

ЭО, 2010 г., № 6

© Е.С. Данилко

## **ТАТАРЫ В ЭТНИЧЕСКИ СМЕШАННЫХ ПОСЕЛЕНИЯХ УРАЛО-ПОВОЛЖЬЯ: ОСОБЕННОСТИ МЕЖКУЛЬТУРНЫХ ВЗАИМОДЕЙСТВИЙ**

*Ключевые слова:* татары, межкультурное взаимодействие, Урало-Поволжье, этнически смешанные селения, этноконтактные зоны, ассимиляция, социально-культурная адаптация

В статье рассмотрены особенности межкультурных взаимодействий в этнически смешанных селениях Урало-Поволжья с участием татар-мусульман и крышен. На примерах их контактов с удмуртами, марийцами, чувашами автором выявлены уровни социально-культурной адаптации: языковой (полилингвизм), конфессиональный (синкретизм традиционных верований с исламом и православием), этнокультурный (взаимопроникновение элементов материальной и духовной культур и т.д.), надэтнический.

На территории Урало-Поволжья, находящейся в самом центре этнографической карты России, в течение многих столетий складывался особый региональный слой культуры, специфичность которого заключается в органичном соединении различных этнокультурных традиций (Кузеев 1992: 5). Миграции, продолжающиеся в регионе в течение нескольких столетий, а также различные трансформации советского и постсоветского периодов, способствовали тому, что этнически и конфессионально однородные поселения стали здесь скорее редким исключением, нежели правилом. При этом спектр вариантов культурных взаимодействий составляет большое число комбинаций, которые, даже повторяясь, обладают определенной спецификой в каждой конкретной ситуации. Эта специфика зависит от культурных, языковых, конфессиональных различий, объективных исторических обстоятельств и субъективной значимости всех этих компонентов для носителей той или иной традиции. В отличие от городов или районных центров, где возможно ограничение сфер контактов разных народов, в относительно небольших смешанных селениях взаимодействия распространяются практически на все формы жизнедеятельности, что предоставляет этнологам практически неисчерпаемое исследовательское поле (Коростелев 2008: 12).

Татары занимают в Российской Федерации второе место по численности и, как и все без исключения народы Урало-Поволжья, расселены дисперсно на довольно обширной территории, состоящей из множества этноконтактных зон. Так, только в шести населенных пунктах, где проживают татары и крышены, исследованных за один полевой сезон 2008 г., были представлены следующие сочетания: татарско-удмуртское – с. Гарибашево и д. Кизганбашево, крышенско-марийское – Нарат-Чукур, татарско-чувашское – Салдакаево и крышенско-чувашское – Верхняя Кондрата. Кроме того, было исследовано преимущественно моноэтническое с. Новая Смаиль, находящееся в русско-удмуртско-марийском окружении. Полевые материалы, собранные в этих поселениях, послужили основой для настоящей статьи.

В двух исследованных селах, где татары и крышены взаимодействовали с удмуртами и марийцами, происходила языковая ассимиляция последних, однако последствия этого процесса для состояния этнической идентичности двух народов оказались различны.

**С. Гарибашево** Татышлинского р-на Республики Башкортостан (далее – РБ), согласно преданиям, было основано в конце XVII – начале XVIII в., первые поселенцы – несколько семей удмуртов из рода Янсит, оставив д. Касияр на берегах Таныпа, отправились на поиски свободной земли и облюбовали в этих краях место на горе. Эта легенда сохраняется в нескольких вариациях; информанты рассказывают как о мифологических первопоселенцах и о двух братьях Янсите и Байсите, и о трех родах Тукморзы, Четкер, Байсит (все эти имена присутствуют в местной топонимике, так называют горы вокруг села). Названия же самого с. Гарибашево и протекающей рядом р. Гарейки связываются с неким татаринном Гараем из соседней деревни. Такая народная этимология довольно поздняя и объективно свидетельствует об утрате исторической памяти, так как происхождение названий “гарей”, “гарейцы” связано с башкирской родоплеменной группой *гарә*, часть которой в XIV–XV вв. расселилась в забельских лесах (Кузеев 1974: 360). Вместе с тем различными способами, характерными для подобного рода исторических преданий, обосновывается древность Гарибаша: это и камень с датой 1730 г., обнаруженный на кладбище (сами информанты его не видели, только слышали о нем), и неизвестно куда исчезнувший архив, и свидетельство приезжавших из столицы авторитетных людей (также по рассказам стариков). Именно представления о древнем (“350 лет уже нашей деревне, у нас история долгая”) и удмуртском (“первые удмурты сюда приехали”) происхождении села объединяют все эти истории. На основании сходства фамилий и родственных связей (частое заключение браков в недавнем прошлом) информанты уверенно называют место выхода предков-удмуртов – д. Касиярово Бураевского р-на РБ (ПМА Гарибашево).

По статистическим данным, в 1870 г. деревня состояла из 69 дворов, в ней фиксировалось примерно равное количество удмуртов и башкир (269 и 243 соответственно) (Списки 1877: 69), в 1895 г. число удмуртов сократилось до 88, а башкир, напротив, увеличилось до 689; все они были записаны в разряд *принужденников* (Сборник статистических сведений 1901: 588). Ко второй половине XIX в. относится появление здесь мусульманской религии, получившей в тот период особую популярность среди удмуртов (Садиков 2008: 159). В Гарибашево ислам распространился благодаря усилиям муллы Файзуллы, удмурта по национальности, прибывшего предположительно из д. Карагыш (нынче Бураевский р-н РБ). До его приезда в Гарибашево уже было несколько мусульманских семей (их этническая принадлежность остается неизвестной), но широкое распространение ислама связывается именно с именем Файзуллы. В 1990-е годы сюда из д. Тазларово (также Бураевского р-на) прибыл указной мулла Ялалалетдин, породнившийся с Файзуллой через брак с его дочерью; совместными усилиями священников и сельчан были построены мечеть и медресе (ПМА Гарибашево). Уже в 1912 г. в Гарибашево, за исключением 16 русских, значились только удмурты, из них 916 мусульман и всего 78 “язычников” (Наиболее важные статистические сведения 1912: 192).

