

ЭО, 2010 г., № 6

© Е.А. Ягафова

**ЧУВАШИ В МЕЖЭТНИЧЕСКОМ  
ВЗАИМОДЕЙСТВИИ В ЗАКАМЬЕ\***

*Ключевые слова:* чуваша, межэтническое взаимодействие, адаптация, ассимиляция, аккультурация, интеграция, изоляция, этнокультурная ситуация, межэтнические браки, межкультурная компетентность

В статье рассмотрены этнически смешанные селения, в которых одной из контактных групп являются чуваша. Автором сделан акцент на выявлении характерных для них моделей межэтнического взаимодействия, отражающих степень влияния различных факторов на развитие ситуации, механизмы взаимной адаптации этнических групп, приоритетные параметры их культуры и т.д. В статье показано преобладание в настоящее время модели интеграции с признаками ассимиляции чувашей численно или культурно доминирующей соседней этнической группой, хотя исторически в ряде селений развивались иные модели взаимодействия: взаимной изоляции, диалога и аккультурации.

Проблема межэтнического взаимодействия, формирования контактных зон и межкультурного пограничья – одно из традиционных исследовательских направлений в отечественной этнологии. Существенный вклад в разработку теоретических вопросов внесли С.А. Арутюнов (1989), Ю.В. Бромлей (1979, 1983), В.С. Агеев (1990), а в изучение конкретных проявлений межкультурного взаимодействия в Волго-Уральском регионе – К.И. Козлова (1976), В.В. Пименов (1979), Т.С. Гузенкова (1983), Р.Г. Кузеев (1992), А.Д. Коростелев (2005) и др. Следует особо отметить интерес российских этнологов к этой теме в рамках VI–VIII конгрессов этнографов и антропологов (VI конгресс, VII конгресс, VIII конгресс), а также в ходе реализации проектов по изучению этнически смешанных селений в Урало-Поволжском регионе<sup>1</sup>. Исследователями рассматривались факторы, тенденции и результаты межэтнического взаимодействия, изучались вопросы развития языковых, религиозных и социокультурных процессов, предлагались различные способы типологизации взаимодействия культур и народов. Примечательно, что наряду с глобальными вопросами данной темы изучались особенности взаимодействия на микроуровне (семья, сельское поселение и округи). Оптимальным “полем” для данного исследовательского ракурса являются этнически смешанные селения Урало-Поволжья, региона с высокой степенью дисперсности в расселении народов.

Актуальная проблема исследования таких селений – выявление характерных для них моделей межэтнического взаимодействия, отражающих степень влияния различных факторов на развитие ситуации, механизмы взаимной адаптации этнических групп, приоритетные параметры их культуры и т.д.. В целом речь идет о соотношении этих моделей с некими “идеальными” типами взаимодействия социальных групп и культурных систем, такими как активный обмен (диалог), аккультурация, адаптация, интеграция, ассимиляция, взаимоизоляция и др. (Арутюнов 1989: 155–157; Кузеев, Бабенко 1992: 30; Лебедев: 21–37). Безусловно, предложенный выше перечень не исчер-

---

**Екатерина Андреевна Ягафова** – доктор исторических наук, профессор, заведующая кафедрой истории и теории мировой культуры Поволжской государственной социально-гуманитарной академии (Самара); e-mail: yagafova@yandex.ru

\* Статья подготовлена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проекты № 06-01-00204а и № 08-01-00284а).

пывает возможных способов типологии этнических процессов, но отражает наиболее значимые направления их развития в полиэтничной среде<sup>2</sup>.

В данной статье представлена этнокультурная ситуация в ряде смешанных селений Закамья, в которых одну из контактирующих этнических групп составляют чуваши. В основу исследования легли полевые материалы автора, собранные в 2008 г. в этнически смешанных селениях на западе Республики Башкортостан (РБ), в закамских районах Республики Татарстан (РТ) и северных районах Самарской обл. В маршрут экспедиции были включены чувашско-русские селения Бугабашево Бакалинского р-на РБ и с. Русская Васильевка Кошкинского Самарской обл., чувашско-кряшенское с. Верхняя Кондрата Чистопольского р-на РТ, чувашско-татарское с. Салдакаево Нурлатского р-на РТ, мордовско-чувашское с. Тимяшево Шенталинского р-на и русско-мордовско-чувашское с. Старое Эштебенькино Челно-Вершинского р-на Самарской обл. Таким образом, география “этнографического поля” охватила шесть селений в трех крупных регионах, относящихся к культурно-географической зоне Закамья. При подборе селений были учтены типичные для данной зоны варианты межкультурного взаимодействия.

По исходным параметрам (численность, этническая и конфессиональная принадлежность и число контактирующих групп) большинство селений относится к моноконфессиональным бикультурным сообществам православных чувашей и мордвы/русских/кряшен. Исключение составляют села Салдакаево и Старое Эштебенькино, в первом из которых проживают православные чуваше и “язычники” с татарами-мусульманами, во втором – чуваше с мордвой и русскими. Наиболее часто встречающийся этнический партнер чувашей – русские, проживающие в трех из шести изученных селений.

Современная этнокультурная ситуация в обозначенных селениях обусловлена влиянием целого ряда факторов: исторического, лингво-культурного, конфессионального, территориального, демографического, социально-экономического, внешнего окружения. Сочетание этих факторов специфично для каждого селения или их групп и формирует в конечном итоге ту или иную модель межкультурного взаимодействия.

Модель аккультурации, имеющая выраженные тенденции к ассимиляции чувашей соседями, может быть рассмотрена на примере чувашско-русского сел.

**Бугабашево.** Предпосылки для указанного выше вектора этнических процессов были заложены с момента основания чувашами Бугабашево в середине XIX в. (1865 г.), т.е. на столетие позже большинства чувашских селений в Башкирии, что послужило причиной для взаимного неприятия и даже столкновений местных чувашей с так называемыми башкирскими чувашами (*пушкәрт чăвашсем*) – потомками переселенцев XVIII в. Да и с более поздними мигрантами начала XIX в. (совр. Бакалинского и Шаранского районов) контакты были нечастыми.

Существенным фактором внутривнутриэтнического противопоставления и обособления явилась религия, в первую очередь в отношениях с некрещеными чувашами д. Юльtimiровка того же района. Но и в сравнении с православными чувашами других окружающих селений бугабашевцы демонстрировали большую степень религиозности. Ярким проявлением этого было открытие в 1901 г. женского православного монастыря (уникальный случай в чувашской деревне!), поводом к которому стало обретение местным жителем Титом Табаковым чудотворной иконы на камне, названной впоследствии иконой Смоленской Божьей Матери Бугабашской (Наша святыня). Чудеса, происходившие с ней и ее обладателем, о которых и сегодня рассказывают в селении, свидетельствуют о глубине веры его жителей. Несмотря на религиозные гонения в советское время, монахини и жители селения сохранили почтительное отношение к иконе и уберегли ее саму. 10 августа 2008 г. был освящен уже восстановленный монастырь, с которым бугабашевцы связывают надежды на увеличение благосостояния деревни. Показательно, что приоритетное место в праздничной культуре местного

населения занимают именно дни православного календаря: Рождество, Крещение, Пасха, Петров день, Ильин день, Николы летний и зимний и др.

Позиции православия в селении значительно усилились с появлением в конце XIX – начале XX в. русских переселенцев, в их числе и староверов. К началу XX столетия они составляли уже треть населения (33%) Бугабашево (Наиболее важные: 168). Однако на протяжении XX в. численно преобладали чуваши (БАССР 1: 58; БАССР 2: 52; БАССР 3: 72; ВПН: 55); такая же ситуация сохраняется и в настоящее время – 50,8% населения составляют чуваши и 38,5% – русские; остальные 10,7% распределены между татарами (3,5%) и представителями других национальностей (башкирами, марийцами) (ПМА 1). Появление других малых этнических групп в Бугабашеве следует, вероятно, расценивать как знак толерантного отношения к иноэтничным сообществам со стороны так называемых коренных жителей, русских и чувашей, постепенно интегрировавшихся на основе православной религии и русского, в качестве языка межэтнического общения, в единый социум. Вот как характеризует этот процесс, к примеру, местная жительница, чувашка Е.Т. Васильева, 1927 г.р.: *“Мы учились по-русски, друзья и подруги тоже были русские. Русские жили среди чувашей... С русскими в молодости вместе были. По-русски разговаривали. И русские по-чувашски разговаривали... Русские не обижали, вместе работали”* (ПМА 1: Васильева). Не менее важную роль в формировании и развитии православного окружения сыграли кряшены, проживающие в соседних селениях.

Интеграционные процессы обусловили частые межэтнические брачные контакты с середины XX в. В настоящее время смешанными являются 46,1% браков, подавляющее большинство из которых (15 из 18) составляют пары с участием чувашей; наиболее часто брачными партнерами чувашей оказываются русские – в 13 случаях из 18<sup>3</sup>. Именно межэтнические браки наряду с другими факторами (религия, язык) усилили ассимиляционные тенденции в селении в последней трети XX в. Вместе с тем важнейшим показателем собственно ассимиляции и одновременно фактором ее развития стал язык, а именно переход с чувашского на русский язык общения не только в смешанных, но и в моноэтнических семьях, на долю которых приходится почти половина (48%) всех чувашских брачных пар. Причина этого – незнание родителями родного языка. На уровне разговорного чувашский язык бытует среди старшего поколения (1930–1940-е годы рождения), на уровне понимания – в поколении их “детей” (1950–1970-е годы рождения), в то время как у “внуков” (с 1980-х годов рождения) знания языка отсутствуют полностью. Обучение детей чувашскому языку в начальной школе родители считают нежелательным, так как он, по их мнению, мешает усвоению других предметов. Не зная родного языка, молодые бугабашевцы самостоятельно, без влияния родителей и к их удивлению, овладевают татарским языком, распространенным в соседних селениях.

