



Зусьминские
ЧТЕНИЯ

ВЫПУСК ДЕВЯТЫЙ

Министерство культуры Российской Федерации
Казанская государственная консерватория имени Н.Г. Жиганова
Казанский (Приволжский) федеральный университет
Институт международных отношений, истории и востоковедения
Национальный музей Республики Татарстан



БУСЫГИНСКИЕ ЧТЕНИЯ

ВЫПУСК ДЕВЯТЫЙ

НАРОДЫ В ПОЛИКУЛЬТУРНОМ ВЗАИМОДЕЙСТВИИ

Материалы Международной научно-практической конференции

Казань, 5 декабря 2016 года

УДК 908
ББК 26.89 (Рос.Тат)
Б 92

Оргкомитет IX Бусыгинских чтений

Сопредседатели:

Абдуллин Рубин Кабирович, ректор Казанской государственной консерватории им. Н.Г. Жиганова, народный артист Российской Федерации и Республики Татарстан, профессор.

Хайрутдинов Рамиль Рафилович, директор Института международных отношений, истории и востоковедения, доктор исторических наук.

Члены оргкомитета:

Ситдииков Айрат Габитович, заведующий кафедрой истории Татарстана, археологии и этнологии Казанского (Приволжского) федерального университета, доктор исторических наук.

Титова Татьяна Алексеевна, доктор исторических наук, профессор Казанского (Приволжского) федерального университета.

Столярова Гузель Рафаиловна, доктор исторических наук, профессор Казанского (Приволжского) федерального университета.

Яковлев Валерий Иванович, заведующий кафедрой, профессор Казанской государственной консерватории им. Н. Г. Жиганова, доктор исторических наук.

Фролова Светлана Анатольевна, директор Музея истории Казанского (Приволжского) федерального университета, кандидат исторических наук.

Писарева Стелла Владимировна, почетный директор Музея истории Казанского (Приволжского) федерального университета.

Измайлова Светлана Юрьевна, заместитель генерального директора по научно-исследовательской работе Национального музея Республики Татарстан.

Гущина Елена Геннадьевна, директор Этнографического музея Казанского (Приволжского) федерального университета.

Редактор-составитель:

Яковлев Валерий Иванович, заведующий кафедрой теории и истории исполнительского искусства, музыкальной педагогики Казанской государственной консерватории им. Н.Г. Жиганова, доктор исторических наук, профессор

Научный редактор:

Столярова Гузель Рафаиловна, доктор исторических наук, профессор Казанского (Приволжского) федерального университета

Бусыгинские чтения. Выпуск 9. Народы в поликультурном взаимодействии. Материалы Международной научно-практической конференции. 5 декабря 2016 года. – Казань, 2016. – 220 с.

В сборник вошли материалы IX Бусыгинских чтений, состоявшихся в Казанском (Приволжском) федеральном университете 5 декабря 2016 года.

Сборник предназначен для специалистов в области этнографии, этнологии, антропологии, этносоциологии, фольклора, этномузыкологии, музыкознания, искусствоведения, музееведения, для преподавателей, аспирантов, студентов высших учебных заведений.

ISBN 978-5-98688-081-5

© КГК(А) им. Н.Г.Жиганова, 2016

© Институт международных отношений, истории и востоковедения, 2016

© Издательство «ЯЗ», 2016

В.И. Яковлев,
*Казанская государственная консерватория
им. Н.Г. Жиганова,
г. Казань*

КАЗАНСКАЯ ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ ШКОЛА: ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ

Дорогие друзья, коллеги! Стало доброй традицией в конце года Казанским (Приволжским) федеральным университетом проводить совместно с Казанской государственной консерваторией им. Н.Г. Жиганова и Национальным музеем Республики Татарстан научные конференции «Бусыгинские чтения», посвящённые ученым Казанской этнографической школы, внесшим значительный вклад в развитие отечественной науки, в изучение культуры и быта народов многонациональной России.

Сегодняшняя IX научно-практическая конференция «Бусыгинские чтения» посвящена знаменательным событиям уходящего 2016 года, сыгравшим важную роль в истории Казанской этнографической школы, в историографии этнографической науки Среднего Поволжья. В 2016 году исполнилось 70 лет со дня защиты Н.И. Воробьевым в Институте этнографии Академии наук СССР докторской диссертации и его выступления в Москве с докладом на сессии, посвящённой этногенезу казанских татар; 70 лет назад состоялась первая послевоенная этнографическая экспедиция учёных Казанского университета. В 2016 году исполнилось 50 лет со дня первой публикации монографии Е.П. Бусыгина «Русское население Среднего Поволжья» [6; 12; 1].

Попытаемся весьма кратко представить важнейшие из этих знаменательных событий, ставших для историографии Казанской этнографической школы доминантными и сохранившихся в исторической памяти.

70 лет назад, в 1946 году, профессор Н.И. Воробьев успешно защитил в Москве докторскую диссертацию «Материальная культура казанских татар». В своих работах мы уже отмечали, что эта была первая в Поволжском регионе докторская диссертация представителя Казанской этнографической школы по специальности 07.00.07 – этнография, этнология, антропология. Исследование Н.И. Воробьева – это итог более чем двадцатилетних экспедиционных, архивных поисков, анализов, интерпретаций этнографических, археологических, антропологических, фольклорных и литературных материалов, результат многочисленных поисков решения сложных проблем, таких, как этногенез, этническая история татарского народа, проблем взаимодействия, взаимовлияния, заимствования культур разных поволжских народов и др. [6; 15, с. 4–10].

В докторской диссертации Н.И. Воробьева «Материальная культура казанских татар» впервые осуществлено исследование не только материальной культуры одной из крупных этнических групп татарского народа, его хозяйства, жилища, поселений, одежды, пищи, домашней утвари, средств передвижения, но и впервые на глубокой научной основе ставится вопрос о происхождении казанских татар. Н.И. Воробьев, в противоположность авторам, утверждавшим, что современные татары ведут своё начало от Золотой Орды, доказывал, что татарский народ в своей основе имеет древнюю культуру «местных земледельческих и степных кочевников». Это положение было подтверждено Н.И. Воробьевым на многочисленных этнографических и других материалах [4, с. 9].

Диссертация Н.И. Воробьева «Материальная культура казанских татар» вызвала широкий научный и общественный резонанс. В 1953 году она была опубликована в виде монографии «Казанские татары». До настоящего времени на эту работу постоянно ссылаются многие учёные [6].

Научный интерес вызывает оценка труда Н.И. Воробьева, данная Рамзией Гиниатовной Мухамедовой – известным учёным, представителем Казанской этнографической школы, ученицей, коллегой Н.И. Воробьева, долгое время возглавлявшей сектор этнографии в ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова КФАН СССР. В своей статье «Н.И. Воробьев – исследователь культуры и быта татарского народа», опубликованной в сборнике «К этнической истории татарского народа», посвящённом Н.И. Воробьеву, Р.Г. Мухамедова, отмечая значимость работы учёного, пишет, что она «стала заметным вкладом в

общую этнографию. В ней описание конкретных этнографических элементов и явлений сопровождается их научной интерпретацией. В результате чего автор делает значительные выводы по генезису культуры в целом. В конце книги приводится литература, представляющая лучшее библиографическое пособие по этнографии татар. За монографию «Казанские татары» Н.И. Воробьеву была присуждена учёная степень доктора исторических наук. К этой работе, являющейся одной из наиболее авторитетных публикаций по исследованию культуры и быта казанских татар, будет обращаться не одно поколение исследователей, студентов, работников культуры и местной промышленности» [11, с. 9–10].

В настоящее время предпринимаются попытки переиздания монографии Н.И. Воробьева «Казанские татары», проведено предварительное сканирование этой работы.

Теснейшим образом с проблематикой, поставленной в докторской диссертации Н.И. Воробьева, связано его выступление в Москве 25–26 апреля 1946 года на научной сессии, специально посвящённой вопросу этногенеза казанских татар. На этой сессии Н.И. Воробьев представил один из главных докладов «Происхождение казанских татар по данным этнографии» [12, с. 62–80]. В своём докладе, а затем и в статье, опубликованной в журнале «Советская этнография» (1946), Н.И. Воробьев доказывал, что казанские татары сложились в результате тесного сближения древнего местного населения и пришедших с юга болгарских племён, к которым вплоть до XV–XVII вв. примешивались различные кочевые племена, преимущественно кыпчаки. Выводы, сделанные Н.И. Воробьевым по этногенезу казанских татар на анализе этнографического материала, были подтверждены изысканиями археологов, антропологов, лингвистов [4, с. 13]. Здесь следует подчеркнуть, что научная проблема происхождения казанских татар была настолько сложной, что спустя уже 10 лет, после сессии, в декабре 1956 года известный археолог А.П. Смирнов, который так же, как и Н.И. Воробьев, выступал в 1946 году с докладом в Москве, в своём докладе «Некоторые вопросы средневековой истории Поволжья», прочитанном в Казани на конференции по археологии, древней и средневековой истории народов Поволжья, подверг сомнению точки зрения происхождения казанских татар, предложенные учеными ранее. По этому поводу А.П. Смирнов пишет, что процесс этногенеза народов Среднего Поволжья, как видно в настоящее время, был гораздо более сложным,

чем мы представляли себе в 1946 году, когда обсуждали проблему татарского этногенеза. По-видимому, проблема этногенеза потребует ещё большой работы в области археологии, языка и этнографии [13, с. 14]. Как известно, проблема этногенеза казанских татар и в настоящее время остаётся остроактуальной, открытым дискуссионным полем [14, с. 15–22; 9].

2016 год для учёных Казанской этнографической школы знаменателен также и тем, что 70 лет назад, в мае-июне 1946 года, состоялась первая послевоенная этнографическая экспедиция. В состав экспедиции под руководством Н.И. Воробьева вошли: научный сотрудник Института языка, литературы и истории Г.М. Хисамутдинов, ученики Н.И. Воробьева – ассистенты Казанского университета Е.П. Бусыгин и Г.В. Юсупов. В этой экспедиции изучалось население закамских районов Татарстана по маршруту Н. Челны – Бугульма. Были посещены татарские, русские и чувашские населённые пункты. Экспедиционная работа проводилась традиционными методами с помощью наблюдения, опроса информаторов, съёмки планов поселений и жилищ, различных хозяйственных сооружений, сбора иллюстративного материала [5, с.109–110]. (Позднее, с 1956 года (60 лет назад), неизменным участником и одним из руководителей этнографических экспедиций Казанского университета становится молодой учёный, заведующий Этнографическим музеем университета Н.В. Зорин).

Для Е.П. Бусыгина этнографическая экспедиция 1946 года сыграла важную роль в его дальнейшей научной судьбе: она была первой из его последующих 50-ти экспедиций, послужившей началом в изучении казанскими учёными русского населения Среднего Поволжья [5, с. 107–125; 3, с. 161–175].

И в этой связи особую значимость для Казанской этнографической школы, отечественной этнографической науки приобрела монография Е.П. Бусыгина «Русское население Среднего Поволжья», опубликованная им спустя двадцать лет после первой экспедиции, в 1966 году, т.е. 50 лет тому назад [1].

«Русское население Среднего Поволжья» Е.П. Бусыгина – эта первая отечественная монография, в которой получило комплексное отражение проблема материальной культуры и быта русских, проживающих на территории Среднего Поволжья. Здесь впервые в науке дано определение территориальных границ исследуемого региона, введено в научный оборот понятие «поволжские великорос-

сы», использованы новые для того времени количественные методы исследования.

Тщательный научный анализ монографии Е.П. Бусыгина «Русское население Среднего Поволжья» был предпринят А.Н. Зориным – доктором исторических наук, профессором Ульяновского университета, учеником Евгения Прокопьевича, в статье «Взгляд через полвека: «Русское сельское население...», опубликованной в сборнике материалов Международной научно-практической конференции «Бусыгинские чтения», посвящённой 100-летию со дня рождения Е.П. Бусыгина и 125-летию создания кафедры этнологии в Казанском университете [8, с. 117–122].

А.Н. Зорин выделил пять основных факторов, во многом определявших, по мнению автора, особенности монографии Е.П. Бусыгина:

1. Книга Е.П. Бусыгина была и остаётся самой крупной монографией, посвящённой сельской культуре поволжских русских, отправной точкой любых рассуждений на эту тему.

2. В работе приведён уникальный материал, собранный в экспедициях, начиная с 1946 года под руководством Н.И. Воробьева, а с 1947 года – самостоятельно. Причём, качественный рубеж в экспедиционной работе, по мнению А.Н. Зорина, приходится на 1956 год, когда в этнографию пришёл Н.В. Зорин, и когда была применена новая методика экспедиционной работы.

3. Книга написана великолепным литературным языком.

4. К числу заслуг Е.П. Бусыгина может быть отнесён дар организатора творческого коллектива.

5. Книга «Русское население Среднего Поволжья...» ещё долго будет служить примером качественно написанной работы.

В 2013 году, к 100-летию со дня рождения Е.П. Бусыгина, его монография «Русское население Среднего Поволжья» была переиздана. В предисловии ко второму изданию, академик РАН В.А. Тишков отметил: «Книга... представляет собой переиздание монографии выдающегося отечественного этнографа Евгения Прокопьевича Бусыгина, посвящённая материальной культуре русских, живущих в сельской местности Среднего Поволжья. Первое издание, выпущенное в 1966 году издательством Казанского университета тиражом всего 2500 экземпляров, давно уже стало библиографической редкостью. В то же время на сведения, содержащиеся в этой книге, уже ставшей классической, сохраняется устойчивый спрос и

среди профессионалов-этнографов, и среди практиков, использующих в своей работе информацию о народной культуре, и среди любителей [15, с. 7].

Важно подчеркнуть, что по своему замыслу и научному содержанию монография Е.П. Бусыгина весьма близка к исследованиям Н.И. Воробьева «Материальная культура казанских татар», «Казанские татары». Здесь, так же как и у Н.И. Воробьева, красной нитью проходит методологически важная, концептуальная идея мирного сосуществования в течение длительного исторического периода времени, взаимодействия и взаимовлияния разных по языку, менталитету (в самом широком понимании этого термина), культуре народов, живущих в Волго-Уральском природно-географическом ландшафте (пространстве).

Подобная концептуальная идея положена в основу тематики сегодняшней конференции, обозначенной нами как «Народы в поликультурном взаимодействии».

Таким образом, работы учёных Казанской этнографической школы Н.И. Воробьева, Е.П. Бусыгина, получившие широкое научное, общественное признание, сохраняют свою ценность и значимость для современной историографической науки и практики. В настоящее время трудно представить исследования, посвящённые культуре и быту того или иного народа России, где бы отсутствовали ссылки на работы Н.И. Воробьева и Е.П. Бусыгина как на методологически важные, концептуальные основы современных этнографических исследований.

Список литературы

1. *Бусыгин Е.П.* Русское сельское население Среднего Поволжья. Историко-этнографическое исследование материальной культуры (середина XIX – начало XX в.). Казань, 1966. 402 с.
2. *Бусыгин Е.П.* Русское население Среднего Поволжья. Историко-этнографическое исследование (середина XIX – начало XX в.). Казань, 2013. 592 с.
3. *Бусыгин Е.П.* Счастье жить и творить. Казань, 2007. С. 161–175.
4. *Бусыгин Е.П., Зорин Н.В.* Николай Иосифович Воробьев, 1894–1967. Казань, 2002. 26 с.
5. *Бусыгин Е.П., Зорин Н.В.* Этнография в Казанском университете. Казань, 2002. С.107–124.
6. *Воробьев Н.И.* Казанские татары (этнографическое исследование материальной культуры дооктябрьского периода). Казань, 1953. 382 с.

7. *Воробьев Н.И.* Происхождение казанских татар по данным этнографии // Происхождение казанских татар. Материалы сессии Отделения истории и философии Академии наук СССР, организованной совместно с Институтом языка, литературы и истории Казанского филиала Академии наук СССР, 25–26 апреля 1946 года в г. Москве (по стенограмме). Казань 1948. С.62–80.

8. *Зорин А.Н.* Взгляд через полвека: «Русское сельское население...» // Многонациональный регион как культурно-исторический феномен: VI Бусыгинские чтения. Материалы Международной научно-практической конференции, посвящённой 100-летию со дня рождения профессора Евгения Прокопьевича Бусыгина и 125-летию кафедры этнологии в Казанском университете. Казань, 2013. С.117–122.

9. *Исхаков Д.М.* Историческая демография татар. Казань, 2014. 440 с.

10. *Мусина Р.Н., Сулова С.В.* Н.И. Воробьев и его вклад в этнографию татарского народа // Бусыгинские чтения: материалы Всероссийской научно-практической конференции 16 декабря 2009 года. Вып. 1. Казань, 2010. С. 7–14.

11. *Мухамедова Р. Г.* Н.И. Воробьев – исследователь культуры и быта татарского народа // К этнической истории татарского народа. Посвящается Николаю Иосифовичу Воробьеву. Казань, 1985. С. 8–11.

12. Происхождение казанских татар. Материалы сессии Отделения истории и философии Академии наук СССР, организованной совместно с Институтом языка, литературы и истории Казанского филиала Академии наук СССР 25–26 апреля 1946 года в г. Москве (по стенограмме). Казань, 1948. С.62–80.

13. *Смирнов А.П.* Некоторые вопросы средневековой истории Поволжья. Казань. 1957. С. 34.

14. Татары. М., 2001. С.15–22.

15. *Яковлев В.И.* Казанская этнографическая школа: Н.И. Воробьев – первый советский этнограф Поволжья // Бусыгинские чтения. Выпуск 7. Многообразие народов – многообразие культур: сохранение и развитие. Материалы Всероссийской научно-практической конференции с международным участием, посвящённой 120-летию со дня рождения профессора Н.И. Воробьева. 12 декабря 2014 года. Казань, 2014. С. 4–10.

Р.Р. Аминов,
Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ,
г. Казань

ФОМИРОВАНИЕ И ЧИСЛЕННОСТЬ НОГАЙЦЕВ ОРЕНБУРГСКОГО КАЗАЧЬЕГО ВОЙСКА

Ногайцы появились в Оренбуржье в 1745 г., когда 504 человека [10, с.64] были переведены вдоль реки Сакмара, (в 11 верстах от Озерной крепости) из Казанской губернии [16, с.349]. Здесь появилась Кондуровка (Кондуровская слобода), объявленная военизированным поселением. Численность кундровцев (кондуровцев) сократилась после побега в 1747 г. 25 семей (138 душ об.пола) ногайцев в казахскую степь [17, с.347]. Причина побега видится нами в нежелании ногайцев проживать в соседстве с чуждыми им православными казаками. В 1760 г. в Кондуровке насчитывалось лишь 60 дворов [10, с.64]. За участие в Крестьянской войне под предводительством Е. Пугачева 1773–1775 гг. они были лишены казачьих привилегий, казачье звание, как и желтинцам, было возвращено им в 1799 г. [14, с.30–31].

В 1768 г. и оставшаяся часть ногайцев была переведена из Казанской губернии в Оренбуржье: 200 семей (1044 чел.) солтанаульских и кундровских ногайцев были поселены на Сакмарской дистанции Оренбургской пограничной линии: в Воздвиженской крепости – 110 семей, в Никитинском редуте – 50 семей и в Желтом редуте – 40 семей. Солтанаульцы и кундровцы поселились на территории, освободившейся от Шешминского и Алексеевско-голандмилицких полков, несших здесь военную службу [10, с.65]. В последующие десятилетия ногайцы сильно перемешались со средневожско-приуральскими татарами и в конце XIX в. не отличались от остальных татар-казаков, в том числе, и говором [12, с.55–56]. Мы считаем, что причиной перевода ногайцев на Сакмарскую дистанцию, стало мнение оренбургских властей о том, что наличие ландмилиц-

ких полков не отвечает вопросам безопасности близлежащей территории от набегов кочевников, и поэтому для постоянного места жительства было решено поселить тут ногайцев.

Материалы Вревизии (1795 г.) зафиксировали в четырех поселениях 1836 душ об. пола ногайцев-казаков (или 904 души м. п. и 932 души ж. п.) [8, л.127 об., 128 об., 130 об., 131 об.].

Следует сказать, что в Воздвиженской крепости, кроме ногайцев, по материалам Вревизии (1795 г.) проживали также башкиры (110 м. п. и 117 ж. п. всего 227 душ об. пола). С течением времени этноконфессиональный состав поселений ногайцев-казаков менялся, власти подсаляли к ним различные этносы, яркий пример Желтый редут, в который в 1830-е годы перевели из-под Самары около тридцати мордовских семей [15, с. 213]. Позднее, в 1832 г. группа курских крестьян (712 душ однодворцев) заняла земли казаков Воздвиженской крепости и Никитинского редута, основав там три новые деревни. Несмотря на возмущения казаков, местные власти и позднее Министерство финансов оставили крестьян на землях ногайцев [11, с. 47–48].

В начале XIX в. оренбургские власти проводили политику перевода большей части татар-казаков ОКВ в Башкиро-Мещерякское войско. В составе ОКВ осталась лишь малая часть ногайцев-казаков; так материалы Вревизии Оренбургского казачьего войска зафиксировали в Воздвиженской крепости (65 душ об. пола), Жёлтом редуте (13) Никитинском редуте (35), Кондуровская слобода (19) – всего как видно 132 души об. пола [7, л.127 а– 136]. Все четыре поселения ногайцев располагались в 4-м кантоне ОКВ. По данным 1816 г. они входили в Воздвиженскую станицу.

Теперь приведем сведения о численности ногайцев, переведенных в БМВ, по данным той же VII ревизии; для удобства оформим данные в таблицу.

Таблица 1

Численность ногайцев, переведенных в БМВ по материалам VII ревизии (1816 г.) [18, л. 146 об.–196].