В советское время здание мечети использовалось под различные хозяйственные нужды, религия стала частным приватным делом, самые необходимые обряды (например, чтение поминальных молитв) совершались несколькими пожилыми людьми. Действующая нынче мечеть была построена два года назад, на ее строительство привлекались пожертвования сельчан, но основным спонсором выступил предприниматель, женатый на местной девушке (“наш зять”), в честь его матери мечеть называется Фатима. С 2007 г. при мечети преподавателями Уфимского исламского университета организуются занятия с детьми во время школьных каникул; они носят эпизодический характер, собирается небольшая учебная группа. Невелико и число постоянных активных прихожан: по пятницам на службе бывает 10–15 пожилых людей, в большие мусульманские праздники картина несколько меняется, приходит и молодежь, и люди среднего трудоспособного возраста. Такая ситуация, на наш взгляд, не означает какой-то особенной религиозной индифферентности гарибашевцев, а скорее является показательной для большинства сельских религиозных общин и характеризует общее состояние религиозности после советского атеистического периода, когда качествен-

ные изменения сознания происходят довольно медленно и постепенно, несмотря на внешнее восстановление церковных структур. Как выразился один из информантов, *“религию-то восстановили, но сознание еще надо менять”* (ПМА Гарибашево).

Никакого альтернативного варианта религии, кроме ислама, местными жителями не рассматривается, хотя еще сохраняются воспоминания о том, что их предки-удмурты изначально придерживались своей традиционной веры. Информанты могут указать места, где проводились моления; отношение к этим местам двойственное, некоторые считают, что они представляют опасность (*“плохие места, там иногда что-то кажется”*), другие (люди, посещающие мечеть, религиозные) не находят в них никаких отличительных черт: *“Там люди живут теперь, двор обычный. Раньше росло дерево. Это когда приехали сюда, устроили такое место, а потом мы превратились в мусульман”*.

С существовавшим ранее разделением вер, скорее всего, во многом было связано и наличие еще в начале прошлого века нескольких кладбищ. По словам информантов, еще в 1930-е годы в Гарибашево оставалось несколько удмуртских семей (три двора), которые хоронили на своем кладбище. Существовало также далеко за деревней место, где погребали людей, умерших неестественной смертью; вспоминают некую колдунью Гульфаризу, ее имя переделяется на Гульперизу, потому что она водилась с нечистой силой, духами (*перу*). Татарских же, или мусульманских, кладбищ сменилось несколько; устарев, переполнившись, они переставали использоваться, и образовывалось новое. Это обстоятельство расценивается как показатель, с одной стороны, древности деревни, с другой – давности утверждения здесь ислама. Подтверждением последнего тезиса служит и существование в деревне потомственной духовной династии; связь поколений не прерывалась. По словам ныне действующего муллы, он уже четвертый священник из одного рода: *“Первым был мулла Файзулла, удмурт, потом его сын Шарифулла, потом его сын Лутфулла, сын Лутфуллы – я”* (ПМА Гарибашево).

Возможно, именно переход большинства местных удмуртов в ислам послужил и основанием для записи их в статистических источниках начала XX в. не как удмуртов, а как тептярей. Затем в советский атеистический период главным критерием для чиновников и самих гарибашевцев стал переход их на татарский язык. Так, в 1913 г. здесь преобладали тептяри, в 1917 г. здесь фиксировалось 1020 удмуртов и незначительное число башкир, татар и русских (Крестьянское хозяйство 1914: 1246–1247; Западные башкиры 2001: 563), затем отмечаются только башкиры, присутствует также некоторое количество татар; удмурты уже не упоминаются совсем. Следует оговориться, что на обозначение жителей Гарибашево в официальных сводках оказал влияние социально-политический контекст, отражающий тенденции фиксировать тюркоязычное мусульманское население, в том числе имеющее двойственную или неустойчивую идентичность, как башкир. В данном случае татароязычные удмурты-мусульмане были автоматически отнесены к башкирам.

В настоящее время этническую идентичность жителей Гарибашево можно охарактеризовать как неустойчивую или двойственную, однако с четко определенной тенденцией к смещению в сторону татарской. Чаще всего самоидентификация строится по следующей схеме: *“Мы не чистые татары, и не чистые удмурты”*, затем следует поправка: *“Говорим по-татарски, поэтому считаем себя татарами”*. То есть основным критерием для самоопределения служит язык, даже его большая чистота по сравнению с другими татарами: *“По-татарски разговариваем, потому татарами себя считаем, наш язык даже чище, чем у других татар, которые в Татарстане”*. По-удмуртски на памяти информантов разговаривала в селе только одна приезжая женщина; основной язык общения теперь исключительно татарский. Даже пожилые люди не видят необходимости в изучении удмуртского, так как он не находит сферы применения в современных условиях, и, несмотря на сожаление об утрате родного языка, гораздо престижнее хорошо знать русский: *“А зачем нужен в наше время удмуртский? Он не пригождается. Родной язык любишь уж, вот татышлинские удмурты любят, но везде же – русский, вот и стараемся русский получше выучить”*.