Аккультурация чувашей была подготовлена длительным процессом выравнивания их культурно-языковых характеристик с соседним русским населением. Показательно в этом плане вытеснение значимых элементов чувашской обрядности русскими: например, вместо традиционных повсеместно бытующих хороводных песен *вэйй юрри* здесь исполняли аналогичные русские хороводные (“Развевайся, венок, развевайся” или “Как с тобой гуляли...”, “Сорву цветок, совью венок”) (ПМА 1: Селиванова, Александрова, Аракчеева). Другим вариантом интерпретации фольклора стал перевод текстов русских песен на чувашский (“*Авйн çатан, авйн*”). Одновременно в семицко-троицкую обрядность проникли элементы “провождения весны” – хождение с украшенной березкой по селу, бросание венков в пруд, также характерные для соседнего русского населения. Обычай заклания барана на Петров день, отмечаемый почти повсеместно чувашами как финал периода летних хороводов, соблюдался тут в зависимости от дня недели: если Петров день (12 июля) приходился на постные дни православной недели, т.е. среду и пятницу, то жертва не приносилась (ПМА 1: Селиванова). Практически

утратили этнически значимые параметры и другие обряды: масленица (*сӗварни*), Пасха (*мункул*), святки (*светка*). К примеру, в порядке проведения масленицы местные жители отмечают костры из соломы, катание на наряженных тройках, катание на санках с горки, угощение блинами, но при этом не помнят масленичных напевов и закличек. Степень “забвения” основ этнической культуры настолько велика, что в разговоре о свадебной обрядности 80-летняя собеседница перепутала женский головной убор *хушпу* с венцом; о том, как выглядел сам хушпу, практически никто из опрошенных местных жителей не знает. Не сохранились ни порядок проведения брачной обрядности, ни свадебный фольклор, который, кстати, сегодня активно бытует среди “башкирских чувашей” в западных и центральных районах республики (ПМА 1: *Васильева*).

Единственным блоком обрядности, в котором проявляется чувашская традиция – это похоронно-поминальные обряды: “проводы души” покойного на 40-й день с выносом еды, обязательно жертвоприношение (*юн кӓлармалла*), отказ от свинины, проведение семика, некоторые детали похоронного обряда (правила обмывания и обряжения покойного, вынос тела, раздача суровых ниток и т.д.). Но при этом также наблюдается синкретизм с православием в отдельных элементах обрядности: к примеру, провожая душу, поют или произносят текст православной молитвы: “Святый Боже...”.

Во второй половине XX в. некоторое оживление в культуру бугабашевских чувашей внесли невестки-чувашки из соседнего Шаранского р-на (деревни Новомихайловка, Новоалександровка и др.); они сохранили свои фольклорные традиции, представляющие сегодня чувашскую культуру Бугубашева. Исполняя в основном обрядовые напевы шаранского ареала, они сохраняют и “обрусевший” фольклор бугабашевских чувашей, следуя формуле “тут у нас все смешано с русскими” (ПМА 1: *Александрова, Аракчеева, Филиппова*). Показательно, что этот синтез фольклора, самой обрядности и состава участников воспринимается как естественное явление и объясняется с позиции “потому что мы все православные”. Таким образом, в культуре бугабашевцев-чувашей образовался синкретический пласт, с течением времени все более “обрусевавший” при утрате элементов собственно чувашского комплекса.

Восприятие и усвоение языкового и этнокультурного опыта другого народа (в данном случае русских) были бы невозможны без абсолютно позитивной установки в отношении русской этничности, параметры которой не только не отделяются, а, как уже было показано выше, признаются “своими”. Собственно чувашская “этничность” базируется, скорее всего, на исторической памяти (бугабашевцы хранят предания о предках – основателях селения и даже по примеру соседних народов проводят праздники шеджере) и некоторых фрагментах чувашской этнокультуры. Таким образом, несмотря на численное превосходство, но в условиях, с одной стороны, сравнительной изоляции от чувашского населения округа, а с другой, – сближения с русскими на основе религиозной близости, в ходе заимствования и усвоения пластов иноэтнической культуры чувашаи в с. Бугубашево были включены в аккультурационную модель межэтнического взаимодействия, перерастающую с конца XX в. в модель ассимиляции.

Этнокультурная ситуация в **Русской Васильевке** складывалась также под влиянием исторических обстоятельств. Хотя деревня была основана в конце XVIII в. чувашами (РГВИА), уже с середины XIX столетия в ее населении доминировали русские (69,3%); на долю чувашей приходилось чуть более 30% (НА РАН. Д. 54). Это соотношение не менялось существенно и в последующие десятилетия (Статистические таблицы; Список 2, 3). Некоторая территориальная разбросанность концов и улиц, вероятно, обусловила тот факт, что в 1920–1930-е годы Чувашская Васильевка учитывалась в официальной статистике как моноэтническое чувашское селение (Список 5), но с середины XX в. и по настоящее время Русская Васильевка объединяет Чувашскую Васильевку и собственно Русскую Васильевку, включающую деревни Морозовка и Глотовка, а также бывший Средний поселок с чувашским населением (ПМА 2: *Зорин*). По данным похозяйственных книг, на август 2008 г. 57,5% населе-

ния составляют чуваши, 37,4% – русские. Кроме чувашей и русских в селе проживают восемь человек мордвы, по одному–двум марийцев, башкир, татар и узбеков (5,1% населения)<sup>4</sup>.

В отличие от предыдущего селения Русская Васильевка представляет собой пример интеграции этнических групп с частичной ассимиляцией (русификацией) чувашей. Некоторые особенности наблюдаются в динамике и результатах этих процессов. В их основе лежит, безусловно, длительное сосуществование этнических групп в рамках единого экономического (община, единый колхоз) и социокультурного (общие образовательные и культурные учреждения, мероприятия и т.д.) пространства, стимулировавшего постоянные активные взаимные контакты и формировавшего в целом позитивные взаимоотношения русских и чувашей. Они складывались, по обоюдному признанию среднего поколения представителей этнических групп, “нормально”, т.е. без различий в общении, без розни: “*В молодости не было разногласий, молодые дружили*”, “*русские с чувашами всегда дружно жили*” (ПМА 2: *Едрукова, Зорин*). Вместе с тем, как отмечают информанты, тенденции к сближению наметились лишь в послевоенный период благодаря совместной работе в объединенном колхозе, а среди молодежи случались драки из-за невест и взаимные оскорбления по этническому признаку. Причину этого жители видят не только в молодости, но и в расхождении некоторых жизненных приоритетов и этнопсихологических характеристик контактирующих групп (ПМА 2: *Шпарова*). Вместе с тем, следует учесть, вероятно, и низкий уровень языковой и межкультурной компетентности, существовавший при территориальном и социальном разобщении этнических групп до середины XX в. Брачные контакты с русскими появляются только с 1960-х годов (ПМА 2).

Контакты, в том числе и брачные, с чувашами окружающих селений кондурчинско-черемшанского бассейна стимулировали сохранение до конца XX в. важнейших параметров идентичности васильевских чувашей: языка, обрядности, пищи, элементов костюма и т.д. (ПМА 2: *Едрукова, Лазарева, Моисеева, Антипова*). Эти маркеры, осознанно выделяемые и самими жителями, определяют основные контуры этнических границ соседей, наиболее ярко выраженных в территориальном разделении селения на чувашский и русский концы – 54% чувашей проживают в так называемой чувашской части села и еще 42% в его новой, центральной, части; тот же принцип повторяется в устройстве кладбища (ПМА 2: *Шпарова*).

Обозначая целый ряд взаимных отличий, местные жители все же указывают на подавляющее сходство обрядов и обычаев этнических групп, подтверждаемое при более детальном изучении этих вопросов. В целом можно отметить процесс “выравнивания” традиций как в материальной сфере, так и в обрядности и фольклоре, сопровождающийся утратой их этнической маркировки. Так, традиционный фольклор вытеснен русскими песнями из репертуара Н. Кадышевой, а так называемые народные праздники (масленица, Крещение) превращены благодаря “сборным сценариям” в интернациональные развлекательные мероприятия, основной смысл которых заключается в формуле “чтобы молодежи было интересно”. К примеру, масленица проводится в селе так: каждая организация накрывает свой стол с блинами и самоваром, проводятся конкурсы с участием Деда Мороза и Снегурочки, в конце праздника сжигается чучело. Популярными и актуальными событиями в жизни васильевцев являются скорее не этнические, а “вненациональные” праздники: День села, День улицы, а также Радуница, Пасха и другие даты православного календаря (ПМА 2: *Лазарева, Моисеева, Антипова*).