№	Название поселения	Семей	Душ м.п	Душ ж.п.	Душ об.пола
1	Воздвиженская крепость	77	380	402	782
2	Жёлтый редут	59	199	202	401
3	Кондуровская станица	47	248	223	471
4	Никитинский редут	48	203	198	401
	Итого	231	1030	1025	2055

Рассмотрим ситуацию во второй половине XIX в. Для нас интерес представляют «башкиры» пос. Верхние и Нижние Чебенки, Нововоздвиженской крепости, Желтого и Никитинского редутов, Кондуровской слободы (всего 1083 человек), которые отказались вернуться в состав ОКВ. Согласно §28 «Положения» 12 декабря 1840 г. лица, не пожелавшие поступить в казачье сословие, подлежали переселению на свободные казенные земли, «башкир» 3-го полка ОКВ хотели определить к поселению на свободные земли Оренбургского уезда по реке Ток, но с наделением 15 десятинной пропорцией земли на душу м.п. [13, с.397–400].

В итоге 5 июля 1852 г. Военный совет назначил срок поиска мест к переселению (2 года), жившим в станицах ОКВ «башкирам». Не представившие начальству приговоров о переселении их к себе на жительство, зачисляли в состав войска с двухлетней льготой от всех нарядов на службу [5, л.8; 13, с.400]. Архивные документы свидетельствуют, что в 1853 г. ногайцы Нововоздвиженской (Воздвиженской) крепости, Желтого и Никитинского редутов, Кондуровской слободы числились как в составе ОКВ, так и в Башкиро-Мещерякском войске [4, л. 22 об. – 23], то есть к этому времени вопрос возвращения всех ногайцев в состав Оренбургского войска оставался до сих пор нерешенным.

Для нас интерес представляет этнодемографическая ситуация в поселениях ногайцев после их возвращения в ОКВ в связи с упразднением Башкирского войска в 1865 г. К этому времени в Оренбургском войске насчитывалось 2660 чел. ногайцев-казаков (1343 души м. п. и 1317 душ ж. п.) [3, с. 190].

Например, в Воздвиженском станичном юрте (Орский уезд), усматривался довольно высокий процент русских казаков. В 1867 г. здесь проживало 4940 душ об.пола, из них 2619 чел. (53,0%) православные и 2321 чел. (47,0%) мусульмане. В поселениях ногайцев – Желтый отряд и Воздвиженская станица – преобладали татары-казаки [2, с.32].

В начале XX в. 122 семей татар-мусульман ногайцев пос. Воздвиженский ходатайствовали о разрешении выселиться в соседний выс. Крык-Кукай и перенести туда соборную мечеть. Оказалось, что мусульмане были поселены не на своих плановых местах, а вблизи реки Сакмары, которая во время весеннего разлива каждый год подмывала берег, что угрожало сносу водой расположенных рядом домов, которые к тому же были построены в нарушение установлен-

ных противопожарных правил очень близко друг от друга. Выселок Крык-Кукай берет свое начало с 1883 г., когда сюда подселились татары-мусульмане (ногайцы), которые числились до начала XX в. в одном поселке и обществе Воздвиженском [6, л.1–1об., 14].

Примечательно, что если в пос. Кондуровский, в котором в XVIII в. ногайцы, как и в других их поселениях составляли близкое к абсолютному этноконфессиональное большинство, то к 1916 г. ногайцев-мусульман в пос. Кондуровском насчитывалось меньше одной трети 30,8%, православных 68,9%, баптистов 0,3%. В пос. Желтый в это же время соотношение мусульман и православных было практически равным 50,4% и 49,6% соответственно [9, л.261об.–262].

В наше время ногайцы проживают на станции Дубиновка, селах: Юлгутла, Чулпан, Подгорное Кувандыкского района и в селах Никитинка, Желтое, Шишма, Ирек Саракташского районов. То есть к сегодняшнему дню в Воздвиженском и Кондуровском поселках ногайцы не усматриваются [1, с.97].

Таким образом, численность ногайцев возросла с 1836 душ об. пола в 1795 г. до 2660 душ об. пола в 1865 г. то есть увеличилась на 824 чел. (44,9%). Последние точные данные о численности ногайцев ОКВ датируются как раз-таки 1865 г. В дальнейшем они фиксируются в источниках как мусульмане и их количество представляется возможным установить обратившись к списку населенных мест Оренбургской губернии и другим статистическим данным по истории Оренбуржья.

Список литературы

1. *Абсалямова Ю.А.* Башкиры Восточного Оренбуржья: история расселения, родоплеменная структура, хозяйство: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07. Уфа, 2009. 215 с.
2. *Аминов Р.Р.* Этнодемографическая ситуация в поселениях татар-мусульман ОКВ в 1860-е гг. // Казанская наука. №10. 2015 С. 30–33.
3. *Годовова Е.В.* Оренбургское казачье войско в 1798–1865 годах. – Самара: Изд-во «Универс групп», 2007. 224 с.
4. Государственный архив Оренбургской области (ГАОО). Ф.6. Оп.12. Д.772.
5. ГАОО. Ф.6. Оп.12. Д.1150.
6. ГАОО. Ф.37. Оп.3. Д.479.
7. ГАОО. Ф.98. Оп.2. Д.25.
8. ГАОО. Ф.123. Оп.1. Д.34.

9. ГАОО. Ф.173. Оп.5. Д.10921 а.

10. *Денисов Д.Н.* История заселения и этнокультурное развитие татар Оренбургского края (XVIII – начало XX вв.) Оренбург: Издательский центр ОГАУ, 2006. 190 с.

11. *Злобин Ю.П.* Массовые миграции русского населения на Южный Урал как предпосылка административных реформ в регионе в 50–60-х годах XIX века. // Этнокультурный и межконфессиональный диалог в Урало-Поволжском полиэтничном пространстве: исторический опыт и современность // Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Оренбург: Издательский центр ОГАУ, 2012. С. 46–51.

12. *Исхаков Д.М.* Этнографические группы татар Волго-Уральского региона (принципы выделения, формирование, расселение и демография). Казань: ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ, 1993. 173 с.

13. *Кортунов А.И.* Военно-казачья колонизация Урало-Сакмарского междуречья и вопрос выселения башкир с земель Оренбургского казачьего войска в 30–60-е гг. XIX в. // Проблемы истории, филологии, культуры. №4 (42) октябрь, ноябрь, декабрь. 2013 г. Москва-Магнитогорск-Новосибирск. 2013. С. 391–403.

14. *Понятов С. Е.* Желтый Яр. Оренбург: [Б. и.], 1994. 110 с.

15. *Потапова А.Н.* Редут Желтый Сакмарской пограничной линии // Народы Южного Урала на страже Родины. Материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 100-летию начала Первой мировой войны и 440-летию Оренбургского казачьего войска / под общ. ред. В.В. Амелина. Оренбург: ООО ИПК «Университет», 2014. С. 208–217.

16. *Торопицын И.В.* Россия и ногайцы: поиск путей самоопределения и сосуществования (первая половина XVIII в.) // Тюркологический сборник / Ин-т восточных рукописей РАН. Тюркские народы Евразии в древности и средневековье / ред. кол. С.Г. Кляшторный (пред.), Т.И. Султанов, В.В. Тrepавлов. М.: «Восточная литература» РАН, 2011. С. 330–359.

17. *Фирсов Н.А.* Иностранное население прежнего Казанского царства в Новой России до 1762 года и колонизация закамских земель в это время. Казань: Типография Казанского университета, 1869. 449 с.

18. Центральный исторический архив Республики Башкортостан (ЦИА РБ). Ф. И-138. Оп.2. Д.161.

**Р.Р. Аминов,
А.А. Бурханов,**
*Институт истории им. Ш.Марджани АН РТ,
г. Казань*

**НЕКОТОРЫЕ ДАННЫЕ
ОБ ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОМ
И ДЕМОГРАФИЧЕСКОМ РАЗВИТИИ
ТАТАРСКИХ СЕЛ КОЗЛОВСКОГО РАЙОНА
ЧУВАШСКОЙ РЕСПУБЛИКИ
(К ПРОБЛЕМЕ ИЗУЧЕНИЯ ИСТОРИИ СЕЛЬСКИХ
ПОСЕЛЕНИЙ ЯНГИЛЬДИНО И АЛЬМЕНЕВО)**

Каждое татарское село, и регион татарского мира имеет свои глубокие исторические и культурные корни, традиции и особенности. И здесь особо важными артефактами для изучения истории и культуры любого населенного пункта и региона, наряду с архивными данными, являются сохранившиеся до наших дней историко-культурные объекты – памятники археологии, эпиграфики, архитектуры и промышленности, а также страницы жизни и деятельности талантливых и гордых людей: уроженцев села и района – ученых, работников культуры и литературы, политических, религиозных и общественных деятелей, и конечно, местных жителей – представителей хозяйственного и промышленного производства, региональной интеллигенции и сельской общественности, которые своим трудом и деятельностью развивают духовное начало и дальнейшее развитие родного края.

Изучение истории ныне активно развивающихся и исчезнувших населенных пунктов является важнейшей задачей исторической науки и позволяет расширить базу фундаментальных научных и краеведческих исследований в пределах конкретно изучаемого населенного пункта или административного района и в целом исто-

рико-культурного региона. Тем более это очень актуально и важно для районов Предволжья в пределах Татарстана, Чувашии и сопредельных территорий региона Среднего Поволжья, изученных в научном отношении пока недостаточно.

Древняя, средневековая, новая и новейшая история Козловского, Зеленодольского и других сопредельных районов Горной стороны (Джебелстана) – Предволжья в пределах современных Восточной Чувашии и Западного Татарстана являются неотъемлемой частью истории татарского, чувашского и других братских народов Волго-Уральского региона и Евразии.

Через рассматриваемый природно-географический и историко-культурный регион, являющийся контактной территорией в пределах Среднего Поволжья, в бассейнах Волги, Свияги и их притоков, с широкими историко-культурными и торгово-экономическими связями, происходило взаимодействие многих этнокультурных групп и племен Волго-Уралья с древнейших времен до позднего средневековья. С возникновением и развитием государственности в Волго-Уральском регионе земли Предволжья, находящиеся в составе сначала Волжской Болгарии, затем Улуса Болгар Золотой Орды (Джучиева Улуса), а позже Казанского ханства, продолжали играть важную роль, имевшую связывающее значение между названными государствами и соседними племенами.

В северной части Предволжья расположена значительная (южная) часть Зеленодольского района и примыкающая к нему с востока земли Верхне-Услонского, а с запада – Козловского районов. Активное освоение территории региона в пределах трех названных административных районов происходит в эпоху бронзы, о чем свидетельствуют курганы абашевской культуры. В XI–XIII вв. эти земли осваиваются населением Волжской Болгарии, но особенно активно регион был освоен в периоды Золотой Орды и Казанского ханства [3, с. 16–21].

Археологические исследования, в частности, указывают на активное развитие в XII–XIV вв. укрепленных поселений – Япанчино (Луковское) и Альменево.

Городище Япанчино было не только крупным укрепленным фортификационным сооружением, но и торгово-ремесленным центром в бассейне реки Свияга, где развито было гончарное и чугуно-литейное производство. Об этом говорят мощный культурный слой на городище, выявленные остатки хозяйственно-производственных сооружений, комплекс керамических и других находок, ха-

рактизирующихся домонгольско-болгарской и золотоордынской традициями [3, с. 17–20].

На восточной окраине современного села Альменево (на границе Чувашии с Татарстаном) сохранились остатки укрепленного городища, известного под названием Альменевское (Керман – по монетам или Иске-юрт – по данным местных жителей).

В связи, с тем, что территория городища распахана и изрыта ямами для добывания камня, культурный слой здесь сильно разрушен. На его территории видны следы рва, охватывающего городище с трех сторон – с севера, юга и юго-востока. Западный край выходит к реке. Длина сохранившихся рвов с южной и северной стороны свыше 1000 м. В южной линии обороны отмечены следы башен в виде ям (7х7 кв. м). Почти на середине юго-восточного края рва расположены примыкающие к нему остатки дополнительного укрепления в виде четырехугольника (7х11 м), окруженного рвом шириной до 4 м. Площадь Альменевского городища (– Имянле Карабаша – дубового укрепления, по данным местных жителей), составляет более 30 га.

В ходе разведработ в 1938 и 1942 гг. на территории городища были выявлены клад серебряных монет джучидского чекана (Керман), а также серебряные цепь с подвесками и коробочка. Рядом, обнаружены остатки земляных укреплений [4, с. 93–94; 9, с. 167].

Обследования городища нами в 2002 и 2016 гг. выявили фрагменты керамической посуды, изделия из железа, камня и др., подтверждающие высокий уровень развития торговли и ремесла в средневековом городе и регионе в XIII–XIV вв.

Неподалеку от Альменево, на окраине села Тау-иле Зеленодольского района, на высокой и крутой стрелке сохранились остатки городища Тавлино (Тавлинское). Общая площадь – 0,6 га. В ходе раскопок в 2002 году А.А. Бурхановым была изучена структура оборонительных сооружений и выявлены следы ремесленных производств. Среди находок фрагменты керамической посуды болгаро-золотоордынских традиций, изделия из железа (крицы, шлаки, формы для отливки металла), бронзы и камня, а также золотоордынская монета 1360-х годов.

Тавлинское и Альменевское городища служили важнейшими наблюдательными пунктами – форпостами в западных пределах доменной части Казанского ханства. Как и в золотоордынскую эпоху, в основных чертах территория Предволжья продолжала заселяться и в период Казанского ханства. Одновременно проявляется тенденция дальнейшего освоения новых районов региона еще более к северу. В

этот период заканчивается массовое заселение левобережной части низовий Свияги, о чем ярко свидетельствуют археологические данные и факты появления новых объектов эпиграфики казанских татар периода XV – первой половины XVI вв. Исследования А.А. Бурханова в 2001–2002 гг. говорят о многочисленности надгробных плит с эпитафиями периодов поздней Золотой Орды и Казанского ханства в сельских кладбищах, в частности, в Тат. Танаево, Тавлино, Тат. Азелеево, Большие Ширданы, Молвино, Кугушево, Айдарово, Бакырчы и др.

Отметим, что селения периода Казанского ханства, по сравнению с таковыми золотоордынского времени, в Северном Предволжье (в пределах Татарстана и Чувашии) меньше. Это объясняется тем, что памятники XV–XVII вв. пока в регионе изучены слабо и основная масса селений Казанского ханства продолжает свое существование на том же месте и в настоящее время. Об этом также свидетельствует тождественность названий селений Казанского ханства по данным писцовых книг середины XVI – начала XVII вв. в современных татарских сел этого региона в пределах современного Татарстана, Чувашии и сопредельных территорий. И это требует проведения археологических работ в непосредственно старотатарских селениях.

К примеру, небольшие археологические исследования на территории сел Альменево и Янгильдино, показали в ряде мест наличие культурного слоя и находок (керамика, изделия из железа, стекла и др.), относящихся к концу XVI–XVIII вв.

Историю региона периода XVII–XIX вв. мы можем изучать на основе имеющихся письменных источников и сохранившихся археологических, эпиграфических и архитектурных памятников, а также музейных коллекций этнографического характера и материалов письменных документов, которые хранятся в различных архивах.

Памятники колониального периода (XVII–XIX вв.) в предволжских землях представлены в районах Татарстана, Восточной Чувашии и сопредельных регионах Волго-Уралья. В селищах, расположенных на берегах рек обнаружены круговая керамика и другие предметы татарской культуры. Рядом выявлены татарские кладбища с надгробными плитами с татаро-мусульманскими эпитафиями. Но большинство объектов этого периода пока изучены слабо. Не изученность этой эпохи татарской истории в историко-археологическом отношении традиционно объяснялось наличием комплекса письменных источников, а также тем, что локальная (региональная) история регионов не считалась в историографии исторической темой.

Отметим, что изучение рассматриваемой территории археологическими методами периода XVII–XIX вв. достаточно актуально в силу недостаточности других источников и необходимости перенесения исследований с общих проблем истории на локально-региональный уровень. Только при таком характере исследования возможна «стыковка» археологических материалов с историческими данными и создание целостной и детальной картины этнокультурного развития региона в период позднего средневековья.

Опыт наших исследований показывает, что только комплексное изучение историко-археологических и эпиграфических объектов, а также данных по истории населенных пунктов, может дать возможность для детального и объективного изучения и реконструкции исторического прошлого.

Возвращаясь к истории татарских сел Козловского района Чувашии XVI–XIX вв. отметим, что второе рождение Альменево и появление д. Янгильдино относится к концу XVI – началу XVII вв. В частности, с. Альменево являлось в XVII в. поселением служилых татар: в селе было 4 двора и три помещика УразметУразгильдеев, АтабаикСобаков и ТюмеикБаишев. В деревне в 1721 г. проживало 53 мужчин, а в 1747 г. – 69 мужчин [2, с.22].

Первое упоминание о деревне Янгильдино имеются в перечневой книге Свияжского уезда 1646–1652 гг., тогда тут проживали 10 душ м.п. [2, с.10].

Самые точные данные о д. Янгильдино относятся к началу XVIII в., т.е. к материалам I ревизии 1719–1724 гг.

Указ «О введении ревизии, о распределении содержания войска по числу ревизских душ, об определении воинских и избрании земских комиссаров для заведывания всех сборов с крестьян для содержания войска, и о счете земских комиссаров в собираемых ими деньгах и припасах» вышел 26 ноября 1718 г. [5, с.597]. Согласно ему, отныне переписывались не дворы, а «души мужского пола», о которых в течение года следовало собрать сведения (сказки). Этот вид учета получил название «ревизия» («revisio» – «пересмотр»).

При проведении I ревизии (1719–1724 г.) учитывалось лишь количество мужского пола, поэтому определить общее количество населения трудно. По сведениям за 1720 г., здесь насчитывалось 197 мужчин [6, л.1135–1139], по тем временам это было довольно крупное поселение.

В конце XVIII в. (1795 г. V ревизия) в д. Янгильдино проживало уже 374 души м.п. и 462 души ж.п. (или 836 душ об.пола). Как видим, мужская часть населения увеличилась на 177 чел. (89,8%).

Налицо явное преобладание женщин над мужчинами 55,3% и 44,7% соответственно [7, л.1]. Для сравнения, в соседних деревнях: Семенчина насчитывалось в это же время 161 душа м.п. и 184 души ж.п. (или 345 душ об.пола), в Альменево 165 душ м.п. и 175 душ ж.п. (или 340 душ об. пола) [7, л.1]. Как видим, во всех трех населенных пунктах численность женского пола преобладала над мужской.

По материалам VIII ревизии (1834 г.) в д. Янгильдино насчитывалось уже 117 дворов татарских крестьян в которых проживало 468 душ м.п. и 469 душ ж.п., что в совокупности составляет 937 душ об. пола. Кроме вышеупомянутых 117 семей в селе зафиксировано 36 дворов крещеных татар (117 душ м.п. и 123 душ ж.п. или 240 чел.). Таким образом, 20,2% от общего числа населения деревни Янгильдино (1186 душ об. пола) составляли крещеные татары. В среднестатистической янгильдинской семье проживало 6,66 чел. Любопытно, что Мухаметкул Мукминев, Абдулатиф Курманаев, Батырша Бадамшин, Бадямша Алямшин, Нигаметулла Мурсалимов, Фатхулла Мурсалимов, имели по две жены. Очевидно, что в небольшом количестве в д. Янгильдино практиковалось многоженство [10, с.73–190].

Много это или мало (6,66 чел.), можно судить, сравнив положение в это же время (1834 г.) в 14 поселениях нагайбаков Оренбургского казачьего войска где в среднем, одна семья состояла из 5,82 чел., у татар-казаков из мусульман того же Оренбургского войска переведенных в сословие «башкир» в начале XIX в. в различных поселениях ситуация уже по материалам VII ревизии (1816 г.) была разной у ногайцев-казаков: Кондуровской слободы (10,02 чел.), Никитинского редута (8,35), Воздвиженской крепости (10,15), Желтого редута (6,79), татар-мусульман д. Новочеркасской (6,93), Верхние Чебеньки (5,27), Нижние Чебеньки (5,04). Здесь, необходимо сказать, что в данных поселениях, также наблюдалась полигамия (многоженство), что отразилось на числе среднестатистических данных в пользу их возрастания [1, с. 261–263].

Численность д. Янгильдино во второй половине XIX в. можно обозначить, рассмотрев списки населенных мест Казанской губернии за 1859 г. В частности, выясняется, что в деревне проживало 262 семьи, в которых насчитывалось 765 душ м.п. и 786 душ ж.п. (1551 душа об. пола), к сожалению, нет данных о соотношении татар-мусульман и крещеных татар [8, с.150]. Примечательно, что годом ранее в 1858 г. (X ревизия) численность мужского пола в д. Янгильдино равнялась 767 чел., то есть спустя год усматривается убыль на 2 чел. мужского пола [11, л.2 об.].

По данным фонда И-295 (Оренбургское магометанское духовное собрание) Центрального исторического архива Республики Башкортостан в 1890 г. в д. Янгильдино насчитывалось 1252 души м.п. и 1143 души ж.п. всего 2395 душ об. пола [11, л. 2 об.], очевидно, что мы можем говорить об увеличении населения за 56 лет на 1209 чел. (101,9%), что касается крещеных татар, то их количество возросло до 419 душ об.пола (на 74,5%), несмотря на положительную демографическую динамику, их доля уменьшилась до 17,4%. Важно отметить, что к этому времени крещеные татары окончательно отпали в ислам и, ассимилировавшись в составе мусульман, были приписаны в мусульманский приход.

К 1897 г. в д. Янгильдино число населения достигло 2600 чел. (1305 мужчин и 1295 женщин). Ко второй трети XX в. наблюдается демографический спад. Так, в 1939 г. количество янгильдинцев сократилось до 2063 чел. (931 душ м.п. и 1132 души ж.п.) [2, с.12] то есть за 42 года уменьшилось на 537 чел. или 20,6%.