Упомянутое выше утверждение о чистоте местного татарского языка становится противоречивым, когда речь заходит о каких-то отличительных признаках именно гарибашевцев по сравнению с татарами из окрестных деревень; выясняется, что в их языке сохраняются удмуртские слова (*ачачач* – “грязь”, *кажулке* – “амбар” и др.), специфичные окончания слов (длинное *-аем* вместо короткого *-ым*). Вообще окружающее население не воспринимает их как настоящих татар, относя к удмуртам и называя по прозвищу *арлар*, а женщин еще – *акей* (от названия женского головного убора). Информанты говорят, что это прозвище закрепилось за ними уже давно и передается из поколения в поколение: *“Раньше наших родителей так дразнили, теперь нас”*. Вместе с тем оно не представляется уничижительным и обидным, это скорее констатация их инаковости, взаимно признаваемая и выстраиваемая на основе генетического происхождения – “крови”: *“У нас уж другая кровь, удмуртская”*. Вообще мотив другой крови, физического отличия от других – один из основных при самоопределении. Местные жители отмечают, что их антропологический тип не такой, как у других татар, они более светлые, скуластые, среди них много рыжеволосых: *“У нас до сих пор много рыжих рождается. Мы знаем, если рыжий, значит удмуртская кровь, татарин, по-нашему, черный должен быть”*. Потомками удмуртов считаются семьи, носящие определенные фамилии – Ардугановы, Ушияровы и др., сохраняются специфические удмуртские имена – Танатар, Ардуган, а татарские имена искажаются, сокращаются (краккое Абди от Абдулла и др.). Помимо названных отличий свидетельством их удмуртского происхождения для гарибашевцев служит сложившийся позитивный авто- и одновременно гетеростереотип – их трудолюбие: *“Наша деревня считается самой трудолюбивой в колхозе, этим мы тоже на удмуртов похожи”*.

Специфически удмуртских черт в материальной культуре уже не сохранилось, совершенно не используется традиционный костюм, вопрос об этом даже вызвал замешательство у информантов. Одежда, надеваемая для посещения мечети, определяется как мусульманская, представляет собой платье туникообразного покроя, какое носят пожилые деревенские женщины – как удмуртки, так и татарки, платок в роспуск по спине. Подчеркивается необходимость совершения мусульманского омовения по всем правилам перед походом в мечеть и общей опрятности. По татарско-мусульманским обычаям совершается и самый консервативный в любой традиционной культуре похоронно-поминальный комплекс (ПМА Гарибашево). Таким образом, можно говорить о трансформационном развитии традиционной культуры в Гарибашево, проявляющемся, с одной стороны, в размывании ее архаического пласта, с другой, в ассимиляционных процессах и замене этнической идентичности ее носителей с удмуртской на татарскую. Существенную роль в этом сыграл конфессиональный фактор.

Сходные языковые процессы были изучены в марийской д. **Нарат-Чукур** Бакалинского р-на РБ. Деревня образовалась сравнительно недавно, в 1921 г., когда марийцы, жившие среди кряшен в большом с. Старо-Азмеево, отселились после пожара, образовав новое поселение. В 1925 г. здесь было 33 двора и более 200 человек (Список 1926: 15); теперь их людность значительно снизилась. Сейчас в Нарат-Чукуре всего 97 жителей на 38 дворов, из них 77 марийцев, 18 татар (кряшен) и один русский. Статистика по брачности выглядит следующими образом: 11 семей в деревне марийские, семь – марийско-татарские (кряшенские) и одна – марийско-русская (ПМА Нарат-Чукур 2).

Длительное совместное проживание с кряшенами привело к языковой ассимиляции марийцев; они практически полностью утратили родной язык и перешли на татарский. Однако это не повлекло, казалось бы, неизбежной утраты ими культурной традиции и не отразилось на их самоидентификации: *«Мы марийский язык уж не знаем. Знаем какие-то самые простые слова: “хлеб”, “вода”, а так говорим по-татарски. Поэтому на нас говорят “шуаць”, по-марийски значит “татары”. Но все равно мы марийцы, наши предки были марийцы и мы тоже»*. То есть жители Нарат-Чукура причисляют себя к марийцам и позиционируют себя как приверженцев собственной *марийской веры*, при этом уровень их межкультурной компетенции довольно высок. Они отмечают сходства

и различия между своей праздничной культурой и религиозными обрядами с таковыми у соседей – кряшен. Следует отметить, что марийцы отделяют кряшен от татар, считая их совершенно разными народами, называя различия в языке и религии и приводя исторические обоснования этого факта. Свой язык считают скорее кряшенским, нежели татарским: «У нас же татар рядом нет, только кряшены. Язык отличается у них. По-татарски “нерсе”, у нас “неме”. Они же раньше татарами были, потом Иван Грозный их покрестил, они стали кряшенами, теперь уже кряшенами пишутся».

Сохранность элементов традиционной марийской культуры в целом невысока. Так, последние совместные моления проводились еще в довоенное время, потом обращение к богам приобрело частный характер. Место молений (священная роща) до сих пор почитается, соблюдаются различные табу (например, нельзя ломать ветки на деревьях) и поведенческие нормы при его посещении. Наиболее полно сохранился похоронно-поминальный обрядовый комплекс, включающий как частные поминки, так и календарные ритуалы, связанные с категорией предков. В общих чертах он сходен с ритуалами, описанными этнографами по материалам Башкирии и характерными для восточной группы марийцев (Молотова 2008: 102–105). Марийцами Нарат-Чукура используются мусульманские молитвенные формулы (“*Бисмилла рахман рахим*”) и принятое в повседневном быту обращение к Богу по-татарски (“*Алла-бабай*” – букв. “дедушка Бог”). Но сохраняется и несколько устойчивых фраз на марийском (“*Шуры киямат*”, “*Киямат туры*”), которые считаются сакральными и обязательными при совершении обрядов, хотя их смысл не совсем понятен информантам: «*Мы говорим такие слова по-марийски. Меня бабушка учила, что надо всегда сначала эти слова сказать. Это кажется, “отец земли” означает или что-то такое*» (ПМА Нарат-Чукур 1). Изначально же слово *кыйгэмт* имеет древнее арабское происхождение, означающее воскресение в Судный день. Отсюда же происходят слова, которыми чуваша (*хъяматлăх*) и кряшены (*кыйаматлык*) называют посаженных родителей, а в марийских сказках *киямат тора* связывается с неким духом, хозяином рая (Ахметьянов 1981: 86). Таким образом, перед нами наглядный пример заимствования или присвоения одного термина разными культурными традициями.

Таким образом, смена вербального кода, затронувшая и религиозную сферу марийцев Нарат-Чукура, не повлекла за собой существенной трансформации их религиозной системы. В отличие от Гарибашево, где языковая ассимиляция стала следствием ассимиляции культурной и где эти процессы протекали параллельно, здесь языковой фактор оказался вторичным, практически не повлияв на уровень этнического и религиозного самосознания местных марийцев.