Таким образом, интегрирующим фактором культурной жизни русской и чувашской половин населения Русской Васильевки выступили православие, русский язык и этнически слабо или вообще не маркируемые элементы материального быта и праздничной культуры. Примечательно, что свою лепту в сближение групп вно-

сят и чувашский язык и культура. Например, поминальный молебен в семьях русских нередко проводится чувашскими женщинами на чувашском языке. Русские становились участниками чувашских хороводов уяв (ПМА 2: *Едрукова*). В обоих случаях речь идет о компенсации элементов, отсутствующих в культуре русских данного селения.

Что касается собственно чувашских обрядов и фольклора, то их слабая сохранность в актуальной сфере культуры порождена некомпетентностью молодежи и среднего поколения в этих вопросах и отсутствием интереса к их сохранению даже среди работников культуры. Вот, к примеру, как рассказывают о проводах уяв, одним из ярких эпизодов весенне-летнего обрядового календаря закамских чувашей, представители среднего поколения (1960-е годы рождения): “*Уяв проводили 12 июля. Не совсем понимаю, проводы или встреча лета?... Уяв? Каков порядок? Кажется, только песни поют. Мы не интересовались, что означает этот обычай*”. Чувашская музыкальная культура существует в селе в пассивной форме, в виде прослушивания и просмотра аудио- и видеокассет и дисков, приобретаемых в соседнем г. Нурлате. О слабом интересе местных чувашей к родной культуре свидетельствует и мизерный библиотечный фонд литературы на чувашском языке – 25 книг из 8000 единиц хранения (ПМА 2: *Лазарева, Моисеева, Антипова*).

Указанные факты, несомненно, свидетельствуют об утрате каналов трансляции этнокультурного опыта, осуществлявшейся в традиционном обществе посредством таких социальных институтов, как семья, сельское общество. Рост числа смешанных браков (в настоящее время на них приходится почти четверть (22,6%) всех брачных пар в селении<sup>5</sup>), отсутствие лингвокультурных знаний и опыта у современных родителей, ориентация на внеэтнические культурные ценности индустриального и постиндустриального общества препятствуют этому. Большой удар в передаче и закреплении языковых знаний был нанесен в результате прекращения преподавания в школе чувашского языка в 1970-е годы. Русский язык вошел не только в официальный деловой язык жителей Р. Васильевки, но и в сферу бытового общения чувашей. Отказ от общения с детьми на чувашском языке родители объясняют тем, что “детям тяжело будет учить русский язык, если с ними разговаривать по-чувашски”. Дети владеют исключительно русским языком даже в чувашских семьях, а для смешанных семей это стало нормой несколько десятилетий назад (ПМА 2: *Лазарева, Моисеева, Антипова*).

Таким образом, от модели взаимной изоляции, характерной для периода с конца XVIII до середины XX в., васильевцы перешли во второй половине XX столетия к модели интеграции на основе надэтнических параметров культуры; в последние десятилетия обозначились также тенденции языковой и этнической ассимиляции чувашей.

Аналогичная закономерность, но с более выраженными формами взаимной изоляции этнических групп и своеобразными проявлениями интеграционных тенденций, характерна для **Старого Эштебенькино**. Село было основано в начале XVIII в. (1705 г.) некрещеными ясачными чувашами из Свяжского у.; по переписи 1716 г. деревня состояла из четырех дворов, в которых проживали девять чувашей (РГАДА 1. Д. 157: 563 об.). В первые десятилетия XVIII в. причеремшанские земли располагались на границе Русского государства и неоднократно подвергались нападениям и разорениям со стороны степных кочевников. Опасаясь их набегов (дословно из документа: “для малолюдства и опасения всяких воровских людей”), чувашаи пригласили в 1735 г. на жительство ясачную мордву из д. Новой Боганы того же Казанского у., отдав им во владение часть своих земель. По договору мордве предоставлялось право “на земле селиться и пашенною землею и з санными покосы владеть в их же межах и урочищах”, но чувашаи потребовали от новых соседей “жить смирно, воров, разбойников, станов, и приездов не держать и с воровскими людьми не знаться” (Акты: 194–209).

В 1730–1740-е годы население пополнялось чувашами из соседних деревень, а также мигрантами из Ядринского, Курмышского и Чебоксарского уездов (РГАДА 2. Д. 3351: 497 об.–507). Вероятно, благодаря численному превосходству чувашей до конца XVIII в. Эштебенькино значилось в официальных документах селением “крещеных чувашей” (Там же. Д. 3353: 36–66 об; Ведомость: 217).

Изменения в этническом составе прослеживаются с начала XIX в. Кроме чувашей (56%) и мордвы (26%), по ревизии 1816 г., в Старом Эштебенькино проживали также русские “ясачные крестьяне” (18%) (НАРТ 1. Д. 646: 221–253). Следствием притока в селение других этнических групп стали отселение чувашей и основание ими в конце XVIII в. д. Новое Эштебенькино, а также концентрация чувашского населения на противоположном, правом, берегу р. Большой Черемшан (совр. с. Чувашское Эштебенькино). Этнический состав селения оставался с этого времени стабильно многонациональным. В 1834 г. в нем проживали крещеные чувашаи (43%), русские “экономические” и “ясачные” (32%) и мордва (25%) (Там же. Д. 591). В середине XIX в. русские представляли уже преобладающую этническую группу (почти 47%); на долю чувашей приходилось 32%, мордвы – 21% (НА РАН. Д. 20: 401). В последующие десятилетия удельный вес русских увеличился, достигнув в 1929 г. 53%; мордва и чувашаи составляли 28% и 19% соответственно (Список 1). Как видно из приведенных выше данных, в XIX – первой трети XX в. доля чувашей неуклонно снижалась – с 56% (1816 г.) до 19% (1929 г.), в то время как удельный вес и абсолютная численность русских росла (с 18% до 53%), что, вероятно, было связано с оттоком части чувашского населения в соседние моноэтнические чувашские селения. Что касается мордвы, что ее доля в населении Старого Эштебенькина существенно не менялась (с 26% до 28%). В настоящее время более половины населения (52,4%) составляют русские, 29,3% – чувашаи и 14% – мордва<sup>6</sup>.

Этнические группы исторически занимали разные “концы” и улицы селения, сохранившиеся до настоящего времени. Так, ул. Красный Яр традиционно была заселена русскими, территория до моста через р. Большой Черемшан считалась “мордовской стороной”. Свои “углы” существуют на общем кладбище (ПМА 3: *Ильина В.М.*). Этнические группы были организованы до 1960-х годов в разные колхозы: мордовский “Сятко”, русский “Красный Ключ”. Указанные обстоятельства способствовали социальной и культурной изоляции народов. Поэтому старшее поколение характеризует ситуацию межэтнического общения чаще фразой “мало общались”: “*С чувашами мало разговаривали, общались мало*”, “*к чувашам никогда на похороны и на поминки не ходила*”. До 1960-х годов происходили столкновения молодежи по этническому принципу (ПМА 3: *Ильина М.А., Ильина В.М.*).

Своеобразная территориальная и этнокультурная изоляция обусловила невысокий уровень межкультурной компетентности населения, проявляющийся в слабой детализации этнических маркеров соседей (мордва о чувашах: “*на уяв весну провожают, наверно, песни поют, пляшут, хороводы водят; и мужчины, и женщины, у нас мужчины только стоят*”) и их ограниченном количестве, касающемся кроя костюмов (у чувашей “*холщовые клетчатые платья с оборкой из бордового или желтого ситца*”), внешнего вида одежды и обуви (“*у чувашей как коробка*”), рецептов блюд (“*у чувашей овсяной кисель, у мордвы – кулаза*”), техники домостроительства и т.д., т.е. преимущественно визуальной информации, доступной без тесного контакта, в то время как сведения об обрядовых сюжетах практически неизвестны. Однако и в этих вопросах проявляется разница в восприятии культурных различий, точнее степени их дистанцированности, у этнических групп. Так, мордва склонна подчеркивать большее сходство своей культуры с русской: “*русские и мордва пельмени на свадьбу делают только из мяса, а чувашаи и пшено пустят, и с капустой пельмени сделают, и с картошкой*”, “*мордва и русские, как дом поставят, глиной обмажут и белят, а чувашаи тешут, не мазали и не белили*”. В целом мордва считает, что чувашаи более привержены своей

культуре (“чувашки... свое не бросают”), и проявляет в отношении последних чаще позитивные стереотипы – “рукодельницы, так навяжут”, “живут шикарно, лучшие мордвов и русских”, “заботливый народ”, “трудолюбивые” (о себе – “лентяи”), “чувашские песни все мелодичные, хорошие” (ПМА 3: Ильина М.А., Ильина В.М.).

При сохранении “своих” пространственных очертаний культуры этнические группы обладали и общими “площадками”. К примеру, мордва и русские совместно проводили весну на Троицкой неделе, исполняя при этом также русские песни; у обеих групп существует обычай приглашения на поминки (у чувашей – нет). Мордву с чувашами объединял обычай “провождения души покойного” на 40-дневные поминки (“русские так не делали”), задача суровых ниток на поминках (мордва – только до войны). Русские и чувашаи, в отличие от мордвы, устраивали могильную яму “с потолком”. Общими для всех жителей селения были христианские праздники, а сосредоточием религиозной жизни – церковь Казанской Божьей Матери, разрушенная в советское время и восстановленная в 1990 г. И хотя в настоящее время прихожанами является незначительная часть эштебенькинцев, церковь и православие в целом объективно и субъективно выступают ярким символом межэтнической интеграции жителей села. Вместе с тем выполнить в полной мере эту функцию Православной церкви помешало появление в Эштебенькино в середине XIX в. старообрядцев поморского согласия; в 1852 г. их насчитывалось 51 человек (НАРТ 2. Д. 13: 31), а в 1897 г. 231 человек, проживавшие среди 1857 православных (Населенные места). Раскол распространился во второй половине XIX в. еще на три соседних прихода – Челно-Вершинский, Аделяковский и Тоябинский (Там же. Д. 7: 94).