В наше время, в 2010 г. в д. Янгильдино проживало 162 души м.п. и 222 души ж.п. (384 души об. пола) [12, с.30]. Парадокс, но численность мужской части населения в 2010 г. была меньше, чем по материалам I ревизии (1720 г.) на 35 чел. (17,7%). Это объясняется тем, что на протяжении XX в. большая часть населения деревни переселилась в г. Казань, Чебоксары и в другие близлежащие города и поселки городского типа.

Подводя некоторые итоги, можно констатировать, что если в 1720 г. в д. Янгильдино насчитывалось 197 мужчин то уже к концу XIX в. в 1890 г. доля мужского населения возросла до 1252 чел., в основном увеличение численности происходило за счет естественного прироста населения, но, несмотря на положительную демографическую динамику, предположительно со второй трети XX в. население деревни резко уменьшилось, за счет миграционных движений янгильдинцев в города и райцентры находящихся по соседству.

Таким образом, мы попытались на основе имеющихся археологических и эпиграфических материалов, а также письменных источников XVI–XIX вв. охарактеризовать в предварительной форме некоторые данные об историко-культурном и демографическом развитии татарских селений Янгильдино и Альменево в пределах Козловского района Чувашской Республики. Еще предстоит немало работ по детальному изучению истории и культуры этих и других селений региона Предволжья, но имеющиеся данные показывают важную роль деревень Янгильдино (Кармыш) и Альменево в судьбе татар-

ского народа и развитии рассматриваемого региона в периоды средневековья и нового времени.

Список литературы

1. *Аминов Р.Р.* Татары-казаки в составе Оренбургского казачьего войска (1748 – 1917 гг.). дис. ... кан. ист. наук: 07.00.02. Казань, 2016. 297 с.
2. *Бикбулатов Р.Х.* Янгильдино – родовое гнездо Кармыша. Казань: ООО «Новое знание», 2013. 132 с.
3. *Бурханов А.А.* Древности Предволжья. Материалы и исследования по археологии Золотой Орды и Казанского ханства. Выпуск. 3. Казань: Gumanitara, 2003. 85 с.
4. *Калинин Н.Ф., Халиков А.Х.* Итоги археологических работ за 1945–1952 гг. // Труды Казанского филиала АН СССР. Серия исторических наук. Итоги археологических работ 1945–1952. Казань: Таткнигоиздат, 1954. 126 с.
5. Полное собрание законов Российской империи: в 45 т. (ПСЗ РИ). Собр. 1-е. СПб.: Тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. Т. V. №3245. С. 597.
6. Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 350. Оп. 1.
7. РГАДА. Ф. 1354. Оп. 147. Д. Я-2. (красная).
8. Список населенных мест по сведениям 1859 г.: Казанская губерния / под ред. А. Артемьева. 2-е изд. СПб.: Центральный статистический комитет Министерства внутренних дел, 1866. LXXIX, 237 с., [1] л. карт.
9. *Фахрутдинов Р.Г.* Археологические памятники Волжско-Камской Булгарии и ее территория. Казань: Таткнигоиздат, 1975. 219 с.
10. *Фәтхуллин Шамил.* Мәңгешә, Кармыш: Тарихи бәяләмә. Казан: «Матбугатйорты» нәшрияты, 2003. 193 с.
11. Центральный исторический архив Республики Башкортостан (ЦИА РБ). Ф. И-295. Оп. 8. Д. 805.
12. Численность населения городских округов, муниципальных районов, городских и сельских поселений, населенных пунктов Чувашской Республики по итогам Всероссийской переписи населения 2010 года. Стат. сборник / Чувашстат. Чебоксары: [Б.и], 2012. 82 с.

Е.В. Бурундуковская,
*Казанская государственная консерватория
им. Н.Г. Жиганова,
г. Казань*

АНГЛИЙСКИЕ НАРОДНЫЕ ПЕСНИ И БАЛЛАДЫ В ВЁРДЖИНЕЛЬНОМ ТВОРЧЕСТВЕ КОМПОЗИТОРОВ ЕЛИЗАВЕТИНСКОЙ ЭПОХИ*

Большинство народных английских песен и баллад, дошедших до нас, создано в XV–XVI веках. Песни имели обычно любовное содержание, баллады же запечатлевали наиболее важные моменты истории и жизни ее героев. Например, очень популярен был цикл баллад о Робин Гуде. Мелодии песен и баллад, часто неприхотливые, становились объектом внимания профессиональных музыкантов, которые делали их обработки. Английские вёрджинелисты, целая плеяда которых выдвинулась на авансцену в конце XVI века, проявили особое пристрастие к народному творчеству своих соплеменников. В известном манускрипте, Фитцуильямовой вёрджинельной книге, содержащей около 300 произведений для клавишных инструментов, присутствуют вариационные циклы, написанные на темы народных песен и баллад. Первоисточников насчитывается более тридцати. На некоторые из них свои вариации написали сразу два композитора («Go from my window» – Морли, Манди; «Walsingham» – Булл, Бёрд; «The woods so wilde» – Бёрд, Гиббонс; «Robin» – Фарнеби, Манди).

Рассмотрим некоторые из этих произведений. Вариации на тему народной песни «The woods so wilde» В Фитцуильямовой вёрджинельной книге существуют в двух вариантах. Четырнадцать вари-

* Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15-04-00357

ций написал Уильям Бёрд¹, автор восьми вариаций Орландо Гиббонс². Тема, незатейливая, в трехдольном размере, проводится в начальной вариации Бёрда под «волыночный» аккомпанемент³.

¹ Джон Булл (ок.1540–1623) – английский композитор, органист. Вот как пишет о нем А. Браун: «Бёрд занимал доминирующее положение в английской музыке своего времени, сравнимое с положением Бриттена в нашем веке» (3, р.36). С 1563 по 1572 гг. служил органистом в Кафедральном соборе Линкольна, где начал и свою композиторскую деятельность. Здесь он сочиняет большую часть своей литургической органной музыки, консортные песни для голоса и четырех виол, антемы, произведения для вёрджинела. Поражает разнообразие форм и жанров, в которых работает композитор. С 1572 года Бёрд – Джентльмен Королевской Капеллы в Лондоне, исполняет обязанности придворного органиста, которые делит со своим учителем Томасом Таллисом. Здесь Бёрд быстро находит высокопоставленных покровителей, среди которых и королева Елизавета. Мотеты Бёрда, опубликованные в 1575 году, полны новаторских приемов, в числе которых так называемая «двойная имитация», которые, вероятно, поражали его современников. К 1591 году относится знаменитый манускрипт клавирной музыки под названием «Книга Миледи Невелл», куда вошли произведения Бёрда. Бёрд также является одним из наиболее широко представленных авторов Фитцуильямовой вёрджинельной книги.

² Орландо Гиббонс (1583–1625) – один из наиболее значимых английских композиторов начала XVII века. С 1603 года – музыкант Королевской Капеллы. Считался одним из самых блестящих органистов своего времени. Своей композиторской известности Гиббонс обязан прежде всего своей литургической музыке, а также полифоническим мадригалам, мотетам и антемам. Его клавирная музыка сохранилась в печатном сборнике «Парфения», а также в нескольких рукописных источниках. Наиболее привлекательны фантазии, демонстрирующие искусную полифоническую технику.

³ Приведем текст песни в нашем переводе:

«Уйти в дремучие леса,
Где кущам ни конца, ни края.
Пройдет страданий полоса,
Но от любви я умираю.
Зима, зима, куда ни глянь.
Поземка крутится сырая.
И сердце, трепетная лань,
Увы, от горя умирает»

Пример 1. У.Бёрд. «The woods so wilde». Тт. 1–4.



Вариационный цикл Бёрда имеет черты, как вариаций на песенные темы, так и граунда. В басу чередуются две ноты – Фа и Соль, что напоминает соответствующие ходы вариационного цикла того же автора под названием «The Bells» («Колокола»). Вариации 1,2,3,6,7,12,13 и 14 проводят тему в верхнем и средних голосах, тогда как в одном из других находим изысканную фигурацию восьмыми длительностями. Вариации 4,5,8,11 написаны на граунд; в верхних голосах здесь проводятся тематические элементы в каноническом изложении, что характеризует Бёрда как искусного полифониста. Вариации 9 и 10 также полифоничны, но мелодика имитаций напрямую не связана с темой цикла. Финальная вариация гармонизована более интенсивно (гармония меняется чаще, чем в предыдущих вариациях), что, как считает исследователь творчества английских вёрджинелистов А. Браун, «возможно, потребует небольшого замедления темпа при исполнении» [3, p.45].

Вариации О. Гиббонса на тему «The woods» явно проигрывают в сравнении с бёрдовскими. И только начальная вариация, демонстрирующая парадоксальное гармоническое мышление и полифоническое мастерство автора приближается по качеству к образцу Бёрда. Остальные же, хоть и насыщены достаточно виртуозной фигурацией, не производят впечатления продолжающих общую линию развития.

В целом, говоря о двух циклах, можно отметить, что оба они никак не отражают смысла слов песни, достаточно трагичного. Вероятно, новые итальянские веяния, когда слово становилось первичным не только в вокальной музыке, но и в ее обработках, еще были неизвестны англичанам.

Из других композиторов – авторов Фитцуильямовой вёрджинельной книги чаще других к темам народных песен и баллад обра-

щался Джайлс Фарнеби⁴. Всего у композитора тринадцать вариационных циклов. Это вариации на темы «Bony sweet Robin» («Любезный, милый Робин»), «Daphne» («Дафна»), «Loth to depart» («Не желая уходить»)⁵, «Mal Sims» («Глупый Сэм»), «The New Sa-Hoo»⁶, «Pawles Warfe» («Причал св. Павла»), «Put up thy Dagger, Jemy» («Вложи в ножны свой кинжал, Джеми») «Rosasolis», «Tell me, Daphne» («Скажи мне, Дафна»), «Tower Hill» («Холм Тауэра»), «Up Tails All»⁷, «Why aske you» («Почему ты спрашиваешь»), «Woody-Cock» («Вальдшнеп»).

Один из лучших в этом списке – вариационный цикл на тему баллады «Bony sweet Robin», которая имеет еще и другое название – «My Robinis to the Greenwood Gone» («Мой Робин отправился в леса»⁸). На эту же тему есть вариации у Джона Манди⁹. Вариации Фарнеби масштабнее, в них изысканнее полифоническая работа, разнообразнее и неожиданнее фигурации, сопровождающие мелодию. Сочинению Манди, более скромному по размерам, свойственно очарование ясности, гармонический план в них приближается к тональному. Оба композитора в отдельных вариациях или их фрагментах «растворяют» мелодию в фигурации, пользуясь и другим, характерным для вариаций английских вёрджинелистов приемом – сочетанием неизменной мелодии в одном из голосов и пассажей в другом.

⁴ Джайлс Фарнеби (ок.1560–1640) . Занимаясь плотницким «промыслом», Фарнеби, имел степень бакалавра музыки, полученную в Христанском колледже Оксфорда. О происхождении Фарнеби нет достоверных данных. Известно только, что его отец также был плотником, однако это не помешало Джайлсу поступить в один из самых престижных колледжей Оксфорда, куда обычно принимали представителей знатных семейств. Практически все клавирные сочинения Фарнеби находятся в Фитцуильямовой вёрджинельной книге.

⁵ В. Чапелл (W.Chapell) полагает, что эта песня, выражающая сожаление, исполнялась при расставании с друзьями (см. 2, р.246).

⁶ Вариации на тему песни французского автора «Марс ли это?».

⁷ Предположительно, такое название носила мелодия одного из английских деревенских танцев.

⁸ Оригинальные слова песни были утеряны.

⁹ Джон Манди (1555–1630) – английский композитор, органист. Получил степень Доктора музыки в Оксфорде. Некоторое время после 1580 г. служил органистом в Капелле св. Георгия в Виндзоре. Среди сочинений Манди, дошедших до нас, псалмы, антемы и несколько клавирных пьес.

Пример 2. Дж. Манди. «Robin». Тт. 1,2



Завершает Фарнеби свой цикл вариацией с «феерическими» фигурами, проходящими секстолями в верхнем голосе, в то время как тема в не измененном виде звучит в среднем. Как и в большинстве других своих сочинений, Фарнеби выказывает неистощимую изобретательность и недюжинный дар мелодиста в сочинении контрапунктирующих теме фигураций, стремящихся затмить первоисточник.

Пример 3. Дж. Фарнеби. «Bony Sweet Robin». Тт. 97–105.

Musical score for Example 3, 'Bony Sweet Robin' by Giles Farnaby, measures 97-105. The score is in 7/4 time and features a treble and bass clef. The treble clef contains a complex melodic line with triplets and sixteenth-note runs. The bass clef provides a steady accompaniment. The word 'Rep.' is written in the first measure of the bass line. The score concludes with a double bar line and a key signature change to one sharp (F#). The name 'GILES FARNABY.' is printed at the bottom right of the score.

Список литературы

1. *Друскин М.* «Клавирная музыка Испании, Англии, Нидерландов, Франции, Италии, Германии XVI–XVIII веков», Собрание сочинений в 7 т.т. Санкт-Петербург.: Композитор, 2007. Т. 1.
2. *Borren Ch. Van den.* Les Origines de la musique de clavier en Engleterre. Brussels, 1912. Transl. by J.E. Matthew as The Sources of Keyboard Music in England. London, Novello, 1914.
3. *Brown A.* England // Keyboard music before 1700. Ed. by A. Silbiger. Routledge.: New York and London, 2004. P. 22–85.
4. *Harper J.* «Gibbons, Orlando» // The New Grove Dictionary of Music and Musicians/ Ed. by S.Sadie. London, 2001. Vol. 9, pp.832–836.
5. *Kerman J.* «Byrd William» // The New Grove Dictionary of Music and Musicians/ Ed. by S.Sadie. London, 2001. Vol. 4, pp. 714–730.

А.А. Бурханов,
Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ,
г. Казань
С.Д. Атдаев,
Институт археологии и этнографии АНТ,
г. Ашгабат, Туркменистан

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ОХОТЫ У ТУРКМЕН (К ВОПРОСУ ИЗУЧЕНИЯ ТРАДИЦИЙ И ОБЫЧАЕВ ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ НАРОДОВ ЕВРАЗИИ)

Вопросы изучения взаимоотношения человека с природой являются важнейшей задачей современной социоестественной истории. Этот процесс всегда координировался целым рядом правил и запретов, которые выработали своеобразный экологический этикет общества и стали частью традиционной культуры многих народов Средней Азии и Евразии.

На протяжении многих столетий охота занимала важное место в жизни тюркоязычных народов, в том числе, туркмен. Охота – одно из древнейших занятий тюркских народов Евразии. О жизни первых охотников на территории Туркменистана свидетельствуют археологические находки, в частности, глиняные статуэтки неолитического памятника Джейтун, настенные росписи Пессенджик-депе и наскальные изображения в пещерах Больших Балхан [13; 16].

Покровителем охотников у туркмен считается Авчы Пир. Во многих легендах он предстает по имени Ахмед. Согласно одному из подобных преданий, он спасает белую змею, оказывающейся дочерью змеиноного падишаха. Последний, в знак благодарности, наделяет охотника волшебным даром понимания языка животных. Святилище Авчы Пира расположено на юго-западе Туркменистана в селении Тутлы-кала [2].

Известно, что постоянными и верными спутниками охотника были борзая собака (тазы) и ловчая птица. Это подтверждается археологическими и этнографическими данными [4; 5; 6].

Опытные охотники внимательно и бережно относились к своим помощникам: собаке и ловчим птицам. С ними связано множество легенд и преданий. Считалось, что отдавать или продавать ловчего сокола ни в коем случае нельзя, так как он равен душе хозяина. Потеря на охоте ловчей птицы равносильна утрате ее хозяином души на какое-то время. Считалось, что хозяин обретал покой и счастье лишь после обнаружения потерянной птицы. По легенде, хан Золотой Орды Тохтамыш имел бесценную пару соколов, которые давали продолжение славной породе. Тамерлан смог победить его лишь после того, как получил несколько яиц от его соколов, чтобы вырастить подобных для себя и овладеть военным могуществом [15].

По представлениям туркмен, у ловчей птицы клюв должен быть загнутым вниз. Если у птицы клюв прямой, то пойманная ею добыча, якобы, считалась нечистой [14]. Птицы с белым или просто светлым оперением и вовсе считались священными (кречеты, тетеревятники). Недопустимым было причинение вреда или оскорбление человека, держащего на руке белую ловчую птицу. Выражение «аксанкар» (белый кречет, в переносном смысле – солнце, день) было образным титулом ханов Туркестана [8]. До сегодняшних дней сохранился обычай, называемый «тамыр» – дарить ловчую птицу, получая взамен ценный подарок.

Ловчая птица и тазы высоко ценились туркменскими охотниками. Цена дрессированной ловчей птицы равнялась цене одной хорошей лошади или 1–2 верблюдов. Таким образом, охотничьих собак и птиц могли покупать только состоятельные охотники и богатые скотоводы [11].

В древности охота являлась не только забавой, но и жизненно необходимым занятием. Согласно одному сказанию, однажды молодой Тэмуджин со своим братом путешествовал через пустыню. Путь их был долгим, запасы еды истощились, и братья умирали от голода. Когда они уже потеряли надежду увидеть родной дом, Тэмуджин заметил дикого сокола. «Бог послал нам еду!» – обрадовался брат. «Нет, мы поймаем его и выучим добывать нам пропитание, а добычу разделим на троих» – остановил его Тэмуджин. Почти два года спустя братья вернулись на родину. И если бы Тэмуджин не поймал тогда сокола, не выучил его и умер от голода... История никогда не

узнала бы о молодом Тэмуджине, впоследствии ставшим Чингисханом – великим основателем Великой империи Чингизидов [3].

Охота с ловчими птицами зимой требовала соблюдения некоторых правил. Не рекомендовалось охотиться с ловчими птицами, так как птица, сильно ударяясь клювом о землю, могла погибнуть. В этот период туркмены охотились на лисиц и зайцев без ловчих птиц, используя для этого только борзых собак. Об этом имеется сообщение у Р. Карутца, согласно которому охотники на Мангышлаке травили лисиц и зайцев только собаками [10]. Сокольник проявляли большую заботу о соколах и охотничьих собаках. В холодные дни их держали в юрте, а в жаркие – в тени, в хорошо проветриваемых местах.

Туркмены бережно относились к своим пернатым друзьям. Для укрепления перьев использовали масло [9]. В дни охоты охотникам необходимо было соблюдать некоторые традиционные правила в отношении ловчих птиц. По сообщению многих опытных охотников, вечером после охоты и кормления охотник должен был дать птице заячий хвост (goúow). На следующий день вместе с остатками пищи хвост отрывался птицей, и это означало ее готовность к новой охоте. В противном случае птица считалась в охоте бесполезной [1].

По сообщениям охотников, продолжительность жизни ловчей птицы длилась в среднем не более 10 лет. Однако охотник, имеющий птицу, по обычаю, имел право пользоваться ею на охоте в течение 7 лет (7 охот Пророка), после чего охотник должен был передать птицу в виде «жертвы богу» другому охотнику. Последний, мог пользоваться птицей до конца ее жизни. Тазы на охоте использовались до самой старости.

По другим данным, после 5–7 лет птицу выпускали на волю [1]. Отметим, что эта традиция имеет очень глубокие корни. Древние тюрки отпускал на волю своего ловчего беркута, если птица приносила во время охоты много добычи. Считалось, что ловчая птица охраняет дом и его жителей от злых духов. Охотник надевал на коготь беркута серебряное кольцо, верхом отвозил в горы или степь. Здесь человек кормил досыта птицу и оставлял на свободе. При этом охотник благодарил птицу следующими словами: «Ты долго служил мне верой и правдой, ты принес в мой дом богатство и благосостояние, ты подарил мне здоровых и жизнерадостных детей. Я отпускаю тебя на волю. Пусть у тебя будет свой дом и свои дети». Если беркут

снова попадал в руки людей, то, увидев кольцо, они должны были отпустить птицу на свободу. Беркут своим трудом уже заслужил ее. Когда птица улетала, охотник оставлял себе ее путики, которыми связывались ноги. Считалось, что с ними в доме остаются богатства, счастье и блага, принесенные птицей. Ни за что на свете охотник не отдавал эти путики посторонним людям, с ними могли уйти удача и благополучие [3].

Ловчую птицу ни в коем случае нельзя бить или как-либо обижать. За это птица обязательно отомстит, напав в неожиданный момент на охотника [15]. Убить ловчую птицу считалось тяжким грехом. Если это сделано вблизи аула, то считалось тяжким оскорблением для всех его жителей [7]. Умершую ловчую птицу хоронили [15].

Народы Средней Азии очень бережно относились к популяции пернатых хищников. При изъятии птенцов из гнезда для последующего их воспитания раньше охотники придерживались непреложного правила: не оставлять его пустым, единственного птенца забирать было нельзя [15]. В гнездах соколов обычно бывает по 2–3, реже 5 птенцов. Согласно обычаям туркменских сокольников, если в гнезде находилось 4 или 5 соколят, двух из них обязательно оставляли, а если в гнезде был всего один птенец – его ни в коем случае не позволялось трогать. В редких случаях охотники в начале марта забирали из гнезд яйца сокола. Их подкладывали под курицу или заворачивали в шерстяной платок, который в скрученном виде подвязывали вместо пояса. Данный обычай преследовал цель сохранения и размножения охотничьих соколов [12].

Для ловли охотничьих птиц применяли разные способы. Охотникам было известно, что ловчие птицы из года в год гнездятся в одних и тех же местах и поэтому они оберегали их гнезда. Вылупившихся птенцов вынимали из гнезд и приручали.

Кроме того, ловили их капканами. При этом, чтобы не повредить птичьи лапки, зубья капканов обертывали мягким войлоком. Иногда охотники ловили соколов ловушкой, сплетенной из гребенщика. Некоторые охотники ловили ловчих птиц сеткой [1].