На протяжении нескольких столетий происходили тесные татарско-удмуртские взаимодействия в д. **Кизганбашево** Балтачевского р-на РБ. Тут удмурты, придерживающиеся традиционных верований, жили первоначально в моноэтнической деревне, а позже, по крайней мере, со второй половины XIX в., – вместе с мусульманами, тем не менее, составляя этническое большинство. В 1870 г. в деревне в 80 дворах значилось 406 удмуртов и 31 башкир (Списки 1877: 86). До 1917 г. наблюдается рост людности поселения, затем наоборот, идет спад численности (Список 1926: 58). На сегодняшний день это небольшая деревня (66 хозяйств), преимущественно удмуртская, из 210 человек, зарегистрированных в похозяйственных описях, 137 записаны как удмурты и только 44 – как татары (ПМА Кизганбашево 2). Сейчас на бывшей “татарской” улице остались три двора, где живут татары, и один – татарско-удмуртский. Остальные татары расселились по иным улицам. Мечеть, как консолидирующий центр для татар, была закрыта в советское время и уже не восстанавливалась; для совершения обрядов (чаще чтения поминальных молитв) приглашается мулла из другой деревни. В состав Кизганбашева в 1960-е годы вошла русская Покровка. В настоящее время 20 русских проживают в трех моноэтнических и трех этнически смешанных хозяйствах бывшей Покровки, а также в двух моноэтнических и одном этнически смешанном хозяйстве в остальной части Кизганбашева.

Удмурты и татары, особенно живущие в смешанных семьях, хорошо знают языки друг друга и не видят никаких препятствий для культурных взаимодействий, вплоть до участия в религиозных ритуалах: *“Обряды совершаем вместе, в Курбан режем барана, в керемет тоже. Два раза в год гуляем. Ураза-байрам проводим, соседей зовем. Пасху – Быдзымнал – тоже отмечаем вместе. И татары, и удмурты красят яйца, катаем их. На похороны ходим друг к другу”*. Подобные ситуации прослеживаются и по материалам других исследователей (Попова 2008: 123). Наличие социально-культурной дистанции проявлялось в существовании условной границы между двумя частями кладбища – мусульманско-татарской и удмуртско-“языческой”, но постепенно эта граница стирается из-за смешанных браков. Близких родственников (мужа и жену) стараются хоронить рядом, не учитывая их различную конфессиональную принадлежность, хотя и стараясь придерживаться обрядовых правил. Как пример информантами описывался случай, когда жену-татарку, обрядив в саван, отчитав над ней мусульманские молитвы, похоронили на удмуртской стороне, рядом с мужем (ПМА Кизганбашево 1).

В деревне больше моноэтнических семей (24 – удмуртских, пять – татарских, одна – русская), но и смешанные браки здесь не редкость, при этом национальность детей в них чрезвычайно вариативна, хотя и демонстрирует определенные тенденции. Так, в удмуртско-татарских семьях (10 семей), независимо от этнической принадлежности их главы, дети записываются татарами, удмуртско-русских (3 семьи) – русскими; лишь в одной удмуртско-чувашской семье, где муж удмурт, дети также удмурты (ПМА Кизганбашево 2).

Таким образом, несмотря на численное преобладание удмуртов и значительное культурное смешение, вряд ли можно однозначно говорить об ассимиляции татар в Кизганбаше. Скорее речь идет о естественном размывании татарской культуры под влиянием объективных обстоятельств – отсутствие в деревне условий для социально-экономического развития, налаженной инфраструктуры и связанные с этим миграции в другие поселения, демографический кризис (отсутствие молодежи и старение населения) и т.д.

Один из вариантов взаимодействия татар с тюркоязычными чувашами представлен в д. Салдакаево Нурлатского р-на Республики Татарстан (далее – РТ), которая была основана в начале XVIII столетия; упоминание о ней, относящееся к 1782 г., имеется в “Ведомости о наместничестве Казанском”. Первопоселенцами, согласно легенде, были три солдата чувашина (отсюда и название), которым за героизм были пожалованы земли по левобережью Черемшана (ПМА Салдакаево 3). Татары, вытесненные с государственных земель на правом берегу, появились здесь только в XIX в., а в 1906 г. в Салдакаево значилось уже 230 татар и 466 чувашей (ПМА Салдакаево 3). Численное превосходство чувашей сохраняется до сих пор. Так, по данным похозяйственных книг, все население села в 142 дворах составляет 438 человек, из них 246 чувашей и 157 татар, в процентном соотношении 56,2 и 35,8, соответственно. Людей других национальностей всего восемь человек (ПМА Салдакаево 2).

В рамках правительственной программы христианизации инородцев татары-переселенцы вместе с местными жителями были крещены; в 1826 г. в Салдакаево не было ни одного мусульманина, но проживало 120 крещеных чувашей и татар и 118 язычников. Сохранились свидетельства об активном сопротивлении татар мероприятиям православных миссионеров, в частности дело об уклонении из православия в мусульманство двух братьев Ивана и Стефана Стефановых с семьями (всего 14 человек). Они отказались пускать в свои дома священнослужителей, говоря, что “они христианской веры держаться не хотят”. В наказание Стефановы были сосланы в д. Урухчи Лаишевского у., где продолжали сопотвляться церковным властям, а затем самовольно переехали назад в Салдакаево. После Указа о свободе вероисповеданий 1905 г. крещеные татары вновь вернулись в ислам, и статистика за 1911 г. содержит следующие данные о конфессиональном составе салдакаевцев: 272 мусульманина, 447 православных и 103 язычника (ПМА Салдакаево 3).

В настоящее время в селе есть мечеть. Как и в Гарибашево, постоянных прихожан немного, даже в праздники собирается до 30–40 человек. Здание мечети, возведенное в 1994 г., через несколько лет горело и после пожара восстанавливалось на частные пожертвования жителей села – как татар, так и чувашей. Салдакаевские чуваша также не отказываются иногда приносить садака (церковную десятину) в мечеть и не имеют ничего против чтения никаха (мусульманский обряд благословения брака), если один из молодоженов татарин: *“Не имеет значение, национальность и вера, главное – уважение”* (ПМА Салдакаево 1).