Основу раскольников составляли русские, но старообрядческие элементы проникли и к соседней мордве: например, обычай хоронить в саване. Этнокультурная изоляция этой группы выразилась в стремлении территориального обособления на одной из улиц села, а также в характерной старообрядческой атрибутике культа и быта, что было отмечено и соседним православным населением: кресты (*поперечина другая*), иконы, одежда (черные юбки, платки “под булавочку”), обычай набирать крещенскую воду накануне Крещения и т.д. Таким образом, с появлением старообрядцев изоляционизм в образе жизни староэштебенькинцев только усилился. Как реакцию на появление старообрядчества, вероятно, следует рассматривать усиление православной религиозности среди части местных чувашей – патронимической группы Иванчиных. “Святые братья”, как их называли в селе, в советское время отказывались вступать в колхоз, жили обособленно в своем “святом углу” и сторонились односельчан. Их потомки считаются и сегодня верующими людьми. Но в основной массе чувашаи были слабо подвержены влиянию христианской церкви (ПМА 3: Ильина М.А., Ильина В.М.).

К факторам межкультурной изоляции в Старом Эштебенькино следует добавить тесные контакты членов этнических групп с соплеменниками или единоверцами (старообрядцы) из соседних селений. Брачные контакты чувашей охватывали 50–70-километровую округу; с родственниками из ближайших селений Новое Эштебенькино, Новое Аделяково, Девлезеркино, Новая Таяба, Старые Челны и других обменивались визитами на праздники, а с жителями Чувашского Эштебенькино совместно водили хороводы весной и летом и проводили уяв на Петров день (ПМА 7). Таким образом, этническая община чувашей в Старом Эштебенькино полноценно функционировала в пределах “чувашской округи” среднего течения Большого Черемшана и не испытывала потребности в интенсивных контактах с другими этническими группами своего села. Последние были также и затруднены вследствие слабой языковой компетентности чувашей в русском и эрзянском языках (ПМА 3: Ильина М.А.).

Модель изоляции в Старом Эштебенькино начинает трансформироваться в послевоенные годы, но не в сторону восприятия русского культурного пласта, а скорее в на-

правлении интеграции этнических сообществ на базе билингвизма (родной и русский) и внеэтнических параметров культуры, стандартизированного материального быта, светской советской культуры, а в последние десятилетия и православия. Это сопровождалось и вытеснением элементов этнической культуры из актуальной жизненной сферы. Примечательно, что этот процесс коснулся и старообрядцев и проявился в “обмирщении”: отходе от старообрядческих канонов, браках с “мирскими” как следствия соседства с последними (ПМА 3: *Ширяева*).

Схема интеграции этнических групп в Старом Эштебенькино реализуется сегодня либо в форме их инкорпорации в достаточно однородное в культурном отношении сообщество со сохранением каждой группой своей номинальной этнической идентичности, либо в форме этнической (русской) ассимиляции.

Огромную роль в последнем играют смешанные браки, доля которых составила в августе 2008 г. 36,4%. При этом если у мордвы смешанных браков чуть больше двух третей (68%), то у двух других этнических групп – около половины: у чувашей 51%, у русских 49%. Наиболее частыми брачными партнерами чувашей оказываются русские (83%); при этом оба направления брачности (чуваш/русская или русский/чувашка) существенно не отличаются (17 и 18 пар соответственно). Среди “жен” чувашей не представлена мордва, в то время как семь мордовских мужчин женаты на чувашках. У русских “мужей” доля жен-чувашек и мордвок составляет 33% и 13%, соответственно, от числа смешанных браков русских<sup>7</sup>. Если учесть, что именно в смешанных селениях наблюдается, как правило, этническая ассимиляция, то наибольшему тенденцию к ней имеют мордва. По утверждению местных жителей, “чистых мордвов нет: женятся, берут русских, дети русские стали, а не мордвы, ни слова не знают по-мордовски” (ПМА 3: *Ильина В.М.*). Смешанные браки между русскими и мордвой практиковались с начала XX в., в то время как между чувашами и русскими/мордвой – с послевоенных лет, с середины XX в. (ПМА 3: *Ильина М.А.*).

Механизм ассимиляции мордвы ярко иллюстрирует автобиография М.А. Ильиной (1923 г.р.): “Из Старого Устюмкино (с. Чувашское Урметьево того же района. – Е.Я.) была мама, мордовка. Отец был русский мордвин. Все по-русски разговаривали. Раньше я по-русски стала говорить. Мордва пускай будет. А дети? Русские, наверно. Борис с 47 года (1947 г.р. – Е.Я.) больше по-мордовски с бабкой. А Нина с 50-го стала сразу по-русски говорить. Чуваши соседями стали, вот с ними по-русски разговаривала. По-чувашски маленько понимали детки. И сейчас разговаривают Борис с Колей. Я сама не знаю. Чуваши не знают по-мордовски, по-русски всегда разговаривали. Я с сыном по-мордовски разговариваю, с подругами...” (ПМА 3: *Ильина М.А.*).

Тенденция к утрате этничности и последующей русификации характерна и для чувашско-мордовских семей, в которых дети, как правило, слабо или вообще не владеют языком (-ами) родителей и общаются преимущественно или даже исключительно на русском языке (ПМА 3: *Ерюкова*).

Таким образом, на примере Старого Эштебенькина возможно наблюдать смену различных моделей межэтнического взаимодействия от взаимной изоляции к интеграции (середина XX в.) и ассимиляции (конец XX – начало XXI в.).

Модель относительного изолированного проживания этнических групп характерна и для **Тимяшево** в XVIII – первой трети XX в. Деревня была основана татарами во второй трети XVIII столетия и заселялась в середине этого века разными этническими группами: мордвой из Симбирского у. и чувашами – выходцами из разных закамских деревень Ставропольского и Казанского уездов (РГАДА 2. Д. 3351: 652–654 об.; 3352: 153–157; 3353: 153–165). Согласно местным преданиям, новопоселенцы расселились по своим концам и углам: татары – по одну сторону речки, мордва – по другую, а чувашаи – в болотистом месте Лачака (чув. “болото”). Эта схема расселения этнических

групп существовала на протяжении столетия и препятствовала интенсивным контактам. Но в социально-экономическом отношении Тимяшево было единым поселением и целостным организмом – общиной, что способствовало выработке необходимых механизмов взаимодействия населения. С конца XVIII в. в селе уже был единый староста и единый язык общения – русский (Материалы).

Полиэтнический состав селения сохранялся в XIX в., но изменялся в связи с различными обстоятельствами. Если в 1824 г. чуваша составляли более трети населения (около 35%), то в 1870 г. – только четверть (25,5%). Напротив, доля мордвы выросла в тот же период с 52 до 70% (РГИА; Стат. табл.). Уменьшение численности татар с 12,2 до 1,7% за первую половину XIX в. было связано с насильным выдворением в 1853 г. “отпавших от православия” в Тобольскую губ.; оставшаяся в Тимяшево татарская семья впоследствии “омордвинилась” (Материалы). В ходе этнической ассимиляции в конце XIX – начале XX в. исчезли и русские (30 человек в 1870 г.). Этнический состав с. Тимяшево выглядел в 1929 г. следующим образом: мордвы – 897 человек (70%), чувашей – 384 (30%) (Стат. табл.; Список 1). Современный этнический состав сложился в последние десятилетия XX в. в результате межэтнических браков мордвы и чувашей с русскими и татарами. В настоящее время 80,1% населения Тимяшево составляют мордва, 11,0% – русские, 7,3% (14 человек) – чуваша; остальные 1,6% представлены татарами и лицами, не указавшими свою национальность<sup>8</sup>.

Как свидетельствуют статистические данные, с момента формирования Тимяшево как многонационального селения здесь численно преобладала мордва (50–70% населения), что обусловило ряд важных этноязыковых и этнокультурных процессов в селе – ассимиляцию мордвой соседней. Таким образом, модель изолированного существования сменяется с конца XIX в. ассимилятивной моделью, которая вполне успешно реализовалась в отношении малочисленных этнических групп русских и татар, но затруднялась в случае с чувашами. Быстрой ассимиляции последних препятствовало несколько факторов.

Во-первых, религиозный, поскольку часть местных чувашей исповедовала традиционную религию (в первые десятилетия XIX в. – около трети; в настоящее время пять человек) и в браках не смешивалась с мордвой, предпочитая живших в окружающих селениях некрещеных чувашей (например, села Старое Афонькино, Новое Серезино, Новое Ильмово, Чувашское Урметьево и др). “Язычники” были более обособлены от мордвы, чем крещеные чуваша благодаря отдельному кладбищу и оригинальному обрядовому комплексу. В определенной степени чувашское “язычество” даже стимулировало практику мордовских озков до конца XIX в. (ПМА 4: Трофимова).

