

## КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ И СОВРЕМЕННЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРАКТИКИ ЧУВАШЕЙ

© 2022

Ягафова Е.А.

Самарский государственный социально-педагогический университет (г. Самара, Российская Федерация)

*Аннотация.* В данной статье рассматривается соответствие декларируемой конфессиональной идентичности православных и некрещеных чувашей актуальным религиозным практикам, распространенным в обеих группах. В работе выявлены особенности ритуальных практик, показана их роль в формировании конфессиональной идентичности группы и ее членов. В соответствии с задачами проанализированы конкретные ритуальные практики, существующие в различных конфессиональных средах, охарактеризовано состояние религиозности отдельных локальных групп православных и некрещеных чувашей. Работа основана на полевых материалах автора, собранных в сельских населенных пунктах Самарской области, Республик Татарстан и Башкортостан и Чувашской Республики в 2020–2021 гг. Результаты исследования показали, что религиозные практики обеих групп не соответствуют в полной мере декларируемой религиозной идентичности. В практиках православных чувашей сохраняется существенный пласт воззрений, предписаний и поведенческих практик, восходящих к традиционной религии, а у некрещеных чувашей присутствуют христианские элементы, проникшие в ходе взаимодействия с православным окружением, что позволяет определить религиозность этих групп в одних случаях как синкретизм, в других – как двоеверие. Расхождение конфессиональной идентичности с актуальными религиозными практиками обусловлено частичным размыванием конфессиональных «границ» вследствие религиозной конверсии, трансформации ритуальных практик, а также по причине восприятия сообществами обеих религиозных систем как общего этнокультурного наследия.

*Ключевые слова:* чуваш; конфессиональная идентичность; религиозные практики; православие; некрещеные чуваш; ритуалы; обряды; этноконфессиональная группа; традиционная религия; чувашская вера; трансформация; синкретизм; двоеверие.

## CONFESSIONAL IDENTITY AND MODERN RELIGIOUS PRACTICES OF THE CHUVASH

© 2022

Iagafova E.A.

Samara State University of Social Sciences and Education (Samara, Russian Federation)

*Abstract.* The paper discusses the conformity of the declared confessional identity of the Orthodox and unbaptized Chuvash with actual religious practices common for both groups. The paper reveals features of ritual practices, shows their role in the formation of the confessional identity of the group and its members. In accordance with the tasks, specific ritual practices that exist in various confessional environments are analyzed, the state of religiosity of individual local groups of the Orthodox and unbaptized Chuvash is characterized. The research is based on the author's field materials collected in rural settlements of the Samara Region, the Republics of Tatarstan and Bashkortostan and the Chuvash Republic in 2020–2021. The results of the study showed that the religious practices of both groups do not fully correspond to the declared religious identity. In the practices of the Orthodox Chuvash, a significant layer of views, prescriptions and behavioral practices dating back to the traditional religion is preserved, while the unbaptized Chuvash have Christian elements that have penetrated in the course of interaction with the Orthodox environment, which makes it possible to determine the religiosity of these groups, in some cases, as syncretism, in others as dual faith. Differences in confessional identity with current religious practices are due to the partial blurring of confessional «borders» as a result of religious conversion, transformation of ritual practices, and perception by communities of both religious systems as a common ethno-cultural heritage.

*Keywords:* Chuvash; confessional identity; religious practices; Orthodoxy; unbaptized Chuvash; rituals; rite; ethno-confessional group; traditional religion; Chuvash faith; transformation; syncretism; dual faith.

### *Постановка проблемы, методология, цели и задачи исследования*

Исследование религиозности в современном обществе невозможно без детального изучения конкретных религиозных практик конфессиональных групп, для которых характерны не только декларируемая идентичность, но также реальное поведение и его интерпретация членами сообщества. Православные («крещеные» *тёне кёнё, крешён*) и некрещеные (*тёне кёмен*, «истинные» – *чын чăваш*) чуваш – две основные этноконфессиональные группы народа, сформировавшиеся в ходе его христианизации в XVII – начале XX в. При этом большинство восприняло пра-

вославие, а меньшинство осталось в прежней, чувашской, вере *чăваш тёнё*. По оценочным данным, численность второй группы оценивается в 3–3,5 тыс. человек и в последнее время стремительно сокращается.

Выделение этих групп среди чувашей обусловлено декларируемой конфессиональной идентичностью, которую члены обеих групп признают либо в силу отчетливо выраженных религиозных убеждений и исполняемых ритуальных практик, либо по причине участия в обрядах в составе коллектива (сельской общины, семейно-родственной группы), либо «по традиции», восходящей к истории конкретной семьи и рода, но без проявлений определенной активности

в религиозной жизни. При этом, как и в целом в современном российском обществе [1; 2], на индивидуальном уровне наблюдается расхождение между декларируемой конфессиональной идентичностью и вовлеченностью в ритуальные практики. Эту тенденцию можно объяснить «развитием индивидуализма и субъективизма в области религиозных верований и практик» [3, с. 108]. Однако аналогичный вопрос возникает и в отношении всего религиозного сообщества: в какой степени бытующие в той или иной конфессии ритуальные практики соответствуют декларируемой ими конфессиональной идентичности? Таким образом, проблема соотношения религиозной идентичности и практик может быть рассмотрена и на групповом уровне. В таком ключе изучаемая проблема рассматривалась в последние десятилетия в работах А.Н. Крылова [4], Е.А. Кублицкой [5], С.Д. Лебедева [6], Т.С. Прониной [1; 2], С.В. Рыжовой [7], С.В. Трофимова [3] и др.