Вместе с тем, несмотря на длительное совместное проживание татар и чувашей, смешанных браков относительно немного: 45 браков между чувашами, 29 – между татарами и только семь – татарско-чувашских, при этом однонаправленных: татары женятся на чувашках, обратных ситуаций по имеющейся статистике не выявляется (ПМА Салдакаево 2). В чувашской среде такие браки негласно оцениваются как повышение статуса женщины и приветствуются, а дети в них, как правило, выбирают национальность отца. Однако соблюдение в семье мусульманских обычаев не препятствует их знакомству с чувашской культурой и языком; о последнем говорят как *“о втором родном языке”*. Даже среднее и молодое поколение, как татар, так и чувашей, владеет языками друг друга на бытовом (разговорном) уровне. В зависимости от конкретных ситуаций легко происходит и автоматическое переключение вербального коммуникативного кода в процессе общения – переход с татарского на чувашский и наоборот: *“Все говорят на двух языках, разговариваем между собой на том языке, на котором кто-то первый начал. Вот встретились, на каком языке кто заговорил, на таком и говорим, а потом снова на своем”*.

Актуальными сегодня критериями идентификации членов этнических групп выступают, помимо языка, элементы обрядово-религиозной сферы. Другие культурные различия артикулируются больше в категориях исторического прошлого (*“так было раньше”*) и при подробных расспросах выявляются лишь в мелких нюансах: *“Вот до 80-х годов где-то еще ходили в своих одеждах, и различия были, теперь, ну, просто как деревенские одевают старушки. Бани у чувашей располагались возле речки, у татар – в усадьбе. Сейчас у всех возле дома. У пирогов начинки тоже одинаковые, только у татар более мелко принято резать. У чувашей больше панцирных кроватей, у татар – деревянных. Селибе-саке – нары”*. Однако отмечаются различия в характере двух народов, чувашей татары считают более трудолюбивыми, самих себя же признают более хитрыми (ПМА Салдакаево 1).

Вместе с тем, несмотря на некоторую расплывчивость групповых маркеров, формирующих этнические границы, и взаимное языковое смешение, а также на такой важный фактор, как численное преобладание представителей другого этнического сообщества, нельзя говорить о формировании в Салдакаево выраженной тенденции к аккультурации татар или к размыванию их этнической идентичности.

Характерной особенностью практически всех изученных смешанных поселений является существование в прошлом территориальной изоляции этнических групп: наличие в них татарских, удмуртских, чувашских *“улиц”*, *“частей”*, *“концов”*. В последнее время такое разделение все меньше отражает реальную картину расселения, но сохраняется в памяти информантов. Кроме того обособленность этнических групп поддерживалась созданием еще и своего обрядово-религиозного пространства с культовыми местами (часовни, родники, места молений) и кладбищами (отдельными или с *“этническими”* участками, обозначенными канавкой, дорожкой). Описанную ситуацию можно наблюдать не только в поликонфессиональных селениях, но и в тех, где разные этнические группы придерживаются одной веры. Например, в с. **Верхняя Кондрата** Чистопольского р-на РТ, где проживают чуваша и крышени, есть общая православная церковь и отдельные *“чувашские”* и *“крышенские”* часовни.

По данным 1908 г., население Верхней Кондраты составляло 830 человек старо-крещеных татар и чувашей (*Бертель* 1908: 222). Сегодня в ней 116 дворов и 418 че-

людей; из них большая часть (270 человек) – кряшены, 126 – чувашки; есть также 11 татар-мусульман. Число чувашек постепенно уменьшается. В школе уже не набирается комплектов чувашских классов для изучения родного языка; в этой связи преподавание чувашского ведется только в начальных классах, татарскому же учат с первого по выпускной, 11-й класс.

На бытовом уровне как внутри семьи, так и в общественных местах чаще используется татарский язык. Помимо численного соотношения (преобладание кряшен) на сложившуюся ситуацию влияют, на наш взгляд, существующее негласное распределение языков по степени “престижности”, а также складывание системы культурно-языковой стратификации, при которой татарский язык считается более значимым: *“Между собой говорим по-татарски, хоть чувашский знаем. Нет никого в деревне, кто не знает татарского. Если вот встретились пять чувашек и три татарина, говорят все равно по-татарски”*. В отличие от Салдакаево здесь только старшее поколение понимает и говорит по-чувашки; дети и молодежь почти не используют его в общении, за исключением отдельных смешанных семей, где дети, как правило, бикультурны.

Этническая идентификация детей в смешанных семьях также является отражением как негласной социальнокультурной, так гендерной стратификации. Важным аргументом при выборе собственной идентичности для молодежи является национальность отца: *“Обычно по отцу уж [детей] записывают, по главе семьи”*. Однако, как видно из материалов похозяйственных книг и следует из интервью, это не единственная мотивация; называются также степень востребованности языков и связанные с этим возможности социального роста: *“Здесь же мы в Татарстане живем, надо лучше знать татарский. Везде нужен, и учиться пойдешь, и работать”* (ПМА Кондрата 1). Так, в семи смешанных браках в Кондрате, где мужья – кряшены, а жены – чувашки, все дети записаны татарами, а из восьми семей, где обратное направление брачности (мужья – чувашки, жены – кряшенки), в пяти случаях дети записаны по матери и только в трех – по отцу (ПМА Кондрата 2).

Свадьбы при заключении таких браков, как правило, играют по татарским обычаям, при этом информанты – и кряшены, и чувашки – отмечают сходство обрядов, почти “одинаковость”, за небольшими исключениями: отсутствие на чувашской свадьбе дружек, фактически ведущих свадьбы, со стороны жениха и невесты (“аргыш”) и связанных с ними элементов.