Во-вторых, крещеные тимяшевские чуваша находились в постоянном контакте с чувашами соседних сел в пределах единого брачного ареала и православного прихода с центром в с. Туарма (до 1892 г.). В-третьих, чуваша представляли собой многочисленную группу, достаточную для самостоятельного функционирования этнической общины. В-четвертых, наличие иноэтнического и иноконфессионального сообщества (татар-мусульман) поддерживало ситуацию этнокультурного разнообразия и обеспечивало устойчивость полилингвокультурности в Тимяшево до середины XIX в.

В результате перечисленных выше факторов ассимиляция чувашей была опосредована этапами активного диалога, межкультурной кооперации и интеграции, обеспечивших высокую степень “общности” культур мордвы и чувашей в материальной и духовной сферах, особенно в свадебной и похоронно-поминальной обрядности. И хотя некоторые отличия обнаруживаются в ходе детального исследования обрядовых комплексов и пищи<sup>9</sup>, сами жители их различают слабо, что свидетельствует о размытости этнических границ, постоянно “нарушаемых” в ходе соучастия в не-

которых обрядах. Так, чуваши участвовали в проводах весны на Троицу, а мордва приходила на чувашское моление учук (проводилось до начала 1960-х годов) и проводы *уяв*; все жители совместно проводили гадания на святки и катались на масленицу (ПМА 4: *Трофимова*). Таким образом, чувашей и мордву объединяли не только общая территория, но и существенный пласт “общих” культурных ценностей и обычаев. Не стали препятствием для общения и бытующие в селе этнические стереотипы, и не только позитивные: например, мордва считает чувашей “мелочными”, а себя – “простыми” (ПМА 4: *Трофимова*). Чуваши считают себя “трудолюбивыми” и “простыми”, а также, в отличие от мордвы, “инициативными” (ПМА 4: *Кузьмин М.К.*).

Если культурная интеграция протекала на паритетных началах, то языковая ситуация характеризовалась усиливающимся доминированием эрзянского языка в силу численного преобладания его носителей. Он функционировал в XX в. наряду с русским в публичной сфере. Для чувашей это означало владение тремя языками: родным, эрзянским и русским. Но в настоящее время эрзянский активно вытесняет чувашский также из бытового общения. Даже в чувашских семьях молодые супруги общаются с родителями по-чувашски, а между собой либо по-эрзянски, либо по-русски. Таким образом, уровень языковой компетентности у молодого поколения чувашей выше на неродных языках. В противоположность чувашам мордва чувашского языка не знает. Такая ситуация сложилась в том числе из-за прекращения преподавания его в школе в 1937–1938 гг.; возможность учить чувашский школьники получали только в старших классах в Туарминской школе. Поколение родившихся в начале 1950-х годов уже не знало или плохо знало чувашский язык (ПМА 4: *Кузьмин М.К.*). Вероятно, именно языковой фактор стал основной причиной постепенной ассимиляции чувашей в Тимяшево. К нему следовало бы присовокупить довольно значительные показатели межэтнической брачности – 80%, однако из-за небольшого числа брачных пар (всего пять с участием чувашей!) этот показатель не является репрезентативным<sup>10</sup>.

При сходстве целого ряда параметров с описанной выше ситуацией, в д. **Верхняя Кондрата** мы наблюдаем несколько отличную интеграционную модель. Две основные этнические группы селения – кряшены и чуваши – объединяет не только общая территория, но и довольно длительный (примерно со второй трети XVIII в.) опыт совместного проживания (РГАДА 1. Д. 1128: 574 об.). Показательно, что многие из переселившихся сюда в середине XVIII в. из разных уездов “новокрещен” имели его уже в местах своего прежнего обитания с “черемисами”, мордвой и татарами (Там же. Д. 1143: 79 об.). В настоящее время кряшены составляют 64,6% населения, чуваши – вдвое меньше – 30,1%. Кроме них в селении проживают татары-мусульмане (2,6%) и представители других этнических групп – русские, белорусы – всего 2,7%<sup>11</sup>.

Интеграционные тенденции отчетливо проявляются в разных социокультурных сферах. Длительность проживания обусловила довольно ранние брачные контакты чувашей с кряшенами – с первой половины XX в. В настоящее время смешанными являются 26,8% браков в селении, из которых почти половина (40,8%) приходится на чувашско-кряшенские семьи<sup>12</sup>. Исторически они не способствовали ассимиляции в пользу той или другой этнической группы, так как по традиции национальность детей в смешанных селениях определялась по отцу, исходя из убеждения, что в патрилокальном браке дети осваивают этнокультурный опыт с отцовской стороны вследствие более частого общения с его родственниками. Свадьба традиционно игралась по тому же принципу: по-кряшенски, если жених был кряшен, и по-чувашски, если жених оказывался чувашом. В последнем случае невесту по чувашскому обычаю сажали в закуток перед печью *тёпел* и накрывали покрывалом. В настоящее время в смешанных браках дети чаще (в пяти случаях из девяти) записываются татарами-кряшенами даже

в тех семьях, где отцы-чуваши, что явно указывает на тенденцию татарско-кряшенской ассимиляции чувашей (ПМА 5).

Длительные добрососедские отношения и конфессиональное единство групп способствовали размыванию этнокультурных границ между кряшенами и чувашами. Сегодня они осознают себя единой общностью (“они, как и мы крещеные”), имеющим сходство в традиционных обрядах и costume: “*Чăвашсем крещенсен хушинче уйрăмлăхсем сăнаман*” (“Между чувашами и кряшенами различий не наблюдали”). Примечательно, что школьный кряшенский фольклорный ансамбль был первоначально одет в чувашские рубахи, лучше сохранившиеся в селинии, чем татарские.

Безусловно, интеграционной основой во взаимоотношениях кряшен и чувашей в Верхней Кондрате выступала православная религия, определившая характер повседневного и праздничного, обрядового, общения и брачные контакты. Несмотря на несколько формальное отношение к нему большинства населения<sup>13</sup>, местная церковь выступает одним из зримых символов религиозного единства жителей Верхней Кондраты.

Интеграционный потенциал содержался также в разных блоках традиционного обрядового календаря, имевшего сходную структуру у кряшен и чувашей. При проведении важнейших ритуалов проявлялась кооперация этнических групп. К примеру, празднование Троицы в селе начиналось на кряшенской стороне, где украшенную платками и лентами березку чествовали (ставили) в двух местах, но завершалось обязательно в чувашском конце хороводами уяв. Данный порядок проведения был обусловлен убежденностью жителей – как чувашей, так и кряшен – в сакральной силе традиции уяв, призванной охранять их от бед и несчастий. При этом в хороводы вливались и кряшены. Если, возможно, в первоначальном варианте инициаторами обряда были кряшены, то в его современном виде в равной степени участвует и кряшенская, и чувашская молодежь. Аналогичная форма кооперации молодежи существовала при проведении семика: в ночных бесчинствах (кража дров, разбор срубов и т.д.) участвовали все, хотя сам обычай считают чувашским. Интегрирующую функцию выполнял здесь и сабантуй, отмечавшийся всеми жителями по окончании весенних полевых работ.

При устойчивой тенденции к стиранию межэтнических границ обе группы сохраняют целый ряд культурных маркеров в обрядности, организации сакрального ландшафта, музыкальном фольклоре и т.д. “Своими” обычаями чуваша считают обряды поминального комплекса: проведение ритуала *хывни*, поминовение предков в понедельник пасхальной недели, исполнение поминального напева (мелодия и текст соответствуют *юпа юрри*), проведение *симёк* в четверг перед Троицей (местные чуваша посещают не свое кладбище, а отправляются на могилы родственников в другие селения), поминовение предков в субботу перед Троицей и на 20-й день после смерти. Особый набор действующих лиц (нет посаженных родителей), последовательность действий (нет ритуала выпроваживания гостей), музыкальное и песенное сопровождение на свадьбе, празднование масленицы *сăварни* и весенне-летние хороводы *уяв* и другие дополняют этот ряд. Указанные элементы обрядности отсутствуют у кряшен, поэтому могут быть признаны также объективными отличительными признаками локальной этнокультурной традиции верхнекондратинских чувашей. Свообразными маркерами этнических границ следует признать культовые места. Примечательно, что в с. Верхняя Кондрата они четко были разграничены у кряшен и чувашей: особые часовни, места поклонения Киремети, отдельные участки на кладбище. Это дополняло существующий порядок территориального разграничения групп: 90% кряшен и 81% чувашей проживают в “своих” этнических частях селения<sup>14</sup>.

Этнокультурные границы, сохраняющиеся и поныне, не препятствовали обрядовому общению соседей. Нарушение ими границ, т.е. выполнение ритуальных действий, предусмотренных в той или иной этнической традиции, не только не порицалось, а

наоборот, приветствовалось и признавалось единственно возможной формой поведения. Например, в похоронах чувашей кряшены проводили ритуал *хывни*. Выполнение предписанных обычаем действий невозможно было без знания о них, что требовало от соседей высокого уровня взаимной этнокультурной компетентности.