Целью данной работы является выявление особенностей ритуальных практик православных и некрещеных чувашей и их роли в формировании конфессиональной идентичности группы и ее членов. В задачи исследования входит проанализировать конкретные ритуальные практики, существующие в различных конфессиональных средах, и проследить на примере некоторых из них проявления конфессиональной идентичности, охарактеризовать состояние религиозности отдельных локальных групп православных и некрещеных чувашей.

Статья основана на полевых материалах автора, собранных в ходе экспедиций 2020–2021 гг. в Самарской области, Республике Татарстан и Чувашской Республике. Православные чуваше исследованы в трех приходах, представляющих три разных района расселения чувашей: Чувашскую Республику – с. Мусирмы Урмарского района [8; 9], Самарскую область – с. Девлезеркино Челно-Вершинского района [10; 11], Республику Башкортостан – с. Кош-Елга Бижбулякского района [12]. Селения находятся в различных в точки зрения этноконфессиональной ситуации условиях: моноэтничного православного окружения (Мусирмы), полиэтничного, преимущественно православного, соседства (Девлезеркино) и полиэтнической и поликонфессиональной среды (Кош-Елга). Общим для всех приходов является историческая традиция приходской жизни (в Девлезеркино с середины XVIII в. [13, л. 381 об.], в других селениях – с 1880-х гг.) [14; 15], которая в с. Мусирмы не прерывалась.

Общины некрещеных чувашей изучались в 9 селениях в двух регионах – в с. Старое Афонькино Шенталинского района [16], с. Чувашское Урметьево Челно-Вершинского района [17], с. Староганькино Похвистневского района Самарской области [18], с. Абыркино, с. Салдакаево, с. Якушкино Нурлатского района [19], с. Савгачево и с. Сидулово-Ерыкла Аксубаевского района [20], с. Новое Ильмово Черемшанского района Республики Татарстан [21].

Методология исследования основана на понимании религиозных практик как совокупности «интерпретаций и действий, совершаемых людьми в связи с их верованиями, их религиозным опытом и/или их взаимодействием с религиозными институтами» [22]. В этой связи в работе анализируются как ритуальные

действия и другие формы религиозного поведения, так и их понимание и толкование членами сообществ.

Исследование базируется преимущественно на качественных методах: применялся целевой отбор информантов в соответствии с целями и задачами исследования: в каждом селении были записаны глубинные интервью с 3–5 местными жителями. В православных приходах, кроме того, были проведены полуформализованные интервью с жителями села: в Девлезеркино и Кош-Елге было опрошено по 100 человек, в Мусирме – 50 человек. В работе представлены данные этого опроса после соответствующей статистической обработки.

#### Анализ данных

Как показывают результаты исследования по православным приходам, абсолютно все опрошенные признали себя православными верующими, однако доля реально участвующих в ритуальных практиках оказалась значительно ниже. Так, в Девлезеркино храм в своем селе посещают регулярно (еженедельно) только около 5% и 86,9% – время от времени, в Кош-Елге – 9 и 33%, в Мусирмы – 12 и 80% соответственно. Значительная часть жителей (от 50 до 76% в Девлезеркино, от 12 до 25% в Кош-Елге и от 16 до 15% в Мусирмы) заказывают панихида по родственникам, однако в Кош-Елге большинство опрошенных (от 55 до 80%) вообще не заказывают никаких треб. На исповеди и у причастия в течение года было не более трети опрошенных: в Девлезеркино – 33 и 34%, в Кош-Елге – 25 и 33%, в Мусирмы – 23 и 35% соответственно. Более половины жителей (54% в Девлезеркино, 57% в Кош-Елге и 52% в Мусирмы) не исповедуются вообще. При этом значительная часть жителей (88% в Девлезеркино, по 74% в Кош-Елге и Мусирмы) совершают денежные пожертвования в пользу церкви, хранят дома религиозную (христианскую) литературу (80%, 70% и 80% соответственно), ритуальные предметы: нательные кресты (95%; 86%; 98%), иконы (99%; 89%; 100%), емкости со святой водой (98%; 83%; 84%), отмечают дома православные праздники (99%; 89%; 96%), в т.ч. Рождество (66%; 32%; 44%), Крещение (66%; 6%; 12%), Пасху (74%; 68%; 70%), Троицу (12%; 46%; 34%). Таким образом, декларируемая религиозность православных чувашей основана лишь частично на участии в церковной жизни, но в основном опосредована материальными атрибутами и праздниками [9; 10; 12].

