от верху его на четверть, продолговатую желобину до самой могилы. Иные же кладут на могилах камни и во время поминовения ставят на них зажженные свечки; на сих камнях они изсекают некоторые знаки, называемые ими тура, означающие как умершего, так и его родственников, чтобы их потомки могли знать, кто такой и чей родственник схоронен»<sup>114</sup>.

Обычай вырезать родовые знаки — *тумха* — на надгробных столбах-памятниках бытовал и в более позднюю эпоху. В частности, сведения об этом мы получали во время этнографических поездок в южные районы Чувашской АССР. В селениях некрещеных чувашей-язычников старики, сообщая об этом обычае, вспоминали свои родовые тумха и давали их изображения.

С уверенностью можно утверждать, что обычай наносить родовые знаки на надгробных памятниках, орудиях производства, бытовых предметах и т. п. тюркские народы Поволжья унаследовали от своих предков — волжских болгар. В научной литературе, посвященной изучению эпиграфических памятников волжских болгар, отмечается идентич-

---

<sup>114</sup> «О чувашах. Этнографический очерк неизвестного автора XVIII столетия», стр. 15.

ность тамг чувашей и казанских татар с начертаниями знаков древнеболгарской письменности, а также с письменными знаками орхоно-енисейских тюрок<sup>115</sup>. Это положение подтверждается сравнением чувашских и татарских тамг с орхоно-енисейскими, венгерскими и болгарскими руническими знаками. Аналогичные письменные знаки обнаружены на камнях, керамических изделиях с территории Плиски, Мадары, Преславля (Дунайская Болгария). Ученые специалисты в области восточной эпиграфики на основе изучения широкого круга источников доказывают существование письменности у протоболгар. В последующем эта письменность постепенно исчезла: в Волжской Болгарии в связи с принятием ислама (X в.) появляется арабская письменность, а в Дунайской Болгарии в конце IX в. официальным письменным языком становится славянский язык болгарских славян. Новая письменность в первую очередь распространилась в среде феодальной знати, а народные массы по традиции продолжали пользоваться древнеболгарской письменностью еще в течение ряда столетий, что и способствовало сохранению реликтов древней письменности вплоть до наших дней. Реликты рунического письма древних тюрок следует искать не только в тамгах, но и в узорах вышивок народов Поволжья и дунайских болгар. В старинных экземплярах вышитых изделий, в особенности свадебных нарядов, встречается большинство знаков рунического письма тюркских племен. Сравнительное изучение эпиграфических памятников с территории Поволжья и Дунайской Болгарии с целью выяснения генезиса и развития протоболгарской письменности только начинается. Нет сомнения, что при широком привлечении богатейшего этнографического материала его результаты будут еще более плодотворными.

В погребальных обрядах древних болгар обращает на себя внимание посвящение коня покойному. Вопрос о времени возникновения этого обряда у древнеболгарских племен пока детально не изучен. Советский этнограф Б. А. Калоев утверждает, что среди тюркских народов погребения с конем появились под влиянием скифо-сарматских и

---

<sup>115</sup> В. Ф. Каховский. Происхождение чувашского народа, стр. 306; Г. В. Юсупов. Введение в болгаро-татарскую эпиграфику. Изд-во АН СССР, М.—Л., 1960, стр. 43—44; Геза Фехер. Културата на прабългарите, София, 1929, стр. 50.

аланских племен и отмечаются только с VI века н. э.<sup>116</sup>. Если учесть наличие культа коня у гуннских племен, в частности захоронения с конем в их многочисленных курганных погребениях, то хронологическая дата возникновения этого обряда среди тюркских племен требует уточнения. На территории Волго-Камья культ коня был широко распространен у финно-угорских племен еще задолго до появления тюркоязычных болгар. Советский археолог проф. А. П. Смирнов на основе изучения археологического и этнографического материалов отмечает, что у народов Волго-Камья в связи с земледельческим производством конь получил широкое применение в культовой обрядности, связанной с магией урожая, и в жертвоприношениях. «Культ коня, связанный с земледельческим хозяйством,— пишет А. П. Смирнов,— вошел глубоко в сознание народа как олицетворение солнечного божества»<sup>117</sup>. По-видимому, пришлые тюркоязычные племена в последующем заимствовали некоторые элементы культа коня от финно-угорского населения края. Но обряд захоронения с конем у волжских болгар восходит в своей основе к древнетюркским погребальным обрядам.

В результате археологических исследований могильников волжских болгар получен значительный материал, позволяющий воссоздать болгарские погребальные обряды с захоронением коня. В ходе работы Куйбышевской археологической экспедиции на Средней Волге были изучены Большетарханский, Кайбельский, Танкеевский могильники (Татарская АССР), относящиеся к ранним болгарам, и в их погребениях зафиксировано бытование обычая посвящать покойнику коня или только части коня. Например, археологи В. Ф. Генинг и А. Х. Халиков, изучавшие Большетарханский могильник, отмечают, что по видам животных и по характеру залегания их костей в могилах устанавливается два различных обрядовых обычая. «Один из них, наиболее широко распространенный, связан с представлением первобытного населения о путешествии в загробный мир. Другой

<sup>116</sup> Б. А. Калоев. Обряд посвящения коня у осетин. Изд-во «Наука», М., 1964, стр. 6.

<sup>117</sup> А. П. Смирнов. Очерки древней и средневековой истории народов Среднего Поволжья и Прикамья. «Материалы и исследования по археологии СССР», №28, Изд-во АН СССР, М., 1952, стр. 270.

обряд — сопровождение умершего погребальной мясной пищей — встречается на могильнике сравнительно редко»<sup>118</sup>. Нетрудно определить, что именно религиозные представления первого обряда требовали захоронения с покойником коня: он ему нужен для путешествий в потустороннем мире и не обязательно, по-видимому, для поездки в загробный мир. В связи с этим привлекает внимание тот факт, что остатки черепов и костей ног лошади обнаружены почти исключительно в погребениях взрослых мужчин<sup>119</sup>. Да это и понятно: считая, что в загробном мире умершие продолжат жить земной жизнью, в могилы клали предметы первой необходимости, а конь в первую очередь нужен мужчине — воину и земледельцу, который постоянно имеет дело с ним.

Археологи проследили и положение костей лошади в болгарских погребениях. В Большетарханском могильнике в 24 случаях из 62 черепа и кости лошади находились в восточном конце могильной ямы над ногами умершего. «В простых могилах они лежали несколько выше скелета, а в погребениях с заплечиками — обычно на верхних уровнях заплечиков, что позволяет говорить об их помещении всегда над погребенным и вне могильной камеры или гроба»<sup>120</sup>.

В ходе археологического изучения протоболгарских погребений в северо-восточной Болгарии (близ Нови Пазар, в Калето, с. Попина и др.) в районе Плиски — древней столицы Болгарского государства — также обнаружены захоронения коня<sup>121</sup>. Отмечая широкое бытование обряда погребения с конем у кочевых племен на огромной территории от предгорий Алтая до Дуная, советский археолог С. А. Плетнева указывает на необычайное единообразие обрядов: «вытянутые на спине мужчины и женщины похоронены с остатками коня (полным остовом или только головой и ногами) и запасами пищи»<sup>122</sup>. С. А. Плетнева указывает

<sup>118</sup> В. Ф. Генинг, А. Х. Халиков. Ранние болгары на Волге (Больше-Тарханский могильник). Изд-во «Наука», М., 1964, стр. 23.

<sup>119</sup> Там же.

<sup>120</sup> Там же.

<sup>121</sup> Ж. Н. Выжарова. Памятники конца VI—XI вв. и их этническая принадлежность. «Советская археология», 1968, № 3, стр. 156—157.

<sup>122</sup> С. А. Плетнева. От кочевий к городам, стр. 100.

также и на случаи, когда кости коней похоронены отдельно от покойника. «Такие погребения,— пишет она,— вероятно, были поминальными кенотафами»<sup>123</sup>. Это предположение С. А. Плетневой подтверждается и позднейшими религиозными обрядами чувашей и других народов Поволжья. Если судить по этнографическим описаниям похоронных обрядов чувашей, то еще в XVIII веке среди некрещеных чувашей Симбирской губернии сохранялся обряд посвящения коня или приношения его в жертву умершему. По сообщению этнографа К. Мильковича, чувашаи «вывозят и оставляют на могиле покойного телегу, сани, хомут, со всею упряжью, и топор, а если умерший был плотник, то и весь прочий его инструмент. Иногда, по завещанию умершего, ставят на его могилу лачугу, в которой оставляют привязанную лошадь, пока она не умрет с голоду; они думают, что умерший на ней ездит»<sup>124</sup>. Далее этот же автор указывает: «В семик ближние родственники, собравшись в дом новоумершей, запрягают в телегу ту лошадь, которую покойница велела заколоть в свое поминовение. Потом обнимают эту лошадь за шею и плачут над нею. Надевают на эту лошадь узду с длинным поводом, шлею, подпруги, чересседельник и вожжи, все сделанное из узкой холстины. Это последнее употребляется при поминовении женщины, в знак того, что она была хорошею пряхою; когда же поминается мужчина, то надевают на лошадь только один простой хомут. Семейство и сродники, приехавши на могилу, плачут над умершим, утираясь теми, сделанными из холстины, поводом и вожжами... Заколотую лошадь, сварив, едят и пьют пиво...»<sup>125</sup>

Вышеописанные обряды чувашей-язычников по существу мало чем отличались от древнеболгарского обряда. Для второй половины XIX века отголоски этого обычая отмечены в работе В. К. Магницкого, в которой автор, ссылаясь на сообщение Г. Филиппова, указывал, что чувашаи Ядринского уезда Казанской губернии во время поминок в день погребения для поездок умершего на том свете, вместо ло-

---

<sup>123</sup> Там же, стр. 99.

<sup>124</sup> «О чувашах. Этнографический очерк неизвестного автора XVIII столетия», стр. 15.

<sup>125</sup> Там же, стр. 18—19.

шади, клали в чашку грудную кость съеденной курицы со словами: «На этой лошади разъезжай, если пустят начальники!»<sup>126</sup>. В последнем факте следует усматривать символическую замену действительной жертвы поддельной.

Замена действительных жертвенных животных их символическими изображениями была известна уже древним болгарам. Например, среди ритуальных вещей, обнаруженных в раскопках болгарских городищ и святилищ, встречаются культовые фигурки лошади, овцы, медведя и прочих животных, вылепленные из глины<sup>127</sup>.

Изготовление фигурок культовых животных было широко распространено у поволжских народов. В чувашских селениях символические изображения культовых животных, изготовленные из теста или кусков липы, назывались «урхамах»<sup>128</sup>. В числе изображений культовых животных, приносимых чувашами в жертву киремети, как и прочим божествам, вероятно, преобладали фигурки, изображающие коней, ибо слово «урхамах» в чувашском языке употребляется главным образом применительно к породе быстрых верховых или же неприрученных горячих лошадей. В чувашской мифологии и обрядовой поэзии «урхамах» — крылатый конь необыкновенной подвижности, который гуляет по степным просторам. Например, в речи свадебного церемониймейстера со стороны жениха, произносимой перед въездом во двор родителей невесты, дается картина встречи с урхамахом: «Проезжая семьдесят верст дикими степями, встретили мы крылатого аргамака; голова его (чуть) неба не касается, ноги его земли не касаются: идет ли, бежит ли — и не заметно: течет, как вода, летит, как ветер. На этом аргамаке верхом приехали мы на эту свадьбу»<sup>129</sup>.

Разумеется, что с культом коня связан еще более значительный круг религиозных представлений, многие из которых в последующем потеряли свое первоначальное

---

<sup>126</sup> В. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 176.

<sup>127</sup> А. П. Смирнов. Железный век Чувашского Поволжья, стр. 163.

<sup>128</sup> См. Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. III, стр. 292.

<sup>129</sup> К. П. Прокопьев. Брак у чуваш, стр. 18.

значение и продолжают сохраняться среди населения в ином осмыслении. Показательным примером в этом отношении может служить отражение культа коня в народном искусстве.

В историко-этнографической литературе неоднократно отмечалось широкое бытование у дунайских болгар религиозных поверий и примет, связанных с почитанием волка. Большая часть этих поверий, вероятно, имеет весьма древнее происхождение, ибо упоминания о них встречаются и у древних славян, и у протоболгар. Совершенно прав советский этнограф Л. П. Потапов, утверждая, что «поверья и приметы, связанные с волком, у различных народов и в разные исторические времена были различны и вызывались неодинаковыми причинами»<sup>130</sup>. Что касается почитания волка у протоболгар, то оно, несомненно, унаследовано от древнетюркских предков, у которых культ волка в своей первоначальной форме носил тотемистический характер. У древнетюркских племен зафиксирован ряд тотемистических преданий, в которых говорится о прародительнице-волчице. Например, древние тюрки, известные вначале под этнонимом гаогюйцев, затем телесцев и уйгуров, считали своими предками волка и дочь хуннского шаньюя<sup>131</sup>. Другое предание гласит, что древние тюркитую произошли от сожительства волчицы и мужчины хуннского племени, который десятилетним мальчиком один уцелел из всего рода хуннов, истребленного врагами<sup>132</sup>.

Отголоски древнетюркских тотемических верований, связанных с волком, отмечены и у древних болгар на Дунае. Например, кремонский епископ Лиутпранд, отмечая сопротивление болгар-язычников официальной христианской религии после крещения, указывал, что Баян, один из сыновей царя Симеона, отличался склонностью к отшельнической жизни и изучил магию до такой степени,

---

<sup>130</sup> Л. П. Потапов. Волк в народных поверьях узбеков. «Краткие сообщения Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР», вып. XXX, М., 1958, стр. 136.

<sup>131</sup> Н. Я. Бичурин (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, т. 1, М.—Л., 1950, стр. 214—215.

<sup>132</sup> Там же, стр. 220—221.

что мог по желанию превращаться в волка или в какого-либо другого зверя. Греческий историк, архиепископ болгарский Теофилакт отмечал, что сыновья Симеона носили протоболгарскую одежду, а Баян к тому же отверг христианское имя Вениамин, данное ему при крещении. Болгарский ученый В. Бешевлиев, разбирая сообщение Лиутпранда о способности Баяна оборачиваться в зверей, дает этому факту следующее объяснение: «Баян се е повърнал към старата прабългарска религия и е станал прабългарски жрец, знахар-шаман, вероятно, та тези прабългари, които са запазили или са се повърнали към старата вяра (срв. Responsa etc., XVI и XVIII). При това във време на обред той се обличал в различни животински кожи. Обличането в животински кожи е една от най-важните части в животинския култ и се среща почти у всички народи, тачещи животните. Обличането в кожата на дадено животно се прави, за да се придобие неговата свръхестествена сила или за да се влезе в тясно съприкосновение с божеството-животно, за да се приобщи с него. Оттук възниква вярата, че дадено лице се обръща на животно, особено на вълк, срв. върколаците»<sup>133</sup>.

Несмотря на распространение среди болгар вероучений и обрядов христианской церкви, в народном быту удерживались древние религиозные представления, в частности связанные с почитанием волка. Реликтом прежнего почитания волка, например, являются «*волчьи праздники*». Волчьи праздники у болгар проводились в феврале, а в ряде источников имеются указания, что они отмечались с 11 по 17 ноября<sup>134</sup>. Вероятно, в прошлом праздники и обряды умилоствления опасного хищника-волка проводились два раза в году. В дни волчьего праздника женщины воздерживались от всяких работ с шерстью: не пряли, не ткали и не шили одежды. По поверью болгар, кто надевал на себя платье, сработанное в дни волчьего праздника, на того нападали волки или же, если не он сам, то его скот попадал в зубы волкам. На волчьи праздники болгары приготавливали *кошары* — особенной формы хлеба, которые

<sup>133</sup> См. «Известия на Народния етнографски музей в София», год. VIII—IX, София, 1929, стр. 165—166.

<sup>134</sup> См. «Българско народно творчество», т. IX, «Приказки вълшебни и за животни», София, 1963, стр. 16.

раздавали пастухам, а последние заклинали этим кушаньем волков, чтобы они не трогали скот. Для обезвреживания нападения волков болгары прибегали и к магическим приемам. Любопытна такая деталь, сообщенная Ф. Канитцем: «В ноябре начинаются так называемые «Vlci prasnici», волчьи праздники, во время которых жены пастухов в южных Балканах связывают накрепко ножницы, которыми они стригут овец, ягнят и коз. Этим средством стягиваются будто бы волчьи пасти до того, что волки совсем не могут вредить животным»<sup>135</sup>. Опасаясь увеличения волчьего стада, болгары в рождественские дни не выбрасывали на двор «ни пепла, ни угольев, а то волки пожрут выкинутый жар и расплодятся еще более»<sup>136</sup>.

Волчьи праздники с аналогичными поверьями известны и у гагаузов. Этнограф В. Мошков указывает, что болгары-гагаузы «думают, что если мужчина выйдет в степь в том платье, которое сработано во время волчьих праздников, то волк придет отобрать от него это платье и съест или его самого, или хоть одну из его скотин»<sup>137</sup>. По данным М. Н. Губогло, цикл волчьего праздника у гагаузов проводился осенью, но он «хронологически гораздо шире, чем у окружающего болгарского населения, и имеет более широкую тематику обрядовых действий»<sup>138</sup>.

У чувашей умиловительные обряды с жертвоприношениями в честь волка не имели строго установленной календарной даты: в некоторых селениях они проводились осенью, вслед за благодарственным молением о «новом хлебе и новом пиве», а в селениях северной части Чувашии они отмечались в марте. Эти обряды у чувашей были известны под названием «карта пӓтти» или «карта йыш пӓтти», т. е. каша скотного двора — моление в честь хозяина

<sup>135</sup> Ф. Канитц. Дунайская Болгария и Балканский полуостров. Исторические, географические и этнографические путевые наблюдения. 1860—1875. СПб., 1876, стр. 81.

<sup>136</sup> А. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу. Спыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. Т. 1, М., 1865, стр. 743.

<sup>137</sup> В. Мошков. Гагаузы Бендерского уезда. «Этнографическое обозрение», 1901, № 4, стр. 60.

<sup>138</sup> М. Н. Губогло. Малые тюркоязычные народы Балканского полуострова (К вопросу о происхождении гагаузов). Автореферат кандидатской диссертации. Изд-во МГУ, 1967, стр. 12.

хлева<sup>139</sup>. На первый взгляд может показаться, что этот обряд не имеет никакого отношения к почитанию волка, ибо в словах молитвы волк не упоминается. Отсутствие названия волка в молитвах языческих молений «карта пӑтти» объясняется запретом — табу, в силу которого нельзя произносить настоящее название почитаемого животного. Во многих чувашских селениях волка называли не его настоящим названием «кашкӑр», а говорили «тукмак» («колотушка»). Здесь, по мнению Ашмарина, лежит идея замены «запретного» слова «подставным», с целью воздействовать на природу называемого зверя<sup>140</sup>. По былым верованиям чувашей, если волка называть «тукмак», то у него хвост станет тяжелым, как колотушка, и он не в состоянии будет нападать на домашний скот. Но в молитвословиях, произносимых во время «карта пӑтти», не встречается и «подставное» название волка, он здесь выступает в образе собаки — служителя *Пихампара*, божества-покровителя домашнего скота и зверей. Анализируя содержание обряда «каша скотного двора», В. К. Магницкий правильно отметил, что слова молитвы свидетельствуют о посвящении обряда Пихампару, хранителю скота от волков: «*Карта пӑтти чӱклетпӑр. Пихампар, сырлах! Йыттуна-качкуна чар! Пирӑн вьльӑхсене осраса тӱрлеттер, хонаттар! Пӑр вӑҫӑ вакӑра, тепӑр вӑҫӑ картара полтӑр*» («Совершаем моление скотного двора. Пигамбар, помилуй! Удерживай твою собаку-зверя (волка)! Нашу скотину поправляй и побуждай к размножению! Один конец да будет у проруби, а другой конец — на скотном дворе!»)<sup>141</sup>.

Согласно религиозным воззрениям чувашей, сам Пихампар выступал в образе белого волка: он считался вож-

---

<sup>139</sup> См. Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. VI. Чебоксары, 1934, стр. 113—114; В. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 52—54.

<sup>140</sup> Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. VI, стр. 13.

<sup>141</sup> В. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 53. Кстати отметим, что почитание волка как служителя высшего божества Тэнгри — неба в образе собаки под названием «тэнгрин нахэ» зафиксировано в религиозных верованиях бурят. См. Л. П. Потапов. Волк в старинных народных поверьях и приметах узбеков. «Краткие сообщения Института этнографии АН СССР», вып. XXX, М., 1958, стр. 137.

дем, князем волков, в его власти находились некоторые злые духи, а волки считались его собственностью, исполнителями его воли<sup>142</sup>. Чувашские крестьяне Козьмодемьянского уезда (Верхние Олгаши) называли Пихампара *кашкӑр хонӑ* (т. е. волчий хан) и в молитвах, обращенных к нему, просили его, чтобы он унял своих собак (т. е. волков) и не позволял им расхищать скот<sup>143</sup>. В тех случаях, когда волк поедал домашних животных, обычно говорили: «*Тукмак турӑ пӑрнине тытатӑ*» («Волк ловит добычу, предназначенную ему богом»), или «*Турӑ памасассӑн, кашкӑр ҫимест*» («Если бог не позволит, то волк не съест»)<sup>144</sup>. В «Словаре чувашского языка» Н. И. Ашмарина указывается, что жертвоприношения в честь Пихампара совершали и в тех случаях, когда волки нападали и уничтожали домашний скот<sup>145</sup>. К обряду умилоствления Пихампара специально пекли жертвенные лепешки— «*юсманы*», ритуальную кашу варили непосредственно на скотном дворе. Прочитав соответствующие молитвы, хозяин дома бросал ложку каши в огонь и приглашал духов-покровителей скота принять участие в обрядовой трапезе, а по окончании моления на скотном дворе развешивали подарки — куски холста вроде ленты<sup>146</sup>.

В религиозных представлениях чувашей, как и дунайских болгар, культ волка связывается с огнем. Если, по поверьям болгар, волки могут расплодиться от горячих углей домашнего очага, то в религии чувашей Пихампар раздувает огонь по всему свету. «Почему ни один чувашенин,— отмечал К. Милькович, автор XVIII столетия,—начиная варить пиво, не подложит под котел огня, не призвавши сперва имени пигамбара»<sup>147</sup>. По-видимому, и огонь, который разводился во время обряда карта йыш пӑтти на

<sup>142</sup> Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. IX. Чебоксары, 1935, стр. 252.

<sup>143</sup> Н. Ашмарин. Отголоски золотоордынской старины в народных верованиях чуваш. «Известия Северо-Восточного Археологического и Этнографического института», т. II, Казань, 1921, стр. 11.

<sup>144</sup> Д. Мессарош. Памятники старой чувашской веры, стр. 94.

<sup>145</sup> Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. IX, стр. 252.

<sup>146</sup> В. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 53.

<sup>147</sup> «О чувашах. Этнографический очерк неизвестного автора XVIII столетия», стр. 23.

скотном дворе, предназначался непосредственно Пихампару — вождю волков.

В основе чувашских поверий о Пихампаре — белом волке, на наш взгляд, лежат древние тотемистические представления о волке, распространенные среди тюркских и монгольских племен и народностей. Подтверждением этого положения служит тот факт, что в религиозных представлениях чувашей Пихампар, вождь волков, выступает не только защитником скота, полей и огородов от стихийных бедствий, но и божеством, «раздающим людям добрые качества и сообщающим йомзям (шаманам) пророческие видения», покровителем и охранителем здоровья людей<sup>148</sup>. Вероятно, именно на основе таких поверий возник старинный чувашский обряд зарывать волка при основании деревни. О бытовании этого обряда среди низовых чувашей упоминается, например, в рукописи Т. А. Земляницкого «Болгаро-чувашский народ»<sup>149</sup>.