Побывавший среди туркмен на Мангышлаке Р. Карутц писал, что птицеловы в качестве засады использовали естественные ограды из каменных сооружений [10]. Он сообщал, что у туркмен для охотничьих соколов отведено специальное место и сидят они на кро-

шечном столике – покрытой войлоком дощечке на короткой подставке [10].

Для приманки больших птиц они держат у себя маленьких птичек, которых ловят при помощи разбрасываемых кусочков мяса; этих птичек привязывают к шнуру и сажают под натянутую на кольях сетку, которую можно опускать, дергая за шнурок. Сам птицелов прячется за каменную ограду и высматривает добычу. Подражанием птичьим голосам он сманивает с гор крупную птицу и тотчас накидывает сеть, как только она нападет на маленькую птичку [10].

Таким образом, охота, являясь составной частью быта скотоводов, была непременным атрибутом повседневной жизни туркмен и других народов Средней Азии. Потеряв со временем свое промысловое назначение, национальная охота с участием ловчей птицы и собаки, ныне является чем-то давно забытым элементом традиционной жизни туркмен, частью прошлой истории и культуры тюркских народов Евразии.

Список литературы

1. *Атаев К.* Охота у туркмен Ахала в конце 19 – начале 20 в. // Известия АН ССР, СОИ, 1965. №5. С. 8–13.
2. *Атдаев С.Д., Бурханов А.А.* Образ животных в традиционной культуре туркмен. // Проблемы региональной истории и музейно-краеведческая работа в Татарстане. Серия «Проблемы истории и культуры Волго-Уральского региона и Евразии. Выпуск 5. Под. Ред. А.А. Бурханова. Казань, Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2016. С. 7–11.
3. *Бисенбаев А.* Мифы древних тюрков. Алматы, 2007.
4. *Бурханов А.А.* Изображение животных в коропластике и на керамической посуде Средней Амударьи. // Известия АН Туркменистана. Гуманитарные науки. Выпуск 5. Ашгабат, 1991. С. 35–43.
5. *Бурханов А.А.* Древний Лебап. Часть 2. Культура поселений области Амуля. Казань: ФЭН, 2005. 180 с.
6. *Гундогдыев О.А.* Соколиная охота у туркмен. // Возрождение. № 8. Ашгабат, 1999.
7. *Дементьев Г.П.* Охота с ловчими птицами. Календарь охоты. М., 1935.
8. *Дементьев Г.П.* Птицы Туркменистана. Ашхабад, 1952. С.547.
9. *Какабаев Н.* Ловчая птица // *Diýar*. Ашхабад, 1996. № 10–11. С. 70–76.
10. *Карутиц Р.* Среди киргизов и туркмен на Мангышлаке. СПб., 1910.
11. *Массон М.Е.* К истории охотничьих собак Средней Азии // Археология Средней Азии. Изд. САГУ, Ташкент. 1956. С. 150–155.

12. *Оразов А.* Народные традиции охраны природы у туркмен // Верования, обряды и обычаи туркмен (историко-этнографические исследования). Сб. статей / Отв. ред. С.М. Демидов. А.: Ылым, 1992. С.5–15.
13. *Оразов А.* Пещерные поселения Северного Туркменистана. // Мирас. 2007. № 1. С. 32–38.
14. *Рустамов А.К.* Птицы пустыни Каракумов // Ученые записки ТГУ. Ашхабад, 1954. Вып.2, С. 331–333.
15. *Симаков Г.Н.* Соколиная охота и культ хищных птиц в Средней Азии (ритуальный и практический аспекты). СПб., 1998. С. 148.
16. *Шшикин И.Б.* У стен Великой Намазги. Л.: Наука. 1972.

**Р.М. Валеев,
Д.Е. Мартынов,
Ю.А. Мартынова,
М.С. Минеева,**

*Казанский (Приволжский) федеральный университет,
г. Казань*

В.Н. Тугужекова,
*Хакасский научно-исследовательский институт языка,
литературы и истории,
г. Абакан*

**МАТЕРИАЛЫ Н.Ф. КАТАНОВА 1890-х гг.
ИЗ ФОНДОВ НАЦИОНАЛЬНОГО АРХИВА
РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН – ПРОИСХОЖДЕНИЕ
И СОДЕРЖАТЕЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ**

Важным рубежом жизненного и профессионального пути Николая Катанова стало научное путешествие в 1889–1892 гг. в Южную Сибирь и Восточный Туркестан с целью изучения языков и этнографии тюркских народов, организованное и поддержанное Русским географическим обществом, Петербургской Академией наук и Министерством народного просвещения.

Истоки организации данного путешествия связаны с обсуждением записки В.В. Радлова о перспективности «исследования остатков тюркских племен на крайнем Востоке» на заседании отделения этнографии императорского Русского географического общества 11 декабря 1887 г. (3, с.421–423) под председательством В.И. Ламанского.

В октябре–ноябре 1888 г. Н.Ф. Катанов принимает окончательное решение. Происходит согласование вопроса о его научном командировании «в Монголию и Сев.-Запад. Китай для этногра-

фического и лингвистического исследования тюркских племен» между Санкт-Петербургским университетом и Русским географическим обществом.

Указом Александра 111 от 22 декабря 1888 г. кандидат Н.Ф. Катанов был командирован на два года «за границу с ученой целью» (2, л.13; 7, с.287).

На заседании совета факультета восточных языков от 28 января 1889 г. была утверждена «Инструкция для занятий командированного с ученой целью за границу кандидата Николая Катанова», составленная профессором И.Н. Березиным (11, л. 15–16об.). Содержание этой инструкции в высшей степени интересно как отражение ведущих тенденций в тюркологии последней четверти XIX в. И. Березин начал её текст с упоминания выдающегося казахского востоковеда Ч. Валиханова, чью программу и выводы предстояло уточнить и углубить Н. Катанову. Одной из важнейших задач, поставленных перед Николаем Фёдоровичем, было определение ареала распространения уйгурских диалектов, рассмотрение отличий разговорного и «канцелярского» языка, а также определение расового типа носителей языка, «соединивших кавказский тип с монгольским». Второй по значимости целью, поставленной перед Катановым, были исследования в области народной литературы, изыскааний в области древнего эпоса, следов которого Валиханову найти не удалось (11, л. 16). При анализе устных литературных памятников было предписано тщательно анализировать мифологемы, отличая языческий субстрат от нового – мусульманского, хотя И.Н. Березин и полагал, что «мусульманское мирозерцание едва ли успело развиться у восточных тюрков» (11, л. 16об.). Существенным было требование использовать фольклорные образцы, представленные в трудах В.В. Радлова как эталон для сравнительно-сопоставительного анализа, который следовало применить к фольклору разных народов, а не только уйгуров.

Н.Ф. Катанов во время своего научного путешествия в 1889–1892 гг. и после возвращения в Санкт-Петербург в декабре 1892 г. официально оставался при университете до ноября 1893 г. После командировки 9 ноября 1893 г. по докладу министра народного просвещения император назначил Н.Ф. Катанова «преподавателем восточных языков в Казанском университете» (11, л. 50).

В связи с этой научной командировкой Николай Катанов направлял свои отчёты также в Министерство народного просвещения. Одним из первых историко-этнографических отчётов Н.Ф. Катанова стали «Результаты путешествия в Урянхайскую землю», направленные в январе 1890 г. министерством народного просвещения в университет. Факультетом восточных языков был подготовлен отзыв на этот научный отчёт (12, л.23–23об.).

Эта экспедиция по значимости общегеографических, лингвистических и историко-этнографических материалов стоит в ряду известных путешествий в Среднюю Азию, Монголию, Сибирь и Восточный Туркестан, осуществленных во второй половине XIX – начале XX вв. Как известно, среди участников этих масштабных по научной и культурной значимости исследований были Ч.Ч. Валиханов, Г.Н. Потанин, Н.М. Пржевальский, братья Г.Е. и М.Е. Грумм-Гржимайло, В.И. Роборовский, В.В. Радлов, П.И. Лерх, В.А. Обручев, П.К. Козлов, Г.Н. Цыбиков, Н.И. Веселовский, В.В. Бартольд, В.А. Жуковский, К.Г. Залеман и другие. В период своего путешествия и в дальнейшем Н.Ф. Катанов постоянно обращался к работам этих путешественников и другим опубликованным материалам, посвящённым географии, истории, фольклору, этнографии и культуре народов Центральной Азии.

Летом 1890 г. Н.Ф. Катанов посетил восемь китайских центров (Хотан, Кашгар, Ак-су, Кучар, Каракаш, Бая, Логучен и Старый Турфан), где знакомился с языком и этнографией тюркского населения Восточного Туркестана (10, с.95–107).

Сохранился «Дневник путешествия» 1890 г., где представлены материалы поездки Н.Ф. Катанова в «Дзунгарию и северную часть Восточного Туркестана» (8). Как отмечал путешественник, ему «не удалось в эту поездку добраться до г. Хами, где можно было бы собрать интересные научные сведения, как о языке, так и об обычаях обитателей Хамийского оазиса, неисследованных до настоящего времени ни одним специалистом. Кроме ограниченности средств, препятствием поездки в этот интересный оазис служило задержание нас в г. Урумчи китайскими властями, обещавшимися пропустить меня и двух моих спутников не иначе, как по получении из Пекина разрешения» (9, л. 1).

В следующий период путешествия с февраля по ноябрь 1891 г. в центре полевых исследований Н.Ф. Катанова находились тюрко-

язычные народы (уйгуры, казахи и другие этносы) Восточного Семиречья (Тарбагатай). Наиболее важным итогом экспедиций 1890–1891 гг. стал сбор огромного массива фольклорных материалов: «исторические рассказы о войнах в Вост. Туркестане, песни, распеваемые в главные мусульманские праздники, песни эротические, толкования снов, загадки и пословицы», а также изучение «языка Казак-киргизов, состоящих в ведении Тарбагатайского хебей-амбана, живущего... в г. Дурбульджине» (10, с. 63). Обобщённые материалы экспедиции, собранные в восточных районах Семиреченской области и г. Чугучаке с 24 февраля по 19 октября 1891 г., изложены Н.Ф. Катановым в отчёте, направленном Русскому географическому обществу (9, с. 111–122; с.134–137).

С 13 мая по 7 ноября 1891 г. Н.Ф. Катанов жил в г. Чугучак (Китай) с тем, чтобы «подготовиться к путешествию по Китаю» (11, с. 62–63). Наиболее протяжённым по времени и значимым по итогам научной экспедиции стали комплексные исследования основных тюркских этносов Синьцзяня.

8 ноября 1891 г. Н.Ф. Катанов «покинул г. Чугучак и через гг. Дурбульджин, Кур-Кара-Усу, Манас, Урумчи, Гучен и хребет Тянь-Шань (перевал Гоу-чен-дабан) проехал в г. Хами, где прожил вплоть до 7 марта 92 г.» (4, с. 135). Эта последняя экспедиция была проведена с ноября 1891 г. по март 1892 г. в Хамийском оазисе и завершилась в марте – мае 1892 г. в Турфане. Специальный паспорт на китайском, русском и маньчжурском языках для продвижения в Хами и Турфан был получен в октябре 1891 г. при содействии консула в г. Чугучак М.П. Шишмарева и консула в г. Кульдже В.М. Успенского.

Н.Ф. Катанов закончил своё путешествие по китайскому Восточному Туркестану, прибыв в мае 1892 г. в г. Джаркент Семиреченской области (10, с.81–82).

Опубликованные Н.Ф. Катановым сведения и материалы по истории и этнографии тюркских народов 1889–1893 гг. группируются по следующим направлениям. Это – географические, административные, экономико-хозяйственные, лингвистические, фольклорные, культурно-исторические и религиозные. Практически не встречаются антропологические сведения. В этот период Катанов олицетворяет тип фольклориста-этнографа, занимающегося «полевой» собирательской работой. Особенно в этот период видами его этногра-

фической работы стали личные наблюдения, опрос местного населения и комплексный сбор разнообразных фольклорных текстов.

Историко-этнографические описания и обзоры Н.Ф.Катанова периода экспедиции составлялись под влиянием программных требований, сформулированных в 50–80-х гг. XIX в. отделением этнографии императорского Русского географического общества. Как известно, эти первые специальные этнографические программы ориентировали на комплексное изучение языка, домашнего быта, просвещения, народных преданий и др. Эти принципы и требования легли в основу формирования и развития российской дореволюционной тюркской этнографии.

Рукопись дневника Н.Ф. Катанова «Путешествие по Сибири, Дзунгарии и Восточному Туркестану» 1890 г. хранится в НА РТ (Ф. 969, оп. 1, д. 10. – 241 л.). В настоящее время авторы доклада реализуют совместный исследовательский проект, связанный с комплексным поиском и изданием оригинальных архивных материалов, посвященных жизни и деятельности профессора Казанского университета Н. Ф. Катанова. В 2016–2017 гг. основное внимание уделено подготовке к изданию и публикации дневника Н.Ф. Катанова «Путешествие по Сибири, Дзунгарии и Восточному Туркестану, совершённое в 1890 г.».

Список литературы

1. *Вайнштейн С.И.* Этнографические исследования Н.Ф. Катанова у тувинцев и других тюркоязычных народов // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. IV. М., 1968.
2. Журнал Министерства народного просвещения. Ч. 261. Отд. 1. 1889.
3. Известия императорского русского географического общества. Т. XXIV. 1889.
4. *Катанов Н.Ф.* В императорское русское географическое общество (отделение этнографии) // Живая старина. Вып. IV. 1892.
5. *Катанов Н.Ф.* Очерки Урянхайской земли. Дневник путешествия, исполненного по поручению императорской Академии наук и императорского Русского географического общества. Кызыл, 2011.
6. *Кужугет А.К.* Неопубликованный труд Н.Ф. Катанова «Очерки Урянхайской земли» // Наследие Н.Ф. Катанова: история и культура тюркских народов Евразии: Доклады и сообщения международного научного семинара, 30 июня – 1 июля 2005 г. Казань, 2006.
7. *Куликова А.М.* Востоковедение в российских законодательных актах (конец XVIIв. – 1917 г.). СПб., 1993.

8. Национальный архив Республики Татарстан. Ф. 969. Оп. 1. Д. 10. «Путешествие по Сибири, Дзунгарии и Восточному Туркестану. Дневник путешествия, совершенного по поручению Императорского Русского географического общества в 1890 г.».

9. Отчеты канд. С.-Петербургского унив. г. Катанова, отправленного для этнографического исследования тюркских племен в Вост. Сибирь, Монголию и Сев. Китай // Живая старина. Вып. IV. 1892.

10. Письма Н. Ф. Катанова из Сибири и Восточного Туркестана. СПб., 1893.

11. Российский государственный исторический архив Санкт-Петербурга. Ф. 14. Оп. 1. Д. 8933.

О.Д. Василюк,
Института востоковедения НА Украины,
г. Киев, Украина

Р.М. Валеев,
Казанский (Приволжский) федеральный университет,
г. Казань

Р.З. Валеева,
Казанский государственный институт культуры,
г. Казань

А.М. Абидулин,
Нижегородский государственный университет,
г. Нижний Новгород

ТЮРКСКИЕ НАРОДЫ В НАСЛЕДИИ А.Е. КРЫМСКОГО

Цель доклада авторов заключается в том, чтобы дать краткий обзор особенно архивному тюркологическому наследию академика А.Е. Крымского и оценить его вклад в российскую и украинскую тюркологию. Основное внимание уделено разнообразным материалам, написанным им во время работы в Лазаревском институте восточных языков (1898–1918) и в Украинской академии наук (1918–1941). Выявлены научные направления его основных тюркологических штудий. Материалы важны для изучения истории мировой тюркологии, преподавания языков, истории, литературы и культуры тюркских народов и государств Евразии, в том числе Азербайджана. В особенности представлен обзор основных рукописных материалов по тюркологии, сохранившихся в Институте рукописи Национальной библиотеки Украины им. В.И. Вернадского в г. Киеве (далее – ИР НБУВ).

Исследование тюркского социополитического, культурного и этнолингвистического пространства Евразии является давней и зна-

чимой традицией практических, академических и университетских центров России и Европы, в том числе Украины. Особо важную роль тюркское политическое и культурное наследие играло в истории и культуре народов России, Украины и современных тюркских государств. Известные государства и общества тюркского мира (Тюркские каганаты, Волжская Булгария, Улус Джучи, Османская империя и другие государства средневековья и нового времени), географические и историко-культурные регионы традиционного проживания тюркских народов Российской империи и в целом Евразии стали объектом и предметом исследования российских и европейских востоковедов-тюркологов XIX – нач. XX в. Исключительную роль в институционализации и профессионализации мировой тюркологии сыграл А.Е. Крымский (1871–1942).

В истории российской и украинской тюркологии А.Е. Крымский занимает особое место. Жизнь и биография российского и украинского арабиста, ираниста, тюрколога и слависта связаны с тремя значимыми периодами – московским (1889–1918), бейрутским (1896–1898) и киевским (1918–1941). Знаток арабо-мусульманских языков, он создал капитальные труды по истории арабо-мусульманских народов, в том числе тюркских обществ и государств.

Достаточно хорошо известны опубликованные труды академика Крымского (1871–1942) по тюркологии московского и киевского периодов – «История Турции», «История Турции и ее литературы», «Тюрки, їх мови та літератури», «Історія Туреччини та її письменства», его статьи в сборнике «Студії з Криму» и энциклопедиях. Наряду с ними, Агафангел Ефимович на протяжении своей научной карьеры писал и небольшие по объему исследования по тюркологии.

В России конца XIX в. печаталось много справочной литературы. «Энциклопедический словарь», издаваемый Брокгаузом и Ефроном стал важным этапом. Крымский был связан с ним более 14 лет. К моменту начала своего сотрудничества с ним он уже окончил Лазаревский институт и поступил на историко-филологический факультет Московского университета. Репутация у молодого востоковеда уже была такова, что к нему обратились из редакции словаря с просьбой о написании статей по ориенталистике. Фактически его первые тюркологические работы: «Кадын» (п/т 26, 1894), «Кылыдж-Арслан I», «Кылыдж-Арслан II» (п/т 33, 1896), «Магомет I» (п/т 35, 1896) и др. появились именно там. В дальнейшем Крымский сотрудничал и с «Новым энциклопедическим словарём», и с «Энцик-

лопедическим словарём» Русского библиографического института Гранат. В общей сложности для них было написано более 200 статей, из них около 70 тюркологических. Необходимо отметить, что от такого сотрудничества выиграли обе стороны. Ведь справочная ценность по ориенталистике этих изданий сохраняется до наших дней благодаря статьям Крымского. А молодой учёный с самого начала научился точно и кратко излагать свои мысли. К тому же обязательное дополнение статей детальным описанием источников и литературы стало неотъемлемой частью его работ, в том числе последующих монографий [19].

Многие научные труды А.Е. Крымского начинались как пособия для студентов Лазаревского института восточных языков, в котором он преподавал в 1898–1918 годах. К ним относится и «Грамматика турецкого языка», хранящаяся в ИР НБУВ. Дело состоит из нескольких тетрадей (это как напечатанные на машинке, так и рукописные тексты). Первая машинописная тетрадь озаглавлена: «Начальные сведения турецкой грамматики. Урок первый: Гармония гласных звуков». Далее идут еще десять уроков в двух тетрадях. В каждом уроке даются примеры излагаемого материала, слова к упражнениям. По всему тексту имеются рукописные вставки и правки рукой Крымского, расширяющие и уточняющие подаваемый материал. Очевидно, он не раз обращался к подготовленному тексту, все больше совершенствуя его [3]. «Научно-практический курс турецкого языка» состоит из шести рукописных тетрадей на украинском языке, написанных двумя почерками и разными ручками. Каждая из шести тетрадей имеет титул: Академик Аг. Крымский. «Научно-практический курс турецкого языка». Фактически это перевод предыдущего дела, но уже учитывающий некоторые правки, сделанные в нём Крымским. При этом есть начало (одна страница) одиннадцатой лекции, озаглавленной: «О самых употребляемых именных суффиксах», отсутствующая в предыдущем деле [5]. Вероятно, в начале 1920-х гг. Агафангел Ефимович готовил свой курс турецкого языка для преподавания украинским студентам, потому что в следующем деле мы находим уже машинопись тех же 10 лекций под заголовком «Практическая грамматика турецкого языка» (Киев, 1921). Работы эти интересны еще и тем, что излагая материал на родном языке, он начал создавать украинскую научную терминологию [4]. К этому же периоду и тематике относится и несколько десятков листов черновиков почерком Крымского из другого дела

[2], написанных уже после 1919 года. Рукопись пестрит правками красным карандашом также рукой Крымского, и представляет собой различные упражнения по турецкому языку. Прилагается и тетрадь самого Агафангела Ефимовича периода его студенчества с титулом «Аг. Крымского «Турецкие слова из лекций Эфенди Дзеруниана». Это 9 исписанных с двух сторон листов (два вырезаны), состоящие из словаря отдельных слов и фраз на разные темы в османском написании. Вероятно Крымский использовал их для примеров в своих лекциях, как и хранящиеся в других делах тетради по турецкому языку своих однокурсников и студентов (например, Гордлевского) по Лазаревскому институту восточных языков [7; 8].

В истоках его фундаментального исследования «История Турции и её литературы» также лежат лекции для студентов. Вначале, в 1910 г. Крымский издаёт вторую часть – «от расцвета до начала упадка», а в 1916 г. выходит первая часть – «от возникновения до начала рассвета». Обе появились на свет в «Трудах по востоковедению» Лазаревского института восточных языков. У Крымского мы не находим прямого объяснения такой последовательности выхода книг. Но исходя из его многочисленной сохранившейся переписки, можно предположить, что вторая часть была закончена ранее, благодаря большей доступности источников по ней. В то время как необходимые для написания первой части материалы, Агафангел Ефимович не сразу смог достать и изучить. Поэтому он отложил её выход на более поздний срок. Первая часть больше посвящена истории Турции, тогда как вторая – литературе. В этом глобальном исследовании особо чувствуется, что Крымский был выпускником историко-филологического факультета, где обе дисциплины изучались как одно целое. А его знание восточных языков, делает эту работу поистине уникальной. История и язык, культура и литература Турции и других тюркоязычных народов исследуются им не отдельными составляющими, а в неразрывной связи, дополняя и обогащая друг друга [23; 24].