В приведенных выше показателях заметны расхождения по селам, которые свидетельствуют, во-первых, о большей степени приобщенности девлезеркинцев к жизни прихода и церкви, что обусловлено более длительным периодом существования прихода в Девлезеркино по сравнению с приходами в сс. Кош-Елга и Мусирмы и, таким образом, более продолжительной православной традицией, формировавшейся в близком соседстве с русскими и мордовскими селениями, в отличие о Кош-Елги, располагавшейся преимущественно в мусульманском татаро-башкирском окружении, и моноэтничного окружения с. Мусирмы. Во-вторых, разница в показателях указывает и на локальные варианты празднично-обрядового комплекса: Крещение является престольным праздником с. Девлезеркино и поэтому отмечалось с размахом, с гостеваниями родственников, а Троицу и приурочен-

ный к нему день поминовения Сѣмѣк отмечают в Кош-Елгеи Мусирмы, как и в большинстве чувашских сел региона. Выделение этих праздников из множества других (анкетированным было предложено отметить по уровню осведомленности и участия в праздновании 29 православных праздников) обусловлено тем, что в основе этих и некоторых других отмеченных в ходе опроса обрядов, таких как Сырная седмица (Масленица), Благовещение Пресвятой Богородицы, Вознесение Христово, День Св. Николая Чудотворца (Никола летний), День св. апостолов Петра и Павла (Петров день), День памяти пророка Илии (Ильин день), Покров Пресвятой Богородицы, День Михаила Архангела (Михайлов день) и др., сопряжены с традиционным празднично-обрядовым календарем чувашей, включавшим новогодний цикл Сѣнѣ сѣул с гаданиями и хождениями ряженных, масленицу Саварни, весенне-летние и осенние поминальные обряды, хороводы и гуляния молодежи Уяв / Вайя, празднование окончания весенних полевых работ Акатуй, осенние благодарственные моления и обычаи зимних гостеваний во время т.н. «престольных праздников», а также множество соответствующих запретов и правил поведения участников. С одной стороны, по мере распространения христианства чувашские обряды оказались приурочены к датам православного календаря, а с другой стороны, православные праздники наполнялись «языческим» содержанием. Сформировавшийся в XVIII – начале XX в. «православно-языческий» синкретизм православных чувашей продолжает бытовать и в начале XXI в. Одним из показательных примеров является отношение жителей с. Девлезеркино к празднику Петров день, который в анкетах отметили всего 2%, в то время как празднуемый в этот день, 12 июля, проводы Уяв – 63%. В Девлезеркино, как и в других чувашских селах юга Закамья, проводы Уяв – главный летний праздник. По этой же причине восстановленный в 2015 г. храм был освящен в честь св. Петра и Павла, хотя исторически местная церковь именовалась Троицкой. В Мусирмы на фоне православных и чувашских праздников выделяется Акатуй – также локальная традиция данной территориальной группы чувашей [10–12].

Религиозные практики православных чувашей вариативны на уровне локальных групп и даже селений из-за различных условий приобщения населения к христианству. К примеру, в двух соседних селах, Девлезеркино и Чувашское Урметьево, расположенных на расстоянии 7 километров друг от друга, наблюдается разная картина религиозной жизни, потому что в первом православие утвердилось в XVIII–XIX вв., в том числе и благодаря местному храму, а в соседнем селе до настоящего времени существует немногочисленная община некрещеных чувашей, с которыми православные взаимодействуют в быту, по работе, а также в семейно-родственном кругу [11; 17].

Аналогичная картина наблюдается в расположенных также по соседству друг с другом сс. Салейкино и Старое Афонькино. В то время как салейкинцы посещают храм, придерживаются православных обычаев и осуждают некрещеных афонькинцев, православные чувашки в Старом Афонькине вместе с некрещеными участвуют в общесельских обрядах (Учук, Сѣрен, Сѣмѣр чѣк), в похоронах и поминальных об-

рядах (Юпа, Мункун ватти, Сѣмѣк, Кѣр сѣри), совместно проводят гостевания (рет) в праздники [16].

Подобная картина религиозной жизни характерна и для других конфессионально-смешанных селений: например, Староганькино, Савгачево, Якушкино. Общие интересы в хозяйственной деятельности, быту, родственные связи сближают жителей села и позволяют им преодолевать (часто сознательно игнорировать) конфессиональные различия. Однако если одна часть жителей ограничивается соучастием в религиозной жизни, но при этом четко различает «свои», т.е. православные, обычаи от обычаев соседей-язычников и сохраняет устойчивое православное самосознание, то другая часть чувашей-христиан, связанных родством с некрещеными, признает догматику и ритуальную практику обеих религий, демонстрируя, таким образом, пример двоеверия. Православные чувашки вместе с некрещеными отмечают чувашский Мункун, но также и православную Пасху, поминают предков на Сѣмѣк в четверг, но и в субботу перед Троицей, празднуют престольные праздники и т.д. Подобное поведение они не рассматривают как нарушение «нормы»: «*Вѣсене туни сѣлѣх мар!* (Проведение этих обрядов [Е.Я.] не является грехом!)» [18–20].