У тюркских народов из тотемистических представлений о волке-прародителе развились самые различные волчьи обереги-амулеты, которые носились не только взрослыми и детьми, но и подвешивались на шею домашних животных во время эпидемий. Обнаружение волчьих амулетов в древнеболгарских археологических памятниках позволяет говорить о бытовании таких поверий уже в среде протоболгарских племен. Амулеты из зубов собаки и волка обнаружены в слоях Саркела и Правобережного Цимлянского городища, причем некоторые из них, по определению советского археолога С. А. Плетневой, были как бы «полу-

<sup>148</sup> Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. IX, стр. 251—252. По толкованию лингвиста Н. И. Золотницкого, название этого культа заимствовано в чувашском языке от персидского: пейгам — весть и бұрдэн — нести; персид. пейгамбар — пророк, встречается в этом же значении во многих тюркских языках (Н. И. Золотницкий. Корневой чувашско-русский словарь, стр. 202). Надо полагать, что этот термин в чувашском языке является более поздним заимствованием, проник в Среднее Поволжье в связи с распространением ислама и стал применяться к более древнему культу. См. Н. И. Ашмарин. Отголоски золотоордынской старины в народных верованиях чуваш. «Известия Северо-Восточного Археологического и Этнографического Института», т. II, Казань, 1921.

<sup>149</sup> Т. А. Земляницкий. Болгаро-чувашский народ (Историко-этнографическое исследование). Рукопись, Научный архив ЧНИИ, ф. Н. В. Никольского, т. 352, л. 47.

фабрикатами» амулетов: имели ямку, намеченную для сверления, полупросверленное отверстие и т. п.<sup>150</sup>. Волчьи клыки-амулеты найдены в могильниках волжских болгар (например, в Большетарханском могильнике),<sup>151</sup> а древние болгары на Дунае специально отливали из бронзы фигурки волка. С. А. Плетнева приводит ряд интересных данных и о проникновении образов почитаемых животных в искусство древних племен Хазарского каганата и Волжской Болгарии<sup>152</sup>. Кроме археологических данных, о ношении древними болгарскими различными амулетов-оберегов имеются отрывочные упоминания и в средневековых письменных источниках (например, Ахмед ибн-Фадлан, Амин Рази)<sup>153</sup>. О ношении амулетов дунайскими болгарскими говорится и в вопросах болгарских послов римскому папе Николаю I в связи с выяснением «тайнств» христианской веры («Большим у нас привешивают на шею повязку для выздоровления»)<sup>154</sup>.

Культ волка отразился и в различных приемах народной медицины, колдовстве тюркских и монгольских народностей. Например, широко бытовало поверье, что сжигание волчьей жилы вызывает у вора судороги рук и ног и приводит к неизлечимому недугу<sup>155</sup>. Аналогичные же поверья, связанные с волком, зафиксированы и в старинных верованиях чувашей. В частности, Н. И. Ашмарин сообщает, что различные части волчьей туши употреблялись чувашами как магическое средство в народной медицине при лечении кожных заболеваний, для охранения скота от эпидемий, а волчьи сухожилия и кости применялись колдунами — тухатмаш для передачи болезней и «порчи»<sup>156</sup>. Был

<sup>150</sup> С. А. Плетнева. От кочевий к городам, стр. 172.

<sup>151</sup> Там же, стр. 174 и В. Ф. Генинг, А. Х. Халиков. Ранние болгары на Волге, табл. XVIII, 4.

<sup>152</sup> Там же и Н. Мавродинов. Старобългарското изкуство. София, 1959, стр. 226, рис. 265.

<sup>153</sup> См. А. П. Ковалевский. Книга Ахмеда ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921—922 гг., стр. 141, 238—239.

<sup>154</sup> «Отговорите на папа Николай I по допитванията на българите».

<sup>155</sup> Л. П. Потапов. Волк в старинных народных поверьях и приметах узбеков, стр. 137—142.

<sup>156</sup> Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. VI, стр. 183.

распространен также обычай давать мальчикам имя «кашкър». Последний чаще всего практиковался в тех семьях, где дети обычно умирали в раннем возрасте. С. А. Плетнева, ссылаясь на исследования В. А. Гордлевского, тоже указывает, что у тюркских народов волк был всегда мужским онгоном — покровителем и фигурирует в происхождении многих мужских тюркских имен (*Куря, Коркут* и др.), в ряде легенд и мифов о волке, приведшем тюрков на запад, о волке — отце первого тюрка, в гаданиях по волчьему вою об исходе битвы и т. п.<sup>157</sup>

Ряд новых параллелей в области религиозных воззрений тюркоязычных племен Поволжья и протоболгар на Дунае приведен в монографии советского археолога С. А. Плетневой «От кочевий к городам»<sup>158</sup>. В частности, она отмечает, что как в Дунайской Болгарии до принятия христианства, так и у кочевников Хазарского каганата, переживших стадию разложения родо-племенного строя и военной демократии, был весьма развит культ вождей. «Отголоском этого культа, — пишет С. А. Плетнева, — являлись божественные почести, воздаваемые хазарами своему кагану»<sup>159</sup>. В сообщениях арабских писателей содержатся сведения о религиозных почестях, которые должны были воздавать верховному кагану его окружающие и подданные. Лица, имевшие доступ к нему, а их число было весьма ограничено, должны были входить к нему не иначе, как босыми, держать в руке зажженный факел и падать ниц перед каганом. Верховный каган жил в своем дворце в постоянном затворничестве, перед народом показывался лишь несколько раз в году. Однако даже в таких случаях «ни один из его подданных не видит его иначе, как павши ниц на свое лицо, поклоняясь ему, и не поднимает своей головы, пока он не проследует мимо него»<sup>160</sup>. Не менее высочайшие религиозные почести оказывали кагану и после его смерти: для его погребения строили сложное сооружение со множеством комнат, выстланных золотой

<sup>157</sup> С. А. Плетнева. От кочевий к городам, стр. 173—174.

<sup>158</sup> С. А. Плетнева. От кочевий к городам. Изд-во «Наука», М., 1967.

<sup>159</sup> Там же, стр. 178.

<sup>160</sup> А. П. Ковалевский. Книга Ахмеда ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921—922 гг., стр. 146—147.

парчой, умерщвляли его слуг, которые должны были сопровождать своего господина в загробной жизни. Религиозным почитанием была окружена и могила кагана: пешеход, проходя мимо нее, совершал ритуал поклонения, а всадник сходил с коня и садился вновь на него не раньше, чем могила скрывалась из виду.

Болгарские ханы, стремясь придать своей власти больший авторитет, также насаждали культ вождей, ссылаясь при этом на божественное происхождение своей власти. Как правильно подчеркивает С. А. Плетнева, особенно показательно в этом отношении поклонение знаменитому мадарскому всаднику — хану Круму, высеченному на Мадарской скале<sup>161</sup>. В ходе археологических исследований в Мадаре были открыты остатки языческого святилища и других сооружений, имевших у протоболгар культовый характер. Таким образом, до принятия христианства район Мадары представлял собой своеобразный религиозный центр протоболгар: здесь происходили главные жертвоприношения, посвященные Тэнгри и его ставленникам на земле — ханам, наскальное изображение одного из которых играло, по-видимому, не последнюю роль в религиозном церемониале протоболгар.

Отголоски былого обожествления хазарских каганов и болгарских ханов сохранились и в дохристианских представлениях чувашей. В историко-этнографической литературе давно отмечено, что чувашаи в прошлом представляли своих богов в виде важного хана и окружающих его чиновников. Множество примеров почитания чувашами главарей господствующей классовой верхушки Волжской Болгарии и Золотой Орды приведено в специальной работе проф. Н. И. Ашмарина<sup>162</sup>. Не повторяя эти известные факты, остановимся лишь на одном интересном культе — почитании Ашапатман, происхождение которого, на наш взгляд,

---

<sup>161</sup> В современной болгарской исторической литературе существует новая точка зрения, что мадарский конник изображает болгарского хана Тервела и первые надписи на скале посвящены событиям периода его царствования.

<sup>162</sup> Н. Ашмарин. Отголоски золотоордынской старины в народных верованиях чуваш. «Известия Северо-Восточного Археологического и Этнографического института», т. II. Казань, 1921.

связано непосредственно с обожествлением правителей Хазарского каганата.

Из материалов дохристианских религиозных верований чувашей видно, что культ Ашапатман связан с обрядами лечебной магии. Во время обрядов исцеления от большинства болезней чувашские знахари в своих наговорах упоминали имя Ашапатман, указывая, что именно это лицо, обладающее чудодейственной силой, исцеляет больных от болезней и прочих недугов. Например, в наговоре для излечения головной боли знахарка подчеркивала: «Эпё вёр-местёп, эпё сурмастăп: Атăл йăлăмёнчен, Сăр йăлăмёнчен Ашапатман карчăк килнĕ, çав вĕрет, çав сурать; çак вĕр-нипе, çак сурнипе сип пултăр, тек вĕрмелле ан пултăр!» (Не я дую, не я плюю: из Волжских лесов, из Сурских лесов Ашапатман-старуха пришла, она дует, она плюет; от этого дуновенья, от этого плеванья да будет облегченье, да не будет надобности в повторном дуновеньи (лечении))<sup>163</sup>.

Из текстов наговоров можно узнать о внешнем облике, одеянии Ашапатман, получить некоторые сведения о путях и средствах передвижения этого мифического лица. В большинстве наговоров Ашапатман выступает в образе доброй старухи — покровительницы знахарей; у ней золотые зубы, серебряные волосы: «Атăл йăлăмёнчен Ашапатман карчăк килнĕ, ылтăн шăллă, кĕмĕл çÿслĕ; çавă тĕтĕрсе кăларать çитмĕл те çичĕ тĕслĕ юман кăмпипе» («С левой, луговой стороны Волги старуха Ашапатман пришла, у ней зубы золотые, волосы серебряные, она изгоняет дымом дубового гриба семидесяти семи видов») <sup>164</sup>. В тексте наговора от сглаза, записанном венгерским этнографом Д. Мессарошем в селении Таяба Буинского уезда Симбирской губернии, указывается, что старуха Ашапатман едет на белой лошади и в сопровождении белой собаки, от дождей она укрывается белой войлочной накидкой-епанчой, а для исцеления больного вооружилась золотыми ножницами и золотым венником: «Ашапатман карчăк килнĕ... шур лаши-не утланнă, шур юпăнчине пĕркеннĕ, шур йыттинне ертнĕ...

<sup>163</sup> Н. И. Золотницкий. Корневой чувашско-русский словарь, стр. 176.

<sup>164</sup> Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. II. Казань, 1929, стр. 211.

ылтӑн шулачине касать, ылтӑн шӑпӑрине шӑлать, шӑлать те тасатать» («Приехала старуха Ашапатман... верхом на белой лошади, укрыта белой епанчой, ведет за собой белую собаку... режет золотыми ножницами, подметает золотым веником, подметает и очищает») <sup>165</sup>. В некоторых наговорах встречаются упоминания о том, что старуха Ашапатман обитает на острове посреди моря, где восседает на золотом стуле, а к месту вызова для исцеления едет через море, через Волгу, через поля и леса, прокладывая мосты из песка, из красной меди, из золота и т. д. <sup>166</sup>.

Рассматривая этнографические материалы о культе Ашапатман карчӑкӑ, Н. И. Золотницкий обратил внимание на весьма интересный факт, что в Ядринском уезде одна знахарка в наговоре, «вместо старухи патман карчык, упоминает, как о лице, невидимо действующем, о необыкновенном старике. Так, в самом начале наговора йомзя заявляет, что «*Кӳмӳль сӳсьлэ ылттын шылла шор согалла старик Адыл-орла, тинис-орла кизэ сӳн чильгинэ вирӑть.*— Сребровласый, златозубый, белобородый старик, пришедши (сюда) через Волгу, через море, этот противувередный наговор совершает» <sup>167</sup>. Этот факт Н. И. Золотницкий, по-видимому, считал единственным и нехарактерным для культа Ашапатман и оставил его без комментариев. Просматривая дореволюционные записи наговоров, мы обнаружили, что этот мифический старик упоминается в наговорах против болезней не меньше, чем старуха Ашапатман, а в ряде случаев знахари упоминали одновременно обоих, призывая к помощи. Для примера приводим текст наговора против зубной боли (запись Д. Мессароша в д. Кивсурткасси Чебоксарского уезда Казанской губернии): «*Ҫитмӑл те ҫичӑ ҫутҫанталӑк, ҫитмӑл те ҫичӑ ҫутҫанталӑк варринче ҫитмӑл те ҫичӑ тинӑс. Унӑн варринче пӑр старик пур, ҫав старикӑн ылтӑн шӑл, кӑмӑл ҫӳҫ. Ҫавӑн шӑльне хӑсан хурт ҫиет, ҫавӑн чухне тин (ҫав ҫын) шӑльне хурт ҫитӑр*» («Семьдесят да семь различных

<sup>165</sup> Д. Мессарош. Памятники старой чувашской веры, стр. 341.

<sup>166</sup> Н. И. Золотницкий. Корневой чувашско-русский словарь, стр. 180.

<sup>167</sup> Там же.

миров (?), посреди семидесяти да семи миров семьдесят семь морей. Посреди моря старик, у этого старика золотые зубы, серебряные волосы. Только тогда, когда болезнь сможет повредить зубы этого старика, пусть только тогда болезнь повредит и зубы (такого-то)»<sup>168</sup>. Вслед за необыкновенным стариком в этом же наговоре в тех же выражениях знахари обращались к старухе с золотыми зубами и серебряными волосами. Таким образом, в религиозных поверьях чувашей выступали два мифических существа в сходных обликах, с одинаковыми способностями и, главное, обитавшие в одной и той же местности, т. е. совместно. Исследователи, занимавшиеся изучением происхождения культа Ашпатман, совершенно не учитывали этих моментов, не говоря уже о том, что при выяснении генезиса этого культа они и не пытались разобраться в его социальных корнях. Поэтому они и не смогли дать более или менее удовлетворительного объяснения возникновению этого культа.

Из поволжских этнографов впервые этим вопросом заинтересовался языковед-этнограф Н. И. Золотницкий, который происхождение чувашских молитвословий и наговоров объяснял лишь на основе лингвистических материалов. Используя данные сравнительного изучения тюркских языков, он утверждает, что слово Ашпатман карчак значит неутопающая, непогибающая, остающаяся целой и невредимой старуха<sup>169</sup>. Примерно с таких же позиций подходил к объяснению этого культа венгерский этнограф Д. Мессарош. По поводу толкований происхождения Ашпатман, высказанных в работах этих исследователей, проф. Н. И. Ашмарин правильно указал, что «толкование Золотницкого совершенно ошибочно; толкование г. Мессароша — неверно в его последней части, т. к. привлекаемое им сюда название меры батман здесь не при чем. Вместе с тем падает само собою и его предположение, что имя Ашпатман когда-нибудь принадлежало «славной

---

<sup>168</sup> Д. Мессарош. Памятники старой чувашской веры, стр. 385—386, а также стр. 348, 379.

<sup>169</sup> Н. И. Золотницкий. Корневой чувашско-русский словарь... Приложение V. «Ажа батман карчык кильне» (Материалы к объяснению чувашских молитвословий и наговоров), стр. 172—180.

знахарке-татарке»<sup>170</sup>. По нашему мнению, не совсем удовлетворительное объяснение происхождению этого культа дано и самим Н. И. Ашмариным, который считал, что наименование Ашапатман «составилось из араб. 'А і ш ѝ «Аиша» имени жены Магомета, и Ф а т ы м ѝ «Фатыма» — имени его дочери»<sup>171</sup>. В толковании Н. И. Ашмарина остались невыясненными причины слияния в религиозных представлениях чувашей имен двух женщин, близких Магомету, и приписывания им функций чудодейственных знахарей, вызывавших страх и ужас среди зловредных духов.

На наш взгляд, формирование культа Ашапатман, включая и происхождение наименования, связано с влиянием культа хазарских каганов, которым, как уже отмечалось выше, приписывалась божественная сила и оказывались величайшие почести. Из арабских источников известно, что хазарские цари, наряду с титулом бека (пеха) или каган-бека, имели еще и другой титул — «*абшад*» или «*шад*». Этот титул был известен и древним тюркам, у которых его носили принцы, члены царствующей семьи. От тюркско-хазарского «*абшад*» или «*шад*» и произошло чувашское наименование «*Ашапат*» — мифического старика, владевшего силой повелевать злыми духами, а его супруга получила наименования «*Ашапат карчӑкӗ*» или «*Ашапатман карчӑкӗ*», т. е. жена Ашапата.

Подавляющее большинство элементов, связанных с культом Ашапат, находит объяснение именно при учете болгаро-хазарских материалов. Указания в чувашских наговорах, что Ашапат обитает на острове и прибывает к месту вызова через Волгу и Суру, заставляют вспомнить сообщения арабских писателей и хазарского царя Иосифа о местожительстве хазарского кагана. Например, в письме к испанскому сановнику, описывая свою столицу, Иосиф в частности указывал: «Я живу у этой реки (Итиль)... У меня есть в моем царстве три города. В одном живет царица со своими прислужниками и евнухами... В третьем городе живу я сам со своими князьями, рабами и всеми

<sup>170</sup> Н. Ашмарин. Отголоски золотоордынской старины в народных верованиях чуваш, стр. 34—35.

<sup>171</sup> Там же; См. также Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. II, стр. 211.

приближенными служителями... Я живу внутри островка; мои поля и виноградники и все нужное мне находится на островке»<sup>172</sup>. Аналогичные сведения сообщает арабский писатель аль-Масуди о хазарской столице Итиле: «Этот город лежит на двух берегах (реки). В середине этой реки — остров, на нем (находится) дворец царя (каер). Замок царя (расположен) на краю этого острова»<sup>173</sup>.

Далее следует вспомнить, что чувашскому Ашапат присущи черты, свойственные лишь верховным властителям: он восседает на бронзовом или золотом стуле-троне, вооружен золотыми предметами, весь блещет золотом и серебром, едет на белом коне в сопровождении белой собаки (мы уже подчеркивали, что белый и синий цвета у болгар и хазар были священными). Самое существенное в образах хазарского кагана и чувашского Ашапатмана заключается в том, что их появление среди окружающих вызывает божественный страх и трепет: если при появлении кагана все вынуждены падать ниц перед ним, то прибытие Ашапатмана заставляет исчезнуть злых духов.

Отголоском древнего культа кагана-вождя являлись и религиозные поверья чувашей о «шатъм» или «шатән» — злом духе, бесе, вызывающем у человека ломоту, резкие боли в суставах. Этому же злomu духу приписывалась болезнь лошадей, «при которой лошади хромают, бегают «бессознательно», мало едят и в конце концов умирают»<sup>174</sup>. Этнограф В. К. Магницкий происхождение слова *шатъм* считал возможным выводить из еврейского корня *шуд*, «отсюда *шед* темная сила, злой дух, бес; во множ. числе *шедим* употребляется в богах языческих, рассматриваемых как демоны»<sup>175</sup>. Чувашский языковед проф. В. Г. Егоров сравнивает это слово с древнетюркским *шад* — визирь, наместник, первое лицо после хана (кага

---

<sup>172</sup> П. К. Коковцов. Еврейско-хазарская переписка в X в. Л., 1932, стр. 84—85, 102—103.

<sup>173</sup> А. Ю. Якубовский. К вопросу об исторической топографии Итиля и Болгар в IX—XII вв. «Советская археология», 1948, X, стр. 258—259.

<sup>174</sup> Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. XVII, стр. 145.

<sup>175</sup> В. Магницкий. Материалы к объяснению старой чувашской веры, стр. 146.

на)<sup>176</sup>. Если учесть религиозные почитания, которые оказывались кагану-шаду, и страх и боязнь среди населения в связи с появлением этого важного лица, то можно считать, что именно культ кагана-вождя лег в основу религиозных поверий чувашей в *шатъм*, в которых на первый план выступает страх перед этим духом.

Следует заметить, что титул *шад*, *иль-шад*, *шиад* (встречается и в форме *аб̄а-шад*, *абшад*) от древнетюркских племен был заимствован и хазарами. По Ибн-Русте, «наибольший хазарский государь носит наименование *хазар-хакан*, а его заместитель — *иш̄а*. Последний предводительствует войском и решает дела, «не обращая внимания на кого-либо выше». У Гардизи заместитель *хазар-хакана* назван *абшад*, он руководил всеми делами управления и свиты, а его суверенность определялась формулой «никого нет больше *абшада*»<sup>177</sup>.

---

Весьма интересные результаты могут быть получены в области сравнительного изучения произведений устно-поэтического творчества народов Поволжья, Кавказа и дунайских болгар. Из многочисленных жанров фольклора привлекают внимание в первую очередь древнейшие по происхождению и архаичные по многим своим элементам эпические сказания о богатырях-исполинах, астральные мифы и предания. Замечательным образцом эпического сказания народов Поволжья может служить цикл произведений об «Ул̄ап'е», многие мотивы которых сближаются с «Алпамышем» — богатырским сказанием тюркоязычных народов Урало-Алтая и Средней Азии. В чувашских, марийских, татарских вариантах Ул̄ап во время своих прогулок легко преодолевает дремучие леса, высокие горы и широкие реки. Любопытный великан встречает в поле пахаря и забирает его вместе с лошастью и сохой к себе в карман. Вернувшись домой, Ул̄ап говорит матери:

---

<sup>176</sup> В. Г. Егоров. Этимологический словарь чувашского языка, стр. 331—332.

<sup>177</sup> См. Б. Н. Заходер. Каспийский свод сведений о Восточной Европе. Горган и Поволжье в IX—X вв. Изд-во восточной литературы, М., 1962, стр. 204.

«Посмотри-ка, мать, какого зверька я нашел». А мать объясняет ему: «Сын мой, это не зверек, а человек-пахарь, он обрабатывает землю, сеет хлеб, пойди и отнеси его туда, откуда принес». В некоторых сказаниях она предсказывает, что род исполинов-улапов погибнет, и после них люди будут господствовать на земле<sup>178</sup>.

В народном творчестве имеется множество вариантов сказаний, повествующих о жизни и деятельности рода Улапов. В них рассказывается о борьбе Улапов с врагами, угнетающими людей, об их созидательном труде (они покоряют могучие реки, расчищают лесные чащобы, открывают родники и т. д.), подчеркивается их богатырская сила. «Он был человек храбрый, если он серьезно возьмется за дело, он мог опрокинуть горы поменьше и одной рукой поднять лошадей и коров... Когда Улап странствовал в ненастную погоду, его лапоть наполнялся сырой землей, а в хорошую — пылью и мешал Улапу во время ходьбы. Улап время от времени останавливался и стряхивал с лаптя пыль и грязь. От последних образовались на ровных местах около дорог кругленькие холмики»<sup>179</sup>. В топонимике Чувашского Поволжья зафиксировано множество курганов-насыпей, холмов, известных под названием «улап тѣми», «улап тӑпри» («бугор исполина»), «улап шӑмми» («кости исполина»).

В топонимике Дунайской Болгарии также встречается целый ряд названий гор, пещер, курганных насыпей-могил, ведущих свое происхождение от легендарных исполинов. Некоторые варианты болгарских сказаний о великанах весьма близки к поволжским вариантам, и в заключении

---

<sup>178</sup> См. М. Федоров. Предания чуваш Вичуринского прихода Чебоксарского уезда и способы лечения у них болезней. «Известия по Казанской епархии», Казань, 1876, № 21; К. А. Четкарев. Марийские предания о родо-племенных богатырях. «Ученые записки» Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории, вып. IV. Йошкар-Ола, 1951, стр. 158.

<sup>179</sup> Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. III. Чебоксары, 1929, стр. 213—214; «Татарские легенды о прошлом Камско-Волжского края». «Вестник научного общества татароведения», изд. Академцентра Народного Комиссариата просвещения, Казань, 1926, № 4, стр. 82—83.

дается тот же вывод: великаны-исполины исчезли, уступив место современным людям <sup>180</sup>.

В эпических сказаниях о великанах в первую очередь, разумеется, отразилось мировоззрение и историческое прошлое народа — создателя и носителя произведения, но в них же отложились следы этнокультурных взаимодействий народов. Истоки эпических сказаний тюркоязычных народов Поволжья следует искать в эпохе Волжско-Камской Болгарии и, быть может, еще и в более ранней истории болгарских племен. В связи с этим уместно указать на тот факт, что бытование сказаний о великанах зафиксировано среди волжских болгар уже в начале X века. Ахмед ибн-Фадлан, участник посольства багдадского халифа в Волжскую Болгарию в 921—922 годах, передает из уст болгарского царя рассказ о народе великанов, находящемся на севере <sup>181</sup>. Болгарские сказания о северных великанах известны и по сообщениям позднейших арабских путешественников — ал-Гарнати, ал-Мас'уди и др.