Многие элементы традиционной культуры местных чувашей восходят к “язычеству” и сохранились, вероятно, благодаря постоянным и тесным, в том числе и брачным связям с некрещеными чувашами “саврушского” куста деревень: Урмандеево, Савгачево, Нижние Савруши, Емелькино и др. В памяти старожилов еще сохранились воспоминания о довольно архаическом пласте обрядности: *учук, киреметь чук, хёр йёрри* и т.д. Основной набор календарных обрядов (*сёне сул, саварни, мункун, уяв* и т.д.) бытовал до последней четверти XX в., а моления о дожде прекратились лишь в конце 1980-х годов. До 1960-х годов проводился полный свадебный церемониал с причитанием невесты и соответствующими персонажами свадьбы: главой поезда, друзьями жениха и невесты. С течением времени “языческие” элементы довольно причудливо вплетались православную канву обрядности. К примеру, поминальный напев (“*Кана ёссе-сисе тарансан, кёл тусан юрлаççе*”; “*Сисе тарансан, сэх сэхсан юрлаççе*”) исполнялся на 40-дневных поминках после трапезы и молебна. Показателен пример православной часовни, восстановленной на одном из мест проводов уяв: вместо сгнившего деревянного столба одна из жительниц соорудила по собственному проекту каменную часовню, являющуюся местом паломничества всех верхнекондратинцев.

Очевидно, что “языческая” основа бытовавших в недавнем прошлом обрядов препятствовала активному диалогу этнических групп, но с усилением позиций православия в последние десятилетия XX в. она стала разрушаться, поставив верхнекондратинских чувашей в особое положение – отличное как от кряшен, так и от некрещеных чувашей окружающих селений: “*Эпёр кунта чавашла та мар, крешёнле те мар, но хамаранне таватпёр*” (“У нас тут ни по-чувашски, ни по-кряшенски, но свое мы делаем”). Снижение интенсивности контактов с соплеменниками послужило дополнительным фактором сближения чувашей с кряшенами.

Паритет в отношении обычаев и обрядов соседей несколько нарушается в языковом вопросе – здесь наблюдается явное доминирование татарского языка, которым местные чуваша владеют, начиная с детсадовского возраста, как родным, в то время как кряшены знают чувашский значительно хуже и не стремятся его учить. Это же наблюдение применимо к знаниям культурных традиций соседей. К примеру, чуваша исполняют и чувашские, и татарские песни, в том числе и обрядовые (например, свадебный напев), в то время как татары затрудняются спеть даже популярные застольные чувашские песни. Поэтому можно утверждать, что чуваша оказались более адаптированы к ситуации бикультурности в Верхней Кондрате, чем их соседи. Вероятно, это связано с усилением “татарских” позиций в селении и в публичной жизни региона. Обращает на себя внимание учащение браков кряшенок с татарами-мусульманами; местом проживания в 2-х случаях выбрана д. Верхняя Кондрата, что означает появление в селении другой конфессиональной группы (ПМА 5).

Таким образом, длительный активный межкультурный диалог кряшен и чувашей перешел в XX в. к стадии межэтнической интеграции. Ведущую роль в данном процессе сыграл религиозный фактор, но дополнительным значимым фактором являются этнокультурная близость групп, а также языковые знания соседей (хотя и не равноценные). Интеграция осуществляется на основе православия и татарско-кряшенского языка, что позволяет спрогнозировать возможность ассимиляции чувашей вдвое численно превосходящими их кряшенами. Подобный исход процессов известен как среди чистопольских кряшен, к которым относятся жители Верхней Кондраты, так и в других подразделениях этой этноконфессиональной группы. Выявленные на примере

Верхней Кондраты тенденции развития этнокультурных процессов во многом сходны с таковыми в иных кряшенско-чувашских селениях (Ягафова 2007: 81–85).

В рассмотренных выше населенных пунктах, несмотря на некоторое конфессио-нальное разнообразие, не наблюдалось резких религиозных различий. В ряде селений они стирались в результате восприятия меньшинством (“язычниками”, староверами) православия, а в большинстве из них именно конфессиональный фактор выступал интегрирующим началом. В отличие от описанных выше ситуаций в Салдакаево именно религиозные расхождения этноконфессиональных сообществ (православных чувашей, татар-мусульман и чувашей-“язычников”) выстраивали модель изоляции, опирающуюся на территориальные разграничения в расселении (95% чувашей и 84% татар проживают в соответствующих “чувашской” и “татарской” частях селения), устройстве отдельных кладбищ и других культовых мест (мечеть, место “языческого” паломничества *Карталла ырай*), брачной ориентации на соплеменников и единоверцев из других соседних селений. Доля моноэтнических браков составляет 80,4% у чувашей и 76,3% у татар, а в смешанных браках мужчины-чуваши женаты исключительно на русских, а татары – на чувашках (семь пар), русской и марийке<sup>15</sup>. Этнические общины чувашей и татар существуют в рамках достаточно устойчивых “этнокультурных миров” с собственными языками, традициями, локусами, контактами и т.д.

Не последнюю роль в этом сыграло, вероятно, относительно позднее появление в селении татар. О постоянном их пребывании, видимо, следует говорить только с середины XIX в., а до этого основанное еще в начале XVIII в. Салдакаево оставалось мононациональным чувашским селением (РГАДА 1. Д. 157; Д. 1106: 30 об.; РГАДА 2: Д. 3351: 531–546; Д. 3353: 610–643; Ведомость: 219)<sup>16</sup>. В конце XIX в. в Салдакаево проживали 384 крещеных чувашей, 72 “язычника” и 191 “магометанин” (Населенные места). Таким образом, свыше 70% населения составляли чувашки. На протяжении XX в. доля чувашей уменьшилась до 64% по переписи 1989 г. и до 62% в 2002 г. (Иванов 1999: 133; АТД РТ: 120). В 2008 г. чувашки составляли 56,2% населения, а татары 35,8%<sup>17</sup>.

Вместе с тем за последние полтора столетия в селении выработались достаточно эффективные формы взаимной культурно-языковой адаптации. Для всех жителей характерен взаимный татарско-чувашский билингвизм. Оба языка используются в межнациональном общении в зависимости от численного преобладания в коммуникативной ситуации представителей той или иной национальности. Двуязычие – основа общения в межэтнических браках.

Другой показатель адаптации – взаимная этнокультурная компетентность и даже соучастие в наиболее важных событиях религиозной жизни: Пасха, Троица, поминальные ритуалы у чувашей и Ураза байрам, Курбан байрам у татар. В наибольшей степени эти явления присущи членам смешанных семей, на долю которых приходится 15% браков. Примечательно, что более половины из них заключены между татарами-мусульманами и чувашками и носят, таким образом, межконфессиональный характер. Смена религиозной принадлежности в таких случаях практикуется, но не является, по мнению местных жителей, обязательным условием, что увеличивает возможности создания смешанных семей. В последних, как правило, практикуются как мусульманские (татарские), так и православные или “языческие” (чувашские) праздники и обряды. Показателен рассказ Х.Х. Хамидуллина (1964 г.р.): *«Я татарин, моя жена – чувашка. Дети – татары (они так же себя считают). Разговаривают на трех языках: татарском, чувашском, русском. Одинаково знают. Я с женой – бываю, на татарском, бываю, на чувашском; чаще по-татарски. С детьми – по-татарски. Я ведь разговариваю с вами и даже не думаю, на каком. В семье мы празднуем и татарские, и чувашские праздники. Татарские – Ураза байрам, Курбан байрам. Моя жена все умеет готовить, всех родственников собирает. Православные тоже отмечаем у тещи. Она тоже живет в Салдакаево. Все как положено. На Пасху яйца красим, покупаем.*

*Дети приходят. В чисто татарских семьях яйца не красят. Наши не отказывают. А вот есть жены со стороны привезенные. Они уж да. А к нашим татарам и дети приходят. Дети говорят: “Христос воскрес!”. Им отвечают: “Воистину воскрес”. Я тоже говорю. Праздник есть праздник. Чуваши у нас в мечети садака дают на Уразу и Курбан. Чуваши, когда строили мечеть, деньгами помогли. Мулла они не приглашают. Мы на похороны к чувашам ходим. Берем водку, угощение. Это же садака. И чуваши к татарам также ходят и приносят» (ПМА 6: Хамидуллин). В рассказе этого и других информантов примечательна попытка отличить салдакаевских татар от татарского населения округа по их лояльности к православным и “языческим” чувашским обычаям, что, вероятно, также свидетельствует об адаптивных особенностях межкультурного взаимодействия в Салдакаево.*

Возвращаясь к теме поликонфессиональности Салдакаево и роли религиозного фактора на межкультурное взаимодействие, можно предположить, что наличие достаточно многочисленной общины христиан (84% чувашей) воспрепятствовало активной исламизации “язычников”, как это нередко происходило в смешанных татаро-чувашских селениях, хотя несколько случаев перехода в ислам в селе все же было.

Таким образом, на примере Салдакаево мы наблюдаем смену модели взаимоотношений к межкультурному диалогу и адаптации. Вместе с тем здесь наметились и тенденции к ассимиляции (отатариванию) чувашей в межэтнических браках, поскольку национальность детей определяется по отцу.

Рассмотренные выше ситуации межкультурного взаимодействия в наибольшей степени тяготеют в настоящее время к модели интеграции с признаками ассимиляции чувашей численно или культурно доминирующей соседней этнической группой.