Наиболее зримо нарушение конфессиональных «границ» представлено в похоронно-поминальных ритуалах. Как правило, крещеные проводят поминовение своих некрещеных родственников по «чувашскому обычаю» (чѣваш йѣлипе). Одной из его особенностей является юпа – ритуал установления надмогильного столба. В общинах некрещеных чувашей он считается обязательным и проводится даже в том случае, если человек умер вдали от родных мест [16; 21]. Другим ритуалом, однозначно идентифицируемым с чувашской традицией, является хывни (воздаяние): кусочки еды складывают в общую посуду и вместе с напитками, также собранными в отдельный сосуд, выносят из дома и выбрасывают в особое место, где обычно никто не ходит; в ходе поминок этот ритуал продлевают неоднократно. Поминая крещеных предков, такой ритуал уже не проводят. Однако при этом православные произносят те же слова, обращенные к предкам, что и некрещеные чувашки во время поминок: «*Тутлѣхлѣ сѣрѣр!*» (Будьте сыты!), «*Умѣрта пултѣр!*» (Пусть будет перед вами!), «*Вѣхѣтлѣ килсе вѣхѣтлѣ кайѣр!*» (Вовремя приходите и вовремя уходите!), «*Эпир сире асѣнатпѣр, эсир пире ан асѣнѣр!*» (Мы вас поминаем, но вы о нас не вспоминайте!) [17; 18].

Ситуация двоеверия типична для поведения неопитов, воспитанных в чувашских традициях в семьях некрещеных чувашей. Чувашские обряды и обычаи они воспринимают как более понятные и близкие, чем православные. Из интервью с К.Г. Бондаревой, 1951 г.р., жительницей с. Чувашское Урметьево, православной: «*Эпѣ хам крешѣн пулсан та мана чѣваш йѣлисем темшѣн сѣвѣхрах. Мѣншѣн тесен атте те, анне те, сѣвѣх тѣвансем те нурте чѣвашсем пулнѣ*» (Хотя я сама крещеная, но чувашские обычаи почему-то мне ближе. Потому что и отец, и мать, близкая родня – все были чувашами). При этом информант посещает время от времени церковь, читает религиозную литературу, хранит иконы в божнице, однако признается, что никаких панихид не заказывает, а молится сама дома [17]. Подобное поведение типич-

но для определенной группы жителей конфессионально-смешанных селений, приобщенных в силу обстоятельств рождения, воспитания и последующей религиозной конверсии к разным традициям.

Участие неопитов в ритуальных практиках разных конфессий обусловлено пониманием и признанием позитивной направленности обеих религиозных систем, их нацеленностью на «лучшее». Из интервью с Л.В. Моляновой, 1963 г., жительницей с. Староганькино, православной: «*Лайӑха шанса, пурте лайӑх пултӑр, тесе, чиркӑве сӳретӗн. Тӗне кӗмен пулсан та, пирӗн анне те лайӑхийӑн, тесе, кӗл тӑваччӗ, лайӑха шанмалла теччӗ*» (В надежде на лучшее, чтобы во всем было хорошо, хожу в церковь. Моя мама, хоть и некрещеная была, молилась за все хорошее, говорила, что надо надеяться на лучшее) [18]. Неопиты, как правило, убеждены в том, что ценностные основания чувашской религии и христианства близки, что, вероятно, позволяет им время от времени возвращаться в ритуальное пространство «чувашской веры» с уверенностью в правильности своих действий. Данный концепт является одним из важных факторов восприятия ими православия. Однако не менее значимыми представляются и социальные причины религиозной конверсии некрещеных чувашей, чаще вызванной семейными обстоятельствами и желанием сохранить конфессиональное единство семьи. В одних случаях мотивом крещения выступает желание жить в одной вере с супругом: «*Мӑшӑрпа пӗр верӑпа пурӑнмалла тесе кӗтӗм*» (Крестилась, чтобы жить в одной вере с супругом); «*Упӑшкаран уйрӑлма кирлӗ мар вӗт. Вилсен, упӑшкаран уйрӑм пытараççӗ*» (Нельзя ведь разлучаться с супругом. Когда умру, могут похоронить на разных кладбищах) [17; 18]. Будучи конфессиональным меньшинством в своем селе и округе, некрещеные чуваша вынуждены вступать в браки с православными, а затем и креститься [17]. В других случаях идея общей для всех членов семьи религии, побуждающая их к крещению, распространяется и на детей, особенно в критические моменты жизни – болезни, несчастные случаи, которые чуваша, как некрещеные, так и православные, склонны интерпретировать как наказание за отсутствие конфессионального согласия в семье [17]. Таким образом, смена религиозной принадлежности некрещеных чувашей может рассматриваться, с одной стороны, как частное явление, связанное с определенными событиями в жизни конкретного человека, но с другой стороны, как тренд в религиозном поведении малочисленного конфессионального сообщества, связанного множеством социальных связей с численно преобладающим православным окружением. Однако конверсия, часто формальная, не меняет отношения неопитов к традициям предков, признаваемых, по-прежнему, «своими», что и проявляется в двоеверии.