В последующие эпохи в число основных персонажей сказаний об Улапе оказались включенными и сами древние болгары. В героических сказаниях позднейшего происхождения Улап считается родным братом Гази и Турка. В результате вражды между братьями Турк и Улап были вынуждены покинуть родину и поселиться около большой реки в холодной стране. Однажды богатырь Улап во время охоты заблудился в дремучем лесу. После долгого скитания по лесам он вышел к берегу большой реки, где жили люди, знавшие язык улапов. Из них Улап выбрал себе девицу и женился на ней. От двух сыновей Улапа — Булгара и Буртаса — пошли два родственника народа, болгары и буртасы, как говорится в одном из татарских сказаний <sup>182</sup>.

---

<sup>180</sup> См. А. Т. Илиев. Българските предания за исполини, наречени елини, жидове и латини. «Сборник за народни умотворенил, наука и книжнина», т. III; «Българско народно творчество», т. III, «Народни предания и легенди», София, 1963, стр. 236, 474—475.

<sup>181</sup> А. П. Ковалевский. Книга Ахмеда ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921—922 гг., стр. 60, 139.

<sup>182</sup> «Татарские легенды о прошлом Камско-Волжского края», стр. 83—84. Вариант этого сказания опубликован в сборнике «Сказки и предания чуваш», Чебоксары, 1963, стр. 23—24.

Данное произведение имеет ряд близких мотивов в старинной легенде о происхождении венгерского народа. Как и в поволжском варианте, здесь братья-близнецы Гунор и Могор по происхождению связаны с великанами. Легенда гласит, что сыновья великана Нимрота — Гунор и Могор — однажды во время охоты заблудились, а затем с согласия отца избрали эту страну своим местожительством. В степи они похитили жен и детей сынов Белара, среди пленников оказались дочери аланского вождя Дуло. Затем, заключается в легенде, братья поженились на похищенных ими женщинах, и от них пошел род гуннов и венгров<sup>183</sup>.

Содержание этих сказаний свидетельствует, что их первоначальные варианты сложились еще среди степных кочевников-скотоводов, живших в условиях родо-племенных отношений и кочевого быта. Об этом свидетельствует то, что улапы не знают земледелия, топчут посевы, принимая их за пастбища, ломают древесные насаждения, живут в кочевьях, занимаются охотой и т. д.

В исследованиях тюркологов наименование «улап», «алп», «алып» увязывается со словом «алба(н)», восходящим к монголо-тюркскому корню *ал* — брать, взять. «Слово алба(н) по-монгольски означает служба, повинность, производное от него албату значит обязанный службой, повинностью, подданный... Термин *алп* (ал-б-ан) был перенесен на того, кто был обязан службой, т. е. на воина феодальной дружины, позднее в легенде, сказке превратившегося в героя-богатыря», — писал А. Н. Кононов<sup>184</sup>. Слово алп встречается и в письменных памятниках древних тюрков в значении герой, храбрый, мужественный<sup>185</sup>.

Из астральных мифов поразительное совпадение с чувашским имеет болгарское сказание «Защо е високо небето». Как в болгарском, так и в чувашском сказаниях говорится, что небо некогда находилось так близко от земли, что люди легко доставали до него. Но когда люди «осквернили» небо, то оно рассердилось на них и рывком

<sup>183</sup> См. Эрик Мольнар. Проблемы этногенеза и древней истории венгерского народа. Будапешт, 1955, стр. 107.

<sup>184</sup> А. Н. Кононов. Родословная туркмен. Сочинение Абу-л-Гази, 1958, стр. 97, прим. 128.

<sup>185</sup> A. Gabain. Alttürkische Grammatik. Leipzig, 1950, S. 293.

поднялось вверх. С тех пор небо находится на том расстоянии, на котором мы видим его сейчас, говорится в предании. В одних сказаниях причиной удаления неба от земли является некрасивый поступок женщины: она кладет на небо грязное тряпье или же вешает на рога месяца мокрые детские пеленки; в других вариантах виновником является пахарь, который привязывает своих волов к небу, или же косарь задевает небо вилами и т. д.<sup>186</sup>.

Чувашский археолог В. Ф. Каховский, прослеживая параллели между чувашскими, болгарскими, гагаузскими и грузинскими сказаниями о небе, делает следующее заключение: «Легенда о низком небе и поднятии его ввысь несомненно возникла в высокогорной стране, вероятнее всего на Кавказе. Предки чувашей и после ухода с Кавказа сохранили воспоминания о горной стране, где облака низко спускались к земле»<sup>187</sup>.

В некоторых сказаниях и причины тусклого света луны приписываются человеку и его проделкам. В болгарском сказании говорится, что когда-то луна светила так же ярко и сильно, как и солнце. Но однажды женщина устала вышивать и, досадуя на луну, что она светит так ярко, залепила ее лицо лепешкой, тогда луна удалилась ввысь и потеряла свою теплоту и яркость<sup>188</sup>. Легенда с аналогичным содержанием имеется и в чувашском фольклоре.

В чувашском фольклоре есть ряд этиологических сказок, имеющих весьма близкую сюжетную основу с болгарскими сказками о животных и птицах. Так, например, болгарские сказания на тему «Защо орелът пие само дъждовна вода»<sup>189</sup> по своему содержанию почти не отличаются от чувашской легенды о сарыче—хищной птице из рода ястребиных, которой приписывается способность вызывать дождь. Отличия в этих сказаниях лишь в том, что

---

<sup>186</sup> См. «Българско народно творчество», т. 11, «Народни предания и легенди», София, 1963, стр. 233 и 473; Чувашские сказания в кн. Д. Мессарош. Памятники старой чувашской веры, стр. 77—78.

<sup>187</sup> В. Ф. Каховский. Происхождение чувашского народа, стр. 260.

<sup>188</sup> См. «Българско народно творчество», т. 11, «Народни предания и легенди», стр. 489—490.

<sup>189</sup> Там же, стр. 267—268, 482—483.

в болгарском варианте орел не помогает богу в устройстве источника воды, а в чувашском варианте сарыч вместе с другими копает землю, чтобы найти воду. «Своим сильным клювом он семь дней и семь ночей без отдыха долбил землю в одной ложбине. На восьмые сутки в яме появился ключик, чистый и прозрачный, как журавлиный глаз. Без ума от радости, сарыч принялся чиститься от грязи, чтобы с радостной вестью полететь к богу». Но его опередила ворона: вымазавшись в грязи, она прилетела к богу первая и заявила, что это она нашла воду. Бог оказался не в состоянии установить истину и, не поверив правдивым словам сарыча, проклял его: 'никогда не сумеешь пить воду из родника, открытого вороной, а будешь утолять жажду, как и прежде, одной дождевой водой. Говорят, с тех самых пор сарыч не может пить воду из какого-либо источника. Мучимый жаждой, он перед дождем реет в поднебесье и просит: «Во-оды! Во-оды!»<sup>190</sup>.

Близки между собой болгарские и чувашские сказки на тему «Человек — самый сильный». Все варианты сказки начинаются с повествования об избрании царя зверей. Дикае звери на своем собрании сразу же были склонны избрать царем человека, но с ними не согласен лев, который считает, что именно он один достоин быть царем. Тогда звери ставят перед ним условие: раз ты сильный, поборись с человеком! В борьбе с человеком лев вынужден признать свое бессилие, и в конце сказки он заявляет: «Давайте выберем царем человека!»<sup>191</sup>.

---

<sup>190</sup> «Сказки и предания чуваш», стр. 19.

<sup>191</sup> См. «Българско народно творчество», т. 9, «Приказки вълшебни и за животни», София, 1963, стр. 107—110, 480; «Сказки и предания чуваш», стр. 9.

# Вопросы народных традиций, языка и топонимики дунайских болгар и чувашей в сравнительном освещении

Еще в дореволюционной русской этнографической литературе были сделаны попытки сравнивать свадебные обряды дунайских болгар и народов Поволжья. Так, этнограф Ф. Волков в статьях о свадебной обрядности в Болгарии, стремясь выявить пережитки брачных обычаев древних болгар, привлекал сведения арабских писателей о семейном строе волжских болгар, а также этнографические описания свадебных обычаев чувашей и кавказских балкар. По признанию Ф. Волкова, недостаток конкретных материалов не позволил ему дать подробное историко-этнографическое описание болгарской свадьбы<sup>1</sup>. Ряд параллелей в свадебной обрядности дунайских болгар и поволжских народов приведен в сводной работе проф. Хр. Вакарелского<sup>2</sup>. К сожалению, задачи, выдвинутые в работах Ф. Волкова, до настоящего времени не разрешены, ибо свадьба народов Поволжья в историко-этнографическом

<sup>1</sup> См. Ф. Волков. Свадебные обряды в Болгарии. «Этнографическое обозрение», 1895, кн. XXVII, № 4, стр. 1—56.

<sup>2</sup> Хр. Вакарелски. Сватбената пьсенъ. Местото и службата и в сватбения обред. «Известия на народния Етнографски музей в София», год. XIII, София, 1939, стр. 1—129.

плане еще не изучена. В данной работе мы излагаем лишь некоторые наши суждения по этой проблеме.

Многочисленные этнографические материалы свидетельствуют о существовании в прошлом обычая заключения браков в определенное время года. Такого рода обычаи имели универсальное распространение, а среди славянских народов архаичные элементы этих обычаев наиболее устойчиво сохранились у дунайских болгар. По сообщениям болгарских этнографов, в болгарских селениях брачные торжества совершались обыкновенно летом и осенью. В сводной работе проф. М. Арнаудова «Болгарские свадебные обряды» приведены обширные сведения о свадебных обычаях по отдельным районам Волгарии. Из них мы узнаем, что строгие календарные даты проведения свадеб устойчиво держались в районах Македонии и северо-восточной части Болгарии.

В Дебрском округе, довольно обширной местности Македонии, сообщает проф. М. Арнаудов, все свадьбы совершались только в одно определенное время года, если даже не в определенный день, а именно 29 июня. Сосватавший девушку 29 июня должен ждать целый год, чтобы жениться в этот же день<sup>3</sup>. Аналогичные же сведения, но с более подробным разъяснением дают М. К. Цепенков (автор исследования «Свадебные обычаи и песни Дебрского округа») <sup>4</sup> и Ст. Веркович <sup>5</sup> (последний описывает другую группу македонских болгар, известных под наименованием «мылки»). По словам Ст. Верковича, их свадебные обряды резко отличаются от прочих македонских болгар тем, что «у них обручение и женитьба бывают в известное время и день года для всех без исключения; в другое время, а также и в день года не может быть никакого обручения, ни женитьбы». Того из мылков, который осмелился бы

---

<sup>3</sup> Проф. М. Арнаудов. Българските сватбени обреди. Етнологика и фолклорни студии. Ч. I, Преглед на обичаите у народа. София, 1931, стр. 9.

<sup>4</sup> М. К. Цепенков. Сватбарски обичаи и песни от Дебрско. «Сборник за народни умотворения...», кн. III, отдел III, «Народни умотворения», стр. 56—57.

<sup>5</sup> Ст. Веркович. Описание битъте на македонските българы. Кюстендил, год издания не указан.

обручиться или жениться в какое-либо иное время года, — уточняет Ст. Веркович, — община строго наказывает и считает его нечестным человеком. Таким строго регламентированным и обычаем освященным временем являлись все дни с 20 июля по 15 августа. «В течение этого месяца всякий, кто пожелает, должен обручиться или жениться; в противном случае он должен дожидаться того же времени следующего года». О начале свадебного периода объявлял самый почтенный старец из поселян, а затем молодые люди «стреляют несколько раз из ружей в знак, что свадьбы уже начинаются. Спустя несколько минут, начинают развеваться знамена (препуре) над крышами тех домов, в которых должны быть свадьбы или обручение»<sup>6</sup>.

Если судить по этнографическим описаниям, обычай приурочивания браков к известному времени года, по-видимому, в Дунайской Болгарии был распространен повсеместно, но в последующем он постепенно исчез из народного быта и сохранился в виде пережитков лишь в отдельных районах.

Что касается этнографии народов Поволжья, то она неопровержимо свидетельствует о том, что такого рода обычаи имели в прошлом широкое распространение и среди них. Например, у чувашей исследователи зафиксировали не только отдельные пережитки этих древних обычаев, но и целый комплекс обрядов, которые, проводились до начала «брачного сезона».

Существование у чувашей обычая заключения браков в одно и то же определенное время отмечено почти всеми исследователями чувашской свадебной обрядности. В работе казанского этнографа В. А. Сбоева о времени проведения свадеб в чувашских селениях сказано лишь обобщенно: «Чувашские свадьбы почти исключительно бывают весной и летом, осенью же и зимою — весьма редко»<sup>7</sup>. Чувашский историк-этнограф С. М. Михайлов вносит в этот вопрос некоторые уточнения: «Свадьбы у чуваш преимущественно бывают после Петрова дня, пе-

---

<sup>6</sup> Ст. Веркович. Описание битъте на македонските българи, стр. 5.

<sup>7</sup> В. Сбоев. Исследования об инородцах Казанской губернии. Заметки о чувашах. Казань, 1856, стр. 33.

ред сенокосом, т. е. в начале июня месяца, тогда, когда минует «синзя», «семик»<sup>8</sup>.

Более подробные сведения по интересующему нас вопросу содержатся в работах видного дореволюционного исследователя этнографии чувашей В. К. Магницкого. В своих заметках о быте присурских чувашей он сообщает следующее: «Семик у чуваш — преддверие к свадьбам. В былые годы чуваша начинали брачиться исключительно по окончании семиков, начиная с Петрова дня и вплоть до сенокосов; в самое же недавнее время многие из них в Шуматовском приходе стали брачиться тотчас после пасхи»<sup>9</sup>.

В 1886 году В. К. Магницкий провел документальную проверку высказываний других этнографов о том, что чуваша для заключения браков предпочитали более всего летние месяцы. С этой целью он изучил доступные ему книги брачных обысков Шуматовской церкви Ядринского уезда за 1803—1806, 1841, 1847—1857 и 1884—1886 годы и составил такую таблицу<sup>10</sup>:

Женихи и невесты вступившие в брак	В июле	В январе	В феврале	В апреле	В мае	В июне	В августе	В сентябре	В октябре	В ноябре	Итого
Холостые	126	70	47	3	41	40	1	7	4	5	346
Девы	143	92	53	5	53	56	2	8	9	9	430
Вдовцы 1 бр.	21	32	7	4	21	20	2	4	5	5	121
Вдовцы 2 бр.	10	5	—	2	5	2	—	—	—	—	24
Вдовицы 1 бр.	14	14	1	3	14	5	1	3	—	1	56
Вдовицы 2 бр.	2	1	—	1	—	1	—	—	—	—	5

<sup>8</sup> Цитируем из работы В. К. Магницкого «Этнографическо-статистические данные о браках чуваш Казанской губернии» (Отдельный оттиск из «Известий» Общества археологии, истории и этнографии, 1891, т. 8, вып. 2). Казань, 1891, стр. 2.

<sup>9</sup> В. К. Магницкий. Из поездки в Ядринский уезд (Заметки о быте присурских чуваш). Газ. «Волжский вестник», № 32 за 1883 год.

<sup>10</sup> См. В. К. Магницкий. Этнографическо-статистические данные о браках чуваш, стр. 12.

«Из приведенной таблицы видно,—заключает В. К. Магницкий,— что браки у чуваш заключаются далеко не исключительно летом, но в значительном числе и зимой, в январе и феврале месяцах»<sup>11</sup>. Не оспаривая вышеприведенные выводы, основанные на документальных источниках, считаем необходимым отметить, что при изучении данного вопроса В. К. Магницкий не учитывал влияния деятельности русской православной церкви, проводившей политику искоренения обрядов и обычаев чувашей — «язычников». Необходимо отметить и такой важный момент, что В. К. Магницкий в заключении своей работы был вынужден и сам признать, что «чувашские девушки считают выход в замужество не в обычные месяцы для себя зазорным»<sup>12</sup>. К тому же и сводные данные В. К. Магницкого определенно свидетельствуют, что даже у крещеных чувашей в преобладающем большинстве брачно-свадебные обряды происходили в летнюю пору, т. е. устойчиво сохранились традиционные календарные сроки вступления в брак. Об устойчивом соблюдении чувашами традиционных сроков вступления в брак сообщают и авторы этнографических описаний семейно-родственных обычаев чувашей самых различных местностей. Например, П. М. Мальхов в этнографических очерках о чувашах Симбирской губернии писал, что чувашаи справляют свадьбы обычно в июле: «Наступает месяц июль. Пришла пора страдная. Зрелые нивы готовы к жатве, но на полях и на улицах чувашских деревень нет еще и следа страдной поры; напротив, в это время чувашские улицы представляют праздничный вид. Почему и месяц этот зовется у них *Хир уйх* (д. б. *хёр уйӓхӓ*.—П. Д.) — девичий месяц; в этот месяц чувашаи имеют обыкновение совершать браки»<sup>13</sup>.

Аналогичные же факты сообщает о верховых чувашах Казанской губернии лингвист-этнограф Н. И. Золотницкий: «Наибольшее число свадеб у чуваш бывает в первой половине июля — пред сенокосом; в другую пору женят-

<sup>11</sup> В. К. Магницкий. Этнографическо-статистические данные о браках чуваш, стр. 12.

<sup>12</sup> Там же, стр. 13.

<sup>13</sup> П. М. Мальхов. Симбирские чувашаи и поэзия их. Казань, 1877, стр. 24.

ся только по нужде и по особым расчетам; или зажиточные чувашаи; по окончании свадебного пира молодая прямо выходит на сенокос и затем неопустительно участвует во всех последующих работах: она должна заработать себе хлеб в новой семье»<sup>14</sup>. Кстати, оба эти описания относятся к 70-м годам прошлого столетия. Несмотря на преследования русской православной церкви, эти традиции и обряды цепко держались в быту дореволюционной чувашской деревни и в последующие десятилетия, что подтверждается данными, относящимися к началу XX века. Например, казанский архиепископ Никанор, описывая остатки языческих обрядов и религиозные верования чувашей, отмечает, что в дни празднования семика «почти однажды в год устраиваются свадьбы, так что в другие времена года чувашаи женятся только в исключительных случаях, когда, например, девушка выходит замуж без позволения родителей, или когда парень украдет свою невесту»<sup>15</sup>.

В классическом произведении дореволюционной чувашской литературы поэме «Нарспи» К. В. Иванова не раз подчеркивается, что чувашские свадьбы приурочиваются к празднику-семику. Отец Нарспи накануне свадьбы дочери заявляет:

*«Ситрĕ ёнтĕ сĕмĕк те,  
Хĕрĕн туйне тумалла.  
Тантăшăмсем пухăнсан,  
Кĕçĕр туйне лартмалла».*  
(«Вот пришел и симек светлый,  
Надо свадьбу разыграть.  
Скличем сверстников сегодня,  
Вечерком пора начать»)»<sup>16</sup>.

С тонким знанием чувашского народного быта К. В. Иванов описывает начало празднования семика:

---

<sup>14</sup> Н. И. Золотницкий. Корневой чувашско-русский словарь, стр. 196.

<sup>15</sup> Никанор. Остатки языческих обрядов и религиозных верований у чуваш. Казань, 1910, стр. 17.

<sup>16</sup> Константин Иванов. Собрание сочинений. Чебоксары, 1957, стр. 162—163.

«Симёк кунё йăллипе  
 Сынсем мунча кёресçе,  
 Симёк курăкёпеле  
 Сан-сурăмне хёртесçе  
 (Ват аттесем, аннесем  
 Сапла хушса хăварнă).  
 Сапла паян чăвашсем  
 Мунча кёрсе тасалнă.  
 Сёне кёпе-йёмпеле  
 Тухрёс вёсем урама,  
 Тухрёс вёсем еррипе  
 Утрёс ирех туй курма».  
 («Как велит обычай, в симек  
 Люди моются с зарей  
 И распаренное тело  
 Натирают сон-травой.  
 Это деды завещали  
 Вековечный свой обряд.  
 Так сегодня перемылись  
 Все чувашаи — стар и млад.  
 В белоснежных новых платьях  
 Вышли люди со двора;  
 Вышли чинно и степенно  
 И пошли на пир с утра») <sup>17</sup>.

В этнографических описаниях не раз встречаются указания, что месяц заключения браков в старину был известен под названием «хёр уйăхё» — месяц невест, свадеб. В «Словаре чувашского языка» проф. Н. И. Ашмарина дано объяснение, что «хёр уйăхё» соответствует июню и части июля <sup>18</sup>. В непосредственной связи с «хёр уйăхё» находятся широко бытующие до настоящего времени в чувашских селениях весенние гулянья девушек, известные как «хёр пуххи» — «девичьи сборища». Эти собрания молодежи в разных местностях получили разные именованья: в Чебоксарском районе они известны под названием «тапă» или «полтăран таппи» <sup>19</sup>; в Моргаушском районе (по описанию

<sup>17</sup> Константин Иванов. Собрание сочинений, стр. 170—171.

<sup>18</sup> Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. III, стр. 179.

<sup>19</sup> См. Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. XIII, стр. 194; вып. X, стр. 58.

первого чувашского историка-этнографа С. М. Михайлова) весенние молодежные гулянья отмечались как «полтран пасарё»<sup>20</sup> и т. д. «У чуваш весенние гулянья,— писал В. К. Магницкий,— известны под именем «хир поххи» — девичье сборище, или же — «пога» — собрание, с добавлением вначале названия той местности, на которой «пога» собирается. «Хир поххи» в разных местностях бывают в разное время. Начинаются «пога» вскоре после пасхи и оканчиваются в последних числах июня, перед сенокосом»<sup>21</sup>.

Многочисленные факты подтверждают непосредственную связь «хёр пуххи» с брачными отношениями чувашей. Само название праздника и возраст его участников говорят о том, что «хёр пуххи» прежде всего молодежный праздник, который можно определить как базар или ярмарку невест. В селениях низовых чувашей южных районов Чувашского края еще в 1920—30-х годах в этих праздниках участвовали лишь молодые люди и девушки, достигшие брачного возраста, а состоящие в браке бывали на молодежных увеселениях лишь в качестве зрителей. У верховых чувашей на «хёр поххи», помимо молодежи, собирались и люди старших возрастов, но, как подметил этнограф В. К. Магницкий, это — более позднее явление и связано с тем, что предприимчивые торговцы стали съезжаться на молодежные сборища для сбыта своих товаров. В былые же годы,— подчеркивает этот исследователь,— «хёр поххи» бывали в полях, на открытых урочищах и туда собиралась молодежь из ряда окрестных селений<sup>22</sup>.

В «Словаре чувашского языка» проф. Н. И. Ашмарина также встречается ряд указаний на важное значение этих молодежных празднеств в бракосочетании. Например, на территории Козловского и Мариинско-Посадского районов Чувашской АССР молодежный праздник был известен под названием «кушар», и на этом гуляньи, как пишет Н. И. Ашмарин, стариков совсем не бывает, «собираются только парни и девушки. Парни ищут себе подходящих не-

---

<sup>20</sup> С. Михайлов. Балтран базар в Козьмодемьянском уезде. Газ. «Казанские губернские ведомости», № 21 за 1852 год.

<sup>21</sup> См. В. К. Магницкий. Из поездки в Ядринский уезд. Газ. «Волжский вестник», №№ 32 и 33 за 1883 год.

<sup>22</sup> Там же.

вест, а девушки женихов. Собираются со всего округа»<sup>23</sup>. По словам корреспондентов Н. И. Ашмарина, во время молодежных собраний-увеселений нередко наблюдалось и умыкание невест<sup>24</sup>, чему благоприятствовала сама обстановка; в большинстве чувашских селений хороводные гуляния молодежи продолжались до поздней ночи.