Вообще эта “одинаковость” постоянно подчеркивается в интервью, идет ли речь о вере, обрядности, материальной культуре или психологических особенностях двух народов. При этом и та, и другая сторона демонстрирует высокий уровень межкультурной компетентности, четко определяя различия во всех указанных сферах, хотя и не считая их существенными и тем более осложняющими тесные контакты между соседями. В определенной степени можно говорить о сходстве процессов кряшенско-чувашского взаимодействия в Верхней Кондрате и сел. Старые Маты Бакалинского р-на РБ, где по мнению Е.А. Ягафовой, процессы тесного межэтнического взаимодействия между кряшенами и чувашами в течение относительно короткого отрезка времени привели к складыванию особой общности, практически единой в культурном отношении, хотя и двуязычной (Ягафова 2008: 83).

Несмотря на почти полное отсутствие непосредственных взаимодействий (в Кондрате всего 11 татар-мусульман), более актуальными для местных кряшен являются особенности своей этнокультурной традиции по сравнению с татарско-мусульманской. Здесь предлагается более полный перечень различий, свидетельствующих, по мнению информантов, о необходимости отделять кряшен от татар, несмотря на общность языка. Прежде всего вера, затем – историческое происхождение, особенности культуры (кошума, обрядов, пищи), наконец, разность характеров, личных качеств, в том числе и набор стереотипов, негативных по отношению к татарам и позитивных по отношению к кряшенам и чувашам: *“Характер у кряшен и татар разный. Татары себялюбивые, всегда хвастаются, а кряшены скромные, чувашки тоже скромные. И кряшены с чувашками”*.

шами, они же трудолюбивые. Вот посмотрите даже на одежду кряшенскую, как она красиво сделана, такой у татар нет, разве будет татарин так аккуратно все делать? Это только у кряшен может быть. Язык у нас одинаковый, а все остальное нет. Вот говорят, татарский пояс, это не татарский, это кряшенско-чувашиский пояс”. То есть некоторая скрытая угроза собственной идентичности представляется возможной извне, со стороны, нежели на локальном уровне.

Используется также известный прием мифологизации, удревнения истории собственной группы для обоснования ее уникальности, отличности от других. Происходит это посредством утверждения древности собственной веры – самого важного отличительного признака кряшенов: “Кряшены – не татары. Вера у нас разная с татарами. Вот везде, где не посмотри, и у человека, и у птиц, животных везде кости на голове в форме креста. Значит это самая старая вера. Кряшены – древний народ, они из Египта пришли, поднимались по Волге, выбирали самые красивые места и останавливались жить”. При этом подчеркивается и специфичность местной культурной традиции относительно других групп кряшен, выявляемая в говоре, свадебном и похоронном ритуалах (ПМА Кондрата 1).

Как было сказано выше, в структуре смешанных поселений сохраняется тенденция к территориальной обособленности “этнических частей”, вместе с тем существуют и нейтральные “зоны”, или площадки для взаимодействия: административные (сельсовет, правление колхоза) и культурно-образовательные учреждения (дома культуры, библиотеки, школы и т.д.), расположенные в этих поселениях или центрах сельских советов. Так, практически моноэтническое татарское село **Новая Смаиль** Малмыжского р-на Кировской области объединяет шесть деревень, в которых живут марийцы, удмурты, русские, поэтому оно также было выбрано для проведения исследований.

Новая Смаиль образовалась в начале XVIII столетия, когда часть жителей с. Смаиль (ныне Балтасинский р-н РТ) переселилась сюда в поисках свободных земель.

В 1885 г. село состояло из 60 дворов, в которых проживали 368 человек (ПМА Смаиль 3). По данным сельской администрации, на 1 января 2008 г. население Новой Смаили насчитывает 650 человек, из которых абсолютное большинство – 565 – составляли татары, а также проживали 42 удмурта, 24 марийца и 12 русских. Смешанные браки здесь не редкость; по словам информантов, все же чаще такие браки заключаются среди людей одной веры, поэтому их больше между русскими, марийцами и удмуртами. По похозяйственным книгам фиксируются всего семь татарско-русских и три татарско-удмуртские семьи (ПМА Смаиль 2).

Характерная для смешанных поселений ситуация одновременного функционирования нескольких языковых уровней присутствует и в Новой Смаили. Наиболее актуальны в публичной сфере русский и татарский языки; на бытовом уровне добавляются еще и языки других этнических групп. Татарский наравне с русским служит еще и языком межнационального общения как в Смаили, так и в окрестных деревнях: “У нас тут все татары, все по-татарски говорят. Удмурты, марийцы, русские – все знают татарский, хорошо разговаривают по-татарски. Вот у меня зять не отличишь от татарина. Как бы международный язык у нас татарский тут идет”.

В культурное пространство других этносов уже с советских времен входит и татарская праздничная культура. Организуемый ежегодно силами местных жителей и при поддержке администрации сабантуй теперь скорее считается общим праздником, наряду с Новым годом, проходами зимы, 8 Марта и т.д., он как бы включается в общий надэтнический пласт, одновременно, становясь актуальной частью культуры каждого из народов. Организаторы праздника стараются приурочить время его подготовки таким образом, чтобы не задеть религиозные чувства мусульман и не совместить гуляния с молитвенными часами: “Если это пятница, те, кто подарки собирает, стараются так ходить, чтобы в час молитвы не попало. Уважать ведь надо” (ПМА Смаиль 1).

По сохранившимся архивным документам, существующее сейчас здание мечети в Новой Смаили было построено в 1870 г. (ПМА Смаиль 3). Даже в советский период

мечеть оставалась действующей, до 1974 г. муллой в ней был Зиятдин Бахтияров (“Зия мулла”), пользовавшийся огромным авторитетом не только в Смаили. К нему как к ясно-видящему и целителю приезжали за помощью и советом из всех окрестных деревень.

Зия муллу можно считать основателем местной династии священнослужителей. Преемником Зиятдина стал его бывший ученик Хакимулла Фатихов, а затем с 2000 г., закончивший уфимское медресе, сын Хакимуллы Рафкат. Однако несколько лет назад в Смаиль прибыл новый мулла, тоже местный житель, получивший высшее духовное образование в Казани, а Рафкату было отведено место учителя при мечети. Это вызвало скрытое недовольство в среде верующих, для которых молодой мулла – чужак, насаждающий новые правила, привезенные со стороны и расходящиеся с издавна существующей в селе религиозной традицией. Это, в частности, жесткие требования к соблюдению всех канонов, необходимость длинной закрытой одежды для женщин и т.д. (ПМА Смаиль 1).