Двоеверие проявляется в отношении неопитов к православным традициям, в частности к праздникам, которые воспринимаются ими сквозь призму «языческих» традиций и ассоциируются с подготовкой к празднику, жертвоприношением, приготовлением ритуальных блюд, трапезой, правилами поведения, в том числе запретами. Вот как это выглядит, к примеру, в с. Староганькино. Из интервью с Л.В. Моляновой: «К Петрову дню (Питрав) стараемся барана за-

резать. Его так и называют – «Петровский баран» (чув. *Питрав таки*. – Е.Я.) и режут накануне. На следующий день в честь Бога (чув. *Турра асанса*. – Е.Я.) печем пироги, варим суп. Потом сами же съедаем. Если нет барана, то режем бройлеров <...> На Ильин день (Илен) вместе с семьей едим мед. Еще я на каждый праздник тесто ставлю. Кто ни придет, могу угостить <...> Говорят, раньше Казанский не отмечали. Однажды все пошли в этот день работать, а когда домой вернулись, оказалось дома сгорели. С тех пор у нас этот праздник называют «Огненным праздником» (чув. *Вут праçникӗ*. – Е.Я.) и в этот день не работают <...> Летнего Николу (*Суллахи Микула*) у нас называют «Днем отдыха лошадей» (чув. *Лаша кантармалли кун*. – Е.Я.). С этого дня начинаются игрища (чув. *Вӑйӑ*. – Е.Я.) и продолжают до Петрова дня <...> На Благовещение нельзя ходить к людям. Нельзя никому ничего давать – если хотя бы одну вещь дашь, будешь весь год отдавать. И на Егорьев день (чув. *Якур кунӗ*. – Е.Я.) нельзя отдавать <...> На Покров нужно пироги печь. Я этот обычай соблюдаю, пеку пироги с капустой, морковью, тыквой, картошкой. На Крещение нужно печь колобки (чув. *Йӑва*. – Е.Я.), на Пасху – красить яйца, на Петров день – печь пироги с ягодами <...> На Крещение мы всегда святки делали, гадали <...> На Вербное воскресенье вербу ломаем, а потом этими ветками скотину провозаем в стадо» [18].

Таким образом, современные религиозные практики православных чувашей вариативны, в разной степени, в зависимости от локальных групп, насыщены языческой семантикой и содержанием, что позволяет в одних случаях характеризовать их как проявление православно-языческого синкретизма, а в других – как двоеверие.

Вариативность в ритуальных практиках характерна и для некрещеных чувашей, что позволяет типологизировать их религиозность как «языческую», т.е. сохраняющую основные ритуалы «чувашской веры» (например, в Сидулово-Ерыкле), или как «языческо-православную», в которой традиционные верования и обряды переплелись с православными (как в д. Староганькино, Чувашское Урметьево). Степень сохранности традиционных ритуалов различается по локальностям селений. Вот как это выглядит, например, в проведении одного ритуала – ритуала установления столба Юпа.

Традиционно намогильные столбы чуваша ставили раз в год, осенью, в месяц *юпа* (октябрь). Однако в XX в. обычай трансформировался, и в большинстве селений, возможно, под влиянием православия, его приурочили к поминованию на 40-й день. Такой порядок сохраняется в некоторых селениях и сегодня (с. Новое Ильмово, Абрьскино) и проводится при убывающей луне до 40-го дня [21], но обязательно в нечетный день после смерти – 35-й, 37-й или 39-й (Сидулово-Ерыкла) [20]. В селах Нурлатского района придерживаются традиции в выборе дня – ритуал проводится вечером либо в пятницу, либо в воскресенье (Якушкино) [19]. Во второй половине XX в., особенно в течение последних двух десятилетий, произошла существенная трансформация ритуала, коснувшаяся сроков его проведения, формы и содержания. В ряде селений (Старое Афонькино, Чувашское Урметьево, Староганькино) *Юпа* проводит-

ся в день похорон: после того, как гроб с покойным увозят на кладбище, оставшиеся участники обряда заносят в дом деревянный столб *юпа*, поминают покойного за столом и, забрав столб, отправляются на кладбище. В этом случае «сердечную палочку» *чѐре калакѐ* и *юпа* ставят одновременно [16–18].

Сокращение сроков и изменение ритуала, в целом, обусловлены трансформацией религиозной общины, в первую очередь, разделением ее на две части – местную и проживающую вне села. Разобщение родственников препятствует традиционному порядку проведения и гарантированному участию всех из них в ритуалах. Совмещение же по срокам похорон и *Юпа* позволяет родственникам присутствовать на этих двух значимых ритуалах. В этих условиях допускается изменение содержания обряда, который в настоящее время, по мнению его участников, проводят «лениво»: *«Халь юпана эфир наянла тѐвантѐр. Чѐре калакѐне юпине вилнѐ сынна пытарнѐ кунах лартантѐр»* (Сейчас юпа мы проводим лениво. Сердечную палочку и юпа ставим в один день, на похоронах) [17].