В сборнике «Царьград», изданном под редакцией И. Лазаревского в 1915 г., Крымский размещает свой 30-страничный очерк «История Турции», который начинается с создания государства, а завершает 1914 г., замечая, что став союзником Германии, Турция рискует в случае поражения быть окончательно изгнанной из Европы [25, с. 3–34].

После переезда в Киев в 1918 г. Агафангел Ефимович Крымский принимал активное участие в создании Украинской академии наук, долгие десять лет был её непременным секретарём. Современники отмечали, что именно благодаря его усилиям удалось сохранить и развить новорождённую академию, несмотря на все смены властей, которые происходили в эти годы на Украине. Но и ориенталистическую работу академик не забывал. Логичным продолжением предыдущих публикаций служит его работа, вышедшая в 1924 г. в «Сборнике историко-филологического отдела ВУАН» – «Історія Туреччини з 13 малюнками, що їх узято побільше із стародруків XVI–XVIII вв.» («История Турции с 13 рисунками, взятыми по большей мере из старопечатных изданий XVI–XVIII вв.») на украинском языке. Двумя годами позднее он издал также на украинском языке «Вступление к «Истории Турции» (европейские источники XVI в.)». А в 1927 г. свет увидели его украиноязычные «История Турции и её писательства. Писательство XIV–XV вв.» в «Сборнике историко-филологического отдела ВУАН» и «Из истории турецкого писательства XVI в. (по поводу издания турецкого текста поэмы «Сюейль ве Невбеһар» 1350–1378 гг., которое опубликовал Й. Мордтман в 1925 г.)» в «Записках историко-филологического отдела ВУАН» [20]. В этих работах Крымский использовал как опубликованный ранее материал, переведенный на украинский язык, так и дополнил их новыми сведениями, в том числе библиографией до середины 1920-х годов. Публикации статьи «Тюрки, их языки и литературы» 1929 г. в «Записках историко-филологического отдела ВУАН» и 1930 г. в рамках работы Диалектологической и Этнографической комиссий в «Сборнике историко-филологического отдела ВУАН» фактически позднее были обобщены и переведены на русский язык для «Энциклопедического словаря» братьев Гранат.

Как известно из рабочих планов академика, в 1934–1935 гг. он готовился написать большую работу по истории новоосманской литературы до современности, с анализом причин упадка псевдоклассической и схоластической турецкой литературы [31, с. 46–47]. Эта рукопись пока не найдена. А хранящаяся в ИР НБУВ «Новоосманская литература» представляет собой 12 листов машинописи на русском языке с исправлениями рукой Крымского и 13 листов рукописного перевода этого текста на украинский, сделанного не рукой Агафангела Ефимовича, но с его правками и дополнениями. Вероятно это сохранившаяся часть бóльшого текста, поскольку материал

обозначен цифрой «IX» (исправлено с цифры «VIII»). Подзаголовок информирует нас о ее содержании, причем дописан он рукой Агафангела Ефимовича на украинском языке в русском варианте. Крымский пишет, что в XIX в. в турецкую литературу проникает европейская струя. Агафангел Ефимович последовательно анализирует произведения Ахмеда Вефик-паши (1820–1890), Шинаси (1827–1871), Намыка Кямаль-бей (1840–1888), Абдульхака Хамида (1852–1937), Махмуда Экрема (1847–1914), Ахмеда Мидхата (1844–1913), Мюаллима Наджи (1850–1893), Абуззия Тевфика (1848–1913), Сами-бея Фрашери (1850–1904) [6]. И хотя полностью работа до сих пор не опубликована, частично она также была напечатана в «Энциклопедическом словаре» братьев Гранат.

В одном из своих писем академику И. Ю Крачковскому от 20 августа 1929 г., обращая внимание на общественно-политические мотивы личного исследовательского интереса в сфере тюркологии писал: «Вы пишете, поехали Вы в Старый Крым, чтобы хоть немного пожить впечатлениями Востока. Ах, как я это понимаю! Меня тоже за последние годы просто угнетало отсутствие непосредственной связи с арабскими странами. Когда в начале 1920-х гг. восстановились сношения по крайней мере между областями СССР, я просто в силу нравственной потребности принужден был обратить значительную силу своей энергии на мир тюркский, с которым можно было иметь общение» (выделено – О. В., Р.В., Р.В., А.А.) [32].

К периоду 1930-х годов относятся и исследования Крымского, посвящённые литературам и языкам тюркоязычных народов СССР. В отличие от других исследований Крымского, над которыми он в тот период трудился («История хазар», «Новая арабская литература»), работы, помогающие становлению науки в молодых советских республиках, всячески приветствовались со стороны властей. И хотя А. Крымский взялся за их написание не по своей воле, а в силу обстоятельств, как отмечал позднее, увлёкся работой. Хотя и эти его статьи опубликованы не были, они сохранились в рукописях в ИР НБУВ [1].

Исследование «Башкирский язык и литература» написано в 1938 году. В начале статьи даётся анализ численности башкирского населения, т.е. носителей языка. Отмечается, что «говорят башкиры далеко не единообразною речью: иные говоры – ближе к киргиз-казахским, иные – к казанско-татарским». Далее Агафангел Ефимович разбирает различные мнения коллег, констатируя, что напри-

мер башкирский писатель Х. Габитов на I Всесоюзном тюркологическом съезде в 1926 г. в Баку заявил, что башкиры причисляют себя к группе казахских языков. Поддержал его и казахский писатель Омаров. Тогда как казанские лингвисты считают башкирский язык частью казанско-татарского. Крымский цитирует работы Дж. Валидова «О диалектах казанского татарского языка» (1927) и «Очерк истории образованности и литературы татар» (1923), где тот делит свой язык на три группы: собственно казанско-татарскую, мещеряцкую и урало-уфимскую или тептяро-башкирскую. Агафангел Ефимович замечает при этом, что европейская лингвистическая традиция отделяет мещеряков от казанских татар и соединяет с тептярскими диалектами. Как всегда в работах Крымского дается подробная библиография вопроса, в том числе ссылки на собственные труды [10, л. 1–5]. Он даёт анализ башкирской литературы до и после 1924 года, когда всюду в приказном порядке вводился башкирский язык. Создавались словари, учебники орфографии. Стали появляться исторические труды, например «История башкиров» Абдурахмана Фахрулдинова. Агафангел Ефимович описывает произведения своих современников – Афзала Тагирова, Давлятшина, Д. Юлтыева, Мифтахова, Идрисова, Шагера, Кулибая, Амантая, Бурангулова и др. Вспоминает поэтов: Янаби, М. Гафури [10, л. 15–18].

Статья «Туркменская литература» хранится в двух, практически идентичных делах, одно из которых – это машинописный текст с правками рукой Крымского, а также отрывки рукописи о туркменском театре. Исследование написано после марта 1929 года, поскольку черновиками для нее послужило письмо с означенной датой. Вторая половина XVIII в. ознаменовалась в туркменской литературе появлением общенационального поэта – Махтума-кули. Крымский анализирует его творчество, отмечая при этом, что оно полно «суфийской скорби о суете и превратностях сего мира», и часто затеняет других творцов того времени, например талантливых поэтов – ахалтекинцев Шейдаи, Караджоглана, Майруфи, мервинца Кемине. Тем не менее, Агафангел Ефимович дает подробную библиографию исследований и переводов Махтума-кули. Отмечает творчество и других поэтов [11, л. 6–9]. Здесь, как и прежде, академик Крымский дает подробнейшую библиографию по упомянутым произведениям на тот момент [11, л. 10–11]. Завершает свой анализ Агафангел Ефимович выводом о том, что хотя русская администрация и создала в Ашхабаде и крае свои школы, но не дала толчка для

создания новой туркменской литературы. Отмечает, что возможно новая власть поможет рождению новых поэтов и писателей [11, л. 11].

Небольшая статья «Литература Туркестана» также написана в 1930-е годы. В начале работы Крымский делает большую вставку о географии исследования, указывая, что современный Узбекистан это всё же не весь прежний Туркестан. На тюркском здесь говорят не только узбеки, но и сарты, иранцы по происхождению. Агафангел Ефимович отмечает, что до самого последнего времени здесь сохранялась старая джагатайская литература. Местные ханы и эмиры не только выступали меценатами, но часто и сами писали стихи, чтобы по праву носить традиционный, почетный титул «обладатель сабли и пера» [12, л. 1]. Крымский анализирует антологии «Маджма-и шуара», где были собраны произведения таких авторов. В частности «собрание поэтов» кокандского Омар-хана (составленное стихотворцами Фазли и Мешрефом), где стихи в основном написаны на персидском языке. И «Собрание 30-ти царских поэтов, сопутствующих Фирузу» (псевдоним хивинского хана Сейида-Мухаммеда Рахима), где есть стихи и его сына Исфендияра, и министра (диванбеги) Мохаммеда Юсуф-бега. По мнению Агафангела Ефимовича, они подражали поэту XV в. Мир-Али-Ширу Неваи, но не имели его таланта. При этом совершенно не применяли преимущества новой литературы – османской, новотатарской, казанской [12, л. 2]. Под влиянием казанских татар и азербайджанцев в Туркестане возникает и театр, вначале как бродячий с выступлениями на базарах, постепенно становясь более профессиональным — с труппами и постановками на сцене. Отцом новоджагатайской драматической литературы считается автор драмы «Педер-кюш» («Отцеубийца») Бехбуди из Самарканда. Крымский анализирует творчество и современных ему драматургов – Фитрата, Абдуллы Бадри, Чулпана, Гуляма Зафари, Гази Юнуса, Уйгура и др. [12, л. 5–6]. Он отмечает, что драматической литературе пока нет равной новой среднеазиатской беллетристики. Почти нет и научной литературы. При этом Агафангел Ефимович отмечает появление исторических статей и монографий современных авторов, например работы Гази Халима Юнусова и компилятивную «Историю Бухары» Салиева [12, л. 7]. Крымский также анализирует периодику региона [12, л. 2].

Рукописную статью «Азербайджанская литература» Агафангел Ефимович начинает с тезиса о том, что азербайджанская литература

тесно переплетается с османской. И что поэт пантеист «хуруфи» Несими нач. XV в. по языку может быть одинаково отнесен и к азербайджанским и к османским писателям. А по-настоящему развиваться азербайджанская литература начала в границах не османского, а персидского государства, когда там к власти пришла шиитская династия Сефевидов, при дворе которой говорили на тюркском азербайджанском языке, а основатель династии – шах Исмаил (1499–1524) написал целый диван азербайджанских стихов под псевдонимом Хатаи. Далее Крымский последовательно описывает творчество Фузули, Меси́хи, Кавси Тебризского, Касым-бека Закира, Вели Видади, Панаха Вақыфа [9, л. 3–6].

Крымский пишет, что больше возможностей раскрыться азербайджанская литературы имела в пределах российского государства. Творчество Мирзы Джан Мададова, Фетха-Али Ахундова, Неджефа-бека Везирова, Мирва Шафы Гянджинского, поэтессы Ашик-пери оставило заметный след. Трагической была судьба шемахинского поэта Хадджи-Сейида Азима, убитого фанатичной толпой возле мечети [9, л. 8]. Упоминает Крымский и издание сатирического журнала «Молла Насреддин», одному из авторов которого, Сабиру Тагирову, стоит памятник в Баку. И хотя эти литераторы не оставили больших романов, их творчество было важным этапом в развитии азербайджанской литературы. В то же время литература в персидской части Азербайджана (в основном, в Тебризе) была менее заметна. Даже азербайджанец Расульзаде Мехеммед Эмин в своей статье в журнале «Тюрк юрду» в 1912 писал, что в персидском Азербайджане тюркская литература не самостоятельна – у нее персидский дух. Хотя в Тебризе и выходили газеты, они были двуязычные – на азербайджанском и персидском [9, л. 9–11]. В советском Азербайджане возникли новые перспективы для творчества, появилась учебная и научная литература на тюркском языке. Плодотворно работали – Салман Мумтаз Аскеров, Фридунбек Кочарлинский, Юсиф Везиров, Исмаил Хикмет. Обзор их работ делает Крымский [9, л. 18–21]. Это исследование готовилось, вероятно, для сборника «Студії з Азербайджану», которое планировала издать академическая Тюркологическая комиссия.

Сборник «Студії з Криму» успел выйти в 1930 году. В нём Агафангел Ефимович выступал как редактор, а также опубликовал несколько своих статей: «Страницы из истории Крыма и крымских татар», «К истории нынешней 25% татарской людности в Крыму»,

«Литература крымских татар». Вообще то Крымского можно назвать пионером в изучении крымскотатарской литературы. Ещё в 1899 г. в своей книге «Мусульманство и его будущее» он разбирает некоторые аспекты литературы крымских татар. Многие годы он активно сотрудничал с Исмаил-беем Гаспринским. Свою статью 1930 г. он начинает утверждением, что хотя крымцы и участвовали в создании литературы Золотой Орды, всё же эпоху крымскотатарской литературы следует начинать с эпохи Гиреев. А вот уже новая крымскотатарская литература начинается с Исмаил-бея Гаспринского и тех, кто был авторами статей в «Тарджимане». Из современных ему молодых литераторов особо отмечает Бекира Чобан-заде, Абдуллу Лятиф-заде, Омера Инчи. Также даёт оценку театру, издательской деятельности, журналистике. При этом достаточно внимания уделяет важному для всех литератур тюркских народов языковому вопросу. Публикация «Страницы из истории Крыма и крымских татар» состоит из пяти разделов: Татары, Крымское ханство (последняя представляла собой ранее напечатанный отзыв на статью В. Бартольда в «Enzyklopädie des Islām», которая, по мнению Агафангела Ефимовича была слишком коротка), Хронологическая таблица крымских ханов, Чуфут-Кале, О судьбе украинских пленников в Крымском ханстве. К 1926 году относится и написание рукописи «История крымских эснафов (цехов)», хранящейся в ИР НБУВ. В ней автор исследует экономическую жизнь на полуострове в XVI–XVIII веках, показывая бурный рост торговли и ремесленничества в городах Кафа, Бахчисарай, Карасубазар. Появление там иерархично устроенных цехов свидетельствовало о продуктивном развитии местной экономики [20].

Надо сказать, что когда в силу обстоятельств конца 1920 – начала 1930-х годов академику Крымскому большую часть времени приходилось жить не в Киеве, а в родной Звенигородке Черкасской области, он не испытывал книжного голода. Там у него имелись дубликаты большей части его библиотеки. Это особо отмечаешь, когда читаешь его статьи «Страницы из истории северного или кавказского Азербайджана (классической Албании) [Кабала]» и «Страницы из истории северного или кавказского Азербайджана (классической Албании). Шеки», которые были напечатаны соответственно в юбилейных сборниках С.Ф. Ольденбурга (1934) и Н.Я. Марра (1938) [28, 29]. Эти две статьи единственные, которые удалось тогда опубликовать из большого труда «История кавказского Азербайджана, начинающая эпохой клинописных времен и кончая эпохой иранских шахов

Сефевидов». К сожалению, нам неизвестно, закончил ли он над ней работать (хотя в одной из автобиографий отмечает, что рукопись дописана), потому что сохранились лишь отдельные фрагменты, хранящиеся в Институте рукописи Национальной библиотеки Украины им. В.И. Вернадского (ИР НБУВ).

Довольно значительная по объему машинописная рукопись из фондов ИР НБУВ содержит труд академика Крымского «История албанцев или Кавказского Азербайджана». Это 324 страницы, практически уже без правок, вероятно подготовленные для дальнейшей публикации. Вверху на титуле от руки написано: «Копия Б». Работа состоит из 21 раздела без названий, но каждый начинается подзаголовком. Конец не сохранился, ибо последний раздел обрывается. По рукописям, хранящимся в ИР НБУВ, мы можем проследить «творческую кухню» ученого. Из его черновиков ясно видно, сколько раз он перечитывал, дополнял и правил уже написанное (поскольку пользовался разными чернилами). Уточнял даты, имена, события, сравнивал сведения разных источников. Есть несколько довольно завершенных фрагментов, по всей вероятности подготовленных для перепечатывания машинисткой, в которых исследуется история и других городов, хотя часто в них нет начала и конца. Но из этих данных можно более или менее четко вычленить сведения и описания еще нескольких городов, в частности Ширвана, Барды, Лирана, Гянджи, Баку. Они очень интересны для нас, потому что имеют много ссылок на источники.

Вообще поражает количество источников, которыми пользовался Агафангел Ефимович. Ценные сведения он получил из «Географий», «Историй», «Биографий» Страбона, Птолемея, Истахрия, ибн Хаукаля, Якута, Плиния, Плутарха, Хамдаллаха Мостофия Казвинского, Моисея Каганкатваца, Моисея Хоренского, Табария, Лжебальхия Мокаддасия, Прокопия, Балазория, Масудия, ибн-аль-Факиха Хамаданского, Фавста Византийского, Феофана Византийского, Гефонда, ибн Арабшаха, Якубия, ибн Хордадбаха, Киракоса Гандзакеци, Товма Арцруни, Низама ад-Дина Шами, а также летописи «Картлис Цховреба». Невольно напрашивается вывод, что только ученый масштаба Крымского, его эрудиции и знаний мог оперировать таким массивом информации и выделить из него главное [16].

Очень жаль, что эти его рукописи до сих пор не напечатаны, но хочется верить, что они дождутся своей публикации. Как дождалось

этого исследование А. Крымского об азербайджанском поэте Низами. Работать над жизнеописанием Низами Агафангел Ефимович начал в 1939 г., получив заказ от бакинского филиала Академии наук, за подписью Хусейнова. Личность поэта и раньше не оставалась вне его интересов. Он писал о нём, например, в энциклопедических статьях, упоминал в различных изданиях «Истории Персии». 5 июля 1939 г. Крымский писал академику Крачковскому: «Ко мне явилась депутация из Азербайджана: Микаэль Рафили, Расул Риза и Сулейман Рустам, с убедительной просьбой составить книгу «Низамий и его современники», листов в десять печатных, чтобы она была издана к торжественному юбилею Низамия... После долгих отнекиваний я имел малодушие согласиться» [30, с. 306]. Далее Крымский сообщает: что условия соглашения о написании книги его не удовлетворили, поскольку её было необходимо завершить до 20 октября 1939 г. и продолжает «я немедленно послал в Баку твердое заявление, что срок для меня физически невозможен... Довольно грубовато прибавил я, что шарлатански спешить я не способен. Прибавил им и еще пару «кислых» слов. К моему счастью, отказ мой был принят, и я от заказа освобожден» [30, с. 307]. Но заказчики конечно понимали, что такое исследование сможет провести не каждый учёный и срок был продлён до года. Уже в письме от 5 октября 1939 г. А. Крымский делится с И. Крачковским, что «отказаться было нельзя, я взялся за эту работу и, как и следовало ожидать, увлёкся... Один только... первый отдел занял у меня 160 страниц, переписанных на машинке». Он подробно описывает содержание своей работы, добавляя, что «объем моей работы разросся... очень сильно. Хочу верить, что за два-три месяца я всё завершу» [30, с. 311].

Книга «Низами и его современники» была дописана в начале 1941 г. и отправлена в Баку несколькими частями. Но напечатана только в 1981 г. да и то не полностью, поскольку не все главы рукописи удалось разыскать в архивах. «Изучение Низами», «Разложение Великой Сельджукской империи», «Усиление набожных религиозных течений в литературе Ирана в XII веке», «Скептическая и разнузданная литература», «Панегиризм меценатских феодальных дворов – характернейшая отрасль персоязычной литературы XII века» – такие темы выделил Крымский в своей работе. К сожалению не сохранилась последняя глава про самого Низами. Но преамбула книги, которую Агафангел Ефимович начинает словами «Низами, с полным именем шейх Низамаддин Абу Мухаммад Ильяс ибн Юсуф

ибн Заки ибн Му'айяд Гянджави (1141 – ум. после 1203), лучший романтический азербайджанский поэт, непрекращающийся источник подражаний для последующей персидской романтики, в высшей степени любимый первообраз и для представителей тюркоязычных литератур, гениальный поэт мирового значения...» [22, с. 21], ясно демонстрирует нам отношение Крымского к герою своего исследования.

Тщательное изучение всех доступных Крымскому источников и литературы по истории Азербайджана, делает это исследование ценным для нас и сегодня. А современным критикам этой работы можно ответить его же словами: «Задача моя – давать не широкие обобщения, а фиксировать те историко-литературные факты, которые документально неоспоримы и представляют достоверный материал для заключений. К гипотезам, хотя бы и очень заманчивым, я, старый эрудит, после полустолетней работы над изучением культурно-литературной истории Ирана (в широком смысле этого понятия) лично питаю опасение: слишком многое фактическое остается для нас все еще неясным и нуждается в дальнейшей подборке точного материала. Конечно, даже в простой группировке фактов обойтись совершенно без предположений нельзя... Но в таких случаях я соблюдаю правило – ни одной личной догадки не сообщать иначе, как с осторожными оговорками: «кажется», «возможно, что», «по-видимому»... Пусть читатель усматривает в подобных моих оговорках искренне сделанное предупреждение, что я считаю себя способным не менее, чем другие, очень субъективно ошибаться в своих построениях и что я, тем самым очень прошу читателя проверять мои взгляды самой старательной самостоятельной критикой» [22, с. 98–99].