Описанная ситуация отражает, на наш взгляд, существующее на уровне отдельных религиозных общин или локальных культов противоречие между формальным и так называемым народным исламом. Последний, с одной стороны, более терпим к нарушению правил, с другой, может включать некоторые религиозные практики и верования, не всегда признаваемые действительными и нормативными с канонической точки зрения. Исследователи отмечают связующую роль суфизма, впитавшего в себя народные верования и ставшего своеобразным мостом между официальным и неофициальным исламом, некоторым образом легитимировав и местночтимые культы, и деревенские святыни, и почитание местных духовных лидеров (*Селезнев и др.* 2004: 4). Значительным влиянием в деревенской среде пользовались “*абыстай*” – жены священников или просто религиозно образованные женщины, которые обучали детей основам ислама, лечили, помогали советами. Информанты рассказывают о трех абыстай, которые жили в Новой Смаили в послевоенное время. Ученицей одной из них была и Даимэ Залеева, которую также называют абыстай. К ней обращаются за помощью в сложных жизненных ситуациях; считается, что она умеет лечить болезни, ее молитвы помогают в решении каких-то конкретных проблем (скорое замужество, бесплодие и т.д.). К ней, как и к Зия мулле, обращаются не только мусульмане, но и представители других конфессий из соседних сел: марийцы, удмурты, русские (ПМА Смаиль 1). То есть “народный ислам” обладает определенным потенциалом адаптации к конкретным условиям жизни верующих и способностью включать в свое поле и межкультурные взаимодействия.

Подводя итоги полевого исследования, можно сказать, что современные процессы взаимной социально-культурной адаптации в изученных смешанных поселениях определяются двумя основными тенденциями. Во-первых, постепенным размыванием традиционного пласта этнической культуры, вытеснением или замещением ее элементов (одежда, пища, интерьер и др.), надэтническими, связанными с ориентацией на городской образ жизни. Во-вторых, повышением степени открытости этнических культур для различных взаимодействий и большей коммуникативности (рост числа смешанных браков, разнообразие производственно-хозяйственных контактов, общая социальная сфера – школы, Дома культуры, предприятия обслуживания и т.д.). Все это в определенной мере способствует размыванию этнических границ, однако, как показывают исследования, лишь частично, так как основные культурные маркеры продолжают сохраняться. Набор этих маркеров может быть вариативным, иногда сложно дифференцированным, но, как правило, четко осознаваемым и принимаемым каждой из контактирующих групп. Вместе с тем следует отметить, что татарская культурная традиция демонстрирует высокий уровень устойчивости к внешним влияниям, когда даже интенсивные межэтнические и межконфессиональные контакты в условиях численного превосходства представителей других этносов не ведут к полному размыванию татарской идентичности.

Вместе с тем для жителей некоторых этнически смешанных поселений может быть характерно наличие сложноструктурированного, двойственного самосознания (“мы –

и удмурты, и татары”), кроме того их самоидентификация остается неустойчивой в течение жизни и потенциально изменяемой в зависимости от конкретных ситуаций и обстоятельств (смена места жительства, замужество или женитьба и т.д.). Наиболее значимыми этнодифференцирующими факторами при самоопределении для информантов являются знание родного языка и принадлежность к определенной конфессии.

На основе полевых материалов можно выделить несколько уровней социально-культурной адаптации в изученных смешанных поселениях, где проживают татары:

1) языковой: владение языками друг друга и складывание полилингвизма в различных вариантах (русско-удмуртско-татарский, русско-марийско-татарский), при этом “общим” или “межнациональным” языком наряду с русским может быть и татарский. Кроме того, языковое взаимодействие между русскими, татарами и другими народами чаще бывает односторонне направленным, когда удмурты, марийцы активно владеют русским и татарским, а русские и татары другими языками только на уровне понимания;

2) конфессиональный: синкретизм традиционных верований с исламом и православием (использование молитвенных формул и обращение за помощью к служителям других религий, исполнение разных религиозных ритуалов в смешанных семьях и т.д.);

3) этнокультурный: взаимопроникновение элементов материальной и духовной культур, совместное проведение обрядов, высокий уровень межкультурной компетентности и др.;

4) надэтнический: существование общей социально-административной сферы и культурной среды, этнически неокрашенных и формирующих включение отдельных этнических культур в глобальный контекст.

На процессы социокультурной адаптации, степень сохранности традиционной культуры и направление межэтнических взаимодействий существенное влияние оказывает также административно-политический фактор (языковая политика в национальных республиках, наличие или отсутствие специальных программ по сохранению этнокультурного наследия).