Вариативность проявляется и в календарной обрядности: в одних селах сохраняются отдельные обряды, в других они исчезли еще в последние десятилетия XX в. Если в Старом Афонькине ежегодно проводится ритуал вызывания дождя *Сумѐр чѐк*, а в Новом Ильмово ему предшествовал в 2021 г. Учук с жертвоприношением, то в Староганькино моление о дожде в последний раз проводили в 2014 г. После 8-летнего перерыва летом 2021 г. в Абыркино провели Учук и *Сумѐр чѐк*. *Сумѐр пѐтти* (дословно «каша дождя») варили и в соседних селах Якушкино и Салдакаево, где некрещеные также проживают совместно с православными. Именно засушливое лето 2021 г. побудило жителей и других чувашских сел Закамья вспомнить обычаи предков: *«Сумѐр суккипе ѐнтан кайрѐмѐр та тѐвас терѐмѐр»* (Отсутствие дождей сильно озадачило нас, решили провести) [16; 19; 21]. Таким образом, даже в отсутствие постоянной практики многие ритуалы сохраняют свою актуальность и при необходимости восстанавливаются, но при этом нарушается общая традиция, все более варьирующая по отдельным селениям.

Аналогичная тенденция наблюдается в целом в традиционной обрядности, а касательно вопроса о соотношении декларируемой идентичности и реальных практик означает их расхождение. Так, в последние десятилетия даже в селениях некрещеных чувашей с устойчивой религиозной традицией (например, в с. Старое Афонькино) наблюдается отход от выполнения даже значимых с точки зрения местных жителей ритуалов, таких, как *Сѐрен*, *Учук*. Значимость в данном случае определяется последствиями, как позитивными, так и негативными, которые могут произойти в случае невыполнения ритуала. В частности, *Сѐрен* в Старом Афонькине не проводился ни в 2020-м, ни в 2021 г., хотя жители полагают, что это чревато для села пожарами и болезнями. Учук, масштабно проводившийся в селе еще в последние десятилетия XX – начале XXI в. (в последний раз – в 2001 г.) и состоявший из жертвоприношения 5 видов домашних животных и птицы, продолжительного моления и грандиозной трапезы с участием большинства жителей села, в том числе и крещеных, све-

ден до домашнего приготовления каши с последующим молебном в поле, на месте его традиционного проведения, с участием 2–3 пожилых жительниц села [16].

На примере трансформации ритуальных практик в Старом Афонькине можно отметить общие тенденции в религиозной жизни данного конфессионального сообщества: сокращение числа участников и снижение уровня сакральности существующих ритуалов и, как следствие, редукцию / исчезновение обрядов. Следует также отметить заметное, по сравнению с концом 1990-х гг., снижение уровня компетентности членов и даже лидеров общин в ритуальной практике. Они нередко используют рукописные тексты молитв, а не зачитывают их наизусть, иногда обращаются к опубликованным текстам [16; 19]. Информанты часто говорят о том, что они не знают многого из тех обычаев, которых придерживались их отцы и деды. Из интервью с Р.В. Рыбаковой, 1949 г.р., жительницей с. Старое Афонькино: *«Учуксем пѐтрѐс ѐнтѐ халь. Ана тѐвакансем ялта темиѐе сын кѐна юлчѐс: ѐнѐ тата 4–5 сын. Урѐх сук <...> Учуча та сѐрси чѐкне те ѐна сак ѐйласене сав тери ѐненекенсем тунѐ. Ун пек сынсем наверно пирѐн аттенеансем пулнѐ. Вѐсем юлашкисем пулнѐ, малалла уже урѐхларах ѐненекеннисем тытѐннѐ. Хальхи сынсем учуча ѐлѐкхи сынсем пек ѐненмесѐе»* (Моления учук исчезли в наши дни. Тех, кто проводит их, осталось 4–5 человек. Больше нет <...> И учук, и воробыный чук проводили очень верующие люди. Такими были, наверно, наши отцы и матери. Они были последними, после них уже были по-другому верующие. Современники в учук уже так не верят) [16].

Аналогичная картина наблюдается и в других селах. В Чувашском Урметьеве *Учук* с жертвоприношением перестали проводить с середины 1970-х гг., домашние моления (*Чѐклеме*, *Карта пѐтти* и др.) в середине 1980-х гг., *Сѐрен* исчез в конце 2000-х гг. Как утверждают местные жители, «по старинному обычаю сейчас проводить сложно, потому что старики, знавшие обычаи, все поумирили» (*«ѐлѐкхилле тума халь хѐн, мѐниѐн тесен ѐйласене лайѐх пелекен тата тытса пыраканѐ ват кукасем ѐлт вилсе пѐтрѐс»*). Местное население не владеет или владеет в ограниченном объеме информацией о местах молений *Киремет* и других сакральных локусах местности (например, *ѐрѐх вырѐнѐсем*), порядке проведения ключевых обрядов, таких как *Чѐклеме*, *Учук*, *Сѐрен* [17].