На этих празднествах наиболее ярко выявлялись многие качества молодежи: способности в исполнении танцев и песен, умение одеваться и держаться в кругу людей. Осторожные и благоразумные женихи,— писал А. Ф. Риттих,— «не ограничиваются тем, что увидят только девушку; нет, многие из них желают знать их образ мыслей, их способность хозяйничать и потому уговаривают своих односельков пригласить девушку к себе на гулянье, например, в семик. Девушку заманивают, угощают на счет жениха пряностями, в то время как он ее высматривает и вслушивается в ее разговор»<sup>25</sup>.

Молодежные празднества, проводимые в период древнечувашского «хёр уйӑх» («девичий месяц»), совпадали с земледельческим праздником «синсе», или «канлё вӑхӑт» (время покоя от хозяйственных работ)<sup>26</sup>. Характерная черта этого праздника — наложение запрета на выполнение различных сельскохозяйственных и домашних работ. Мать-земля в это время, как считали чувашаи, находилась в беременном состоянии, наступавшем в результате исполнения магических обрядов в ходе предыдущих праздников — «акатуй» (буквально — «свадьба плуга») и «сумӑр чӳк» («моление о дожде»). По воззрениям чувашей, во время праздника «акатуй» происходила свадьба — бракосочетание земли с плугом, во время «сумӑр чӳк» мать-земля получала необходимую оплодотворяющую силу—воду. В результате этих обрядов земля становилась беременной и рождала хлебные поля, что и отмечалось празднованием «синсе». Поскольку праздник «синсе» являлся олицетво-

<sup>23</sup> Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. VII, стр. 61.

<sup>24</sup> Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. XIII, стр. 194.

<sup>25</sup> А. Ф. Риттих. Материалы для этнографии России. Казанская губерния, часть II. Казань, 1870, стр. 107.

<sup>26</sup> У некоторых групп чувашей этот праздник был известен под названием «сёр праҫникё» («праздник земли») или же просто «уяв» («празднование»).

рением почитания земли как существа женского пола, то обряды и празднества, проводимые в период «*синсе*», в прошлом совершались при активном участии женщин. Молодежные праздники «*хёр поххи*» и свадьбы-браки, заключаемые в месяц «*хёр уйах*», на наш взгляд, имели определенную связь с культом плодородия земли, от которого до нашего времени сохранились лишь слабые отголоски <sup>27</sup>.

Приурочивание бракосочетаний к определенным календарным датам было характерно и для быта казанских татар — тюркоязычных соседей чувашей. В этнографической литературе имеются определенные указания на то, что свадебные обряды казанских татар в прошлом были тесно связаны с празднованием *джиена*, а обрядовая сторона этого праздника имела много общего с праздником «*хёр поххи*» чувашской молодежи. Аналогии татарского праздника *джиена* и чувашского «*хёр поххи*» усматриваются и в следующем: они проводились, как правило, до наступления важных сельскохозяйственных работ летнего сезона, молодежные гуляния и игры происходили на лугах или на лесных опушках. Татарский советский этнограф Г. М. Хисамутдинов, весьма обстоятельно изучавший происхождение *джиенов* и их значение в семейно-общественном быту казанских татар, особо подчеркивает, что «первое знакомство молодых, по древнему обычаю, должно было завязаться именно во время *джиена*; хозяева считали своим традиционным долгом познакомить молодых гостей с парнями и девушками своей деревни» <sup>28</sup>. Мусульманское духовенство стремилось искоренить традиционное празднование *джиена*, и в первую очередь подвергалось преследованию свободное общение парней и девушек, их различные игры и увеселения, как несовместимые с шариатом. Несмотря на гонения фанатиков религии, древние традиции *джиенов* прочно сохранялись в быту казанских татар и, по наблюдению татарских этнографов, существовали вплоть до 30-х го-

---

<sup>27</sup> Более подробно о земледельческих праздниках и обрядах чувашей см. в наших работах «Религиозные верования чуваш. Историко-этнографические очерки» (Чебоксары, 1959) и «Тён пусланса кайни» («Происхождение религии», на чувашском языке, Чебоксары, 1962).

<sup>28</sup> «Татары Среднего Поволжья и Приуралья». М., Изд-во «Наука», 1967, стр. 214.

дов<sup>29</sup>. В статье А. Дудкина, например, где описывается празднование джиена татарами Казанского уезда в последние десятилетия прошлого столетия, как отличительная черта этого праздника отмечается свободное общение молодежи: «Парень, накупивший узел сластей, уводит свою подружку к лугу, садится с ней на обрыве и расточает любезности. Обычай разрешает девушке открыть лицо своему возлюбленному, что ни в каком другом месте, ни при каких условиях не разрешается шариатом, и, следует заметить, это запрещение еще до сих пор строго соблюдается деревней»<sup>30</sup>.

Близкие параллели чувашских молодежных сборищ-празднеств и татарского джиена обнаруживаются и в том, что они тесно связаны с брачными отношениями. Как и в дни чувашских праздников «*синсе*» и «*хёр пуххи*», во время празднования татарского джиена происходили помолвки, часто наблюдались похищения невест, практиковался обычай ввода невесты в дом жениха. По наблюдениям этнографа Г. М. Хисамутдинова, само празднование джиена в ряде случаев называлось *килен тешеру атнасы* (неделя ввода невест) или *кодалар бэйрэме* (праздник сватов), поскольку среди гостей большое место занимали именно они<sup>31</sup>. Кстати, и предания о происхождении праздника джиена содержат указания на связи с обрядом бракосочетания. В историко-этнографическом очерке «Казанские татары» А. Сперанского подчеркнуто, что сабан является праздником для мужчин, а джиен установлен для женщин. Отметив эту отличительную черту джиена, автор очерка писал, что «по преданиям, начало его приписывается одному богатому татарину, имевшему много дочерей, которые не могли найти удобного случая выйти замуж. Тогда отец их пригласил всех достойных уважения жителей своей деревни на пир, устроенный на поле, где, угощая наилучшим образом, показал гостям своих дочерей. Дочери таким образом стали известны и вскоре все вышли замуж. С того времени многие отцы ежегодно с дочерьми собирались на том месте с подобным же намерением и имели желаемый

---

<sup>29</sup> «Татары Среднего Поволжья и Приуралья», стр. 307.

<sup>30</sup> Там же, стр. 306.

<sup>31</sup> Там же, стр. 215.

успех. Следовательно, цель джиена та, чтоб женщин, удаленных у татар от всякого общения с мужчинами, сделать им известнее. Поэтому татарские девушки, собираясь на этот праздник, наряжаются и красятся так, чтобы свое приличие показать во всем блеске»<sup>32</sup>.

Если учесть существование у казанских татар и чувашей экзогамии в отношении родственных семейных групп, то становится ясно, что проведение джиена и хёр пуххи содействовало установлению брачных связей за пределами родного селения или же определенной группы деревень, родственных по происхождению. В историко-этнографической литературе отмечалось, что для татар и чувашей характерны были обычаи, запрещающие брачные связи однодеревенцев в пределах семи поколений. Подобные сведения содержатся, например, в ответах на анкеты В. Н. Татищева (1737 г.) и в материалах переписных книг третьей ревизии (1763 г.)<sup>33</sup>. А. А. Фукс в «Записках о чувашах и черемисах Казанской губернии» сообщала: «У чуваш есть обыкновение брать жен и отдавать дочерей замуж непременно в другие деревни. Отдавать дочерей или женить сыновей в своих деревнях у них считается грехом...»<sup>34</sup>. Чувашский этнограф С. М. Михайлов тоже указывал, что «чувашаи берут себе жен более из других деревень, считая за грех брать однодеревенскую девицу. Грех им брать однодеревенку потому, что каждый чувашский околодок происходит от одного родоначальника»<sup>35</sup>.

Для восстановления более древнего значения джиенов этнограф Г. М. Хисамутдинов провел специальные историко-этнографические изыскания, позволившие ему выдвинуть положение о том, что в далеком прошлом джиены «составляли коллективы людей, связанных между собой

---

<sup>32</sup> А. Сперанский. Казанские татары (Историко-этнографический очерк). «Известия по Казанской епархии», № 16 от 22 апреля 1914 года, стр. 497—498.

<sup>33</sup> См. В. Д. Дмитриев. К вопросу о сложных общинах в Чувашии. «Ученые записки» Чувашского научно-исследовательского института, вып. XXIII. Чебоксары, 1963, стр. 213.

<sup>34</sup> «Записки Александры Фукс о чувашах и черемисах Казанской губернии». Казань, 1840, стр. 26.

<sup>35</sup> С. М. Михайлов. Чувашские свадьбы. «Казанские губернские ведомости», 1852, № 43.

родственными узами, общностью территории и хозяйства». Он же предполагает, что джиенные округа существовали уже в Болгарском государстве и джиенный порядок организации населения пришел в край вместе с древними тюркскими племенами, представлявшими тогда кочевые объединения<sup>36</sup>.

Татарские и чувашские молодежные праздники-увеселения, игравшие важную роль в брачных отношениях, нельзя рассматривать как явление исключительное и характерное лишь для тюркских народов Поволжья. Еще в дореволюционной этнографической литературе были высказаны суждения об аналогии между ежегодными брачными собраниями молодежи (т. н. *базары* или *ярмарки невест*) народов Балканского полуострова и сборищами молодежи народов Волго-Камья<sup>37</sup>. Значительный перечень фактов, свидетельствующих о существовании у народов Балканского полуострова подобных базаров невест, приведен в работах Ф. Волкова, который, в частности, писал, что указания на базары девушек имеются и в болгарских песнях, и в качестве подтверждения приводил следующий текст из собраний Вас. Чолакова:

*«Да дойдеш, Нено, да дойдеш  
На хубаве день Великдень  
Голем се събор събира,—  
От девет села момите  
Десето село — нашето»*<sup>38</sup>.

Отмечая существование у народов Балканского полуострова молодежных праздников-сборищ, имевших характер ярмарки невест, Ф. Волков подметил ряд общих элементов в проведении этих традиционных празднеств у тюркских и славянских народов. Ф. Волкову удалось выявить в этих празднествах ряд архаических черт и на основе историко-этнографического анализа их сделать заключение: «Это не были собрания молодежи для одного только времяпровождения и выбора друг друга для вступления

<sup>36</sup> См. «Татары Среднего Поволжья и Приуралья», стр. 199 и 202.

<sup>37</sup> См., например, в сводной работе L. Niederle. *Slovanske starozitnosti*. Prase, 1911.

<sup>38</sup> Ф. Волков. Свадебные обряды в Болгарии. «Этнографическое обозрение», 1895, № 4, стр. 53.

в брак — это были прямо брачные торжества, коллективные свадьбы,— игрища эти были именно брачным установлением, которое заменилось потом браком индивидуальным и возникшей из него патриархальной семьей»<sup>39</sup>. Этот взгляд Ф. Волкова на происхождение молодежных праздников в последующем был воспринят чешским ученым Л. Нидерле и изложен в его фундаментальном труде «Славянские древности»<sup>40</sup>. В сборищах молодежи, проводившихся в поле между селениями, Л. Нидерле усматривает остатки существовавшего в древности промискуитета молодежи. О свободном в половом отношении образе жизни молодежи до вступления в брак,— указывал он,— «свидетельствуют древние известия о языческом периоде славянства и ряд церковных проповедей и запретов первого периода христианства»<sup>41</sup>. В числе соответствующих примеров Л. Нидерле приводил из русских и славянских летописных источников описания молодежных «игрищ межи селъ».

Христианская церковь, как видно из посланий и поучений церковных руководителей, всячески осуждала народные празднества-игрища на лоне природы, запугивала «дьявольской силой», якобы устраивающей эти «сатанинские» или «бесовские» игрища. Например, «Слово св. Иоанна Златоуста», проклиная эти ночные игрища, подчеркивает, что «жена на игрищах есть любовница сатаны и жена дьявола. Ибо пляшущая жена многим мужам жена есть. А что мужи? После пития начинают плясание, а по плясании начаша блуд творити с чужими женами и сестрами, а девицы теряют свою невинность. Потом все они приносят жертвы идолам...»<sup>42</sup>

Аналогичные же обычаи, допускавшие более свободное отношение между полами, вероятно, были характерны в отдаленном прошлом и для молодежных гуляний-праздников народов Поволжья. Отголоски этих обычаев упоминаются, например, в письменных сообщениях воспитанников-чува-

---

<sup>39</sup> Ф. Волков. Свадебные обряды в Болгарии. «Этнографическое обозрение», 1895, № 4, стр. 44.

<sup>40</sup> См. L. Niederle. Slovanské starozitnosti.

<sup>41</sup> Л. Нидерле. Славянские древности. М., Изд-во иностранной литературы, 1956, стр. 190.

<sup>42</sup> Там же.

шей Казанской учительской семинарии при описании молодежных сборищ-увеселений во время чувашских праздников семика и ҫинҫе. Молодые люди в семик, говорится в одном из них, ходят по ночам в лес, где и пируют: пьют вино и пиво, вообще сильно резвятся. Во время ҫинҫе, говорится в другом сообщении, молодежь — парни с девушками водят хороводы. Более торжественно проводятся во время ҫинҫе пятница и воскресенье, когда составляются хороводы и до обеда (а в остальные дни только вечером), и продолжаются эти игры до зари. При окончании ҫинҫе бывает общее моление с жертвоприношениями<sup>43</sup>. Однако в этих описаниях не даны подробности относительно заключительной части хоровода, называемой «хёр тытни» — поимка девушек. В 1948 году девушки из с. Янтикова Яльчикского района (Чувашская АССР) сообщили чувашскому литератору-фольклористу И. С. Тукташу ряд подробных сведений о старинных молодежных празднествах, в том числе по поводу обычая «хёр тытни» они рассказывали, что он происходил в конце хороводных игр. По словам янтиковских девушек, в ходе традиционного троекратного движения по кругу, своеобразного предупреждения о прекращении хоровода, происходило оживление среди парней. Обходя последний раз хоровод, они кидались к своим любимым девушкам и, вырвав их из круга, удалялись в обнимку парами в уединенные места, где и проводили время до рассвета<sup>44</sup>.

Нам представляется, что вышеприведенные факты еще не позволяют видеть в указанных молодежных собраниях нечто большее, чем обыкновенные собрания молодежи для увеселения. Учитывая, что в хороводных гуляниях сохранялся обычай «хёр тытни», когда парни и девушки после хоровода расходятся обязательно парами, можно было бы говорить о пережитках тех отношений между полами, которые были свойственны парному браку. Однако такое предположение находилось бы, на первый взгляд, в явном противоречии с твердо установившимся мнением о целомудрии чувашских девушек и женщин. Обобщая свидетель-

<sup>43</sup> «Остатки языческих обрядов и религиозных верований у чуваш». Изд. 2, Казань, 1910, стр. 17—19.

<sup>44</sup> «Чувашский фольклор». Составил И. Тукташ. На чувашском языке. Чебоксары, 1949, стр. 61—62.

ства исследователей о морально-нравственных качествах чувашского народа, Г. Н. Волков пишет, что у чувашей «общественное мнение считало целомудрие невесты чем-то само собой разумеющимся; без этого преимущества никакие другие достоинства девушки не принимались во внимание»<sup>45</sup>. Такое же твердое мнение сложилось о целомудрии болгарских женщин и, по словам русского этнографа Ф. Волкова, «общераспространенное мнение о их замечательной верности мужьям не может быть оспариваемо»<sup>46</sup>.

Однако этот же исследователь предлагает более критически подходить к литературе по данному вопросу и указывает на то обстоятельство, что «как прежние, так и новейшие писатели, говоря о целомудрии болгарских женщин, никогда не проводят сколько-нибудь резкой черты между поведением женщин до замужества и в замужестве». Проверив сообщения ряда авторов, в том числе и болгарских этнографов, Ф. Волков пришел к заключению, что относительно целомудрия болгарских девушек в литературе имеются весьма противоречивые отзывы. В сообщениях болгарских этнографов, — пишет Ф. Волков, — имеются прямые указания на то, что в некоторых местностях Болгарии сохранялись разного рода обычаи и обряды, свидетельствующие о легкости нравов девушек и свободном отношении между полами<sup>47</sup>. По словам болгарского этнографа Б. Боева, такие обычаи встречались в Белградчикском округе, в Македонии, в окрестностях Прилепа, где они были известны под названием *п о б р а т и м с т в а* и *п о с е с т р и м с т в а*. Любопытно, что этот обряд происходил в церкви: «Парень с девушкой отправляются в праздник к обедне, во время чтения евангелия стоят вместе около священника, затем после обедни целуются и делают друг другу подарки». Данный факт, несомненно, свидетельствует о стремлении церкви использовать древние традиции, которых она не смогла ликвидировать в ходе многовековой борьбы с «язычеством». Что касается основ-

---

<sup>45</sup> Г. Н. Волков. Этнопедагогика чувашского народа (В связи с проблемой общности народных педагогических культур). Чебоксары, 1966, стр. 218.

<sup>46</sup> Ф. Волков. Свадебные обряды в Болгарии, стр. 32.

<sup>47</sup> Там же.

ного содержания обычая побратимства, то оно, по существу, оказалось вне контроля церкви. После обряда в церкви, уточняет Б. Боев, общение подобных побратимов со своими посестримами происходило, как у мужа с женой, разница только в том, что они жили врозь и в церковный брак между собою не вступали. «Целомудренность в этих местах не составляет для девушки необходимого условия при вступлении в брак, но в замужестве эти же посестримы строго соблюдают супружескую верность»<sup>48</sup>, — уточняет этот исследователь. Касаясь вопроса происхождения этого обычая, зафиксированного у ряда славянских народов, Ф. Волков придерживался точки зрения М. М. Ковалевского, который относил его к более ранним ступеням семейной и общественной жизни, а именно к эпохе материнского рода<sup>49</sup>. Вышеупомянутые обычаи побратимства и посестримства представляют собой этнографические явления, свойственные не только славянским народам. Известия об аналогичных обычаях встречаются и при описании семейно-брачных отношений народов Средней Азии, Кавказа и Поволжья. У чувашей эти обычаи были известны под названием «*туслашу*» — дружба. «*Досом* называет чувашенин человека, которому дал обет неразрывной дружбы, — писал этнограф В. А. Сбоев. — Надобно думать, что первоначально досящиеся, давая обет дружбы, дарили друг друга тем, что каждый имел у себя лучшего, и тем символически выражали свою готовность жертвовать для *доса* всем. Таким образом взаимные дары составляли обряд при заключении дружбы»<sup>50</sup>.

В описании В. А. Сбоева отсутствуют подробности заключения дружественных соглашений среди молодежи, но в других источниках мы находим данные о том, что подобные обряды приурочивались к весенним праздникам.

---

<sup>48</sup> Б. Боев. К брачному праву болгар. «Сборник материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском этнографическом музее», вып. I, М., 1885, стр. 3—4.

<sup>49</sup> Ф. Волков. Свадебные обряды в Болгарии, стр. 32—33; М. М. Ковалевский. Закон и обычай на Кавказе, т. I, М., 1890, стр. 21.

<sup>50</sup> В. Сбоев. Исследования об инородцах Казанской губернии, стр. 7.

Заключение дружбы между парнем и девушкой происходило в уединении и, как правило, они менялись друг с другом подарками и давали клятву совместно проводить время на молодежных празднествах и увеселениях<sup>51</sup>. Парней и девушек, состоявших в таких любовных отношениях, очень часто называли «варлă туссем». По-видимому, в более отдаленном прошлом между такими парами допускались добрачные связи, о чем, например, свидетельствует обычай совместного сна «варлă туссем» после ночных собраний молодежи «улах» (посиделки)<sup>52</sup>. Кстати, следует особо подчеркнуть, что в организации и проведении посиделок у народов Поволжья<sup>53</sup> имеются много общих черт с собраниями молодежи славянских народов и, в частности, дунайских болгар, у которых они бытовали под именем *седенок, поседенок, попрелок* и пр. В отличие от молодежных собраний в форме посиделок у других народов, в болгарских седенках сохранились более архаические элементы, и они были поставлены в строго определенные, почти обрядовые рамки<sup>54</sup>. Детальное описание Г. С. Раковским этого собрания болгарской молодежи имеет более чем столетнюю давность<sup>55</sup>. Осенью, когда еще погода стоит хорошая, указывал Г. С. Раковский, девушки в нарядных платьях отправляются на гумно или же на сельскую площадь и раскладывают огонь, а вокруг него ставят длинные деревянные лавки. Девушки занимают одну половину круга и начинают все вместе работать. Работа эта сопровождается непрерывными песнями. Затем появляются парни, всегда в сопровождении кого-нибудь, умеющего играть на каком-нибудь музыкальном инструменте. Придя на место, где собраны уже девушки, парни приветствуют их, а девушки, отвечая на это приветствие, встают

<sup>51</sup> См. Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. XIV, стр. 176—178.

<sup>52</sup> См. Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. II, стр. 209.

<sup>53</sup> У казанских татар посиделки известны в двух формах: аулак ой и урнаш ой. См. их описание в книге «Татары Среднего Поволжья и Приуралья», стр. 308—309.

<sup>54</sup> См. «Българско народно творчество», т. 7 под названием «Семейно-битови песни». София, 1962, стр. 10—13.

<sup>55</sup> Г. С. Раковски. Показалец или руководство, как да се изписват и издирет най-стари чърти нашего бита... Одеса, 1859.

и стоят до тех пор, пока все парни не усядутся на одной стороне кругообразного седалища и не пригласят сесть и их, прося вместе с тем петь. Девушки садятся полукругом на другой стороне круга, образуемого скамьями, в середине которого беспрерывно горит огонь, освещая большое пространство. Девушки начинают работать и петь песни, тогда как парни сидят смирно и слушают пение, выражая при этом удовольствие. После этого парни, со своей стороны, все встают и начинают вести хоро: каждый из них берет за руку ту девушку, которая ему нравится, так что хоро-вод составляется из девушек и парней вместе. По окончании пляски девушки дают каждая своему любовнику в знак привязанности китку, т. е. букетик из цветов, обвитый красною шелковою ниткой. Парни, принявши букеты и поблагодаривши за них девушек, равно как и за песни, прощаются с ними и отправляются на другую седенку... На заре каждый из парней идет на ту седенку, где находится его сестра или же его будущая невеста, не имеющая брата, и сопровождает ее до дому<sup>56</sup>.

С наступлением первых морозов, когда становилось невозможным проведение сборища молодежи на лоне природы, начинались *тлъки* (помочи) в закрытом помещении. Последние отличались от седенок тем, что во время тлъки девушки исполняли работу на домохозяина (чаще всего пряли или били кукурузу), а на седенках они занимались лишь работой на себя. Тлъки имели характер взаимной помощи, оказываемой без вознаграждения, лишь за одно угощение, сопровождаемое музыкой и песнями. Однако и при проведении тлъки соблюдались все характерные особенности седенки, что и заставило Ф. Волкову высказать предположение о слиянии вместе двух обычаев в силу обыкновенных условий сельской жизни.

Как и на седенках, в тлъки участвовали парни во главе с свирельщиком, совместно с девушками вели хоро, исполняли разные песни и игры. По окончании величальных песен, заключающих в себе намеки на будущее соединение девушки с любимым парнем, девушки раздавали парням цветы.

---

<sup>56</sup> Описание Г. С. Раковским болгарской седенки здесь дано в изложении Ф. Волкова («Свадебные обряды в Болгарии», стр. 25—26).

После этого «начинают расходиться по домам в сопровождении брата или родственника; а тех, у которых нет брата, сопровождают их любовники. Если же число присутствующих девушек превышает число парней, или наоборот, то место недостающих лиц заменяют малолетние дети, которые не принимают никакого участия в тълке; это делается только для того, чтобы число парней равнялось числу девушек и наоборот»<sup>57</sup>.

Трудовой характер этих собраний молодежи подчеркивается и песнями данного цикла, многие из них насыщены лиризмом. Одна из этих песен рисует нам девушку Раду, которую родители будят ото сна, ибо начался трудовой день: девушки уже давно ушли за водой, овчари угнали свои стада на луга, пахари трудятся в поле, а Рада отговаривается:

*«Недей ме, мамо, недей ме буди,  
снощи съм язи, мамо, ходяла,  
язи ходяла на седянката,  
девят въртена язи напредъх,  
десето й било жълта коприна»*<sup>58</sup>.