Вместе с тем исторически в ряде селений развивались иные модели взаимодействия: взаимной изоляции (Русская Васильевка, Старое Эштебенькино, Тимяшево, Салдакаево), диалога (Верхняя Кондрата), аккультурации (Бугабашево). Факторами и одновременно признаками межкультурной изоляции является территориальная, языковая, культурная (в первую очередь религиозная) разобщенность жителей селений. Территориальная изоляция проявляется в выделении в структуре поселения этнически маркированных улиц, “концов”, участков на кладбище, культовых мест и т.д., языковая – в полноценном функционировании этнических языков и слабом владении языком соседей (возможен вариант и полного отсутствия знаний языка/ов соседа/ей), культурная – в бытовании в актуальной сфере культуры этнически определяемых элементов, слабая межкультурная компетентность, наличие четких этнокультурных границ. Такая ситуация, скорее всего, характерна для исторического прошлого рассматриваемых населенных пунктов в XVIII–XIX вв.; в конце XIX–XX в., особенно во второй его половине, изоляционистская модель повсеместно сменяется либо аккультурационной, либо формой диалога, которые в свою очередь способствовали переходу в большинстве случаев в доминирующую сегодня модель интеграции.

Модель интеграции характеризуется ослаблением или даже стиранием некоторых границ этнических сообществ и их включением в новое культурное пространство на основе единых параметров языка, культуры, территории. На примере изученных селений видно, что необходимое единство было достигнуто прежде всего на религиозной (православие) и языковой (чаще русский язык) почве при стимулирующей роли процесса унификации материального быта и закрепления в праздничной культуре внеэтнических элементов. Значимую роль сыграли факты социально-экономической интеграции этнических групп в рамках сельских поселений и создание общих площадок в форме объединенных сельхозпредприятий, образовательных, социальных и культурных учреждений.

Интеграционные процессы протекали и протекают в селениях со своими характерными особенностями: например, в форме конвергенции этнических групп в достаточно однородное в культурном отношении сообщество при номинальном сохранении

ими своих идентичностей (Старое Эштебенькино) или в форме межкультурной кооперации групп с четко выраженной этничностью и инкорпорации чувашей в доминирующее сообщество (Верхняя Кондрата). Показателем межкультурной интеграции этнических групп является преодоление их социальной и территориальной замкнутости в результате межэтнических браков и смешанного характера расселения.

Ассимиляционные тенденции, проявляющиеся с разной степенью интенсивности, характерны для всех селений: русификация в чувашско-русских селениях Бугабашево и Русская Васильевка, полиэтничном Старом Эштебенькино, “мордванизация” в Тимяшево, “отатаривание” в Салдакаево. Наряду с фактором численного превосходства на данный процесс влияет доминирующее положение русского языка в межэтническом общении и русскоязычного культурного пространства в современном российском обществе. Ассимиляция проявляется как в форме языковой ассимиляции (утрата чувашского языка и признание другого в качестве родного), так и в этнической ассимиляции, т.е. смены этнической принадлежности. Последняя обусловлена утратой или ослаблением в указанных селениях механизмов трансляции этнокультурного опыта в случае этнической неоднородности сельских обществ и семей, а также исключением этнического компонента в деятельности образовательных и культурных учреждений социума.

Наряду с интеграционной свою актуальность сегодня не утратила модель межкультурного диалога, развивающаяся в условиях существенной культурно-языковой дистанцированности этнических групп, препятствующей их полномасштабной интеграции. Территориальные разграничения, религиозные и языковые различия татар и чувашей в Салдакаево при активных контактах с соплеменниками окружающих селений стимулируют высокий уровень этнокультурной идентичности каждой из групп, не препятствуя их взаимному общению, ключевую роль в котором играет взаимная лингвосоциокультурная адаптация этнических сообществ.

Собственно процесс адаптации характерен для всех моделей межкультурного взаимодействия и обуславливает его при помощи своеобразных “буферных” элементов, необходимых для контактирования с окружающим сообществом: например, би-полилингвизма, межкультурной компетентности, соучастия в культурной жизни соседнего народа, взаимопроникновения некоторых элементов материального быта, выработке позитивных стереотипов в отношении друг друга и т.д. Адаптивные механизмы значимее в этнически смешанных семьях, где процесс приспособления затрагивает все актуальные вопросы функционирования семьи: обустройство дома, воспитание детей, приготовление пищи, отношения супругов, связи с родственниками и т.д.

Описанные выше модели межкультурного взаимодействия, безусловно, не охватывают всего разнообразия существующих форм сосуществования этнических групп в этнически смешанных селениях, но позволяют определить характерные тенденции в межэтнических отношениях чувашей с окружающими народами и тем самым обозначить один из векторов этнических процессов в Волго-Уральском регионе.

### *Примечания*

<sup>1</sup> Проекты “Этнически смешанные селения в Урало-Поволжском регионе: историко-этнологическое исследование” (грант РГНФ 06-01-00204а) и “Этнически смешанные селения в Урало-Поволжском регионе: опыт взаимной социально-культурной адаптации” (Программа фундаментальных исследований Президиума РАН “Адаптация народов и культур к изменениям природной среды, социальным и техногенным трансформациям”). По итогам первого этапа работы подготовлен сборник статей “Мы и как удмурты, и как чуваша... Взаимная социально-культурная адаптация в этнически смешанных селениях” (М., 2007).

<sup>2</sup> См. также типологии межэтнического/межкультурного взаимодействия С.А. Арутюнова (Арутюнов 1989), И.Д. Колесина (Колесин 1999), В.П. Бранского (Бранский 1997), Н.К. Иконниковой (Иконникова 1995).

<sup>3</sup> Подсчеты произведены А.Д. Коростелевым по данным похозяйственных книг: ПМА 1.

<sup>4</sup> Подсчеты произведены А.Д. Коростелевым и автором по данным похозяйственных книг: ПМА 2.

<sup>5</sup> Подсчеты произведены А.Д. Коростелевым и автором по данным похозяйственных книг: ПМА 2.

<sup>6</sup> Подсчеты произведены А.Д. Коростелевым и автором данной статьи по данным похозяйственных книг: ПМА 3.

<sup>7</sup> Подсчеты произведены А.Д. Коростелевым и автором по данным похозяйственных книг: ПМА 3.

<sup>8</sup> Подсчеты произведены А.Д. Коростелевым и автором по данным похозяйственных книг: ПМА 4.

<sup>9</sup> Так, у чувашей существуют обычаи привязывать к кресту полотенце, мыться в бане после похорон, нести покойного на кладбище при помощи носилок и полотенца (у мордва – только с помощью полотенца), резать скотину на поминки, проводить “кормление предков” *хывни* и др.; при женитьбе на чувашках из соседних сел (а это было предпочтительно) устраивали “чувашскую свадьбу” (в недавнем прошлом – с гостеванием). В числе “чувашских блюд” и мордва, и сами чувашки отмечают мясной пирог *хуплу* с крупой (у мордвы без нее), суп с лапшой *салма яйки* (готовит и мордва), колбасу *шэрттан* и др.

<sup>10</sup> Подсчеты произведены А.Д. Коростелевым и автором по данным похозяйственных книг: ПМА 4.

<sup>11</sup> Подсчеты произведены А.Д. Коростелевым и автором по данным похозяйственных книг: ПМА 5.

<sup>12</sup> Подсчеты произведены А.Д. Коростелевым и автором по данным похозяйственных книг: ПМА 5.

<sup>13</sup> В местную церковь жители ходят редко. Даже в праздничный день, 19 августа 2008 г., в день так называемого яблочного Спаса, в церкви было всего три человека.

<sup>14</sup> Подсчеты произведены А.Д. Коростелевым и автором по данным похозяйственных книг: ПМА 6.

<sup>15</sup> Подсчеты произведены А.Д. Коростелевым и автором по данным похозяйственных книг: ПМА 6.

<sup>16</sup> По преданию, часть татар переселилась в Саладкаево еще в 1813 г. из селений Тюрясево и Мамыково, располагавшихся по другую сторону Большого Черемшана. Они были выселены с родных мест русскими помещиками. Но по архивным материалам, в 1816 г. здесь проживали лишь крещеные (127 человек) и некрещеные (57 человек) чувашки. В 1841 г. община по-прежнему состояла из двух конфессиональных групп чувашей, но к ним за предыдущий период подселелись семь крещеных татар, которые в 1845 г. “уклонились” от православия в мусульманство и были переселены в с. Урахчи Ланшевского у. По преданию, они сбежали оттуда домой в Саладкаево. В статистических материалах 1857 г. татары не зафиксированы.

<sup>17</sup> Подсчеты произведены А.Д. Коростелевым и автором по данным похозяйственных книг: ПМА 6.

### *Источники и литература*

Агеев 1990 – Агеев В.С. Межгрупповое взаимодействие. Социально-психологические проблемы. М., 1990.

Акты – Акты исторические и юридические, древние царские грамоты Казанской и других соседственных губерний / Собрано Степаном Мельниковым. Т. I. Казань, 1858.

АТД РТ – Административно-территориальное деление Республики Татарстан: Стат. сб. Казань, 2005.

Арутюнов 1989 – Арутюнов С.А. Народы и культуры. Развитие и взаимодействие. М., 1989.

Арутюнян 1999 – Арутюнян Ю.В., Дробищева Л.М., Суколов А.А. Этносоциология: Учеб. пособие для вузов. М., 1999.

БАССР 1 – Башкирская АССР; Административно-территориальное деление Республики Башкортостан на 1 января 1961 г. Уфа, 1961.

БАССР 2 – Башкирская АССР; Административно-территориальное деление Республики Башкортостан на 1 января 1981 г. Уфа, 1981.