Необходимо заметить, что А. Крымский в некоторых упомянутых работах также уделял внимание вопросам этнографии. Фольклору тюркских народов посвящены и его небольшие статьи. Так для сборника «Турецкие народные песни. Музыкальные тексты с переводами и объяснениями Бориса Миллера» 1903 г. он написал вступительный критико-библиографический обзор. В юбилейном сборнике Всеволода Миллера 1900 г. опубликовал статью «По поводу сюжета сказки Куноша № 94, послужившего темой первого учёного труда В.Ф. Миллера», где рассматривается тема «бродячих сюжетов сказок». Этой теме посвящена и более ранняя работа Крымского, вернее частичный перевод книги Уильяма Александра Клоустона «Народные сказки и придумки. Их миграции и перемены». 1000-

страничный труд английского фольклориста вначале заинтересовал Ивана Франко, который и предложил Агафангелу Ефимовичу перевести его на украинский язык. Работа вышла в 1896 г. во Львове, причём свой перевод Крымский снабдил таким количеством комментариев и библиографических ссылок, что их по-праву можно назвать его полноценным исследованием. Объём переводного издания составил всего 183 страницы (из них почти половина, написанные Крымским примечания). В работе доказывалось, что почти все сюжеты известных ныне сказок «мигрировали» из страны в страну. Только индийские имена менялись на арабские, арабские на тюркские, а тюркские на славянские. В рукописной статье «Народная словесность [о тюркских племенах]» Крымский исследует творчество азербайджанских ашиков и других народных певцов, фольклорные памятники тюркских народов.

Рассматривая тюркологическое наследие Агафангела Крымского не перестаешь удивляться многообразию его интересов. Очень жаль, что многие из его работ уже стали библиографической редкостью. Ведь имя выдающегося востоковеда долгие годы было под запретом. Реабилитация 1957 г. способствовала постепенному переизданию книг о нём и его книг. В вышедшем к 100-летию в Киеве пятитомнике были напечатаны и его тюркологические труды. В 1996 г. опубликована «Історія Туреччини» («История Турции») по изданию 1924 г. А в 2007–2010 гг. Институт востоковедения им. А.Е. Крымского НАН Украины издал два тома его основных тюркологических исследований, включив в их число как ранее изданные, так и рукописные.

Исследование научного наследия Агафангела Ефимовича Крымского, неотъемлемой и важной частью которого является тюркология, продолжается. Будем надеяться, что все его неизданные работы будут опубликованы, поскольку и в наши дни они всё ещё актуальны и интересны современникам. А он – гордость российской и украинской ориенталистики.

Для авторов данной статьи в перспективе имеет особое значение поиск, подготовка и издание эпистолярного наследия А.Е. Крымского российским востоковедам XIX – начала XX вв. – В.Р. Розену, В.В. Бартольд, П.К. Коковцеву, Ф.Е. Коршу, В.А. Жуковскому, В.Ф. Минорскому и другим известным деятелям отечественной науки и культуры (Шахматов А.А., Бузескул В.П. и др.), а также изучение, систематизация и публикация архивных материалов, по-

священных истории и культуре тюркских народов, в том числе ногаееведению.

Список литературы

1. Институт рукописи Национальной библиотеки Украины им. В.И. Вернадского (ИР НБУВ). Ф. I, д. 22404. Автобіографія. 10 л.
2. ИР НБУВ. Ф. I, д. 25299. Турецкий язык. 24 л.
3. ИР НБУВ. Ф. I, д. 25306. Грамматика турецкого языка. 255 л.
4. ИР НБУВ. Ф. I, д. 25320. Практическая грамматика турецкого языка. 57 л.
5. ИР НБУВ. Ф. I, д. 25333. Научно-практический курс турецкого языка. 120 л.
6. ИР НБУВ. Ф. I, д. 25334. Новоосманская литература. 28 л.
7. ИР НБУВ. Ф. I, д. 25336. Турецкие слова. 144 л.
8. ИР НБУВ. Ф. I, д. 25338. Турецкий язык. Тетради для практических занятий. 28 л.
9. ИР НБУВ. Ф. I, д. 25512. Азербайджанская литература. 21 л.
10. ИР НБУВ. Ф. I, д. 25563. Башкирский язык и литература. 26 л.
11. ИР НБУВ. Ф. I, д. 25572. Туркменская литература. 14 л.
12. ИР НБУВ. Ф. I, д. 25652. Литература Туркестана. 11 л.
13. ИР НБУВ. Ф. I, д. 26674. Прошение акад[емика] Крымского в секретариат II отдела Акад[емии] наук о средствах для перепечатывания работ на машинке. 8 л.
14. ИР НБУВ. Ф. XXXVI, д. 10. Історія Азербайджану. 154 л.
15. ИР НБУВ. Ф. XXXVI, д. 13. Історія кавказького Азербайджану. 98 л.
16. ИР НБУВ. Ф. XXXVI, д. 14. Історія албанів або Кавказького Азербайджану. 324 л.
17. ИР НБУВ. Ф. XXXVI, д. 669. Історія Албанії. Л. 181–190.
18. ИР НБУВ. Ф. XXXVI, д. 675. Тюркские языки [варианты статьи]. 47 л.
19. *Василюк О.Д.* Агатангел Кримський та «Энциклопедический словарь» Брокгауза-Єфрона // Сходознавство. 2003. №21–22. С. 37–44.
20. *Гурницький К.И.* Агафангел Ефимович Крымский. М., 1980. 192 с.
21. Епістолярна спадщина Агатангела Кримського (1890–1941 рр.). Т. II (1918–1941 рр.). К., 2005. 360 с.
22. *Крымский А.Е.* Низами и его современники. Баку, 1981. 488 с.
23. *Крымский А.* История Турции и её литературы (от возникновения до начала расцвета). М., 1916. 279 с.
24. *Крымский А.* История Турции и её литературы. От расцвета до начала упадка. М., 1910. 164 с.
25. *Крымский А.* История Турции // Царьград. М., 1915. С. 3–34.
26. *Кримський А.* Тюрки, їх мови і літератури // Вибрані сходознавчі праці. К., 2010. Т. III. С. 205–267.
27. *Кримський А.* Тюрки. Тюркские литературы. Тюркские языки // Вибрані сходознавчі праці. К., 2010. Т. III. С. 89–203.

28. *Крымский А.* Страницы из истории северного или кавказского Азербайджана (классической Албании) [Кабала] // Сергею Федоровичу Ольденбургу. К пятидесятилетию научно-общественной деятельности 1882–1932. Сб. статей. Л., 1934. С. 280–305.

29. *Крымский А.* Страницы из истории северного или кавказского Азербайджана (классической Албании). Шеки // Памяти академика Н.Я. Марра (1864–1934). М.-Л., 1938. С. 369–384.

30. Переписка академиков А.Е. Крымского и И.Ю. Крачковского 1920–1930-х годов / Публ. И.М. Смилянкой // Неизвестные страницы отечественного востоковедения. М.: Восточная литература РАН, 1997. С. 155–368.

31. *Циганкова Елла.* Сходознавчі установи в Україні. Радянський період. К.: Критика, 2007. 292 с.

32. Письма А.Е. Крымского И.Ю. Крачковскому. Публ. и примечания А.Г. Недвецкого и И.М. Смилянкой // Восток. 1993. № 1. С.157.

**М.З. Гибадуллин,
А.Р. Нуриева,**
*Казанский (Приволжский) федеральный университет,
г. Казань*

ТРАДИЦИИ ОБЩЕСТВЕННОЙ БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТИ МУСУЛЬМАН РЕГИОНОВ РОССИИ, КАК ЭЛЕМЕНТ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ

В законе РФ от 9 октября 1992 г. № 3612-І «Основы законодательства Российской Федерации о культуре» записано, что «Культурное наследие народов Российской Федерации – материальные и духовные ценности, созданные в прошлом, а также памятники и историко-культурные территории и объекты, значимые для сохранения и развития самобытности Российской Федерации и всех ее народов, их вклада в мировую цивилизацию» [1]. Таким образом, закон включает в категорию «культурное наследие» как материальные объекты, которые могут быть оценены в стоимостных категориях, и в отношении которых может быть установлено право собственности, так и нематериальные объекты, которые не имеют денежную оценку и в отношении которых права собственности не определены.

Объекты нематериальной культуры народов России разделены на пять категорий:

- устное народное творчество (сказки, эпические песни и сказания, былины, фольклорная проза);
- исполнительские искусства (песенное и танцевальное искусство, музыкально-инструментальное искусство, театральное искусство, сказительство);
- празднично-обрядовая культура (праздники, обряды и ритуалы);

- игровая культура (празднично-обрядовая игровая культура и бытовая игровая культура);
- техники и технологии [5].

Однако предложенный законодателем перечень объектов нематериального культурного наследия народов Российской Федерации представляется не достаточно полным, в силу того, что он не принимает во внимание огромный пласт явлений и событий, определивших спецификацию тех или иных культурно-исторических систем в общецивилизационном контексте. Речь идет, в частности, о нематериальных объектах, созданных народами России в повседневной хозяйственно-экономической и предпринимательской практике. Особый интерес представляют институты общественной благотворительности, выработанные в среде мусульманских народов России.

В системе экономической организации мусульманского сообщества со времен средневековья успешно функционируют различные инструменты вспомоществования бедным и обездоленным единоверцам. Одним из них является институт вакф. Вакф трактуется как имущество с ограниченным правом собственности. [4, с.45]

В царской России вакфы на законодательной основе функционировали в Крыму, на Кавказе и регионе Средней Азии. Однако в Центральной России и Сибири мусульмане не имели возможности в открытом режиме использовать этот инструмент для финансирования своей благотворительной деятельности.

В современном правовом поле России понятие вакф также отсутствует. Его пытались легализовать через региональные законы (в частности закон Республики Татарстан от 14 июля 1999 г. № 2279 «О свободе совести и о религиозных объединениях»), [2] однако эта попытка не увенчалась успехом. Оно было изъято из юридического оборота законом Республики Татарстан от 16 июня 2008 г. N 24-ЗРТ «О внесении изменений в Закон Республики Татарстан “О свободе совести и о религиозных объединениях”» [3]. Впрочем, в упомянутом выше документе не был решен ни один вопрос, связанный с функционированием вакфного имущества: не установлена мера и степень ответственности учредителя и распорядителя вакфа, не определены источники формирования вакфного имущества, не отрегулированы отношения между государством и вакифом и др.

Следует отметить, что трудности, связанные с внедрением термина «вакф» в правовую базу России, носят объективный характер и

вытекают из той трактовки, какую дают этому термину мусульманские богословы. По мнению факихов вакфное имущество перестает быть собственностью дарителя, но оно не становится собственностью одариваемого (маукуф 'алайхи). [4,с.45] Но, согласно ст. 1151 Гражданского кодекса Российской Федерации такое имущество обретает статус выморочного имущества и переходит в распоряжение органов государственного и муниципального управления, что, разумеется, делает бессмысленным создание вакфного имущества для целей материально-финансового обеспечения благотворительной деятельности уммы.

Отсутствие, в настоящий момент, возможности возродить вакф, как экономический институт финансирования потребностей мусульманской общины, в хозяйственно-правовом поле, не исключает возможности возродить вакф, как традицию общественной благотворительности мусульманских народов Кавказа, Поволжья, Приуралья, Сибири и Крыма, в культурно-правовом пространстве Российской Федерации.

Список литературы

1. Закон Российской Федерации от 9 октября 1992 г. N 3612-I «Основы законодательства Российской Федерации о культуре» (С изменениями и дополнениями от: 23 июня 1999 г., 27 декабря 2000 г., 30 декабря 2001 г., 24 декабря 2002 г., 23 декабря 2003 г., 22 августа 2004 г., 31 декабря 2005 г., 3 ноября, 29 декабря 2006 г., 23 июля 2008 г., 21 декабря 2009 г., 8 мая 2010 г., 22 апреля, 2 июля, 30 сентября 2013 г., 5 мая, 21 июля, 1 декабря 2014 г., 28 ноября 2015 г.) // [электронный ресурс] Система ГАРАНТ: <http://base.garant.ru/104540/> дата обращения 11.10.2016.

2. Закон Республики Татарстан от 14 июля 1999г. № 2279-ЗРТ «О свободе совести и о религиозных объединениях» // [электронный ресурс] <http://docs.cntd.ru/document/917008529> дата обращения 12.10.2016.

3. Закон Республики Татарстан от 16 июня 2008 г. N 24-ЗРТ «О внесении изменений в Закон Республики Татарстан “О свободе совести и о религиозных объединениях”» // [электронный ресурс] <http://docs.cntd.ru/document/917029346>

4. Ислам: Энциклопедический словарь. – М., «Наука», 1991. дата обращения 13.10.2016.

5. Электронный каталог объектов нематериального культурного наследия народов России // [электронный ресурс] <http://www.rusfolknasledie.ru/search/> дата обращения 13.10.2016.

Т.И. Гюль,
*Институт истории при Национальном
Университете Узбекистана им. М. Улугбека,
г. Ташкент, Узбекистан*

СОГДИЙЦЫ И ТЮРКИ В РАННЕМ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ: МЕЖЭТНИЧЕСКИЕ ИНТЕГРАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ

Раннее средневековье в истории Средней Азии (IV–VIII вв.) характеризуется сложением новых культурных традиций, под влиянием этнополитических событий. Определяющим фактором для развития региона стало его вхождение в состав Тюркского каганата.

Тюркский каганат был основан в VI в. на Алтае, вождями тюркского рода Ашина. В период расцвета он охватывал огромную территорию от Корейского залива до Причерноморья [3, с. 41; 12, с. 92–93]. Среднюю Азию тюрки завоевывают в 60-х гг. VI в. В итоге под контролем тюрков оказался значительный участок Великого шелкового пути, от границ Китая до Ирана. В начале VII в. (603 г.) в результате внутренних противоречий, каганат распадается на две части: Восточный и Западный. Апогей политического могущества и максимальной территориальной экспансии Западного тюркского каганата пришелся на первую половину VII в., при каганах Шегуе (611–618 гг.) и Тон-ябгу (618–630 гг.) [3, с. 41, 44]. Значительным источником богатства для каганов становится, в первую очередь, Согд.

Вхождение среднеазиатских владений в состав Западного тюркского каганата послужило началом нового этапа, характеризующегося расцветом экономики и культуры. Отношения между тюрками и согдийцами имели взаимовыгодный характер. Каганы

осознавали экономическое значение Шелкового пути, обеспечивали безопасность торговых путей от Китая и до Ирана. Гегемония в торговле на территории каганата принадлежала согдийским купцам; они же продавали на Запад шелк, в том числе получаемый тюрками в качестве дани, выплачивая кагану крупные проценты. Период VI–VII вв. отмечен ростом городов, экономики и ремесленного производства не только в Согде, но и в Чаче (Ташкентском оазисе), Фергане, Бактрии-Тохаристане.

Согдийцы начинают играть заметную роль на Шелковом пути еще при Кушанах. Они создавали купеческие фактории на протяжении торговых маршрутов, что укрепило их позиции в международной торговле. В раннем средневековье количество согдийских факторий увеличилось. Они существовали от Византии и Сасанидского Ирана, до Китая и Дальнего Востока [3, с. 47]. Согдийский язык использовался в качестве «лингва франка» на всем протяжении Шёлкового пути. С торговой экспансией согдийцев в раннем средневековье В. Бартольд связывал развитие городской жизни в Средней Азии, особенно в степных районах [4, с. 190].

Согдийцы занимали важные государственные должности при каганах, служили дипломатическими и торговыми посредниками между тюрками и китайцами [3, с. 48–49; 11, с. 118]. Тюрки в свою очередь, успешно адаптировались в согдийских владениях. Часть их пополнила ряды горожан и сельского населения оазисов. Другая часть сохранила уклад жизни, связанный со скотоводством, заняв окраины оазисов и удобные для ведения скотоводческого хозяйства земли. Процесс тюркизации Средней Азии, который начался задолго до этого, в рассматриваемый период существенно усилился.

В VII–VIII вв. тюрки занимали ключевые позиции в управлении городами и отдельными владениями. При Тон-ябгу местным владельцам были «пожалованы» тюркские титулы (*сылифа, эльтебер*), что как бы включало их в «административную» иерархию каганата. Для наблюдения за ними во владения были направлены особые чиновники – *тудуны*, которые помимо общих дел должны были собирать налоги [2, с. 25; 3, с. 44]. Резиденция тюркского наместника Согда находилась в Самарканде. Изображения тюрков присутствуют в настенной живописи царского дворца на Афрасиабе (древней части Самарканда). В «приемной» зале дворца, где на стенах были изображены прибывшие в Самарканд в 90-е гг. VII в. посольства из

чужеземных стран, на западной стене, на фреске сохранилось изображение нескольких тюрков. У них монголоидные черты лиц, характерные тюркские костюмы и вооружение, типичные прически – длинные волосы или косы с накосниками [1, с. 20–38]. По мнению исследователей, содержание композиции и характер изображений подчеркивает главенство этой группы в сюжете на западной стене.

Тюркская и местная знать с целью укрепить взаимовыгодные отношения прибегала и к межэтническим бракам. Так, Тон-ябгу выдал свою дочь за наиболее сильного владельца – правителя Самарканда [2, с. 25; 3, с. 44]. Подобная практика позволила тюркским династиям закрепиться во многих владениях. Среди документов VIII в., найденных на горе Муг (Таджикистан), находился брачный контракт, фиксировавший брак знатного тюрка Ут-тегина, видимо жившего в Самарканде, со знатной согдианкой Дугдгончей [16, с. 38]. В контракте детально оговорены права и обязанности сторон в браке; можно отметить высокую социальную защищенность женщины.

Отражением тех же процессов служат предметы материальной культуры, произведения декоративно-прикладного искусства. Длительное время исследователи недооценивали значение тюркской кочевнической культуры, и ее влияния на согдийскую культуру. Между тем, творчество тюрков по степени сложности и эстетике не уступало согдийскому: оружие, детали конской упряжи, различные предметы быта отличались исключительно высоким качеством исполнения [8, с. 67]. Также тюркские правители использовали труд согдийских торевтов, ювелиров и ткачей. В среде кочевников быстро распространялись бытовые предметы, изготовленные в ставках каганов согдийскими мастерами, или привезенные согдийскими купцами [13, с. 78].

В согдийской коропластике VII в. были нередки изображения «тюркских всадников». На Афрасиабе была собрана большая группа терракотовых воинов, с булавой в правой руке, а левой – опустившейся на рукоять кинжала, или держащей кубок. Исследователи отмечают их сходство с каменными балбалами Алтая, Тувы и Монголии, где встречаются аналогичные экземпляры. Большая часть местных терракот передает монголоидный тип лица, что, видимо, является следствием художественной традиции, следующей предпочтениям определенной социальной группы [9, с. 88].

В согдийском декоративно-прикладном искусстве отмечены яркие тюркские влияния, отразившиеся в сюжетах, связанных со степной тематикой, а также в характерном для степняков стиле, отличавшемся большим динамизмом, экспрессией, пластичностью изображений (сосуды с изображением животных и сцен звериной охоты) [8, с. 68–69]. Характерным сюжетом в искусстве Согда стал образ всадника, стреляющего на скаку, обернувшись назад (торевтика, росписи, ганчевая скульптура). По свидетельству средневекового автора Джахиза (IX в.), принцип стрельбы назад на скаку в ближневосточной среде рассматривался как специфичный именно для тюрков [14, с. 56]. В целом, процесс культурного обмена и взаимовлияний согдийцев и тюрков шел в обоюдных направлениях.

Относительно культово-религиозной жизни дела обстояли иначе. У тюркских племен была своя система верований, не закреплённая в специальном социальном институте; ее характеризовала вера в природных божеств, шаманизм, анимизм, колдовство (яда) [7, с. 48]. В свою очередь, в городах среднеазиатского междуречья царило разнообразие культов и конфессий. Повсеместно присутствовали храмы местных божеств с установленными в них алтарями огня; эти храмы связывают с местным вариантом зороастризма, с поклонением солнцу. Здесь также встречались общины всех известных на то время религий: зороастризма, буддизма, иудаизма, христианства (несторианского толка), манихейства [15, с. 151]. Адепты двух последних религий, периодически подвергавшиеся гонениям в Римской империи и Иране, вели в Среднеазиатском междуречье активную миссионерскую деятельность. В Самарканде в начале V в. оформляется несторианская митрополия. Об активном распространении христианства в Согде свидетельствуют предметы с христианской символикой [10, с. 64–70]. К V в. н.э. христиане активно продвигаются на восток в Чач, Исфиджаб, Фергану и далее [6, с. 71–78]. Активно распространяется христианство и среди тюрков. Согласно источникам, патриарх Тимофей обратил в несторианство многих тюрков вместе с их каганом [5, с. 275].

Основным соперником христианства было манихейство. Мощные манихейские общины существовали в Маргиане, Бактрии, Чаче, Согде, а также Восточном Туркестане. О большой роли, которую играли согдийцы в распространении манихейства, говорит то, что к VII в. официальным языком восточноманихейской церкви стал сог-

дийский. Манихейская религия широко распространяется среди тюркских племен в Восточном Туркестане [15, с. 182].

В целом, религия не играла существенной роли в тюрко-согдийских отношениях, как и в государственном управлении. Такое положение отражает и характерная черта, объединяющая ранне-средневековые памятники изобразительного искусства Средней Азии – отсутствие религиозных сюжетов. Предпочтение отдается светской тематике: бытовым сценам, сюжетам эпосов. В условиях полиэтничности и отсутствия единой религиозной системы, подобные сюжеты были равно понятны и привлекательны как для местной, так и для тюркской знати.

Вхождение Средней Азии в состав Великого Тюркского каганата определило основные этнокультурные и экономические тенденции исторического развития региона в VI–VIII вв. Активные контакты кочевников тюрков и местного оседло-земледельческого населения привели к возникновению так называемого тюрко-согдийского культурного синтеза, отразившегося в материальной и духовной культуре – в ярких памятниках декоративно прикладного искусства, торевтике и коропластике.