Говоря о значении седенок в общественной жизни болгарского населения в прошлом, исследователи подчеркивали, что песни и хоро содействовали формированию у молодежи моральных, эстетических и патриотических отношений к общепринятым нормам поведения. Братья Миладиновци, изучавшие устнопоэтическое творчество болгар, рассматривали молодежные хоро и седенки как важнейшие общественные явления и называли их «училищем, где усовершенствовалась народная поэзия». Современный болгарский ученый Дмитр Осинин, анализируя роль хоро, седенок и других празднеств в жизни молодежи, образно именует их «главните тържища за любовен избор», указывает, что они предоставляли широкие возможности как для интимных, так и для массовых общений молодежи<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> Цитируем из работы Ф. Волкова «Свадебные обряды в Болгарии», стр. 29.

<sup>58</sup> «Българско народно творчество», т. 7, стр. 11.

<sup>59</sup> Дмитър Осинин. Битовите народни песни. В сборнике «Българско народно творчество», т. 7, стр. 10.

Как и болгарские седенки и тлъки, чувашские «улахи» и «хёр сӑри» играли большую роль в дореволюционном быту молодежи. В условиях старой деревни они, по существу, были единственным местом, куда собиралась молодежь в осенне-зимние ночи и сочетала различного рода работы с песнями и развлечениями. Оценивая значение упомянутых сборищ в жизни чувашской молодежи, с полным основанием можно называть их также народными училищами, где девушки и парни усваивали от своих старших товарищей приемы многих ручных работ, искусство исполнения народных песен и танцев, правила гостеприимства и т. д. Анализируя воспитательное значение молодежных праздников, Г. Н. Волков считает возможным рассматривать «хёр сӑри», «кёшерни», «ларма кайни», последний вечер улаха как остаточные элементы обрядов «посвящения» во время церемоний передачи людей из одной возрастной группы в другую<sup>60</sup>.

Действительно, в проведении чувашских молодежных праздников-сборищ прослеживаются такие элементы, которые позволяют считать их своеобразной общественной организацией молодежи. Во-первых, обращает на себя внимание такой факт, что это не случайные собрания девушек и парней, а ясно выраженная группа молодых людей, достигших брачного возраста, на что указывает и народное мнение: «Тыр вырайман хёрсене хёр сӑрине кам ярать!» («Кто же пустит на девичий пир девушек, которые не могут жать!»)<sup>61</sup>. Для участия в празднике «хёр сӑри», например, помимо определенного возраста, требовалось внести взносы в общественную кассу, а участницы праздника пользовались правом приглашать на пиршество близких подруг из других селений и своих любимых парней. Выбор руководительницы празднества лишней раз подтверждает, что здесь налицо общественная организация молодежи<sup>62</sup>. Девочки-подростки проводили свой праздник — «кёшерни», при этом они старались делать все так

<sup>60</sup> Г. Н. Волков. Этнопедагогика чувашского народа, стр. 76.

<sup>61</sup> См. Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. XVII, стр. 38.

<sup>62</sup> Подробное описание праздника «хёр сӑри» см. Н. И. Золоткицкий. Корневой чувашско-русский словарь. Приложение XIII, Татарско-чувашские девичьи пиры, стр. 227—235.

же, как взрослые девушки при праздновании «хёр сәри»<sup>63</sup>.

И, наконец, такие моменты в проведении «улаха» и «хёр сәри», как недопущение в эти сборища подростков, а в некоторых районах и лиц, состоящих в браке, соблюдение определенной торжественности, совместная трапеза молодых людей с ритуальными кушаньями, отголоски совместного спанья после праздников-сборищ, заставляют предполагать, что эти молодежные организации заключали в себе весьма древние элементы, восходящие к примитивным формам брака. Однако для твердых выводов по данному вопросу необходимы более обстоятельные исследования.

В этнографической литературе, посвященной описанию свадебных обрядов тюркских народов, имеются многочисленные указания на то, что после свадьбы новобрачная не переселялась в дом мужа и продолжала жить у своих родителей. Обычай требовал, чтобы муж переселялся в дом жены на определенное время и строил для нее временное свадебное жилище, в большинстве случаев шалаш. В среде некоторых тюркских народов этот обычай имел иные формы: например, муж после брачных церемоний систематически навещал жену, которая продолжала жить в родительском доме. В этих фактах этнографы усматривают отражение древнего вида брака, возникшего еще при господстве матриархальных отношений. У ряда народов, у которых брак из матрилилокального превратился в патрилокальный, древние формы брачных обрядов постепенно исчезают или же сохраняются в виде пережитков и очень часто приобретают новое содержание, теряя первоначальный смысл. Таким изменениям подверглись, например, обряды и церемонии чувашской и болгарской свадьбы, имевшие элементы матрилилокального брака.

В описаниях болгарской и чувашской свадьбы XIX века нет сведений о переселении мужа на временное жительство в дом своей жены или же о его тайных посещениях ее в доме ее родителей. Однако ряд данных свидетельствует о сохранении остатков этого древнего вида брака в

---

<sup>63</sup> Г. Н. Волков. Чувашская народная педагогика. Чебоксары, 1958, стр. 84—86.

свадебных обрядах и церемониях, проводимых в доме родителей невесты. Мы имеем в виду церемониал приема мужского свадебного поезда в доме невесты. В ряде областей Дунайской Болгарии прием и угощение жениха, его родственников и друзей в доме родителей невесты проходили, как правило, во дворе, где накрывался свадебный стол, украшенный ветками деревьев, вышитыми полотенцами, платками и пр. Этот обряд приема мужского свадебного поезда в доме невесты известен у чувашей под названием «шилёк». Хотя под этим названием «шилёк» не во всех районах выступал один и тот же обряд, все же центральное место при всех случаях отводилось сооружению специального стола для угощения участников свадьбы. В «Словаре чувашского языка» Н. И. Ашмарина дано следующее описание устройства «шилёка»: «Берут три длинные, широкие и толстые доски и кладут на чурбаны так, что с западной стороны остается совершенно открыто вместо двери. Впереди ставится стол, перед столом довольно большое дерево (главным образом, липа), по углам «шыльак» также ставятся ветки деревьев. Устраивают обыкновенно в середине двора или под навесом. Сохраняется в течение недели и даже больше»<sup>64</sup>. В большинстве чувашских селений шилёк сооружали у родителей невесты и за ним сажали поезжан, приехавших за невестой. В некоторых районах шилёк устраивали как в доме невесты, так и у жениха. А. Ф. Риттих, ссылаясь на материалы первого чувашского историка и этнографа С. М. Михайлова, писал, что «в день свадьбы у жениха и невесты самым опрятным образом выметают их обширные дворы и по середине устраивают амфитеатр из лавок под названием шилик, с площадкою по середине. На этой площадке устанавливаются два стола, причем к концу одного прикреплена березка. На столе стоят разные угощения, пиво и вино»<sup>65</sup>. Березку украшают полотенцем, вышитым по концам, а на площадке шилёка проходят угощение и пляски, и шилёк разбирают лишь в конце свадьбы. Ряд интересных деталей сообщает Н. И. Ашмарин при описании этого

<sup>64</sup> Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. XVII. Чебоксары, 1950, стр. 188.

<sup>65</sup> А. Ф. Риттих. Материалы для этнографии России, ч. II, стр. 109.



Рис. 1. Болгарка в традиционном костюме. Разградский округ.

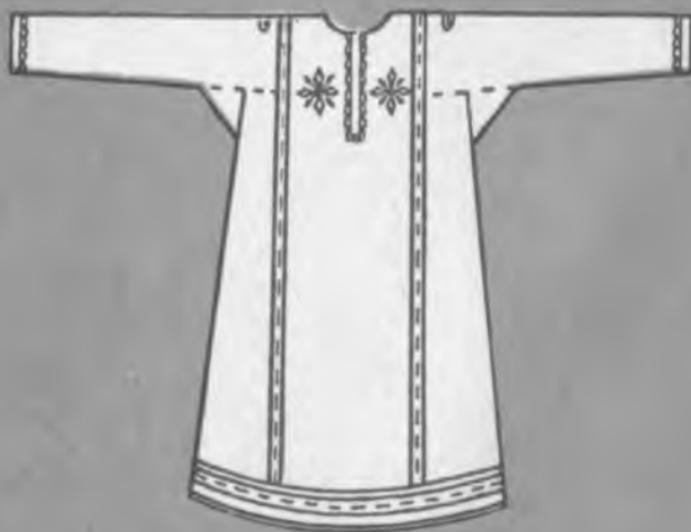


Рис. 2. Женская рубаша средненизовых чувашей анат енчи (Цивильский район Чувашской АССР): а) вид сзади, б) вид спереди.

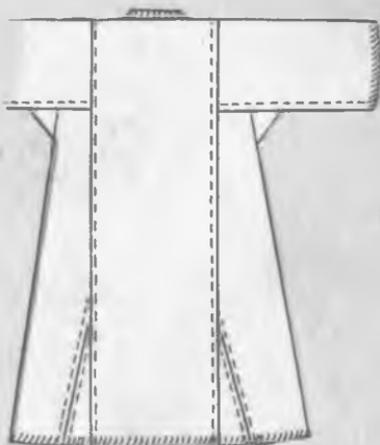
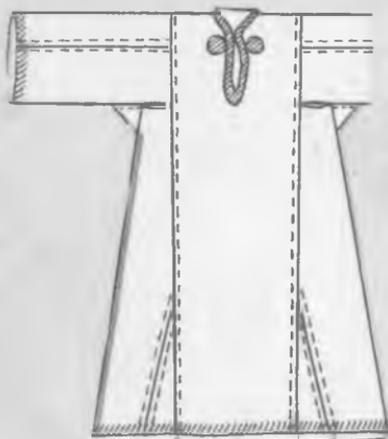


Рис. 3. Женская рубаша дунайских болгар-капанцев (село Гецово Разградского округа. Вторая половина XIX века):  
а) вид спереди, б) вид сзади.



Рис. 4. Болгарская девушка в народном костюме.  
Разградский округ. Начало XX века.



Рис. 5. Девушка в традиционном костюме низовых чувашей анатри. Село Хормалы Ибресинского района Чувашской АССР. Начало XX века. С рисунка М. С. Спиридонова. Научный архив ЧНИИ, VIII отдел, инв. № 2007.



Рис. 6. Нагрудные вышивки на болгарской женской рубашке.  
Село Гецово Разградского округа. Конец XIX века.



Рис. 7. Нагрудные вышивки «кёске» на чувашской женской рубашке. Шемуршинский район Чувашской АССР. Середина XIX века.

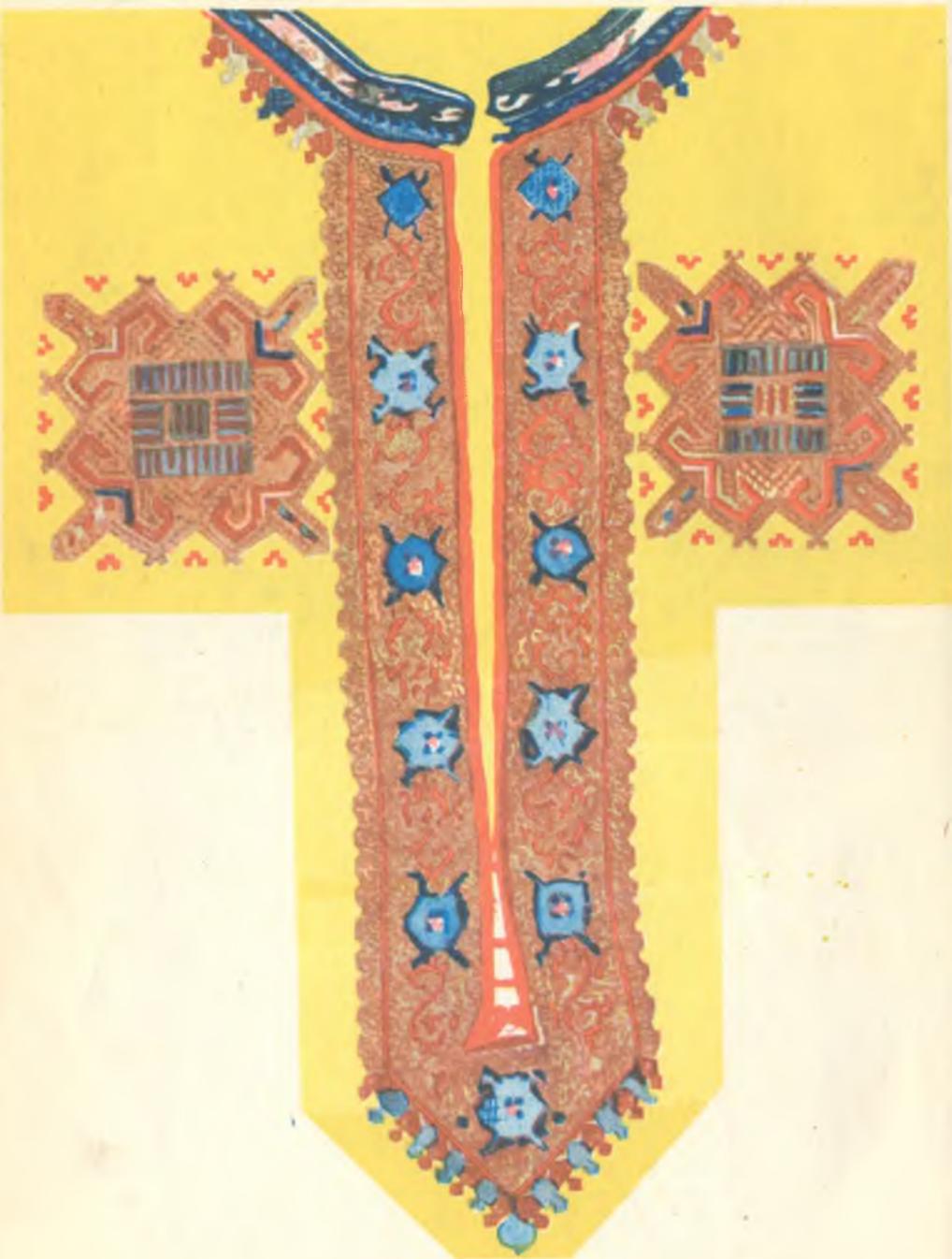


Рис. 8. Нагрудные вышивки на болгарской женской рубашке.  
Разградский округ. Вторая половина XIX века.

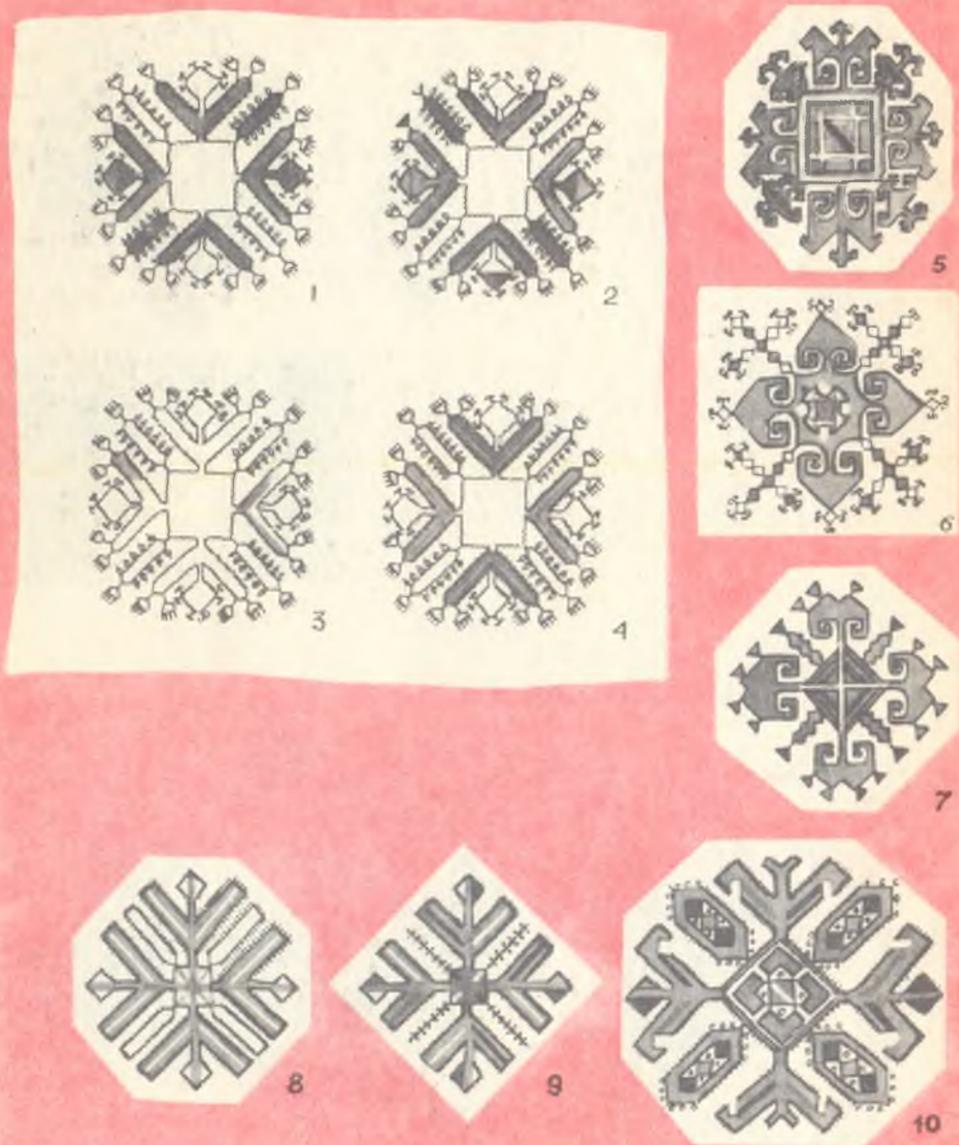


Рис. 9. Образцы узоров вышивки типа «кёскё». 1—4—узоры вышивок на концах башкирского полотенца «тастарбаш». 5—10 — узоры на- грудной вышивки чувашских женских рубах. Конец XIX века.



Рис. 10. Образцы узоров вышивки типа «кёскё». 1—вышивка на спине женской рубашки низовых чувашей. Дер. Вершинно-Чувашская Киреметь Аксубаевского района Татарской АССР. Середина XIX века. По А. А. Трофимову. 2 — деталь этого орнамента. 3 — деталь орнамента «чипровского» ковра. Гор. Видин. XVII век. По Д. Станкову. 4 — вышитая болгарская свадебная подушка. Разградский округ. Начало XX века.



Рис. 11. Болгарин в летнем национальном костюме. Село Гецово Разградского округа. Вторая половина XIX века.



Рис. 12. 1—2 — чувашский свадебный костюм жениха. Ядринский уезд Казанской губернии. Вторая половина XIX века. 3—4 — болгарский свадебный костюм жениха. Разградский округ. Первая половина XIX века.

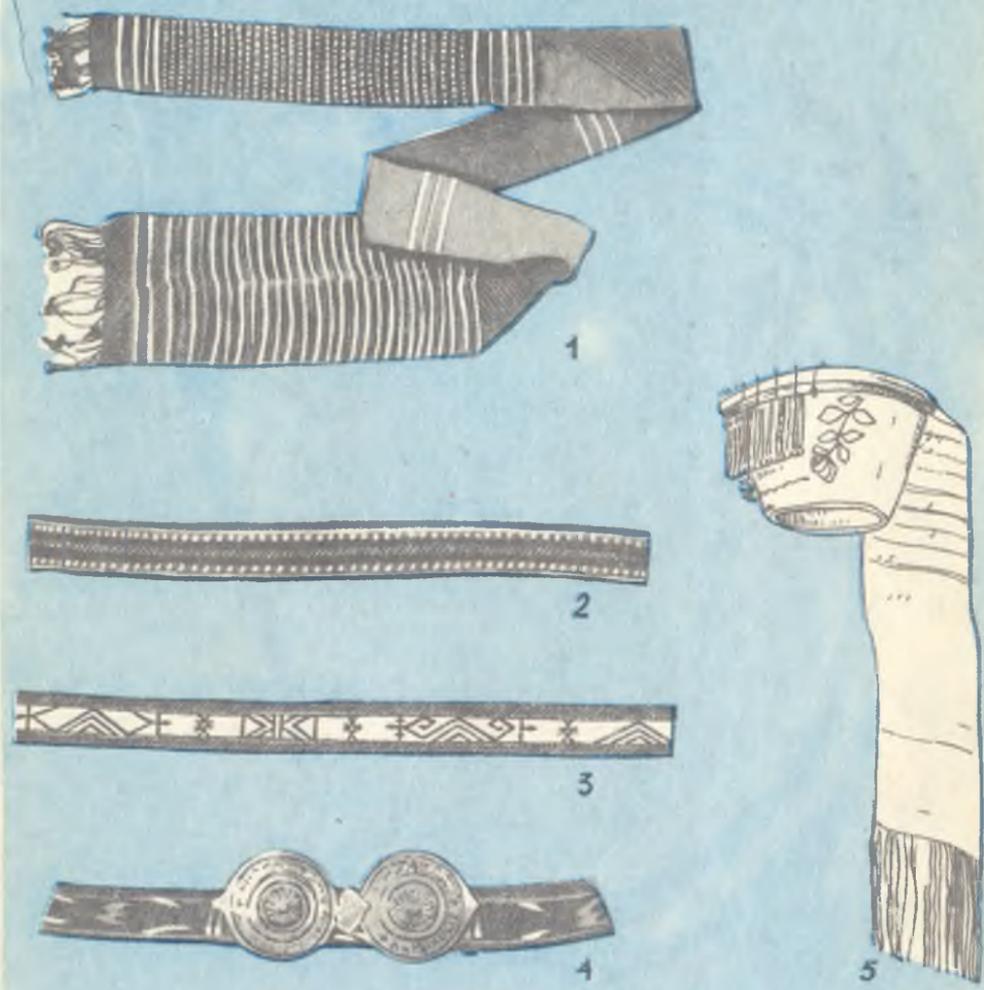


Рис. 13. 1—4 — болгарские женские пояса и коллани. Конец XIX века.  
 5 — головной убор болгарской невесты «луб». Село Якимово (Прогорелец) Ломского округа. Вторая половина XIX века.



Рис. 14. Болгарский женский пояс. Вторая половина XIX века.



Рис. 15. Головной убор болгарской невесты (вид сбоку и спереди). Село Якимово (Прогорелец) Ломского округа. Середина XIX века.



Рис. 16. Чувашский женский головной убор «хушпу» (слева) и болгарский женский головной убор (справа). Гор. Свищов.



Рис. 17. Чувашское старинное головное полотенце «сурпан». Цивильский район Чувашской АССР (слева) и македонский «убрус» (справа).