Знатоками обычаев и организаторами коллективных ритуалов в них являются, как правило, 2–3 человека, еще 5–6 человек оказывают посильную финансовую и организационную помощь в проведении общесельских молений, остальные, в лучшем случае, жертвуют деньги и присутствуют на них, но могут и отказаться от участия. Во всех селах в организации и проведении коллективных молений или семейно-родовых ритуалов участвуют и крещеные – родственники, коллеги, знакомые. В отдельных случаях именно православные выступают знатоками обычаев некрещеных и, как, например, в Староганькине, помогают организовать в соответствии с ними похороны и поминки некрещеных жителей [18]. Интересный пример трансляции «языческих» ритуалов в православную среду отмечен в Чувашском Урметьеве:

ритуал вызывания дождя, проводившийся обычно вслед за общесельским молением Учук, был воспринят исключительно православными, в то время как Учук организовывали некрещеные. В настоящее время оба ритуала исчезли, но крещеные проводят молебны возле креста, установленного на месте бывшей церкви [17].

Процессы трансформации ритуальных практик затронули и такую консервативную сторону религиозной жизни, как похоронно-поминальные обычаи и обряды. Например, некрещеные чуваша в Староганькино вслед за православными поминают на 9-й и 40-й дни, при том, что уже в день похорон совершают Юпа и «провожают душу» покойного [18]. Местные жители считают, что это происходит вследствие «смешения» некрещеных с крещеных («*Тёрёссине каласан, эфир чăвашсем халĕ крешĕнсемпе хутиъанса кайнипе крешĕнленсе пыратпăр*») – По правде говоря, мы, чуваша, смешавшись с крещеными, постепенно сами становимся крещеными) [17]. Вместе с православными некрещеные участвуют в проведении ежегодных поминальных дней, которые приурочены к христианским праздникам: весной – к православной Пасхе, летом – к Троице, осенью – к празднику Казанской Божьей Матери (4 ноября). В первых двух случаях они проводятся в четверг перед соответствующим праздником, а осенью – также в четверг или пятницу, но за одну-две недели до него.

В обрядовый календарь некрещеных чувашей вошли православные праздники. Например, осеннее моление Чўклем в Чувашском Урметьево проводят накануне Николая зимнего (Хёллехи Микула), который в селе считается престольным праздником [17]. В Староганькино обе конфессии празднуют День св. Дмитрия Солунского (*Мётри Селенски*), Троицу и Пасху. Из интервью с М.И. Ирисбаевой, 1942 г.р., жительницей с. Староганькино: «*Пёрле тăваппăр. Вара эпĕ те вёсен Троицине хутиъанп. Уйърса тăмаппăр <...> Çапла, икĕ мункун тăваппăр. Эпĕ юнкун чăваш мăнкунне тăватăп пулсан, вёсем вырсарникун крешĕнсен мункунне тăваççĕ* (Вместе справляем. И я в праздновании Троицы участвую. Не делимся <...> Так, две Пасхи справляем: я в среду – чувашскую, крещеные в воскресенье свою) [18]. Примечательно, что местные чуваша не видят в подобном поведении, праздновании как чувашских, так и православных, «русских», праздников нарушения религиозной нормы, а скорее считают «нормой» следование традициям обеих конфессий: «*Эфир чăваш йăлисене те, вырăс йăлисене те пёрне те сиктерсе хăвармастпăр. Сылăх пулмасть вăл, çапăçса-вăрçайса сўрени мар*» (Мы и чувашские обычаи, и русские обычаи не пропускаем. В этом нет греха, это не ругаться и драться) [17]; «*Тăваппăр ёнтĕ, вăл та праçник вĕт. Эфир вёсене крешĕнсен, чăвашсен тесе уйърман. Что крешĕнĕн, что чăвашĕн, туриниён те праçник пёрре. Мён уйърсаççĕ вёсем? Крешĕнĕ вĕт чăвашĕнчен пулса кайнă. Малтан вёсем нурте чăваш пулса суралнă, кайран кăна тёне кĕнĕ. Пуриниён те Турă пёрре, йăлисем кăна уйърм*» (Справляем, праздник ведь. Мы их не разделяем: крещенские или чувашские. Что чувашские, что крещенские – для нас все одно – праздники. Что они делают? И крещеные ведь от чувашей пошли. Вначале они все родились чувашами, потом только крестились. Для всех Бог один, только обычаи разные) [18].

Таким образом, религиозные практики некрещеных чувашей претерпели существенные изменения в сторону сокращения числа участников, редукции обрядности, снижения компетентности членов общины в догматике и ритуалах; в них органично вошли отдельные элементы православной празднично-обрядовой культуры.