### *Источники и литература*

- Ахметьянов* 1981 – *Ахметьянов Р.Г.* Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. М., 1981.
- Берстель* 1908 – *Берстель К.П.* Список селений Казанской губернии. Казань, 1908.
- Западные башкиры 2001 – Западные башкиры по переписям 1795–1917 гг. / Сост.: А.З. Асфандияров, Ю.М. Абсаямов, М.И. Роднов. Уфа, 2001.
- Коростелев* 2008 – *Коростелев А.Д.* К проблеме изучения этнически смешанных поселений Урало-Поволжья // Мы и как удмурты, и как чувашы... Взаимная социально-культурная адаптация в этнически смешанных селениях. М., 2008. С. 7–27.
- Крестьянское хозяйство 1914 – Крестьянское хозяйство Уфимской губернии: Подворная перепись 1912–1913 гг. Ч. 2: Таблицы. Уфа, 1914.
- Кузеев* 1974 – *Кузеев Р.Г.* Происхождение башкирского народа. Этнический состав, история расселения. М., 1974.
- Кузеев* 1992 – *Кузеев Р.Г.* Народы Среднего Поволжья и Южного Урала. Этногенетический взгляд на историю. М., 1992.
- Молотова* 2008 – *Молотова Т.Л.* Межэтнические контакты марийцев в Башкирии // Мы и как удмурты, и как чувашы... С. 93–112.
- Наиболее важные... 1912 – Наиболее важные статистические сведения об инородцах Восточной России и Западной Сибири, подверженных влиянию ислама / Под ред. епископа Андрея, бывшего Мамадышского, ныне Сухумского, и преподавателя этнографии Н.В. Никольского. Казань, 1912.
- ПМА Гарибашево – Полевые материалы автора 2008 г., собранные среди жителей с. Гарибашево Татышлинского р-на РБ. Информанты: Фаткиева Назифа Савиевна, 1954 г.р.; Шарафиев Раиль Лутфуллович, 1939 г.р.; Карабаева Фазиля Курбангалиевна, 1930 г.р.; Хайруллина Равия Гафурьяновна, 1929 г.р.; Карабаева Резеда Хакимовна, 1966 г.р.; Галеева Мухтарам, 1913 г.р.; Нурғалиев Фаиль Нуриевич, 1954 г.р.

- ПМА Кизганбашево 1 – Полевые материалы автора. 2008 г., д. Кизганбашево Балтачевского р-на РБ. Информанты: Ахметова Земфира Нуриевна, 1952 г.р.; Ахметов Шарифислам Каримович, 1941 г.р.; Багаутдинова Валентина Гатиновна, 1964 г.р.
- ПМА Кизганбашево 2 – Похозяйственные описи по д. Кизганбашево Балтачевского р-на РБ. Подсчеты А.Д. Коростелева.
- ПМА Кондрата 1 – Полевые материалы автора. 2008 г., с. Верхняя Кондрата Чистопольского р-на РТ. Информанты: Чалмаев Федор Пантелеймонович, Микушева Елизавета Ивановна, Емельянова Алена Петровна.
- ПМА Кондрата 2 – Похозяйственные переписи по с. Верхняя Кондрата Чистопольского р-на РТ. Подсчеты А.Д. Коростелева.
- ПМА Нарат-Чукур 1 – Полевые материалы автора. 2008 г., д. Нарат-Чукур Бакалинского р-на РБ. Информанты: Латыпова Елизавета Миннигареевна, 1946 г.р.; Латыпова Сульбике Тимиркеевна, 1928 г.р.; Абдрашитова Гульбике Мавликаевна, 1930 г.р.
- ПМА Нарат-Чукур 2 – Похозяйственные описи по д. Нарат-Чукур, подсчеты А.Д. Коростелева.
- ПМА Салдакаево 1 – Полевые материалы автора. 2008 г., с. Салдакаево Нурлатского р-на РТ. Информанты: Нуртдинов Миннигаз Сибатуллоевич, 1932 г.р.; Юсупова Мавлия Гайфулловна, 1934 г.р.; Хамидуллин Хасидулла Насибуллоевич, 1964 г.р.
- ПМА Салдакаево 2 – Похозяйственные описи по с. Салдакаево Нурлатского р-на РТ. Подсчеты А.Д. Коростелева.
- ПМА Салдакаево 3 – Материалы школьного краеведческого музея по истории деревни Салдакаево Нурлатского р-на РТ.
- ПМА Смаиль 1 – Полевые материалы автора. 2008 г., с. Новая Смаиль Малмыжского р-на Кировской обл. Информанты: Евсеева Елена Михайловна, 1964 г.р.; Нафикова Райхана Габдрахмановна, 1962 г.р.; Залеева Дайма Ашранзяновна, 1930 г.р.
- ПМА Смаиль 2 – Похозяйственные переписи по с. Новая Смаиль Малмыжского р-на Кировской обл. Подсчеты А.Д. Коростелева.
- ПМА Смаиль 3 – Материалы школьного краеведческого музея по истории с. Новая Смаиль Малмыжского р-на Кировской обл.
- Попова 2008 – Попова Е.В.* Удмурты в этнически смешанных селениях Урало-Поволжья: тенденции и механизмы этнокультурного взаимодействия // Мы и как удмурты, и как чувашы... С. 112–145.
- Садиков 2008 – Садиков Р.Р.* Межконфессиональное взаимодействие в этнически смешанных поселениях: на примере Башкортостана и Татарстана // Мы и как удмурты, и как чувашы... С. 145–169.
- Сборник... 1901 – Сборник статистических сведений по Уфимской губернии. Т. 7. Ч. 2: Список земельных владений губернии. Уфа, 1901.
- Селезнева, Селезнева 2004 – Селезнев А.Г., Селезнева И.А.* Сибирский ислам: региональный вариант религиозного синкретизма. Новосибирск, 2004.
- Список 1926 – Список населенных пунктов Башреспублики. Уфа, 1926.
- Списки... 1877 – Списки населенных мест Российской империи, составленные и издаваемые Центральным статистическим комитетом министерства внутренних дел. Т. 45. Уфимская губерния. Список населенных мест по сведениям 1870 года. СПб., 1877.
- Ягафова 2008 – Ягафова Е.А.* Чувашы в этнически смешанных селениях Урало-Поволжья: ситуации межэтнического взаимодействия в Восточном Закамье // Мы и как удмурты, и как чувашы... С. 63–93.

## **E.S. Danilko. The Tatar in Ethnically Mixed Settlements of Ural-Povolzhie: The Specificity of Cultural Interactions**

*Keywords:* Tatar, cultural interaction, Ural-Povolzhie, ethnically mixed settlements, ethnic contact zones, assimilation, social-cultural adaptation

The article discusses the specificity of cultural interaction in ethnically mixed settlements of Ural-Povolzhie where the Muslim Tatar and Kriashen are present. Drawing on examples of their contact with the Udmurt, Mari, and Chuvash, the author delineates the levels of social-cultural adaptation: linguistic (polylinguism), religious (syncretism of traditional beliefs with Islam and Orthodox Christianity), ethnic-cultural (interpenetration of cultural elements), and over-ethnic.