Список литературы

1. *Альбаум Л.И.* Живопись Афрасиаба. Ташкент, 1973.
2. *Атаходжаев А.М.* Исторические корни тюрко-согдийских отношений в Центральной Азии. Согдийский сборник. Выпуск II. Новейшие исследования по истории и истории культуры Согда в Узбекистане. LAP Lambert Academic Publishing. Saarbruken 2015.
3. *Байпаков К.* Западнотюркский и Тюркешский каганаты: тюрки и согдийцы, степь и город. Алматы, 2010.
4. *Бартольд В.* История культурной жизни Туркестана. Соч. Т. II, ч. 2. М., 1963.
5. *Бартольд В.В.* О христианстве в Туркестане в домонгольский период. // Соч. Т. 2. М., 1964.
6. *Богомолов Г.И.* О христианстве в Чаче // Из истории древних культов Средней Азии. Христианство. Ташкент, 1994.
7. *Гумилев Л.Н.* Древние тюрки. Москва, 1993.
8. *Гюль Э.* Диалог культур в искусстве Узбекистана. Античность и средневековье. Ташкент, 2005.
9. *Заславская В.А.* Терракотовые статуэтки всадников с булавами из Афрасиаба в собрании Музея истории УзССР // Труды Музея истории УзССР. Вып. III. Ташкент, 1956.

10. *Иваницкий И.Д.* Христианская символика в Согде // Из истории древних культов Средней Азии. Христианство. Ташкент, 1994.
11. *Кляшторный С.Г.* Древнетюркские рунические памятники Востока. М., 1964.
12. *Кляшторный С.Г.* История Центральной Азии и памятники рунического письма. СПб, 2003.
13. *Маршак Б.* Согдийское серебро. Очерки по восточной тюревтике. Л., 1972.
14. *Пугаченкова Г.К.* датировке и интерпретации трех предметов «восточного серебра» из коллекции Эрмитажа // Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье. М., 1981.
15. *Ртвеладзе Э.В.* Цивилизации, государства, культуры Центральной Азии. Ташкент, 2005.
16. Согдийские документы с горы Муг. Юридические документы и письмо. Чтение переводов и комментарии В.А. Лившиц. Вып. 2. М., 1962.

Э.Ф. Гюль,
*Институт искусствоведения Академии наук
Республики Узбекистан,
г. Ташкент, Узбекистан*

ЭТНИЧЕСКАЯ СПЕЦИФИКА УЗБЕКСКОГО КОВРОДЕЛИЯ

В период позднего средневековья на территории Узбекистана существовало три самостоятельных государства – Бухарский эмират, Хивинское и Кокандское ханства, в границах которых формируются локальные школы и центры ремесел. Население ханств было представлено разнообразным этническим составом, что, в свою очередь, обуславливало богатство ремесленных традиций. Помимо этнического разнообразия, структура общества подразумевала и наличие различных культурно-хозяйственных групп – горожане, сельское оседло-земледельческое население и скотоводы, ведущие полукочевой образ жизни и обитающие в степных и предгорных районах. Взаимодействие между различными этническими группами, земледельцами и скотоводами, переход последних к оседлому образу жизни, – все это придавало известную динамику художественным процессам.

Производство ковров оставалось прерогативой степняков и носило характер надомного женского рукоделия, удовлетворявшего потребности семьи. Города утратили свою роль ковропроизводящих центров, присущую им на протяжении античного и средневекового времени. Возможно, это связано с утвердившейся специализацией – степь была поставщиком шерстяного текстиля, ковров, а города – шелковых и хлопчатобумажных тканей. В частности, в бухарском эмирате скромные объемы собственного производства восполнялись туркменскими коврами района среднего течения Амударьи, где ковроткачество к рассматриваемому времени приобрело товарный характер, а также импортом из соседних стран – Ирана, Азербайджана,

Восточного Туркестана, продукция которых, включая так называемые дворцовые ковры, удовлетворяла самым взыскательным вкусам. В этой связи не раз отмечалось, что «Узбекистан всегда был крупным потребителем завозной ковровой продукции» [8, с. 47].

Помимо узбекских этнических групп, ковроткачеством занимались также проживавшие на территории ханств туркмены, каракалпаки, киргизы, казахи, арабы, таджики, уйгуры. В условиях совместного проживания происходил процесс культурного сближения народов, в связи с чем ковры Узбекистана подчас сложно дифференцировать. Так, на территории современной Каракалпакии сложился симбиоз узбекско-каракалпакских традиций, повлиявший на схожесть прикладного искусства этих народов. В Ферганской долине аналогичная ситуация складывается в отношении узбеков и киргизов. Вместе с тем, некоторые ковры несут в себе четкую идентификацию, что делает их сразу узнаваемыми. К примеру, продукция арабов Кашкадарьи представляет собой самостоятельную группу с самобытными чертами.

Что касается собственно узбекского населения, то ковроткачество развивалось у узбеков-туркман (Нурата) и этнических групп дашти-кипчакского племенного объединения, сохранивших скотоводческий тип хозяйствования, в первую очередь кунгратов, локаев, кипчаков, туяклы, минг, найман, а также других, менее крупных племен. Участие перечисленных племен в этногенезе не только узбеков, но и иных народов-соседей, обусловило общность традиций прикладного искусства, в том числе ковроделия.

Вопрос происхождения многочисленной этнической группы узбеков-туркман подвергался пристальному рассмотрению историками и этнографами: узбеки по национальному самосознанию, генетически они связаны с туркменами, хотя и потеряли связь с основной массой туркмен Закаспия [8, с. 18]. Согласно одной из гипотез, первоначальное этническое ядро нуратинских узбеков составляют огузы, жившие на территории современного южного Казахстана. В конце X – начале XI вв. они вошли в сельджукское объединение и со временем обосновались в Нуре Бухарском (так называют районы Нураты средневековые письменные источники). На протяжении нескольких веков здесь сложилось единое племя, составляющими которого было как местное население, так и огузско-туркменский компонент [5, с. 196]. Именно в этом соотношении они примкнули к дашти-кипчакскому объединению племен в XVI в., соблюдая при

этом известную обособленность. Впоследствии это древнее ядро огузов стало ассоциировать себя с узбеками, сохраняя явные черты культурной общности с туркменами; некоторые родовые группы считали себя родственными туркменам-текинцам [8, с. 238].

В свою очередь, дашти-кипчаки – наследники гуннов, могущественного племени, с именем которого связано Великое переселение народов, имевшее далеко идущие исторические последствия для развития Европы. К XI в. они расселяются на огромных территориях, простиравшихся с верховьев Сырдарьи и предгорий Тянь-Шаня до низовьев Днепра. Эти земли в арабских и персидских источниках стали известны как «Дешт-и Кипчак» (перс. «степь кипчаков») [4, с. 550]. К середине XI в. они двинулись на территории огузов – в «огузские степи», охватывавшие русло Сырдарьи, окрестности городов Караджук (Фараб) и Сайрам, и территорию вплоть до Каспия на западе. В результате, под этим давлением, значительная часть огузов ушла в Восточную Европу и Малую Азию, часть – к Караханидам в Мавераннахр и к сельджукам Хорасана, часть растворилась среди племен Дешт-и Кипчака [2, с. 45]. Согласно исследованиям Б.А. Ахмедова, за тюрко-монгольским населением восточной части Дешт-и Кипчака еще задолго до воцарения здесь Узбек-хана (1312–1340 гг.) закрепляется собирательный термин «узбек» [3, с. 46]. Новый лидер Шейбани-хан, объединивший дашти-кипчакские племена (кипчак, мангыт, кунграт, минг, сарай, катаган, найман, локай, дурман, кенагас, каучин и др.) в сплоченную армию, в течение нескольких лет завоевывает весь Мавераннахр, а также Хорезм и Хорасан (1500–1509 гг.), создав новое государство со столицей в Самарканде. Позднее его наследник переносит столицу в Бухару.

На территории Мавераннахра к этому времени обитали и потомки ранних тюркских волн домонгольского и монгольского периодов: карлук, тюрк, барлас, кальта-тай, муса-базари, мугул (мугал, могол) и другие, которые не растворились среди оседлого населения. Однако, согласно данным Б.Х. Кармышевой, эта более древняя часть тюркского населения, в отличие от узбеков дашти-кипчакского происхождения, «не знала ни производства орнаментированных паласов и ворсовых ковров, ни выделки кошм с яркими красочными узорами, ни вышивания (если не считать случаев заимствования, в частности, тюрками Самаркандской области). Из шерсти ткали только мешковину и паласы в полоску» [6, с. 14]. Очевидно, это связано с тем, что эта часть тюрков, пережив период тоталь-

ной исламизации в первые века ислама, в большей степени мусульманизировалась и утратила связь с традициями степи.

Неоднородность тюркского населения – явление исторически закономерное, о нем писали еще средневековые авторы. Так, ибн ал-Факих ал-Хамадани (IX – нач.X в.) свидетельствовал: «ученые мужи говорят, что тюрки бывают разные: тюрки-карлуки обитают в окрестностях Самарканда, и это древние тюрки... Гуззы, тугузгузы и кимаки – это повелители, они подчинили себе много земель в их стране, это наиболее могущественные из тюрков. Печенеги же, шагары и тугузгузы – это тюрки-кочевники. У них одно намерение: поселиться, а потом уйти. Тюргеши же имеют дома и деревни» [1, с. 57]. Еще одна волна дашти-кипчакских племен, спасающихся от джунгарского нашествия, докатилась до территории современного Узбекистана в 1723 г.

Вторжение дашти-кипчаков в Мавераннахр оказало важное влияние на дальнейшее культурное развитие региона, вновь усилив тюркское присутствие. Это историческое событие определило также облик позднесредневекового узбекского ковра, его прочную связь с традициями Великой степи, духовными ценностями кочевнической цивилизации. Многочисленные по своему составу узбекские дашти-кипчакские племенные группы, а также этнически близкие, примкнувшие к ним нуратинские узбеки-туркмены были основными производителями ковровой продукции в период ханств. Они по-прежнему ведут подвижный образ жизни, занимаются овцеводством (как отгонным, так и домашним), коневодством и частично верблюдоводством, следуют традициям родоплеменной жизни, старым степным обычаям и верованиям.

В отличие от туркменских, в узбекских коврах, за исключением нуратинских, не был востребован гелевый код (использование определенных медальонов-гелей строго в пределах одного племени). Это связано с тем, что лишь крупные племенные группы сохраняли родовую идентификацию, как и общераспространенные «степные» символы в своих коврах, более мелкие – смешивались, ассимилировались, вливаясь в состав первых, или перенимали стереотипы оседлого образа жизни. Условия существования узбекских скотоводческих групп на территории Мавераннахра, подвижность, нестабильность родо-племенной структуры, особенно в ее низших звеньях (способность родов легко распадаться и столь же легко объединяться в новых комбинациях и легко включать в свой состав новые ком-

поненты [7, с. 20, 94]) были причиной того, что декоративная система местного ковроделия развивалась по отличному от туркменской сценарию.

Учитывая вышеприведенные обстоятельства, есть все основания рассматривать позднесредневековое ковроткачество узбекских ханств как в первую очередь дашти-кипчакское наследие, сохранившее свою самобытность и культурные традиции вплоть до наших дней. Анализ художественных особенностей ковров узбеков, связь декора с религиозно-культовыми представлениями позволяет отчетливее выявить специфику узбекского ковроткачества. Вплоть до сегодняшнего дня основными производителями традиционных домотканых ковров ручной работы среди узбеков, сохраняющих информацию о своей родоплеменной принадлежности, остаются кунграты (Кашкадарья, Сурхандарья), что дает основание рассматривать узбекский ковер как кунгратское художественное наследие.

Список литературы

1. *Асадов Ф.М.* Арабские источники о тюрках в раннее средневековье. Баку, 1993.
2. *Ахинжанов С.М.* Кипчаки в X–XIII вв. Историографический обзор. Изв. АН КазССР. Сер.общ. наук. №2. 1972.
3. *Ахмедов Б.А.* Значение письменных памятников в изучении этнической истории узбеков // Материалы к этнической истории населения Средней Азии. Ташкент, 1986.
4. *Бартольд В.В.* Кипчаки. Соч. Т.V. М., 1968.
5. *Кармышева Б.Х.* Локайскиенапрамачи и илгичи // Сообщения Республиканского историко-краеведческого музея. Выпуск 2. история и этнография. Сталинабад, 1955.
6. *Кармышева Б.Х.* Этнографическая группа «тюрк» в составе узбеков // Советская этнография, 1 (январь, февраль). М., 1960.
7. *Кармышева Б.Х.* Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана. По этнографическим данным. М., 1976.
8. *Мошкова В.Г.* Ковры народов Средней Азии конца XIX – начала XX века. Ташкент, 1970.

О.Н. Данилова,
Колледж культуры и искусств им. И.С. Палантая,
г. Йошкар-Ола

КАЗАЧЬИ И УКРАИНСКИЕ ПЕСНИ В МАРИЙСКОМ КРАЕ

Этнологические исследования в многонациональной Республике Марий Эл затрагивают преимущественно преобладающие в регионе этносы – марийский, русский, татарский. Однако, при изучении музыкальных традиций русских Республики Марий Эл по материалам фольклорных экспедиций конца XX – начала XXI века в разных районах Республики Марий Эл можно отметить бытование в крестьянском быту традиционных казачьих песен (либо песен с упоминанием казаков в качестве героев), а также украинских народных песен.

Этот факт свидетельствует о неоднократном совместном проживании русских крестьян Марийского края с людьми казачьего сословия и людьми, для которых украинский язык был родным (вполне возможно, это были одни и те же люди). Причем, если какие-либо этнографические подтверждения этого факта, кроме данных переписей населения, отсутствуют, то в русском крестьянском музыкальном фольклоре сохранились отголоски этого совместного проживания в виде заимствования песен с героями-казаками или на украинском языке.

Современная Республика Марий Эл располагалась на территории шести уездов трех губерний: Казанской (Царевококшайский и Козьмодемьянский уезды), Вятской (Уржумский и Яранский уезды), Нижегородской (Макарьевский и Васильсурский уезды).

Несмотря на то, что подавляющее количество населения вышеперечисленных уездов относилось к крестьянскому сословию, тем не менее, по итогам первой всеобщей переписи населения Российской Империи 1897 г. [1,82; 2, 54–55; 3, 136–139], небольшая

часть населения по сословному признаку была отнесена к войсковым казакам (таблица 1).

Таблица 1

Численность казаков в Марийском крае в конце XIX в.

Уезд	Мужчины	Женщины	Всего
Уржумский уезд Вятской губернии	6	3	9
Яранский уезд Вятской губернии	4	7	11
Царевококшайский уезд Казанской губернии	2	2	4
Козьмодемьянский уезд Казанской губернии	2	1	3
Васильсурский уезд Нижегородской губернии	2	5	7
Макарьевский уезд Нижегородской губернии	–	3	3

По итогам этой же переписи [1, с.140–141; 2, с. 100–103; 4, с. 66–69], владение малорусским языком как родным показали следующее количество человек (таблица 2).

Таблица 2

Владение малорусским языком населением Марийского края в конце XIX в.

Уезд	Мужчины	Женщины	Всего
Уржумский уезд Вятской губернии	5	7	12
Яранский уезд Вятской губернии	4	3	7
Царевококшайский уезд Казанской губернии	1	–	1
Козьмодемьянский уезд Казанской губернии	–	1	1
Васильсурский уезд Нижегородской губернии	10	6	16
Макарьевский уезд Нижегородской губернии	5	1	6

Материалы переписи 1897 года [1; 2; 3; 4] также содержат данные о месте рождения неместных уроженцев. Анализ этих данных свидетельствует о том, что наибольшее число выходцев (37 человек) из малороссийских губерний Российской империи (в большинстве

своим из Полтавской и Волынской губерний) в Марийском крае приходилось на Макарьевский и Васильсурский уезды Нижегородской области (современный Юринский район). Кроме этого, 33 жителя этих уездов были выходцами из губерний, где преобладало казачье сословие. Почти половину из них составляли уроженцы Области Войска Донского, часть – Екатеринославской, Оренбургской, Терской губерний.

На северо-востоке края, в Уржумском и Яранском уездах Вятской губернии также проживали выходцы из Малороссии и губерний с преобладанием казачьего сословия (41 человек): Подольской (6), Волынской (5), Киевской (4), Оренбургской (10), Терской (3), Екатеринославской (4) губерний.

Согласно данным переписи, наименьшее количество неместных уроженцев, которых можно причислить к носителям малороссийской или казачьей культуры, в Царевококшайском и Козьмодемьянском уездах Казанской губернии – всего 26 человек. Из них преобладают выходцы из Оренбургской области (6 человек), Волынской (8), Области Войска Донского (3).

В качестве примера взаимовлияния неместных уроженцев и старожилов можно привести широко распространенную в крае украинскую народную песню «Посеяла огурчики», записанную в Юринском, Мари-Турекском, Куженерском, Сернурском районах. Авторство ее приписывается полупоэтичной слагательнице малороссийских песен XVII века Марусе Чурай [5, с. 69–70]. Текст ее на украинском языке звучит так:

*Посадила огірочки близько над водою,
Сама буду поливати дрібною сльозою.
Ростіть, ростіть, огірочки в чотири листочки,
Не бачила миленького аж три вечорочки!
На четвертий побачила, як череду гнала,
Не сказала “добрий вечір”, бо мати стояла.
Бо мати стояла, а батько дивився,
Не сказала “добрий вечір”, щоб не розгнівився [5].*

Из записанных в республике Марий Эл песен наиболее близка к украинскому оригиналу запись 2003 года в Мари-Турекском районе, где звучат первые три куплета оригинала. Смысл некоторых слов неизвестен исполнителям, поэтому некоторые непонятные им слова они заменили на похожие по звучанию русские:

*Посеяли огурочки близко над водою,
Сама буду поливати древною слезою.
Растут, растут огурочки в четыре листочка,
Не бачила миленького четыре годочка.
А на пятый побачила я через дубраву,
Не посмела сказать «Здравствуй», бу мати стояла [7].*

Таким образом, «дрибная» слеза стала «древней», «як череду гнала» («как стадо гнала») – «я через дубраву».

В других записанных текстах песен от украинского оригинала остались только первые две строфы. Далее идет другой сюжет, который можно проследить в старинной украинской песне «Приехали три козака» [8, с. 34]:

*Приїхали три козаки, та всі три однакі,
Питаються: «Марусенька у которій хаті?».
Один стоїть під оконцем, другий коня вяже,
Третій стоїть під дверимо, «добрий вечір» каже.
«Добрий вечір, стара мати, дай води напиться,
Пусти дочку на вулицю ой, хоч подивиться».*

Сюжет о приезде трех казаков, которые просят воды, заканчивается по-разному: казак говорит, что дочь хозяев угрюмая (Куженерский р-н); казак сожалеет, что красивая дочь хозяев не выходит гулять (д. Горный Шумец, Юринский р-н); казак спрашивает про красивую дочь хозяев, а те отвечают, что она давно вышла замуж (с. Васильевское, Юринский р-н).

Сам текст песни подвергался различным видоизменениям: огурчики сеяли «низко» или «близко», «над рекою» или «над водою». Поливали их «горькою слезою» или «ключевой водою». Третий казак, вошедший в хату, обращается к хозяевам: «Добрый вечер, старый, малый», «Здравствуй, папа, здравствуй, мама», «Добрый вечер, хозяйка-мать». Вода, которую предлагает казаку хозяйка, стоит «за дверями» или «в сенях».

В большинстве записанных образцов мелодия песни представляет собой варианты одной мелодии. Песня, записанная в Мари-Турекском районе, наиболее близкая к украинскому оригиналу по тексту, отличается от вышеприведенных образцов как мелодически, так и гармонически. Для нее характерны октавные унисоны, характерные для традиционной казачьей песни.

Данные полевых экспедиций убедительно показывают, что бытование украинских и казачьих песен на территории Марийского

края не является случайным. Переселенцы из Малороссии и войсковые казаки, несомненно, являлись носителями родной им музыкальной культуры, участвуя в жизни деревенской общины, не могли не влиять на распространение тех или иных песен среди русского населения края, несмотря на свою немногочисленность.

Список литературы

1. Первая Всеобщая перепись населения Российской Империи 1897 г. Под ред. Н.А. Тройницкого. Т. X. Вятская губерния. С.-Петербург, 1901.
2. Первая Всеобщая перепись населения Российской Империи 1897 г. Под ред. Н.А. Тройницкого. Т. XIV. Казанская губерния. С.-Петербург, 1903.
3. Первая Всеобщая перепись населения Российской Империи 1897 г. Под ред. Н.А. Тройницкого. Т. XXV. Кн.1. Нижегородская губерния. С.-Петербург, 1901.
4. Первая Всеобщая перепись населения Российской Империи 1897 г. Под ред. Н.А. Тройницкого. Т. XXV. Кн.2. Нижегородская губерния. С.-Петербург, 1904.
5. *Кауфман Л.С.* О популярных украинских народных песнях и их авторах / Л. С. Кауфман. М.: Сов.комполитор, 1973. 83 с.
6. *Українські народні пісні: Пісенник/ Упоряд. Л.Силенко.* К.: Муз. Україна, 1989. 176 с.
7. Полевые материалы автора, Мари-Турекский р-н, п. Мариец. 2003.
8. *Остапенко Г.* Спивака (певець). Сборникъ Малороссійскихъ песень, Москва, 1889.