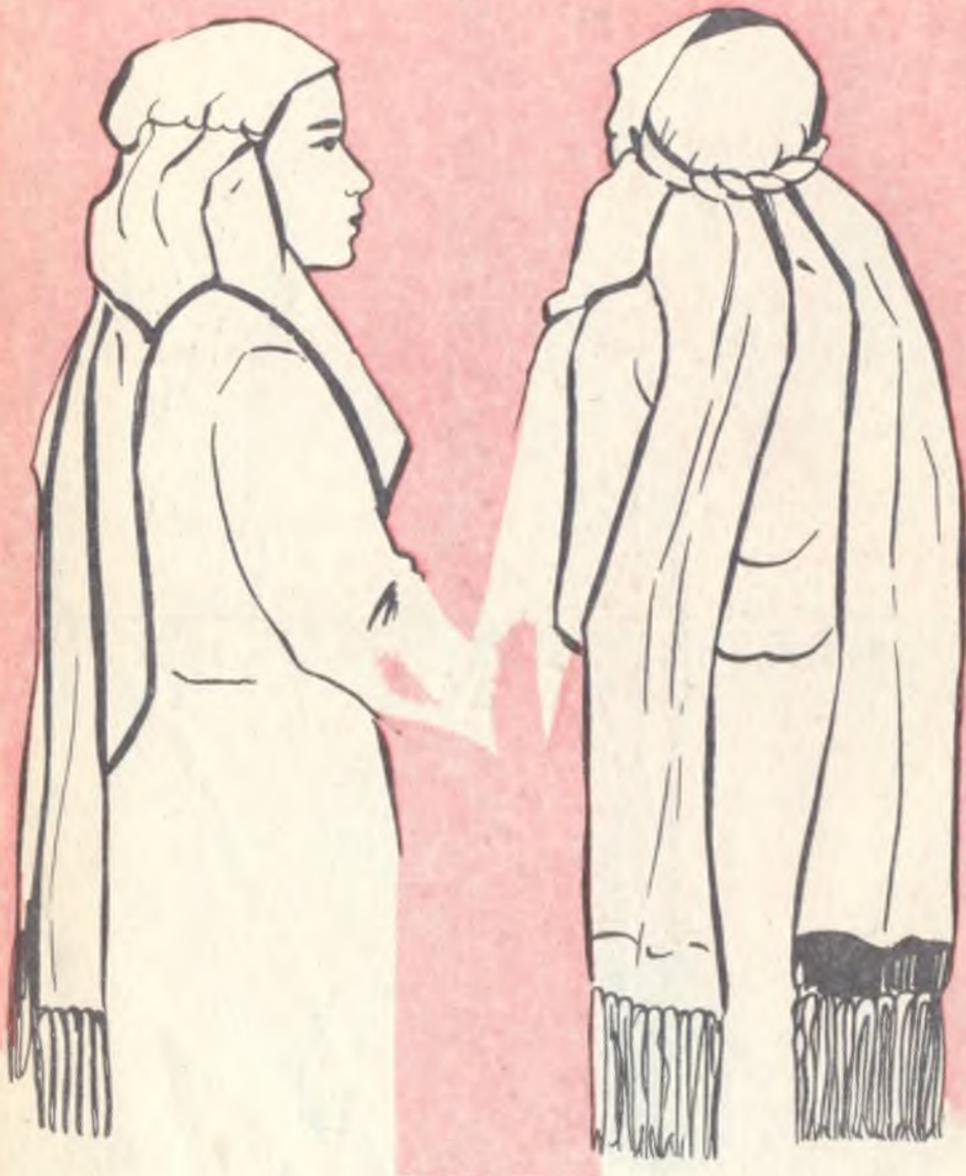


Рис. 18. Способ ношения болгарского женского головного убора, «месал». Село Кривня Провадийского округа. Начало XX века.



Рис. 19. Женщина низовых чувашей «анатри» в сурпане. Село Хормалы Ибресинского района Чувашской АССР. Начало XX века. С рисунка М. С. Спиридонова. Научный архив ЧНИИ, VIII отдел, инв. № 2008.



Рис. 20. Чувашские «сѣстенкѣ» — рудимент сьюльгама на нагрудном украшении «сурпан сакки» (сверху). Нагрудное украшение болгарских женщин (снизу). Гор. Свищов.



1



2

3

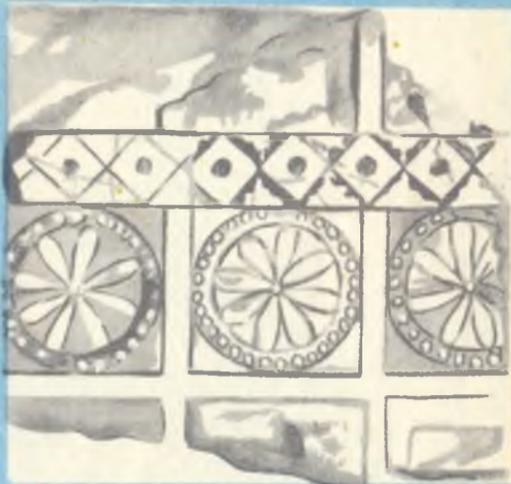


Рис. 21. 1—2 — детали чувашских ворот, украшенных резьбой.  
По М. С. Спиридонову. 3 — пол с керамической инструкцией.  
Преслав. IX—X вв.



Рис. 22. Надгробные памятники дунайских болгар. Район Русенский Лом. По К. Шкорпилу (сверху). Чувашские надгробные памятники (снизу).



Рис. 23. Чувашские резные ковши для пива. По М. С. Спиридонову.



Рис. 24. Болгарская свадьба. Отъезд невесты из родительского дома.  
Гор. Бяла, Северо-Восточная Болгария.



Рис. 25. Чувашская свадьба. Отъезд невесты из родительского дома. Ядринский уезд Казанской губернии. Вторая половина XIX века.



Рис. 26. Болгарская свадьба. Обряд хождения новобрачной за водой.  
Дебрский округ.



Рис 27. Болгарская свадьба. Гор. Бяла, Северо-Восточная Болгария.



Рис. 28. Болгарский народный праздник «сбор», Разградский округ.

свадебного обряда у верховых чувашей Чебоксарского района. Подчеркнув, что «шыльак» — обряд после свадьбы, он пишет: «Привезли невесту, заперли ее с женихом в амбар. Часа через 3—4 после этого собираются только родственники жениха в особо устроенное место (шыльак) для получения от молодых подарков. Молодая впервые показывается с открытой головой, как женщина. Перед получением подарков в честь молодой починают бочку с пивом. По получении подарков начинается пир. В это время главным образом угощает молодая. Вся процедура продолжается часа 3—4. Вот все это называется «шыльак». Особое загороженное во дворе место, где устраивалась свадьба у невесты»<sup>66</sup>.

В большинстве этнографических источников указывается, что шилёк строили главным образом у родителей невесты. В более отдаленные времена он представлял собой не столько праздничный стол для гостей, сколько жилище—шалаш, предназначенный для новобрачных. Об этом свидетельствует и обычай ставить по краям шилёк столбы («шилёк юпи»), а в селениях Вурнарского района Чувашской АССР до настоящего времени во время свадьбы сооружают из больших веток деревьев шалаш, в котором и проводится значительная часть свадебных торжеств. В связи с этим привлекает внимание и указание Н. И. Ашмарина о том, что молодая впервые показывается в шилёке как женщина, т. е. как хозяйка своего дома. Ряд интересных сведений об устройстве и предназначении «шилёка» приведен в материалах Я. Ятманова, представленных чувашскому этнографу проф. Н. В. Никольскому в качестве дополнения к его книге «Краткий конспект по этнографии чуваш» (Казань, 1911). В Ядринском уезде, указывал он, «шилёк» устраивают в середине двора невесты для приема жениха с его гостями. Западная сторона этого свадебного сооружения оставляется открытой, в одном углу ставят стол, а около него на доску бочку с пивом. Угловые столбы шилёка украшаются деревьями, и это сооружение называется «асла шилёк» (т. е. главный шилёк). В этом шилёке,

---

<sup>66</sup> Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. XVII, стр. 188.

уточняет Я. Ятманов, «должны пребывать-гулять только со стороны жениха, а со стороны невесты не имеют права сюда входить и плясать, так как им устроено шилёк под сараем и дано также пиво. Несмотря на эти правила, парни со стороны невесты стараются силой пробраться в шилёк, что в середине двора, а со стороны жениха не пускают. Из-за этого (желания с одной стороны попасть в главный шилёк и препятствия с другой стороны) происходят такие драки и побои, что дело доходит до волостного суда»<sup>67</sup>.

Считаем уместным здесь же попутно отметить, что вышеприведенный факт враждебного отношения к свите жениха в доме невесты является не единственным в чувашской свадебной обрядности. Помимо этого обычая, имеется целый ряд обрядовых действий, в которых обнаруживается враждебное отношение между сторонами жениха и невесты. Сюда же относятся обычаи употребления на свадьбе оружия, стрельба, обыкновение закрывать перед свадебным поездом жениха ворота дома невесты, нападать на спутников жениха со стороны молодежи из селения невесты, чинить прочие всевозможные препятствия жениху, его родственникам и товарищам во время свадьбы в доме новобрачной и при её отъезде в дом жениха.

В этнографической литературе подобные обрядовые действия, как правило, объяснялись исходя из теории брака умыканием. При этом форма брака похищением признавалась в качестве первой всеобщей формы брака, восходящей к ранним ступеням человеческой истории.

Советские этнографы в своих исследованиях, посвященных изучению свадебных обрядов, аргументированно опровергают универсальность умыкания в качестве определенной формы брака и дают совершенно иное объяснение обычаям враждебного отношения между сторонами, вступавшими в брачные связи. В работах М. О. Косвена, Е. Г. Кагарова, Н. А. Кислякова и других этнографов многие эти обычаи объясняются реакцией на переход от матриархальных отношений к отношениям патриархаль-

---

<sup>67</sup> Я. Ятманов. Дополнение к «Краткому конспекту по этнографии чуваш» Н. В. Никольского. Рукопись. Научный архив ЧНИИ, ф. Н. В. Никольского, т. 287, л. 368 об.

ным, точнее на переход от матрилокального поселения к патрилокальному<sup>68</sup>.

Возвращаясь к свадебным обрядам, связанным с шилёк, следует отметить, что они во многом напоминают обряды алтайских тюрков—сооружение свадебного жилища. В. И. Вербицкий, характеризуя свадебные обряды алтайских тюрков (кумандинцев, шорцев и др.), указывал, что свадебный шалаш у них делается из девяти березок и покрывается берестой или деревянными плахами. «За устройство временного шалаша полагается дарить что-нибудь; пока муж высекает огонь и разводит костер, молодуха, стоя у двери, раздает медные кольца всем принимавшим участие в сооружении шалаша и другим присутствующим»,— писал В. И. Вербицкий<sup>69</sup>.

При матрилокальном браке значительная часть свадебных обрядов совершалась в доме невесты, там же начиналась супружеская жизнь новобрачных, и жильем им, вероятно, служил «шилёк». Однако с течением времени матрилокальные отношения стали вытесняться патрилокальными, в связи с этим неизбежно должен был измениться и брачный церемониал. При патрилокальном браке большая часть свадебных обрядов посвящается таким важным моментам, как увоз невесты в дом мужа, появление ее в новой семье, первая брачная ночь, открытие лица молодой и приобщение ее к домашнему хозяйству. В связи с этим и обряд сооружения брачного жилища «шилёк» теряет первоначальный смысл и со временем превращается в свадебный стол для угощения поезжан, приехавших с женихом, а затем становится лишь местом свадебного увеселения.

Сейчас уже трудно установить, когда у чувашей начинает исчезать обычай ставить временное свадебное жилище. Быть может, здесь сказалось и преследование православной церковью древних чувашских обрядов и обычаев, которые, на взгляд церковников, противоречили предписаниям христианства. Однако отдельные отголоски этого

---

<sup>68</sup> Данный вопрос подробно изложен, например, в монографии П. А. Кислякова «Семья и брак у таджиков». «Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая», Новая серия, т. XLIV, Изд-во АН СССР, М.—Л., 1959, стр. 181—229.

<sup>69</sup> В. И. В е р б и ц к и й. Алтайские инородцы. М., 1898, стр. 85.

обычая удержались в быту чувашской деревни вплоть до наших дней. Реликты свадебного жилища зафиксированы у ряда тюркских народов. Например, Н. П. Дыренкова считает, что занавес, который делался у алтайцев и телеутов каждой женщине в приданое и за который скрывалась невеста во время свадебного обряда, является как бы своеобразной заменой свадебного жилища<sup>70</sup>. Аналогичное явление наблюдается и в свадебной обрядности чувашей. В ходе свадьбы невеста значительную часть времени проводила за занавесью-пологом «*чаршав*» и в окружении подруг исполняла песни прощанья с родителями и близкими. Этот же занавес использовался затем в убранстве брачной постели молодых.

Что же касается вопроса происхождения названия чувашского свадебного жилища «шилёк», то пока он в лингвистической литературе не получил удовлетворительного разрешения. В «Этимологическом словаре чувашского языка» проф. В. Г. Егорова это слово сравнивается с башкирским «*ширлек*» — скамья и старотурецким «*шилян*» — царский пир, а в конце приводится следующая выдержка из работы В. А. Гордлевского «Государство сельджукидов Малой Азии»: «Когда огузы собирались в поход, султан устраивал для них традиционный пир — родовое военное торжество шиян, на котором резались бараны»<sup>71</sup>.

На наш взгляд, более приемлемым является этимологический анализ данного слова, предложенный болгарским ориенталистом Е. Боевым. Он считает, что слово «*шиле*» в языке дунайских болгар унаследовано от протоболгар, у которых оно имело форму «*шилек*». Существование в протоболгарском языке слова шилек, по мнению этого исследователя, подтверждается древнеболгарскими заимствованиями в сербо-хорватском (*siliek*) и албанском (*shilek*) языках, в которых это слово означает «молодая овца». Слово «*шиле*» в болгарском языке означает овцу от одного до двух лет, и в таком же значении оно употребляется и в других тюркских языках: азерб. *шішәк*, башк. *шэшәк*, гаг. *шішәк*, кирг. *шішәк*, тат. (диал.) *шэшәк*, узб. (диал.) *шішәк*.

<sup>70</sup> Н. П. Дыренкова. Пережитки материнского рода у алтайских тюрков. «Советская этнография», 1937, № 4, стр. 39.

<sup>71</sup> См. В. Г. Егоров. Этимологический словарь чувашского языка, стр. 340—341.

«В праболгарском слове шиле проявился характерный для праболгарского и чувашского языков ламбдаизм», — пишет Е. Боев<sup>72</sup>. К болгарскому *шилек* ≈ *шале* в работе Е. Боева не дано соответствующего слова из чувашского языка, ибо среди чувашских названий домашних животных это слово не встречается. Однако данные этнографии свидетельствуют, что в более древние времена в чувашском языке тоже имелось слово «шилек» в значении овцы или молодого барана, но в последующем его первоначальный смысл был утерян, и шилек стал означать свадебное жилище новобрачных, свадебный стол.

В описаниях старинной чувашской свадьбы имеется ряд указаний, что во имя благополучия новобрачных совершались религиозные моления с жертвоприношениями овцы или барана божеству «валле». В тексте молитвы, произносившейся во время жертвоприношения «валле», говорится: «*Малтан турра сын илнӗ тӑрӑх валле килӗшне тӑврӑм, валле хысӗн така тӑватӑп таса турра сын илнӗ тӑрӑх, сырлах!*» («Сначала с родными совершили за новобрачную «валле» в честь бога, вслед за «валле» приношу богу в жертву барана за новобрачную, помилуй!»)<sup>73</sup>.

В свадебном церемониале чувашей этот обряд в ряде районов был известен под названием «*сын илнӗ тӑрӑх така чӱк тунӗ*» (жертвоприношение барана по поводу взятия человека, т. е. в честь новобрачной)<sup>74</sup>.

Однако такие сведения весьма отрывочны и скудны, и из них трудно установить, где именно происходило жертвоприношение валле. Вероятно, при матрилокальном браке этот обряд совершался в доме невесты, а местом проведения его, очевидно, служил свадебный шалаш — временное жилище новобрачных. Достоверность такого предположения подкрепляется, по нашему мнению, словами песен, исполнявшихся участниками свадьбы со стороны жениха. Например, участники свадебного поезда жениха у верховых чувашей

---

<sup>72</sup> Е м и г л Б о е в. За предтурското тюркско влияние в българския език, стр. 12.

<sup>73</sup> Н. И. А ш м а р и н. Словарь чувашского языка, вып. V, Чебоксары, 1930, стр. 163.

<sup>74</sup> Н. И. А ш м а р и н. Словарь чувашского языка, вып. XII, Чебоксары, 1937, стр. 104.

шей Козьмодемьянского уезда прямо заявляли в своей песне:

*«Сакӑ ялан хӑрӑсем  
Пирӑн яла пырашшӑн  
Торра така парнӑ, тет».*

[Чтобы попасть (замуж) в нашу деревню, девушки этой деревни принесли в жертву барана]<sup>75</sup>.

Привлекает внимание и тот факт, что в доме невесты во время свадьбы резали барана или овцу специально для угощения людей со стороны жениха. И, как правило, это угощение происходило в шилёке, сооружаемом во дворе. О приготовлении родителями невесты обрядового угощения из баранины говорится и в речи («такмак») *ман кӑрӑ* — старшего дружка жениха (церемониймейстера мужского свадебного поезда), произносимой перед въездом свадебной свиты жениха в дом невесты:

*«Сак хӑтанӑн виҫ сулхи таки пур иккен.*

*Виҫ сулччен виҫӑ рас кӑтӑве кайман,  
Сав Агӑл улӑхӑнче сӑренӑ.  
Кӑҫалхи сул сак туй хатӑрне  
Тытнӑ, пуснӑ, пиҫнӑ, хуҫнӑ,  
Сак хӑтаран ирӑк пулсассӑн,  
Пымалла та сӑмелле кӑна иккен»*<sup>76</sup>.

(«У свата, оказывается, барашек трехлетний:

*За три года и трех раз в стаде не ходил,  
На волжских лугах пасся.  
В этом году, ради этой свадьбы —  
Поймали, закололи, сварили, приготовили,  
Если будет на то позволение свата —  
Надо прийти сесть и поесть только»).*

Обряды, аналогичные чувашскому шилёк, бытовали и среди соседних народов. Не только по своему названию, но

<sup>75</sup> Н. И. Ашмарин. Сборник чувашских песен, записанных в губерниях Казанской, Симбирской и Уфимской. Казань, 1900, стр. 82.

<sup>76</sup> См. Д. Мессарош. Памятники старой чувашской веры, стр. 448.

и по содержанию весьма близок к нему марийский *шилик*. Проф. И. Н. Смирнов, характеризуя свадебные обычаи мари второй половины XIX века, писал, что «все поведение поезжан в доме невесты указывает на то, что они чувствуют себя в нем завоевателями, глава поезда устраивает на дворе столы для своей команды (*шилик*), распоряжается вином, пивом, кушаньями; отец невесты сидит во время пира в куде»<sup>77</sup>. Думается, что дело здесь не в воинственном поведении людей со стороны жениха, подобное их поведение в доме невесты продиктовано тем, что они инсценируют былую действительную обстановку, а именно: заняты сооружением временного жилья для новобрачных и угощаются в честь своего сородича. Что касается изоляции отца невесты во время исполнения этого обряда, то причина ее кроется в том, что «действие происходит» при матрилокальном браке, при котором отец невесты не играет никакой роли. Идентичность названия и значительной части содержания этого свадебного обряда у чувашей и мари, по видимому, объясняется тем, что он унаследован ими от волжских болгар.

От волжских болгар восприняли этот обряд и казанские татары, но под влиянием мусульманской религии он был вытеснен из их свадебной обрядности и оказался перенесенным в обряды «*сабантуя*», праздника, связанного с весенними полевыми работами. Более устойчиво он сохранился у кряшен под названием *шийлык*; у татар-мусульман восточных районов Татарии он известен как *шолок*; а у татар Закамья он не бытовал. В день *шийлыка* татары-кряшены «совершали жертвоприношения, моления, устраивали обрядовую трапезу под предводительством пожилых», а в восточных районах Татарии у татар-мусульман *шолок* выступал как «обряд моления о дожде с жертвоприношениями (коровы и овцы) и поеданием обрядовой каши *шийлык боткасы*»<sup>78</sup>. Надо полагать, что у татар Среднего Поволжья в проведении данного обряда центральное место занимало жертвоприношение овцы, что отразилось и на названии обряда в целом.

---

<sup>77</sup> И. Н. Смирнов. Черемисы. Историко-этнографический очерк. ИОАИЭ, т. VII, Казань, 1889, стр. 104.

<sup>78</sup> «Татары Среднего Поволжья и Приуралья», стр. 305 и 370.

В районах северо-восточной Болгарии, в частности в капанских селениях Разградского округа, во время свадьбы в составе свиты жениха бывает его помощник, выбираемый из числа ближайших друзей. Это лицо выступает в роли учредителя порядка и неизменно сопровождает жениха в течение всей свадебной обрядности. По одеянию и по действиям во время свадебных церемоний он напоминает «уртмакşа», или «кёşён кёрё» чувашской свадьбы. Как и чувашский уртмакşа, помощник жениха у болгар-капанцев подпоясывается вышитым кушаком, через плечо носит полотенце с вышитыми концами, а самое главное — он выступает в роли хранителя и носильщика сумки со съестными припасами. Описывая свадьбу низовых чувашей Симбирской губернии, К. Прокопьев указывал, что «уртакşа» в каждом доме, где бывает свадебный поезд, «берет со стола понемногу сыра, жареного и засушенного мяса (шарттан) и хлеба. Когда поезд переезжает из одной деревни в другую, начальник в поле останавливает поезд и спрашивает, не угодно ли кому закусить. Желаящие и адресуются тогда к уртакşа. В Казанской губернии уртакşа называется «кёşён кёрё». Кроме ношения сумок, на нем лежит обязанность вести за повод лошадь музыканта при переезде поезда из дома в дом, так как музыкант должен и во время переездов, сидя верхом на лошади, играть на своем инструменте»<sup>79</sup>. У чувашей «уртмах», или «уртмак», — сумку для съестных припасов, изготовляли из кожи в виде двух переметных сум и во время свадьбы носили их через правое плечо. В Разградском округе свадебные сумки сделаны из черной шерстяной ткани домашнего изготовления и на них вышиты разноцветными нитками геометрические и растительные узоры. Характерно, что орнамент вышивки на обеих сторонах сумки одинаков. Аналогичные узоры у чувашей встречаются в вышивках свадебных подушек. Вероятно, переметные кожаные сумки бытовали в прошлом и у болгар-капанцев, ибо экземпляры таких сумок встречаются в музейных коллекциях болгарских бытовых предметов.

Из обрядов, совершавшихся в заключение свадебных церемоний, привлекает внимание обряд хождения ново-

<sup>79</sup> К. П. Прокопьев. Брак у чуваш, стр. 13; См. также Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. III, стр. 288—289.

брачной за водой<sup>80</sup>. У чувашей, как правило, он проводился после первой брачной ночи и снятия с молодой покрывала. В некоторых селениях низовых чувашей во время исполнения этого обряда на молодую надевали шапку мужа<sup>81</sup>. За водой она шла в сопровождении золовки или ближайшей родственницы мужа и ватаги детворы. У ключа или речки, откуда жители селения брали питьевую воду, новобрачная, прежде чем набрать воды, становилась лицом на восток и три раза кланялась солнцу и источнику. В это время золовка, зачерпнув полные ведра, ставила их перед ней, но молодая опрокидывала их. Эта церемония повторялась до трех раз. Отмечая некоторые отличия этого обряда у разных групп чувашей, К. П. Прокопьев сделал следующее правильное замечание: «Эта церемония в различных местах делается различно... в некоторых местах золовка черпает воду, а молодая проливает, а в других местах — наоборот: молодая черпает, а золовка проливает»<sup>82</sup>. После этого молодая дарила золовке деньги или что-нибудь из женских украшений и, вновь трехкратно поклонившись на восточную сторону, направлялась с полными ведрами домой. Встречая по пути людей старшего возраста, молодая, не снимая коромысла, приседала, т. е. выражала свое почтение к ним. В ответ на это желали ей быть хорошим человеком. Помимо почтительного отношения к старшим, от молодой требовалось умение искусно обходиться с детьми, толпа которых требовала внимания к себе, а в случае пренебрежения к их запросам они могли помешать ей донести воду до дома. Вернувшись домой, молодая три раза делала реверанс в середине избы, выражая свое почтение к родителям мужа и гостям, сидевшим за свадебным столом. Получив их благословенье, новобрачная с помощью золовки приступала к приготовлению угощения для гостей<sup>83</sup>. «Пока варится яшка (т. е. суп.— П. Д.) и пока другую часть воды

---

<sup>80</sup> В этнографических описаниях этого обряда чувашской свадьбы существенных отличий не имеется, большинство авторов повторяет сведения, изложенные в книге В. С боева «Исследования об инородцах Казанской губернии», стр. 87.

<sup>81</sup> К. П. Прокопьев. Брак у чуваш, стр. 29.

<sup>82</sup> Там же.

<sup>83</sup> См. Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. XIII, Чебоксары, 1937, стр. 75—76.

подносят гостям, молодая стоит около печки, приседая на одном колене и приставив ладонь к руке»<sup>84</sup>.

Хождение новобрачной за водой в заключительной части свадьбы бытовало у ряда народов Поволжья — татар<sup>85</sup>, мордвы<sup>86</sup>. В отличие от чувашей, у мордвы невеста за водой шла в сопровождении всех участников свадьбы, и на берегу реки устраивалось моление «*Ведь аве*» — хранительнице воды. После моления молодая черпала ведро воды, но поезжане выливали ее. Это повторялось до трех раз. Вернувшись домой, молодуха начинала обносить принесенной водой гостей. У мордвы-мокши молодуха, отправляясь за водой, оставляла на роднике в дар «*Ведь аве*» полотенце.