- БАССР 3 – Башкирская АССР; Административно-территориальное деление Республики Башкортостан на 1 января 1999 г. Уфа, 1999.
- Бранский* 1997 – *Бранский В.П.* Теоретические основания социальной синергетики // Петербургская социология. 1997. № 1.
- Бромлей* 1979 – *Бромлей Ю.В.* К типологизации этнических процессов // Проблемы типологизации в этнографии. М., 1979. С. 3–11.
- Бромлей* 1983 – *Бромлей Ю.В.* Очерки теории этноса. М., 1983.
- Ведомость – Ведомость о наместничестве Казанском // Сборник материалов по истории Казанского края в XVIII в. Казань, 1908.
- ВПН – Всесоюзная перепись населения СССР 1989 года. Таблица 2. Численность населения по каждому сельскому населенному пункту. РСФСР.
- Гузенкова* 1983 – *Гузенкова Т.С.* Межэтнические контакты и этнокультурные процессы (по материалам о народах Урало-Поволжья) // Расы и народы. Вып. 13. М., 1983. С. 99–113.
- Дробищева* 2003 – *Дробищева Л.М.* Социальные проблемы межнациональных отношений в постсоветской России. М., 2003.
- Иконникова* 1995 – *Иконникова Н.К.* Механизмы межкультурного восприятия // Социологические исследования. 1995. № 11. С. 26–34.
- Иванов* 1999 – *Иванов В.П.* Чувашская диаспора. Чебоксары, 1999.
- Козлова* 1976 – *Козлова К.И.* Проблемы изучения этнокультурных контактных зон Среднего Поволжья // Вопросы этнографии Удмуртии. Ижевск, 1976. С. 39–48.
- Колесин* 1999 – *Колесин И.Д.* Подходы к изучению социокультурных процессов // Социологические исследования. 1999. № 1. С. 132.
- VI Конгресс – VI Конгресс этнографов и антропологов России. Санкт-Петербург, 28 июня – 2 июля 2005 г.: Тез. докл. СПб., 2005.
- VII Конгресс – VII Конгресс этнографов и антропологов России: Доклады и выступления (9–14 июля). Саранск, 2007.
- VIII Конгресс – VIII Конгресс этнографов и антропологов России: Тез. докл. Оренбург, 1–5 июля 2009 г. Оренбург, 2009.
- Коростелев* 2005 – *Коростелев А.Д.* Локальные особенности этнокультурных взаимодействий в Урало-Поволжском регионе // Русский язык в тюрко-славянских этнокультурных взаимодействиях. М., 2005. С. 54–61.
- Кузеев* 1992 – *Кузеев Р.Г.* Народы Среднего Поволжья и Южного Урала. Этногенетический взгляд на историю. М., 1992.
- Кузеев, Бабенко* 1992 – *Кузеев Р.Г., Бабенко В.Я.* Этнографические и этнические группы (к проблеме гетерогенности этноса) // Этнос и его подразделения. Ч. 1. М., 1992. С. 17–37.
- Лебедев – Лебедев С.Д.* Светско-религиозное взаимодействие в современной России как диалог культур (социально-когнитивный аспект) // <http://www.socionav.narod.ru/monograf/monogr.htm>
- Материалы – Материалы из краеведческого музея с. Тимяшево: ПМА 4.
- Мы и как удмурты... 2007 – Мы и как удмурты, и как чуваша... Взаимная социально-культурная адаптация в этнически смешанных селениях. М., 2007.
- НА РАН – Научный архив РАН. Ф. 30. Оп. 2. Д. 20, 54.
- НАРТ 1 – Национальный архив Республики Татарстан (далее – НАРТ). Ф. 3. Оп. 2. Д. 591, 646.
- НАРТ 2 – НАРТ. Ф. 4. Оп. 84. Д. 13; Оп. 133. Д. 7.
- Наиболее важные – Наиболее важные статистические сведения об инородцах Восточной России и Западной Сибири, подверженных влиянию ислама. Казань, 1912.
- Населенные места – Населенные места Российской империи... по данным Первой всеобщей переписи населения 1897 г. СПб. 1905.
- Наша святыня – Наша святыня // Бакалинские зори. № 92. 7 авг. 2008 г.
- Пименов* 1979 – *Пименов В.В.* Урало-Поволжская историко-этнографическая область // Проблемы типологии в этнографии. М., 1979. С. 39–48.
- ПМА 1 – Полевые материалы автора, 2008 г. Бакалинский р-н Республики Башкортостан, с. Бугабашево (Васильева Е.Т., 1927 г.р., местная; Селиванова М.П., 1934 г.р., родилась в пос. Анисимова Поляна Шаранского р-на РБ, с 1970 г. живет в с. Бугабашево; Александрова М.Д., 1941 г.р., родилась в д. Новоалександровка Шаранского р-на, с 1992 г. живет в с. Бугабашево; Аракчеева А.Г., 1936 г.р., родилась в д. Новоалександровка, с 1959 г. живет в с. Бугабашево; Филиппова К.В., 1932 г.р., родилась в д. Михайловка Шаранского р-на, с

- 1963 г. живет в с. Бугабашево; Васильева Е.Т., 1927 г.р., местная).
- ПМА 2 – Полевые материалы автора, 2008 г. Кошкинский р-н Самарской обл., с. Русская Васильевка (Зорин Е.И., 1936 г.р., родился в с. Шламка Челно-Вершинского р-на Самарской обл.; с 1939 г. жил в пос. Яновка, с 1982 г. – в Русской Васильевке; Едрукова К.В., 1930 г.р., местная; Шпарова А.И., 1939 г.р., местная; Антипова Ю.В., местная, Лазарева И.В., местная, Моисеева Г.И., местная).
- ПМА 3 – Полевые материалы автора, 2008 г. Челно-Вершинский р-н Самарской обл., с. Старое Эштебенькино (Ильина В.М., 1951 г.р., родилась в д. Васильевка Нурлатского р-на РТ, русская; Ильина М.А., 1923 г.р., местная, мордовка; Ширяева А.Н., 1928 г.р., родилась в д. Кисы Акубаевского р-на, с 1948 г. живет в Старое Эштебенькино; Ерюкова Н.В., 1963 г.р., местная, мордовка).
- ПМА 4 – Полевые материалы автора, 2008 г. Шенталинский р-н Самарской обл., с. Тимяшево (Трофимова Н.В., 1929 г.р., местная, мордовка; Кузьмин Г.И. 1930 г.р., местный, чуваш; Кузьмин М.К., 1950 г.р., местный, чуваш).
- ПМА 5 – Полевые материалы автора, 2008 г. Чистопольский р-н Республики Татарстан, с. Верхняя Кондрата (Краснова Л.Н., 1938 г.р., родилась в с. Нижняя Кондрата; Турганова Е.И., 1938 г.р., местная; Турганова Р.Н., 1939 г.р., местная).
- ПМА 6 – Полевые материалы автора, 2008 г. Нурлатский р-н Республики Татарстан, с. Салдакаево (Хамидуллин Х.Х., 1964 г.р., местный).
- ПМА 7 – Полевые материалы автора, 1995 г. Челно-Вершинский р-н Самарской обл., с. Старое Эштебенькино.
- РГАДА 1 – Российский государственный архив древних актов (далее – РГАДА). Ф. 350. Оп. 2. Ч. 1. Д. 157, 1106, 1128, 1143.
- РГАДА 2 – РГАДА. Ф. 350. Оп.2 . Ч. 2. Д. 3351, 3352, 3353.
- РГАДА 3 – РГАДА. Ф. 1312. Оп. 1. Ч. 1. Д. 598. Л. 3 об.;
- РГВИА – Российский государственный военно-исторический архив. Ф. ВУА. Д. 19022. Л. 12.
- РГИА – Российский государственный исторический архив. Ф. 379. Оп. 1. Д. 612.
- Список 1 – Список населенных мест Бугурусланского округа Средне-Волжского края. Бугуруслан, 1929.
- Список 2 – Список населенных мест Самарской губернии. Самара, 1910.
- Список 3 – Список населенных мест Самарской губернии по сведениям 1889 г. Самара, 1890.
- Список 4 – Список населенных пунктов Башреспублики. Уфа, 1926.
- Список 5 – Список населенных пунктов Самарской губернии (по последней переписи). Самара, 1928.
- Стат. таблицы – Статистические таблицы Самарской губернии. Отд. I. Состав народонаселения Самарской губернии по племенам. СПб., 1870.
- Ягафова 2007 – Ягафова Е.А.* Чуваши в этнически-смешанных селениях Урало-Поволжья: ситуации межэтнического взаимодействия в Восточном Закамье // Мы и как удмурты и как чувашы ... С. 63–93.

## **E. A. Yagafova. The Chuvash in the Ethnic Interaction Process in the Kama Region**

*Keywords:* Chuvash, ethnic interaction, adaptation, assimilation, integration, isolation, ethnic-cultural condition, interethnic marriages, intercultural awareness

The article discusses ethnically mixed settlements in which the Chuvash appear as one of the contact groups. The author puts emphasis on tracing the characteristic patterns of ethnic interaction reflecting the extent to which various factors influence the development of the situation, mechanisms of mutual adaptation of ethnic groups, priority dimensions of their culture, etc. The article demonstrates that the prevailing pattern is presently the type of integration with indications of assimilation of the Chuvash by the quantitatively or culturally dominating neighbor ethnic group, despite the fact that, in a number of settlements, there have been historically different patterns of interaction: mutual isolation, dialogue, and acculturation.