#### Заключение

Подводя общие итоги исследования, следует отметить, что актуальные религиозные практики обеих групп не соответствуют в полной мере декларируемой религиозной идентичности. В практиках православных чувашей сохраняется существенный пласт воззрений, предписаний и поведенческих практик, восходящих к традиционной религии чăваш тĕнĕ: например, такие ритуалы, как «проводы души» Юпа, воздаяние покойным хывни и др. У некрещеных чувашей также присутствуют христианские элементы, проникшие в ходе взаимодействия с православным окружением: например, празднование христианских праздников, проведение поминок на 9-й и 40-й дни и др. Такие элементы в обрядности позволяют определить религиозность этих групп в одних случаях как синкретизм, в других – как двоеверие. Особенно заметно «смешение» разных традиций в контактных зонах – в конфессионально-смешанных селениях, где религиозные границы проходят не только внутри селения, но часто и в семьях.

Расхождения конфессиональной идентичности с актуальными религиозными практиками обусловлены неустойчивостью конфессиональных «границ» вследствие религиозной конверсии, трансформации ритуальных практик. Они стали возможны также потому, что в обеих группах допускают возможность исполнения ритуальных действий или даже их признают частью «своей» традиции: православные чуваша считают «языческие» элементы «наследием предков», некрещеные принимают христианские обычаи как не противоречащие этому наследию, как часть общей с православными чувашами этнической культуры.

#### Список литературы:

1. Пронина Т.С. Религия в структуре идентичности современных россиян // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2014. Т. 2, № 4. С. 189–200.
2. Пронина Т.С. Религиозные практики в структуре религиозной идентичности современных россиян // Вестник Тамбовского государственного университета. Серия: Общественные науки. 2016. Т. 2, вып. 2 (6). С. 40–48.
3. Трофимов С.В. Особенности формирования современного религиозного индивидуализма по Д. Эрвьё-Леже // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. 2016. № 1. С. 107–122.
4. Крылов А.Н. Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве. М.: ИКАР, 2014. 356 с.
5. Кублицкая Е.А. Особенности религиозности в современной России // Социологические исследования. 2009. № 4. С. 96–107.
6. Лебедев С.Д. Парадоксы религиозности в обществе позднего модерна // Социологические исследования. 2010. № 12. С. 85–94.
7. Рыжова С.В. Особенности изучения религиозной идентичности россиян // Социологические исследования. 2016. № 10. С. 118–127.

8. Полевые материалы автора (ПМА). 2020 г. Чувашская Республика, Урмарский район, с. Мусирмы.
9. ПМА. 2021 г. Чувашская Республика, Урмарский район, с. Мусирмы.
10. ПМА. 2020. Самарская область, Челно-Вершинский район, с. Девлезеркино.
11. ПМА. 2021. Самарская область, Челно-Вершинский район, с. Девлезеркино.
12. ПМА. 2020. Республика Башкортостан, Бижбулякский район, с. Кош-Елга.
13. Российский государственный архив древних актов. Ф. 1355. Оп. 1. Д. 1874.
14. История церкви [Электронный ресурс] // <http://gov.sar.ru/home/73/www/msh/myweb2/ictoriy.htm>.
15. Космо-Дамианский храм (с. Кош-Елга, Бижбулякский р-н РБ) [Электронный ресурс] // Православные лики России, стран ближнего и дальнего зарубежья. <http://likirussia.ru/content/view/204>.
16. ПМА. 2021. Самарская область, Шенталинский район, с. Старое Афонькино.
17. ПМА. 2021. Самарская область, Челно-Вершинский район, с. Чувашское Урметьево.
18. ПМА. 2021. Самарская область, Похвистневский район, с. Староганькино.
19. ПМА. 2021. Республика Татарстан, Нурлатский район, с. Абрьскино, с. Салдакаево, с. Якушкино.
20. ПМА. 2021. Республика Татарстан, Аксубаевский район, с. Савгачево, с. Сидулово-Ерыкла.
21. ПМА. 2021. Республика Татарстан, Черемшанский район, с. Новое Ильмово.
22. Агаджанян А.С., Русселе К. Как и зачем изучать современные религиозные практики? // Религиозные практики в современной России: сб. ст. М.: Новое издательство, 2006. С. 11–32.

*Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 20-09-00127 «Религиозные практики чувашей: традиции и их трансформация (конец XX – первые десятилетия XXI в.)».*

Информация об авторе(-ах):	Information about the author(-s):
<p><b>Ягафова Екатерина Андреевна</b>, доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой философии, истории и теории мировой культуры; Самарский государственный социально-педагогический университет (г. Самара, Российская Федерация). E-mail: <a href="mailto:yagafova@yandex.ru">yagafova@yandex.ru</a>.</p>	<p><b>Iagafova Ekaterina Andreevna</b>, doctor of historical sciences, professor, head of Philosophy, History and Theory of World Culture Department; Samara State University of Social Sciences and Education (Samara, Russian Federation). E-mail: <a href="mailto:yagafova@yandex.ru">yagafova@yandex.ru</a>.</p>

**Для цитирования:**

Ягафова Е.А. Конфессиональная идентичность и современные религиозные практики чувашей // Самарский научный вестник. 2022. Т. 11, № 2. С. 245–251. DOI: 10.55355/snv2022112215.