Обряд хождения молодой к источнику воды практиковался почти во всех областях Дунайской Болгарии. Этнографические описания свадебной обрядности болгар свидетельствуют, что этот обряд предшествовал церемонии «*разкриване*» или «*отбулването*», т. е. снятия с молодой покрывала. В восточных районах Болгарии новобрачная направлялась за водой в сопровождении подружек и участников свадебного торжества. Воду доставал деверь и наполнял котелок, а невеста до трех раз опрокидывала посуду с водой. Торжественно возвратившись домой, молодая ставила котел с водой под дерево на дворе и угощала гостей, за что получала от них подарки, а некоторые участники этой церемонии ради шутки пускали в воду пепел и прочие соринки. После этого начинался обряд снятия покрывала с невесты<sup>87</sup>.

Истоки данного обряда, по-видимому, восходят к древним временам. Как видно из описания мордовского обряда хождения новобрачной за водой, исполнение данного обряда связано с почитанием божеств — хозяев воды, и во время жертвоприношения происходило первое представление — приобщение невесты этим божествам. Помимо этого, данный обряд являлся своеобразным «светским» выходом молодой в новый коллектив людей, во время которого происхо-

<sup>84</sup> К. П. Прокопьев. Брак у чуваш, стр. 29.

<sup>85</sup> «Татары Среднего Поволжья и Приуралья», стр. 244, 256.

<sup>86</sup> М. Евсеев. Мордовская свадьба. Изд. 2-е, Саранск, 1959, стр. 236—237.

<sup>87</sup> См. М. Арнаудов. Българските сватбени обреди, ч. 1, стр. 99—100.

дила проверка морально-этических качеств нового члена общества.

Из отдельных моментов данного обряда привлекает также то, что невеста должна была стоять коленапреклоненной у печи, т. е. вблизи того места, где, по древним поверьям, находилась богиня-покровительница дома. Стремление искать покровительства у богини очага обнаруживается и при оригинальном виде брака — «пристанке». У дунайских болгар при браке с «пристанкой» девушка сама приходила к жениху в дом его родителей. Придя в дом жениха, девушка в первую очередь приближалась к огню на очаге и мешала его, показывая тем самым, что пришла под защиту очага новой семьи. По словам болгарских этнографов, принятие девушки в дом выражалось тем, что ее приглашали сесть к огню. В болгарской этнографической литературе сообщается, что брак с пристанкой практиковался в тех случаях, когда родители невесты не соглашались на ее брак с избранным ею женихом, или же из экономии, когда жених и его семья не были в состоянии заплатить *агарлык* и нести свадебные расходы, в частности купить подарки. Этнограф Ф. Волков считал, что экономические причины оформления брака с пристанкой имели позднейшее происхождение, а первая причина — вступление девушки в брак без согласия родителей — имела более естественный и более древний характер. Прикоснувшись к огню домашнего очага в чужом роде, писал Ф. Волков, «девушка, с одной стороны, ставит родителей своего жениха в невозможность прогнать ее, а тем самым и снимает с них и с жениха, равно как и со всего его рода, всякую ответственность перед своим родом, с другой же стороны, поставивши себя под защиту очага новой семьи, она разрывает связь с своей семьей и лишает ее права забрать ее силой»<sup>88</sup>.

Этот обычай бытовал в прошлом и у народов Дагестана; известен был он и среди чувашей, обычное право которых признавало этот вид брака и в тех случаях, когда девушка оказывалась обманутой и имела право силой войти в дом своего соблазнителя и принудить его взять ее себе в жены. Как правило, в этих случаях девушка в первую очередь становилась под охрану семейного очага.

---

<sup>88</sup> Ф. Волков. Свадебные обряды в Болгарии, стр. 18.

В болгарской и чувашской свадебной обрядности привлекает внимание и церемониал угощения участников свадьбы из единой серебряной или медной чаши, покрытой узорами. У болгар-капанцев Разградского округа с этой чашей, наполненной сладким вином, хозяин дома поднимает тост, а затем чаша передается по кругу, и каждый гость, выражая добрые пожелания новобрачным, пьет из чаши. В быту чувашей подобная чаша была известна под названием «*туй хуран*» (слово «*туй*» в данном случае означает желтую медь<sup>89</sup>) — медный котел, и в старину во время свадебного пира в нем подавали подогретый медовый напиток, обходя гостей, как и у болгар-капанцев, по кругу.

Воссоздать картину ритуала приема гостей у древних болгар отчасти помогают вопросы, предложенные болгарскими римскому папе Николаю I. Так, например, один из вопросов, заданных болгарскими, гласит: «Когда наш государь по обычаю сидит для вкушения пищи на кресле за столом (*in selidi ad mensam*), никто не садится с ним, даже жена его, мы же садимся поодаль (*in sellis*) (на седлах?) и едим на полу»<sup>90</sup>.

Этот обычай, диктующий определенные места для гостей во время приема пищи, без сомнения, унаследован от протоболгар, ибо этот же ритуал, но более подробно, описан у волжских болгар. Мы имеем в виду описание, которое содержится в сочинении Ахмеда ибн-Фадлана: «По прошествии какого-нибудь часа он (т. е. болгарский царь.— П. Д.) прислал за нами, и мы вошли к нему, в то время как он [находился] в своей палатке. Цари [сидели] с правой его стороны, а нас он пригласил сесть слева от него, в то время как сыновья его сидели перед ним, а он один [сидел] на троне, покрытом византийской парчой. Он велел принести стол [с яствами], и он был подан ему. На нем было одно только жареное мясо. Итак, он начал,—взял нож, отрезал кусочек и съел его, к второй, и третий. Потом он отрезал кусок и дал его Сусану послу. Когда же он его получил, ему был принесен маленький стол и поставлен

<sup>89</sup> См. Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. XIV, стр. 94.

<sup>90</sup> «Отговорите на папа Николай I по допитванията на българите»; А. Гильфердинг. История сербов и болгар. «Собрание сочинений», т. 1, СПб., 1868, стр. 68.

перед ним. И таково правило, что никто не протягивает своей руки к еде, пока царь не вручит ему кусочек. И тотчас, как только он его получит, то уже принесен ему стол»<sup>91</sup>.

Этот прием угощения был, вероятно, традиционным не только в среде господствующей верхушки, но и среди широких масс болгарского населения. Отголоски этого обычая держались в семейном быту дунайских болгар и чувашей весьма прочно, но больше всего зафиксированы они в обрядовой трапезе по случаю поминовения усопших, во время языческих религиозных жертвоприношений. К. Милькович, бытописатель чувашей XVIII века, характеризуя полевое общественное жертвоприношение высшим богам, указывает: «По приготовлении жертвенного и по расстановлении блюд в два ряда, жрец, проходя между ними, считает блюда; потом, приказав изрезать изготовленное на части, сам кладет из них по одной на каждое блюдо и наливает по ковшику отвару, после сего отпускает блюда по домам. Народ же, разделяясь на кучки, садится»<sup>92</sup>.

Почти такой же ритуал соблюдался у чувашей и в начале XX века при исполнении обрядового моления по окончании полевых работ и поминовении усопших. Участники поминальной трапезы садились возле двери и один за другим по старшинству отделяли руками, без помощи ножа, от одного предложенного кушанья по кусочку и клали в пустую посуду, поминая каждого умершего отдельно<sup>93</sup>. В этнографической литературе указывается также и на обычай предлагать угощение на отдельном столе в виде особого почитания, но этот обряд практиковался главным образом в зажиточных семьях<sup>94</sup>. Аналогичный обряд совершался в богатых семьях дунайских болгар: при поминовении усопших на 40-й день они дарили бедным родственникам стол с кувшином вина, тарелками, стаканом, солонкой и полотенцем.

---

<sup>91</sup> А. П. К о в а л е в с к и й. Книга Ахмеда ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921—922 гг., стр. 132.

<sup>92</sup> «О чувашах. Этнографический очерк неизвестного автора XVIII столетия», стр. 29.

<sup>93</sup> М. П. П е т р о в. О происхождении чуваш, стр. 38.

<sup>94</sup> Там же, стр. 38—39.

Некоторые элементы древнего церемониала угощения прослеживаются и в обычаях, соблюдавшихся во время проведения «соборов». Например, в описании юридического быта болгар, данном Богишичем, есть указание, что «на соборах все присутствующие разделяются во время еды на кучки, из которого каждая состоит из одной семьи, дядо занимает при этом самое почетное место (точно так же, как и у себя дома), по правую руку от него рассаживаются мужчины, а по левую — женщины, все рядом по возрасту»<sup>95</sup>.

Внимание исследователей было обращено и на выявление параллелей в болгарском и чувашском языках, что, естественно, должно содействовать разрешению проблемы культурного наследия аспаруховых болгар в современном болгарском языке. Однако изучение этой проблемы было затруднено рядом обстоятельств. Протоболгары, будучи сравнительно малочисленными, чем восточнославянские племена, быстро растворились в славянской этнической среде и не оставили существенных следов в языке дунайских болгар, а это, в свою очередь, потребовало много усилий и времени для определения языковой принадлежности протоболгар. В научной литературе, посвященной протоболгарам, выдвигались различные и противоречивые теории об их этнической и языковой принадлежности. Одни исследователи происхождения протоболгар пытались связывать с угро-финскими племенами, ряд ученых доказывал славянское происхождение их, немало сторонников имела теория тюркского происхождения аспаруховых болгар, а некоторые исследователи были склонны видеть в древних болгарях этническую смесь из славянских, финских и тюркских племен. В настоящее время твердо установлена принадлежность протоболгарского языка к тюркским языкам алтайской семьи. Но даже после установления этого факта исследователям не так легко выявить древнетюркские — протоболгарские — элементы в языке дунайских болгар, ибо в своем историческом развитии этот язык подвергался влиянию разных тюркских племен. Проникнове-

<sup>95</sup> «Юридический быт болгар (по Богишичу)». СПб., 1871, стр. 6.

ние тюркских элементов в болгарский язык началось с VII века и продолжалось в течение 12 веков, т. е. вплоть до XIX века. При этом следует отметить, что тюркские языки Дунайской Болгарии принадлежали к трем различным группам западной ветви тюркского языка: протоболгарский — болгарской группе (к этой же группе относятся и чувашский язык), куманский и татарский — кыпчакской группе, печенегский, гагаузский и турецкий — огузской группе<sup>96</sup>.

Если раньше исследователи утверждали, что в языке дунайских болгар не сохранилось никаких следов от протоболгарского языка, или же признавали его вероятные и мнимые остатки, то за последние десятилетия в современном болгарском языке выявлено несколько десятков слов, восходящих к языку протоболгар. Болгарский филолог Е. Боев, обобщая результаты научных изысканий о наследии протоболгарских слов в книжно-литературном языке и народных говорах дунайских болгар, собрал эти уцелевшие слова в особые группы (всего 10 групп). Заметим, что подавляющее большинство этих слов совершенно одинаково по значению с соответствующими чувашскими словами.

В первую группу сохранившихся протоболгарских слов включены следующие народные и личные имена: *бълггарин* (чув. *пӓлхар, пулхӓр*), *Борис* (чув. *Пурис*), *Боян* (чув. *Пуян*), *Кузман* (чув. *Кузман*), *Курти* (чув. *Курттин, Куртан, Курти, Корти*), *Чавдар* (чув. *Чавтар*), *Чако* (чув. *Чакка*). Имеются достаточные основания, чтобы к этой же группе отнести имена древнеболгарских князей, зафиксированные в т. н. «Именнике болгарских князей» и в античных письменных источниках. Многие имена древнеболгарских правителей встречаются в числе чувашских дохристианских имен. В чувашской историографии имеется ряд работ, в которых проведено сопоставление древнеболгарских имен с чувашскими. На наш взгляд, из них научно более аргументированы изыскания Н. И. Ашмарина, а в

---

<sup>96</sup> См. Е. Боев. За предтюркското тюркско влияние в българския език, стр. 5.

работе М. П. Петрова допущены и малоубедительные сравнения <sup>97</sup>.

Во вторую группу древнеболгарских слов Е. Боев объединяет термины, связанные с общественной жизнью и управлением: *болярин, сан, самчи, хан*. Чувашские параллели к последним трем словам приведены с соответствующими примерами в работе Н. И. Ашмарина <sup>98</sup>. Некоторые исследователи к этой группе относят слова *тархан, чигот* (в значении «дворцовый человек, гвардеец»).

Древнетюркские религиозные и культовые термины выделены в третью группу: *кап, капище, кумир*. Из них *кап (капище)* сохранился и в чувашском языке: *кап* — форма, фигура, силуэт, внешний вид, подобие.

Из слов четвертой группы, обозначающих части человеческого тела (*бэбрэк, корем*), имеет соответствующее слово в чувашском языке *корем* — чув. *хыра́м* — желудок, живот, нутро.

В пятой группе приведены слова, связанные с семейно-родственными отношениями: *буля, калина, пашеног*. В чувашском языке имеется слово *пусана* — свояк, соответствует болгарскому *пашеног*. К этой же группе, по-видимому, следует отнести болгарское слово *ерген* — парень, холстой мужчина и чувашское *еркён* — любовник, любовница. Лингвисты считают это слово заимствованным из турецкого языка, но если учесть, что оно встречается в древнетюркских письменных памятниках, то вполне можно допустить существование его и в древнеболгарском языке.

Названия растений и животных выделены в шестую группу: *шавар, шаран, шиле, чавка*. В чувашском языке соответствующие параллели имеют два последних слова: чув. *шилёк* — свадебный стол <sup>99</sup>, *чавка* — галка. Быть может, с болгарским *шавар* — камыш имеет связь *шавайш* — кустарник с белой корой? <sup>100</sup>.

<sup>97</sup> См. Н. И. Ашмарин. Болгары и чуваша, стр. 59—66; М. П. Петров. О происхождении чуваш, стр. 21—26; В. Ф. Каховский. Происхождение чувашского народа, стр. 277.

<sup>98</sup> Н. И. Ашмарин. Болгары и чуваша, стр. 56—58.

<sup>99</sup> О слове шилёк см. более подробно на стр. 148—149 данной работы.

<sup>100</sup> Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. XVII, стр. 270.

Слова, обозначающие одежду, головные уборы, украшения, включены в седьмую группу; из них параллели в чувашском языке имеют: *калпак* — шапка<sup>101</sup>, *кебе* — мужская крестьянская накидка из грубого сукна, в чув. *кёпе* — рубашка<sup>102</sup>, *тикра* — зеркало, чув. *тёкёр* — зеркало, *тумак* — в областных говорах в Шуменском и Добруджском округах в значении мужских шаровар, чув. *тум* — одежда. Проф. В. Г. Егоров древнеболгарское слово *тепе* — род серебряного головного украшения женщин сравнивает с чувашским *тевет* (широкая лента, украшенная монетами, бисером, надеваемая женщинами через левое плечо)<sup>103</sup>. К этой же группе, вероятно, можно отнести болгарское слово *черга* — домотканое шерстяное одеяло, это же слово встречается в венгерском языке *черге* в значении палатки<sup>104</sup>, а в чувашском языке *чёрке* — завертывать, заворачивать, скатывать, свертывать.

Из слов, включенных в восьмую группу, соответствующие параллели в чувашском языке имеют следующие болгарские слова: *тояга* — палка, посох, чув. *туя* — в том же значении; болг. *шейна* и чув. *суна* — сани.

Все три слова девятой группы имеют сходные слова

---

<sup>101</sup> Е. Боев указывает, что во время диалектической экспедиции по сбору материалов для «Маленького атласа турецких говоров в Болгарии» удалось выяснить, что у турецкого и болгарского населения под названием *калпак* известен один и тот же тип кожаной шапки, но при этом турки особо подчеркивают, что это болгарская шапка. Этот факт, по мнению Е. Боева, опровергает турецкое происхождение этого слова. См. Е. Боев. За предтурското тюркско влияние в българския език, стр. 13.

<sup>102</sup> В «Этимологическом словаре чувашского языка» проф. В. Г. Егоров пишет, что «в словаре Махм. Кашгарского в качестве болгарского слова (булгары — предки чуваш) упоминается *кўбе* в значении кольчуга (защитная рубашка из металлических колец)». Кроме того, в 1945 году во время раскопок близ древней болгарской столицы Преславы найдена была гранитная колонна со старинной надписью, где четыре раза повторяется слово *кўбе* в значении кольчуга (Софийская газета «Изгрев» от 5 сентября 1945 г., № 282, стр. 4)». Проф. В. Г. Егоров считает возможным проникновение этого слова к древним тюркам от иранских племен. См. В. Г. Егоров. Этимологический словарь чувашского языка, стр. 106.

<sup>103</sup> См. В. Г. Егоров. Современный чувашский литературный язык, ч. 1, Чебоксары, 1954, стр. 25.

<sup>104</sup> См. Геза Фехер. Роль и культурата на прабългарите, стр. 149—150.

в чувашском языке: болг. *белтек*, чув. *пелтек* — заика; болг. *пинкав*, чув. *панкав*, *пинкав* — глуповатый, неудачливый человек; болг. *самсур* (распространено главным образом в диалектах Восточной Болгарии) — нелюбезный, необщительный, бесстыдный, чув. *сума су* — уважать, почитать, *сёмсёр* — бестолковый, несообразительный, глуповатый, наглый.

В современном болгарском языке в числе заимствований из языка аспаруховых болгар исследователи называют еще слово «*белег*» (знак, метка). Принадлежность этого слова протоболгарскому устанавливается наличием его в языке древних тюрков (*välgü* — знак, примета)<sup>105</sup>, волжских болгар (на болгарских надгробиях «*белюк*» употребляется в значении памятника, знака)<sup>105</sup>, современных венгров, имевших продолжительное время этнокультурные связи с волжскими болгарами (в венгерском *belyeg* — клеймо, выжигаемое на животном, тавро, знак)<sup>107</sup>, современных чувашей (*палăк* — памятник, намогильный памятник, *паллă* — знак, примета)<sup>108</sup> и т. д.

В тюркских языках имеется еще слово *тамга* — *тумха*, обозначающее метку, знак, клеймо. Слово весьма древнего происхождения, оно употреблялось в значении печати, знака собственности, перстня еще в языках древних тюрков и монголов (*tamga*); термин *тамхач* — хранитель печати — встречается в орхонских надписях, а в эпитафиях волжских болгар *тамгачи* — сборщик податей. В чувашском языке *тумха* означает метку, знак, клеймо<sup>109</sup>. Некоторые исследователи считают возможным сравнивать слово *тамгач* с термином *тепчий*, применяемым у балканских славян как титул по отношению к высокочтимым лицам<sup>110</sup>. Иречек, например, происхождение слова *тепчий* связывал со словом «*тапу*» среднеазиатских тюрков в значении печати,

<sup>105</sup> A. Gabain, *Altürkische Grammatik*, Leipzig, 1950, S. 302.

<sup>106</sup> См. Г. В. Юсупов. Введение в болгаро-татарскую эпиграфику. М — Л., Изд-во АН СССР, 1960, стр. 96.

<sup>107</sup> Эрик Мольнар. Проблема этногенеза и древней истории венгерского народа, стр. 106.

<sup>108</sup> В. Г. Егоров. Этимологический словарь чувашского языка, стр. 142.

<sup>109</sup> Там же, стр. 257.

<sup>110</sup> Геза Фежер. Ролята и културата на прабългарите, стр. 153.

тавра на животных. Быть может, отголоском титула чиновника высокого ранга — *тепчия* — является название селения Топчии в Разградском округе Болгарии, которое могло явиться резиденцией приближенного царя.

Попутно отметим, что это не единственный титул протоболгарского происхождения. В социальной терминологии эпиграфических памятников Дунайской Болгарии имеется еще ряд титулов, тюркское происхождение которых почти несомненно (*богатур, таркан, самъчи, чиготъ* и т. д.). Разбирая, например, происхождение болгарского слова «*самъчи*» — домоправитель, проф. Н. И. Ашмарин писал: «Это болгарское слово я произвожу от древнечувашского *сам*, число, счет, сохранившегося в мадьярском *szám*, имеющем то же самое значение. В нынешнем чувашском языке это слово произносится *сум* и употребляется также в некоторых сложных выражениях, каковы: *сума-су (сума-зу)*, «в счет класть», почитать, уважать; *сум кăлар (сум гăлар)*, высчитывать, сосчитывать... Слова *самъчи...*, где *чи* — тюрк. афф. имени действующего *чы, чі, чув. çă, çё* (. . .) могли первоначально означать *лиц, заведовавших отчетностью*»<sup>111</sup>.

Древнеболгарское слово «*чиготъ*», употреблявшееся в значении «дворцового человека, гвардейца», связано происхождением с протоболгарским словом «*чигъ, чига*» — граница, огражденное место, окоп и т. д.<sup>112</sup>. В таком же значении это слово употребляется во многих современных тюркских языках (например, в чувашском «*чикё*» — граница, рубеж, межа, предел).

Анализируя происхождение титула «*тархан*», почти все исследователи возводят его к древнетюркской эпохе. Слово «*тархан*» зафиксирован в древнетюркских письменных памятниках как титул лиц привилегированных сословий<sup>113</sup>. В «Русско-византийских исследованиях» В. Василевский отмечал употребление этого слова во многих тюркских языках и сохранение его в современных языках казанских татар, чувашей и монголов. Первоначально слово *тархан*, — писал он, — обозначало собирателя войск, военного вождя, а затем вообще человека, освобожденного от

<sup>111</sup> Н. И. Ашмарин. Болгары и чувашаи, стр. 58.

<sup>112</sup> Геза Фехер. Ролята и културата на прабългарите, стр. 153.

<sup>113</sup> A. Gabain. Alttürkische Grammatik, S. 338.

податей и повинностей<sup>114</sup>. Монгольские властители или ханы награждали этим титулом тех своих подданных, которые оказывали им великие услуги. В «Родословном древе тюрков» Абулгази сказано, что «тархан» — человек, свободно вступающий в палатку хана и свободно выходящий из неё, которому прощаются проступки 9 раз; права эти переходят в потомство до 9 колен; тарханство (*тарханлык*) — звание, коим хан жаловал кого-либо, избавляя от повинностей». По утверждению тюркологов, это слово заимствовано в тюркских языках из монгольского языка: «по монгольски *тархан* значит: кузнец, мастеровой, вольный человек, так как, по преданию, кузнец вывел монголов из долины *Эркене-кун*, и в честь его установлено было звание *тарханов*, свободных от налогов и пр. По другому преданию, сам Чингиз-хан был кузнецом и ковал железо при горе *Тархан*»<sup>115</sup>. Титул тархан, как свидетельствуют авторы средневековья, был в широком употреблении у древних болгар, хазар и аваров<sup>116</sup>.

В своих этимологических исследованиях, посвященных анализу титулов аспаруховых болгар, В. Н. Златарски указывал, что не может быть никаких сомнений в том, что титул тархан у болгар имел такое же значение, как и у других тюркских народов. Исходя из первоначального значения этого слова, можно заключить, писал он, что в Болгарии титул «тархан» давали лицам военной аристократии, которые командовали дружиной Аспаруха и имели особые заслуги перед государством и верховной государственной властью, а по занимаемой должности в государстве тарханы были управляющими областей или же наместниками болгарского царя в определенных областях. Будучи в правовом отношении зависимыми от царя, тарханы в одном лице, вероятно, представляли военную и гражданскую

---

<sup>114</sup> В. Василевский. Русско-византийские исследования. Вып. II. СПб., 1893, стр. 284.

<sup>115</sup> Л. З. Вудагов. Сравнительный словарь турецко-татарских наречий. Вып. I, 1869, стр. 349.

<sup>116</sup> См., например, В. Н. Заходер. Каспийский свод сведений о Восточной Европе, стр. 38, 189, 210, 211, 225.

власти, подобно византийским капитанам, дукам и стратегам<sup>117</sup>.

Что касается звания-титула тархан, бытовавшего среди тюркских народов Поволжья, то можно утвердительно сказать, что это слово было унаследовано ими от волжских болгар. В эпоху Золотой орды и Казанского ханства этот титул присваивался феодалам, находившимся на службе ханов и участвовавшим в административном управлении улусами и селениями<sup>118</sup>. Сословие тарханов — представителей феодальной знати нерусских народов Поволжья сохранялось и в системе Русского государства. Русские цари этим званием и привилегиями награждали феодальную знать нерусских народов за особые услуги и службу в русской армии. Категория служилых тарханов, угнетавших трудовые массы крестьянства, сохранялась вплоть до середины XIX столетия<sup>119</sup>.

Этот термин отразился и в топонимике края: на территории Поволжья насчитывается 32 селения с названием Тархан и в подавляющем большинстве они являются чувашскими, указывали исследователи прошлого века<sup>120</sup>. Относительно происхождения этого топонима проф. Н. И. Ашмарин писал, что «слова, обозначающие звание и должности, вообще нередко являются также и в наименованиях населенных мест. Это доказывается, например, словом Т а р х а н, под которым известно несколько десятков селений, находящихся в различных поволжских губерниях. Названия деревень в форме *Турхан*, *Торхан* (*Турһан*, *Торһан*) встречаются также и в разных местах Чувашского края; кроме того, тем же самым словом у чуваш с. Тюрлемы Чебоксарского уезда обозначаются лица, некогда получившие жалованные земли, а у других чуваш оно употребляется в значении личного языческого имени и фамильного прозвища»<sup>121</sup>.

На территории Чувашии свыше десяти селений известно под именем *Тӓрӓн* (*Чиркӓллӓ Тӓрӓн*, *Вӓрманкас Тӓрӓн*,

<sup>117</sup> См. в работе И. Д. Шишманова. Критичен преглед на въпроса за произхода на прабългарите, стр. 593—594.

<sup>118</sup> «История Чувашской АССР», т. I. Чебоксары, 1966, стр. 56.

<sup>119</sup> См. Н. И. Золотницкий. Корневой чувашско-русский словарь, стр. 273.

<sup>120</sup> См. Там же, стр. 273—274.

<sup>121</sup> Н. И. Ашмарин. Болгары и чувашаи, стр. 17.

*Ытмар Тӓрӓн* и т. д.), происхождение названий которых также связано с древнеболгарским словом *турун*, обозначающим представителей титулованной феодальной знати Волжской Болгарии<sup>122</sup>. В русских источниках, в частности в летописях под 1230 годом, этот титул волжских болгар передан в форме *трунове*, а у древних тюрков, авар и хазар он употреблялся в форме *тудун*<sup>123</sup>. Нам неизвестно, применялся ли этот титул у аспаруховых болгар на Дунае и нашел ли он отражение в болгарской топонимике, а изыскания в этом направлении были бы весьма интересны.

Если учесть, что на дунайские земли, помимо протоболгар, проникали и другие тюркоязычные племена (например, печенеги, огузы, половцы и пр.), а также влияние многовекового турецкого господства на топонимику Болгарии, то станет понятна трудность выявления протоболгарских топонимов. Судя по историческим фактам, можно предполагать существование протоболгарских топонимов в первую очередь на территории северо-восточной Болгарии, т. е. в районах размещения аспаруховых болгар и образования Первого Болгарского государства. Однако в этом крае протоболгарские топонимы почти не уцелели, ибо за многие века в результате изменения этнического состава населения они неизбежно должны были подвергнуться разнообразным переделкам. В условиях турецкого владычества, например, болгарское население из этих областей изгонялось или же подвергалось насильственной ассимиляции, а в связи с этим древнеболгарские географические названия были переименованы и переделаны на турецкий лад. Поэтому ныне весьма трудно определить, какие именно протоболгарские топонимы кроются под турецкими названиями. Для более точного определения этнической принадлежности того или иного тюркского топонима требуются конкретные историко-лингвистические изыскания.

Исследованиями болгарских ученых установлено, что древнеболгарские топонимы сохранились в тех областях, где турецкие географические названия встречаются редко или же вообще отсутствуют. Например, в работе В. Микова

<sup>122</sup> В. Г. Егоров. Этимологический словарь чувашского языка, стр. 238.

<sup>123</sup> Б. Н. Заходер. Каспийский свод сведений о Восточной Европе, стр. 247.

к таким местностям отнесены районы, примыкающие к городам Ловеч, Троян, Луковит, Тетевен, Ботевград, Врачан, Пирдоп, София, Годеч, Радомир, Севлиево и пр., т. е. главным образом северо-западная территория Болгарии. В. Миков считает, что протоболгарские названия в прошлом имелись и в других областях, но в последующем они были заменены топонимами славяно-болгарского и турецкого происхождения<sup>124</sup>.

В числе протоболгарских географических названий, приведенных в работе В. Микова, имеются топонимы, близкие к чувашским названиям. Например, происхождение названий селения *Карагуй* в Плевенском округе и местности *Крагуево* в районе гор. Странджи В. Миков связывает с древнеболгарским названием сокола, ястреба. При этом он разъясняет, что из всех хищных птиц соколы считались более ценными, потому что после обучения их использовали для охоты; у древних болгар были и специальные *крагури* — соколиные охотники, служившие при ханском дворе. По мнению В. Микова, топоним «*карагуй*» донес до нас память о соколиной охоте<sup>125</sup>.

В топонимике Чувашского края широко представлены названия, сходные с древнеболгарским «карагуй», но они происходят не от слова «*кайкӑр*» (чувашское название сокола), а от названия глухаря — «*карӑк*». В лесных районах южной части Чувашской АССР места токования глухарей известны под названием «*карӑкуй*», что напоминает вышеназванный болгарский топоним. От слова «*карӑк*» произошли и топонимы: названия деревень *Карӑклӑ* (Канашский район), *Карӑксырми* (Урмарский и Красночетайский районы), *Карикасси* (Ядринский район), название поля *Карӑк хӗрри* (д. Шибачево Чебоксарского района) и др.<sup>126</sup>.

Как пример протоболгарского наследия в топонимике Дунайской Болгарии В. Миков приводит слово «*Караш*», но не устанавливает былое его значение, ограничивается лишь ссылкой на то, что оно напоминает венгерское название реки *Карашьо*<sup>127</sup>. В «Этимологическом словаре чувашского

<sup>124</sup> В. Миков. Происход и значение на имената на нашите градове, села, реки, планини и места. София, 1943, стр. 86.

<sup>125</sup> Там же, стр. 88, 239 и 252.

<sup>126</sup> См. Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. VI, Чебоксары, 1934, стр. 93—94.

<sup>127</sup> См. В. Миков. Происход и значение на имената..., стр. 87.

языка» проф. В. Г. Егорова венгерский *haris* (коростель, дергач) сопоставляется с чувашским словом «*карӑш*», имеющим то же значение<sup>128</sup>. В чувашской топонимике известны названия местностей «*карӑшлӑх*», происшедшие от слова *карӑш*. Интересное предание, связанное с названием местности «*Карӑшлӑх*» около селения Большое Карачкино Моргаушского района, помещено в «Словаре чувашского языка» проф. Н. И. Ашмарина: в местности «*Карӑшлӑх*» в древности жил царь, здесь располагалась крепость, от которой сохранились остатки оборонительной системы — земляных валов и крепостных стен,<sup>129</sup> — гласило предание.

По утверждению болгарских исследователей, топоним «*Баткун*» (название старинной крепости в районе гор. Пазарджик и местности в округе Ботевград) имеет протоболгарское происхождение. Видный болгарский ученый проф. Ст. Младенов писал, что это протоболгарское слово означало топкое место, болото, где есть опасность утонуть. Действительно, добавляет В. Миков, в районе старой крепости Баткун имелось и ныне сохраняется небольшое болотистое место, местность Баткун Ботевградского округа тоже отличается топкими местами<sup>130</sup>.

На древнетюркское происхождение этого болгарского топонима указывает и чувашское слово «*путлӑх*» (топь, топкое место, трясина, болото), к тому же аналогичные слова для обозначения болотистой местности имеются и в других тюркских языках.

Многочисленные предположения содержатся в научной литературе по вопросу происхождения большой группы топонимов в форме *варан*, *вар*, в том числе и таких болгарских географических названий, как *Варна*, *Каварна*, *Вардар*, *Вардим* и пр.<sup>131</sup>. Гунско-болгарское происхождение географического названия *вар* — *варан* аргументированно объясняется в работе Н. И. Ашмарина «Болгары и чуваш-

---

<sup>128</sup> В. Г. Егоров. Этимологический словарь чувашского языка, стр. 90.

<sup>129</sup> Н. И. Ашмарин. Словарь чувашского языка, вып. VI, стр. 96.

<sup>130</sup> В. Миков. Происход и значение на имената..., стр. 87—88.

<sup>131</sup> Ив. Петканов. За етимологията на Варна, Каварна и Вардар. «Език и литература», София, 1961, № 1. Здесь же дана библиография вопроса.

ши»<sup>132</sup>, а за последние годы его аргументации значительно дополнил и расширил новыми фактами чувашский лингвист Г. Е. Корнилов. «Сокращенная форма от *варан* — *вар* имеет в современной чувашской топонимике широкое распространение (несколько тысяч названий) в значениях: «дол», «долина», «овраг» — пишет Г. Е. Корнилов.—В этих же значениях слова *вар* и *варан* употреблялись в гуннском, а затем — болгарском языках, может быть, с незначительной дифференциацией значений»<sup>133</sup>. Учитывая употребление гуннско-болгарского слова *вар* — *варан* в значении «река», Г. Е. Корнилов занялся поисками такого примера в топонимике Волго-Камья, и ему удалось «зафиксировать *варан* в чистом виде. Это речка *Варангуш-Яваш*, правый приток р. *Ия*, впадающей в р. *Казанку* (лев. приток Волги) в Арском районе ТАССР»<sup>134</sup>.

Специальная статья Г. Е. Корнилова посвящена вопросу возможности гунно-болгарского происхождения некоторых топонимов в бассейнах Дона и Дуная. В ней автор обращает главное внимание на происхождение топонима *Тилеорман* — *Делиорман* и, опровергая утверждение о половецком происхождении этого географического названия, допускает возможность происхождения его от древнеболгарского языка. Румынские и болгарские исследователи полагают, что первоначальная форма топонима «Тилеорман» произошла из половецкого *Тила* — «безумный» в значении «дикий, непроходимый, бесконечный» — и *орман* — «лес, лесной массив». Объясняя появление топонима Телеорман в Болгарии, этнограф И. Коев пишет, что половецкие племена до XII века заселяли территорию Валахии, где они одну область назвали Телеорман. В последующем половцы появились в северо-восточной Болгарии и название Телеорман перенесли на горную область между Шуменом и Силистрой, а в эпоху турецкого владычества этот топоним был превращен в Де-

<sup>132</sup> См. Н. И. Ашмарин. Болгары и чуваша. Казань. 1902, стр. 51—55.

<sup>133</sup> Г. Е. Корнилов. Гидронимические ареалы — \* Варан и —\*ja: хан в Евразии. «Материалы по чувашской диалектологии», вып. II, Чебоксары, 1963, стр. 215.

<sup>134</sup> Г. Е. Корнилов. К вопросу о возможности гунно-болгарского происхождения некоторых топонимов в бассейнах Дона и Дуная. «Ученые записки» ЧНИИ, вып. XXVII, Чебоксары, 1964, стр. 144—145.

лиорман (современное болгарское название этой области *Лудогорие*, т. е. дикий лес).<sup>135</sup>

Г. Е. Корнилов считает, что гипотеза о половецком происхождении рассматриваемого топонима трудноприемлема, ибо более точное значение половецкого *г'ила* должно быть «безумный» в значении «глупый», что трудно отнести к понятию леса. «Совершенно также непонятно,— продолжает он,— почему исходное *-а* в слове *г'ила*, оказываясь в сочетании с *орман* перед гласным заднего ряда, заменяется *-э*, причем паллатализация подвергается и предшествующая консонанта *-л*»<sup>136</sup>.

Для выяснения этимологии топонима Тилеорман Г. Е. Корнилов привлекает данные болгарско-чувашиского языка: «Более вероятным кажется допустить,— пишет он,— болгарское (точнее гунно-болгарское) происхождение *Тилеорман*: ср. болгарск., чувашск. *тиле* ≈ *тиль* «лиса, лисица; лисий», болгарск. *орман* ≈ *урман* «лес, лесной массив»<sup>137</sup>. Для аргументации положения о гунно-болгарском происхождении этого топонима в статье приведен ряд лингвистических объяснений. В заключение автор отмечает, что «независимо от степени подлинности тюрко-болгарского топонимического ареала — *Тилеорман* возможна и необходима постановка вопроса о тюрко-болгарских названиях рек, озер, гор и др. топографических объектов в бассейнах *Дона* и *Дуная*»<sup>138</sup>. Исторические свидетельства о пребывании тюркоязычных протоболгар на территории юго-восточной Европы, в том числе на Подунавье, вполне позволяют допустить возможность образования географических наименований на основе языка протоболгар. В частности, должны привлечь внимание специалистов-тюркологов и топонимистов те болгарские географические названия, этническая и языковая принадлежность которых вызывает серьезные затруднения. В болгарской топонимике имеется множество тюркских географических наименований, но для немногих

<sup>135</sup> Иван Коев. Старинни черти в бита и културата на капаците. Вестник «Лудогорска правда» от 1 июня 1965 г., бр. 62.

<sup>136</sup> Г. Е. Корнилов. К вопросу о возможности гунно-болгарского происхождения, стр. 140.

<sup>137</sup> Там же.

<sup>138</sup> Там же, стр. 145.

из них установлена этническая принадлежность. В установлении этнолингвистического происхождения таких топонимов, на наш взгляд, весьма ценными могут быть данные чувашского языка, сохранившего наиболее древние черты тюркских языков. Было бы интересно, например, провести сопоставительное с чувашским материалом исследование болгарских топонимов «Балдаран» (Девинский округ), «Атала» (округ гор. Луковит), «Лачман» (Софийский округ), «Чарикман» (район гор. Каварна), «Корман» (Ботевградский округ), «Сирман» (Софийский округ), «Керемитлик» (область Малко-Тырново) и др., которые, по мнению болгарских исследователей, имеют протоболгарское или печенежско-половецкое происхождение.

Нами приведено лишь незначительное количество примеров, свидетельствующих о сходстве топонимов Дунайской Болгарии и Чувашского Поволжья. Можно предполагать, что более углубленное сравнительное изучение топонимов позволит значительно увеличить количество таких примеров. По-видимому, эти вопросы затрагиваются и в новых исследованиях болгарских специалистов в области топонимики, но, к сожалению, нам не удалось ознакомиться с их публикациями.

---

# ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Вышеизложенный материал позволяет сделать вывод о том, что в культуре и быту чувашского народа весьма устойчиво сохранились древнетюркские — болгарские элементы. Наличие этих же элементов в этнографии дунайских болгар свидетельствует о генетическом родстве тюркоязычных предков чувашей с аспаруховыми болгарями. До распада союза болгарских племен на Северном Кавказе и Приазовье они в своем историческом развитии прошли длительную совместную жизнь, что ярко отразилось почти во всех сферах материальной и духовной культуры, общественного и семейного быта дунайских болгар и чувашей.

В данной работе рассмотрены далеко не все вопросы, связанные с проблемой болгаро-чувашских этнокультурных параллелей. В частности, нами не затронуты такие важные проблемы, как сравнительное изучение хозяйственных занятий (например, земледелие, скотоводство) и орудий труда, жилища, хозяйственных построек и типов их планировки, музыкального фольклора и других элементов культуры дунайских болгар и чувашей. Причина в том, что эти вопросы или совершенно не освещены в научной литературе, или же накопленный материал разработан лишь

в археологическом плане, без привлечения этнографических данных более поздних периодов. Например, в трудах советских и болгарских исследователей имеются ценные наблюдения по археологическим материалам о сходстве во внутреннем устройстве, планировке, отоплении, водоснабжении жилых сооружений в Дунайской и Волжской Болгарии и Хазарском каганате. Однако данные, выявленные в ходе археологических раскопок, недостаточно прослежены на последующих этнографических материалах. На наш взгляд, разработка данной проблемы во многом содействовала бы углублению наших познаний о культурном наследии древних болгар в быту населения Среднего Поволжья и Дунайской Болгарии.

Многовековое пребывание тюркоязычных предков чувашей в составе Волжской Болгарии оставило значительные следы в хозяйственных навыках чувашского народа. Можно считать бесспорным, что в период Болгарского государства в Среднем Поволжье широкое развитие получило земледелие, что в свою очередь содействовало переходу от кочевого и полукочевого образа жизни к оседлому образу жизни. «Относительная или полная оседлость в сочетании с более или менее спокойной внешнеполитической обстановкой и крепкой центральной государственной властью привела к расцвету и экономической, и культурной жизни: появились разнообразные ремесла, развились прикладное искусство и архитектура, возникла письменность»<sup>1</sup>.

В районах Поволжья земледелие достигло известного развития еще до прихода болгарских племен, а в эпоху Волжской Болгарии пашенное земледелие стало одной из основных отраслей хозяйства. По утверждению археологов, в Волжско-Камском районе уже с XI века сложилась своя земледельческая культура с наличием паровой системы, довольно развитой для того времени<sup>2</sup>. Арабские путешественники Ибн-Фадлан и Ибн-Русте сообщают о возделывании пшеницы, ячменя, проса и других культур на территории Волжской Болгарии в X веке. Ибн-Фадлан,

<sup>1</sup> С. А. Плетнева. От кочевий к городам, стр. 185.

<sup>2</sup> А. П. Смирнов и Н. Я. Мерперт. Куйбышевская археологическая экспедиция. «Материалы и исследования по археологии СССР», № 42, М., 1953, стр. 16—17.

давая характеристику хозяйства болгар, говорит: «Пища их — просо и мясо лошади, но и пшеница и ячмень (у них) в большом количестве, и каждый, кто что-либо посеял, берет это для самого себя»<sup>3</sup>. Ряд сведений о развитии земледелия у болгар сохранила нам русская летопись. О значении земледелия говорят находки в раскопках земледельческих орудий — частей плуга (сошников, резаков), топоров, кос и серпов, зерен злаков — пшеницы, ржи, ячменя, проса, гороха, а также обнаружение большого количества зерновых ям. Земледельцы Болгарского царства обрабатывали землю с помощью плуга с железным лемехом, по форме близкого к чувашскому плугу *акапуç*. Металлические части акапуç: лемех (*тёрен*) и резец (*шарт*) — совершенно аналогичны болгарским, хорошо известным по ряду музейных собраний Государственного музея Татарской АССР, Исторического музея в Москве и Эрмитажа в Ленинграде<sup>4</sup>. В пределах Чувашской республики найдены также лемехи, относящиеся к болгарской эпохе. В коллекции Государственного музея Татарии хранятся лемехи с территории бывшего Цивильского уезда Казанской губернии. Они довольно большого размера: длина их иногда превышает 30 см, ширина достигает 20—25 см. Изготавливались они из двух пластин треугольной формы, которые потом склепывались, причем боковые режущие стороны нередко имели несколько дугообразное начертание<sup>5</sup>. Такие лемехи ставились на тяжелые плуги, предназначенные для степного грунта; необходимой принадлежностью подобных плугов являлись резак. Чувашский акапуç, имеющий много общего с болгарским плугом, применялся еще в XVIII—XIX столетиях. Этот тип плуга бытовал и в северо-восточных областях Дунайской Болгарии<sup>6</sup>. Быть может, этот вид земледельческого орудия употреблялся еще протоболгарами, оседавшими на землю. Но для решения этого вопроса требуется более углубленное изучение пахотных

<sup>3</sup> А. П. Ковалевский. Книга Ахмеда ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921—922 гг., стр. 136.

<sup>4</sup> А. П. Смирнов. Древняя история чувашского народа. Чебоксары, 1948, стр. 28.

<sup>5</sup> См. Н. Ф. Калинин. Бытовые предметы Волжско-Камской Булгарии. «Выставка болгарских древностей». Казань, 1929, стр. 37.

<sup>6</sup> См. Ж. Н. Выжарова. О происхождении болгарских пахотных орудий (К вопросу об этногенезе болгарского народа). М., 1956.

земледельческих орудий с широким привлечением данных археологии и этнографии.

Необходимо отметить, что болгарские специалисты в области музыкального фольклора (С. Петров, Н. Кауфман и др.) в числе важнейших задач выдвигают сравнительно-историческое исследование музыкального фольклора дунайских болгар и народной музыки чувашей с целью выяснения восточных элементов в болгарской музыке. Видный болгарский музыковед С. Петров считает, что ряд особенностей музыкального фольклора дунайских болгар следует рассматривать как наследство от музыкального фольклора протоболгар, в частности, он утверждает, что «интервал увеличенной секунды, который некоторые рассматривают как влияние турецкой музыки, появился в музыке балканских народов не после прихода турок, а значительно раньше, ибо мы встречаем его в церковной музыке, в сочинениях, написанных в XII—XIII веках»<sup>7</sup>. Из имеющейся литературы по вопросам музыкальной этнографии известно, что исследования в области истории музыки тюркских народов Среднего Поволжья указывают, что основной запас старых музыкальных мелодий чувашей имеет много общего с музыкой тюркских и азиатских народов. Несмотря на большие трудности, сравнительно-историческое изучение музыкального фольклора дунайских болгар и музыки других народов, по утверждению С. Петрова, не только возможно, но и весьма необходимо. Важным условием для этого, по его мнению, является координирование усилий и поисков ученых различных специальностей — музыкальных фольклористов, этнографов, языковедов, историков и т. д.<sup>8</sup>. Вполне разделяя это мнение С. Петрова, считаем, что такие совместные исследования необходимы и в области этнографии, и с уверенностью можно предсказать, что в результате их будут получены ценные материалы по проблеме этнокультурных параллелей дунайских болгар и чувашского народа.

---

<sup>7</sup> С. Петров. О некоторых новых и неиспользованных методических способах исследования музыкального фольклора в Болгарии и других балканских странах. *Resumes des Communications. Ethnographie et Arts. 1-er Congress International des Etudes Balkaniques et Sud-Est Europeennes. Sofia, 1966, стр. 145.*

<sup>8</sup> Там же, стр. 146—147.

## СОДЕРЖАНИЕ

ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ . . . . .	3
ВВЕДЕНИЕ . . . . .	6
НЕКОТОРЫЕ ПАРАЛЛЕЛИ В МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬ- ТУРЕ ДУНАЙСКИХ БОЛГАР И ЧУВАШЕЙ . . . . .	16
ПАРАЛЛЕЛИ В ОБЛАСТИ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ И НА- РОДНОГО ТВОРЧЕСТВА ДУНАЙСКИХ БОЛГАР И ЧУ- ВАШЕЙ . . . . .	55
ВОПРОСЫ НАРОДНЫХ ТРАДИЦИЙ, ЯЗЫКА И ТОПОНИ- МИКИ ДУНАЙСКИХ БОЛГАР И ЧУВАШЕЙ В СРАВ- НИТЕЛЬНОМ ОСВЕЩЕНИИ . . . . .	122
ЗАКЛЮЧЕНИЕ . . . . .	172

ПЕТР ВЛАДИМИРОВИЧ ДЕНИСОВ

### ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ПАРАЛЛЕЛИ ДУНАЙСКИХ БОЛГАР И ЧУВАШЕЙ

Редактор В. М. Алексеева  
Иллюстрации Г. М. Онуфриевой  
Художеств. редактор-оформитель Э. М. Юрьев  
Технический редактор В. И. Павлова  
Корректоры А. К. Шапкина,  
Н. Н. Маслова

---

НТ 21484. Сдано в набор 23. V. 1969 г. Подпи-  
сано к печати 12. IX. 1969 г. Изд. 191/69 г.  
Формат 60×84 1/16. Физ. печ. л. 11+вкл. 1,75.  
Усл. печ. л. 10,23+вкл. 1,63. Учетно-изд. л.  
9,36+вкл. 1,99. Заказ № 2819. Тираж 2000 экз.  
Цена 1 р. 44 к.

---

Чувашкнигоиздат, Чебоксары, пр. Ленина, 4  
Типография № 1 Управления по печати при  
Совете Министров Чувашской АССР  
Чебоксары, Володарского, 5.