Д.В. Денисов,
Казанский музыкальный колледж им. И.В. Аухадеева,
г. Казань

ФОЛЬКЛОРНО-ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ ЭКСПЕДИЦИЯ КАК СРЕДСТВО СОХРАНЕНИЕ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ РУССКИХ СЁЛ ЗАКАМЬЯ РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН

Актуальность данного вопроса обусловлена возрастанием необходимости не только сохранения и возрождения, но и дальнейшего развития традиционной культуры народов России. Сегодня большинство людей становятся потребителями всех традиций, а не хранителями и создателями национальной культуры. С каждым годом становится все меньше и меньше людей, продолжающих и создающих культурную среду в народе. Стремительно растет разрыв между той частью людей, которые являются творцами, создателями культуры, и массами, только потребляющими культуру. По определению английского историка и культуролога А.Тойнби, это «творческое меньшинство» и «нетворческое большинство». И между этим «творческим меньшинством» и «нетворческим большинством» все больше нарастает противоречие [3, с. 268]. Большинству становятся чуждыми и высшее проявление профессионального искусства и традиционный фольклор, и они все чаще отдают предпочтение примитивным и упрощенным формам кич-культуры. Уход от фольклора в сторону этой кич-культуры прослеживается давно. И наиболее тревожным является то обстоятельство, что на фольклор истинно народный, этнический перестало обращать внимание молодое поколение. Все чаще их взоры притягивают заграничные элементы американизированной культуры. Молодежь не видит истинной национальной культуры – все имитация под фольклор. Отсюда вытекает проблема недостаточного внимания к своим национальным истокам,

становится с каждым годом все труднее молодежи прививать любовь к своему отечеству; уважение и почитание стариковских обычаев и традиций; желание и стремление сохранить культуру своего народа.

Само понятие «традиционная народная культура» используется для обозначения различных форм народного творчества, сложившихся на протяжении многовекового этнического развития. На сегодняшний день, когда исчезают многие элементы традиционной культуры, бесспорной, предоставляется необходимость ее научного изучения. А для такого региона как Поволжье и Татарстан в частности, с его этническим и культурным многообразием, – это особенно актуально. В связи с этим наибольшую ценность представляет проведение комплексных этнографических и фольклорных экспедиций, научно-практических конференций, круглых столов и т.д.

Необходимость экспедиционной работы в Республике и ее значение в развитии фольклористики не вызывают сомнений. Она дает возможность не только зафиксировать тот или иной обряд, сохранить фольклорную традицию, но и проследить ее трансформацию на современном этапе.

Опыт проведения фольклорных и этнографических экспедиций в русские села Закамья не столь богат по сравнению с другими регионами России.

Песни села Николаевки вошли в сборник Николая Евграфовича Пальчикова (1838–1888), который был опубликован в 1888 году под названием «Крестьянские песни, записанные в селе Николаевка Мензелинского уезда Уфимской губернии». Сборник Пальчикова содержит 125 песен в многоголосном изложении, является единственной в русской музыкальной фольклористике монографией, посвященной крестьянскому песенному стилю одного села. Он впервые записал текст протяжных русских песен в том виде, как он звучит в пении, (с повторениями и раздроблениями отдельных слов, вставными восклицаниями и т.п.). Сохранился в двух рукописных экземплярах второй сборник Пальчикова (102 одноголосные записи песен) – в Государственном литературном музее в Москве и в библиотеке Московской консерватории имени П.И. Чайковского [2]. Сборник Николая Евграфовича много раз использовался музыкантами, например, в книге о русском народном многоголосии. («Основы народного многоголосия» 1948 года переиздан).

В 1960 году Московская консерватория снарядила две экспедиции для поездки в село Николаевка, в составе которой были собирательница русских народных песен С.И. Пушкина и И.А. Бродский. Записи песен сделаны с помощью магнитофона, чего не мог сделать Пальчиков (песни, которые он прослушал, были записаны на ноты). Записи песен села Николаевка слушали в консерватории, союзе композиторов. В 1967 году народные таланты села Николаевка были приглашены в Москву для выступления в консерватории.

Позже были экспедиции Московской консерватории в Заинский и Бугульминский районы Республики Татарстан. К сожалению, собранный материал не обработан, не систематизирован и не обнародован на должном уровне.

С конца XX века и по настоящее время музыкантами и фольклористами города Казани осуществляются фольклорно-этнографические экспедиции по всей республике Татарстан. Педагогами и студентами Казанского государственного института культуры были совершены ряд поездок в русские сёла Закамья на территории РТ (с. Кубассы Чистопольского района, с. Старошешминск Нижнекамского района, с. Черемшан, Черемшанского района).

Задачами этих экспедиций являются: наблюдение за носителями народных традиций в быту, изучение их манеры поведения, сохранившихся обрядов, обычаев, танцев, праздничной и повседневной одежды, игры на традиционных народных инструментах и многих других деталей, которые раскрывают мировоззрение людей, их характер, эстетические идеалы. Главным же нужно отметить то, что участники экспедиции могут услышать живую народную речь и накопить собственное представление о песенном фольклоре Закамья. По словам В.М. Щурова: «дать науке полноценную запись произведений народной музыки – это не значит дать только нотную запись. Необходимо описание способа исполнения, обстановки, выяснения места, какое занимает это произведение в народном быту» [4, с.256]. Фольклорную экспедицию можно назвать наиболее ценной и желаемой формой работы для приобретения знаний, специальных навыков в области народного песенного искусства.

Материал, привезенный из фольклорно-этнографических экспедиций, пополняет фонд хоровой кафедры КазГИК, является основным учебным ресурсом по предметам учебного цикла. Песни, танцы, обряды и многое другое прочно входят в репертуар народного хора и вокальных ансамблей института. Выступления с собранным

музыкальным фольклором Закамья имеют высокую оценку слушателей и жюри на различных фестивалях и конкурсах не только на республиканском, но и на Всероссийском уровне.

При повторной экспедиции в ранее исследуемое село обязательно дается концерт с использованием местного репертуара для всех жителей. Дальнейшая оценка и характеристика показанной работы носителями культуры для нас очень важна, в ходе которой можно откорректировать сложившиеся недочеты. В дальнейшем в результате совместного музицирования с народными мастерами имеется уникальная возможность формировать репертуар, овладевать манерой традиционного пения, оттачивать исполнительскую стилистику, навыки варьирования и импровизации.

Наряду с основными функциями фольклорно-этнографических экспедиций: научной, профессиональной, учебной, которые выделяют многие фольклористы (С.Л. Браз, В.Н.Медведева, М.С. Жиров, В.М. Щуров) [1, с. 80] нужно выделить воспитывающую. Она направлена на эмоциональный отклик участников экспедиций, а в частности студентов (молодого поколения), возрастание интереса к народным традициям, формирование ценностного отношения к национальной культуре своего народа.

Таким образом, проблема сохранения, развития и возрождения традиционной народной культуры в Российской Федерации, в целом и в регионах, в частности, должна рассматриваться, как одна из ведущих проблем современности и решаться на общенациональном и государственном уровнях. Фольклорно-этнографические экспедиции приобретают особую значимость, т.к. формируют мировоззрение, патриотические, нравственные, моральные, этические и эстетические представления их участников и способствуют развитию современного общества на основе традиционных ценностей.

Список литературы

1. *Медведева В.Н.* Фольклорная практика в музыкальном вузе. М., 1993.
2. Музыкальный словарь 2008–2012. ver 2. Режим доступа: <http://www.music-dic.ru/html-music-enc/p/5830.html>.
3. *Тойнби А.Дж.* Постигание истории. М., 2002.
4. *Щуров В.Н.* С рюкзаком за песнями (записки собирателя). М., 2005.

*А.Н. Зорин,
Ульяновский государственный педагогический университет,
г. Ульяновск*

ПРОФЕССОР ИВАН НИКОЛАЕВИЧ СМИРНОВ И СТАНОВЛЕНИЕ КАЗАНСКОЙ УНИВЕРСИТЕТСКОЙ ЭТНОГРАФИИ

XIX столетие – период институционализации этнографии в России. Отечественное народоведение исторически оказалось тесно связано с географией и музейным делом. В университетах этнография закрепились с открытием в 1884 г. кафедр «географии и этнографии» [9, № 2403, с. 455 и далее]. Обе дисциплины рассматривались как составляющие комплексного страноведения: «география» была призвана изучать территории, а «этнография» – их население. Соответственно сказанному, именно этнографо-географическая кафедра и этнографический музей, как важнейшие организационные единицы, составляли основную сюжетную линию в истории этнографической науки в Казанском университете [2].

Акцент на создании в Казани кафедры географии и этнографии неизбежно оставляет в некоторой тени фигуру выдающегося этнографа второй половины XIX – начала XX в. профессора И.Н. Смирнова. В монографии Е.П. Бусыгина и Н.В. Зорина «Этнография в Казанском университете», И.Н. Смирнов упоминается неоднократно, но, в основном, как активный деятель «Общества археологии, истории и этнографии» (1878 г.) при Казанском университете, один из редакторов «Известий...» названного общества. Высокая оценка деятельности проф. И.Н. Смирнова основывается на следующих его заслугах: 1) составление программ сбора этнографических сведений (две программы изучения русского влияния на народы Поволжья, программа сбора сведений о мордве), 2) исследование «Булгарских развалин», 3) сбор коллекций «марийских, мордовских, удмуртских и чувашских вещей» и «большой коллекции русских

бытовых вещей» на территории Среднего Поволжья, 4) «крупные монографии» о «марийцах, удмуртах, коми, мордве», печатавшиеся в изданиях Общества археологии, истории и этнографии, 5) собранные примеры тесного этнокультурного общения финноязычных народов с соседями – русскими и татарами [напр.: 2, с. 33]. Всё перечисленное справедливо, и, в то же время, не в полной мере характеризует значение и масштаб проф. И.Н. Смирнова, как этнографа. В плеяде казанских учёных он выделяется заметно – разработкой общих проблем этнографии края, используемыми объяснительными моделями, уровнем обобщения.

Рано ушедший из жизни, И. Н. Смирнов (1856–1904) совершил успешную исследовательскую и преподавательскую карьеру – доцент (с 30 мая 1881 г.), экстраординарный профессор (с 1 октября 1884 г.), ординарный профессор (с 25 ноября 1886 г.) по кафедре всеобщей истории; лауреат наград и премий (Уваровская премия 1896 г., золотая медаль РГО). Он успел стать автором резонансных работ, в их числе были переведённые на европейские языки или рецензированные в иностранных изданиях. Внешняя сторона деятельности проф. И.Н. Смирнова неоднократно привлекала внимание, в том числе – исследователей за рамками этнографической специальности [напр., 3], и достаточно изучена. Несколько сложнее обстоит дело с теми взглядами на поликультурный мир Поволжья, которые отстаивал И.Н. Смирнов. Под пером современных авторов они могут представлять явлением чуть ли не мемориальным, тогда как на самом деле, актуальности своей не утратили.

И.Н. Смирнов – один из немногих казанских профессоров, кто занимался этнографией Поволжья во всеоружии профессионального историка, специалиста по народоведению. Он начинал как исследователь южных славян (главным образом, хорватов). Та же славянская тема нашла отражение в читаемых им университетских курсах. Замысел последней (неоконченной) работы «Очерк культурной истории южных славян» (Казань, 1900–1904) демонстрирует выраженный историко-этнографический подход к предмету (материальная культура, «общественные отношения», духовная жизнь с подробным рассмотрением пережитков язычества) [16]. Подобные научные интересы не были типичны для профессора кафедры всеобщей истории.

Задачи этнографии и её положение в системе науки И.Н. Смирнов понимал не совсем так, как понимали П.А. Кротов или

Б.Ф. Адлер. Уже одно это, на мой взгляд, не позволяет говорить о существовании в дореволюционный период какой-либо этнографической школы в Казанском университете, равно как и о формировании традиций подобной школы. Для И.Н. Смирнова этнография – это дисциплина, взаимодействующая не столько с географией, сколько с историей, лингвистикой и археологией. Основной исследовательской парадигмой проф. И.Н. Смирнова был «эволюционизм». Он разделял идеи выдающихся английских учёных Герберта Спенсера и Эдуарда Тайлора, широко применял обоснованный антропологами-эволюционистами «метод пережитков», стремился максимально использовать потенциал этнографии как реконструирующей дисциплины. В публичной лекции 1891 г. И.Н. Смирнов говорил о «важном открытии», сделанном европейской наукой: «Оказалось, что у цивилизованных народов держатся по преданию, по привычке, в качестве забавы, обычаи, которые у других народов имеют серьёзное значение, находятся в связи с верованиями и понятиями». Таким образом, «область предания, обычая» приобретает «новый смысл». «...Ступени, которых нельзя было установить на основании указаний истории и археологии, наметились в живых ещё обломках старины – в бессознательно выполняемых обычаях». «На почве этих основных идей, – продолжал И.Н. Смирнов, – вырастает наука, по сравнению с которой то, что мы до сих пор по привычке называем всеобщей историей, историей человечества, что трактует только об “исторических” народах, да и то далеко не о всех, является как будто фальсификацией». Эта молодая наука (этнография) «открывает перед нами бесконечные горизонты» – она обещает «дать действительную историю развития всего человеческого рода, точную объективную формулу прогресса, [...] законы движения от одного культурного состояния к другому» [11, с. 11–12].

В качестве важных рубежей нового европейского мышления И.Н. Смирнов называл исследования Джеймса Коулса Причарда (1786–1848), начатые в 1808 г. и получившие в более поздних версиях название «Естественная история человека» (1843), а также «Всеобщую историю культуры человечества» (1843) Густава Фридриха Клемма. Значение последней, – по словам И.Н. Смирнова, – состояло в том, что мысль о жизни «диких народов», как своеобразном ключе к пониманию прошлого, составила в ней «основу целого здания истории». К «ценным» и доступным широкому кругу читателей публикациям по истории культуры И.Н. Смирнов относил «Перво-

бытную культуру» (1871) и «Антропологию» (1882) Эдуарда Тайлора, «Народоведение» (1890) Оскара Пешеля, «Антропологию» (1890) Э. Ю. Петри, «Очерки первобытной экономической культуры» (1883) Н.И. Зиберы. Перечень этих работ вполне характеризует направленность исследовательских интересов И.Н. Смирнова. В последующих поколениях этнографов Казани мы ничего похожего не обнаруживаем. Не все специалисты советского и перестроечного времени знают перечисленные тексты по названиям, не говоря уже о том, чтобы использовать их в работе. С высокой вероятностью, не знакомы с этнографо-антропологической литературой и современные критики «эволюционистских заблуждений» И.Н. Смирнова. В этой связи уместно напомнить, что эволюционизм явился первым теоретически значимым направлением в этнографии. В рамках эволюционизма был собран и осмыслен огромный фактический материал, составивший золотой фонд исследований по культурной истории. К этому глобальному наследию обращались и будут обращаться историки, этнографы, археологи, антропологи. Эволюционизм не потерял и не потеряет научного значения, поскольку невозможно отрицать культурный прогресс, наблюдаемый на значительных отрезках человеческой истории, как нельзя отрицать и существование ступеней в культурной эволюции. Другой вопрос, что это далеко не всё, что можно сказать о народах и культурах. Вслед за эволюционизмом сформировалось ещё несколько школ и направлений (диффузионизм, функционализм, структурализм и т.д.), призванные ответить на новый круг вопросов, возникавших в ходе этнографических исследований. Среди современных учёных мало кто относит себя к эволюционистам, но не потому, что идея эволюции несостоятельна, а потому, что задачи, стоявшие перед эволюционизмом, в главном, решены, трудно сказать что-либо новое в сравнении с уже сказанным, и нет необходимости ограничиваться одной, многократно апробированной, объяснительной моделью. Слабые стороны эволюционизма, отмеченные его квалифицированными оппонентами (например, Уильям Риверс, перешедший к идее культурной диффузии), в деятельности И.Н. Смирнова себя никак не проявили, и скомпрометировать её не могут. «Метод пережитков», – в использовании которого упрекали и продолжают упрекать казанского профессора, – до наших дней благополучно входит в исследовательский инструментарий этнографии и социально-культурной антропологии.

С названных позиций культурно-антропологического историзма И.Н. Смирнов рассматривал этнографические комплексы поволжских народов. «Свалить все старое в одну кучу и назвать это историей народа нельзя: обломки нужно разложить так, чтобы получалось представление об *эпохах*, которые прошёл народ в своём развитии, чтобы читатель шёл постепенно от одной *ступени* к другой» [14]. Один из примеров того, как можно судить о прошлом по этнографически наблюдаемому настоящему в изложении И.Н. Смирнова звучал так: «Положение костра посередине земляного пола лачуги понятно: около него должны иметь место все члены семьи. Печь, стоящая посередине избы, уже не может иметь такого значения. Если где она ставится так, то это уже действие привычки видеть огнище на известном месте. Печь, обращённая устьем к двери, явление естественное в землянке, которая, подобно баням в некоторых местах нашего края, имеет единственное отверстие для света – дверь; печь, поставленная таким образом в пермяцкой или мордовской бревенчатой избе *с окнами*, является уже *переживанием*. Если наблюдатель встретит избу, баню или овин с печью против двери, он может быть уверен, что народ, у которого он встретил такую избу, раньше жил в землянках с выходом к реке; изба, с печью посередине, может свидетельствовать, что раньше её народ знал постройку без печи с огнищем посреди шалаша» [11, с. 5].

В том же ракурсе и с использованием метода пережитков И. Н. Смирновым разрабатывалась тема языческих ритуалов финно-угорских народов Волго-Уралья, в том числе – широко представленная в синхронной западной литературе тема человеческих жертвоприношений и каннибализма. К ней И.Н. Смирнов обращался неоднократно [11; 12; 13]. Ход его рассуждений иллюстрирует следующий фактологический ряд. В одной «*вотяцкой*» сказке победители вырывают и съедают сердце побеждённого богатыря. «С современной точки зрения это явление представляется чудовищным, невозможным. Но если мы перенесёмся в прошлую жизнь родичей наших *вотяков – эстов* и раскроем хронику Генриха Латыша, повествующую о борьбе их с *немцами*, – говорил И.Н. Смирнов, – то сказочная подробность окажется уже не так подозрительной; эсты действительно вырывали и съедали сердца побеждённых немцев». Можно было бы отнестись «с подозрением и к известию балтийского историка». Но сомнения рассеются, при сравнительном взгляде на жизнь «современных дикарей». «Целый ряд народов имеет обычай съесть

сердца, выпивать кровь своих врагов. Основанием этого обычая является уверенность, что с сердцем убитого врага переходит в победителя и дух врага, его мужество» [11, с. 8]. «О таких же невероятных с первого взгляда вещах говорит *черемисская* сказка о матери и падчерице». Мачеха убедила отца девушки, что не излечится от смертельной хвори, если не принесит жертву. «Заманили они среднюю дочь в амбар, мачеха свалила её на землю, а отец зарезал. Из дочернего мяса наготовили кушаний и съели его всей семьёй». «Замените здесь девушку, – говорил И.Н. Смирнов, – каким-нибудь животным и всякий более или менее знакомый с бытом *черемис* человек найдёт её вполне подходящей в современных условиях» [11, с. 9]. В достоверности сюжета сказки («обломка далёкого прошлого народа») убеждают многие факты. В Вятской губернии «относительно отдельных рощ у *черемис* держится предание, что в них в исключительных случаях приносились человеческие жертвы». Существуют известия «о человеческих жертвоприношениях у *вотяков*». «О том, что *остяки* приносили в жертву людей, существуют положительные указания в актах XVII в.». Согласно Пермским летописям, «перед одним большим восстанием *остяков*, принесены были человеческие жертвы, для которых были приобретены покупкой молодые люди» [11, с. 9, ст. 1]. Отголоски жертвоприношений замечены в обрядности. «У *мордвы* Саратовской губернии во время праздника бабань-кши старухи отправляются в лес, к речке; одна из них ложится на землю, ей проводят несколько раз ножом по горлу, затем снимают с неё шушпан (верхний холщовый халат) и развешивают его на оглоблях». Обряд символизирует человеческую жертву, а шушпан развешивают, «как развешивают в других местах на дереве кожу жертвенного животного» [11, с. 9, ст. 2].

Для И.Н. Смирнова, принесение жертв вписывается в общий ряд культурных явлений, иллюстрирующих верность методов европейской антропологии: «...Во время свадьбы родственники жениха делают вид, будто похищают невесту; на самом деле брак происходит по соглашению обеих сторон; в праздники во многих местах колют скотину и жертвуют кожу в церковь, и в то же время [...] понимают, что ни христианскому Богу, ни его святым не нужны эти кровавые жертвы. [...]. Исследователь должен отделить живое от обломков старины, отодвинуть отжившее с первого плана картины вглубь её, дать этой картине культурно-историческую перспективу, [...] вос-

становить историю развития данной народности» [**Ошибка! Неизвестный аргумент ключа.**].

Критика теоретических воззрений И. Н. Смирнова, встречающаяся в литературе, научного смысла не имеет. Её истоки восходят к баталиям по небезызвестному и неоднозначно воспринятому в обществе «мултанскому делу» 1892 г. [ср.: 1; 10; 7; и 20], где группа «вотяков» обвинялась в принесении человеческой жертвы. Приглашённый стороной обвинения в качестве эксперта И.Н. Смирнов занял позицию, соответствующую своим убеждениям учёного. Реконструкции жертвоприношений у финно-угров публиковались им вне связи с процессом, до его начала [напр.: **Ошибка! Неизвестный аргумент ключа.**; **Ошибка! Неизвестный аргумент ключа.**; **Ошибка! Неизвестный аргумент ключа.** – 1889, 1890, 1891 гг.]. Жертвоприношения И. Н. Смирнов рассматривал как явление стадияльное, а не этническое, «обломки» практики принесения жертв находил не только в Поволжье, но и у южных славян [напр., 16, с. 427–429]. Таким образом, объективно, И.Н. Смирнов не заслуживает упреков ангажированности или предвзятости. Зато заслуживает внимания разница подходов: в России носители «критического чутья» [10] объявляли ошибками И. Н. Смирнова те же самые взгляды, за которые в Англии общественность и власть осыпали наградами и возводили в рыцарское достоинство профессора (с 1907 г.) Кембриджского университета, эволюциониста Джеймса Джорджа Фрэзера (1854–1941), в чьих работах тема жертвоприношений занимает важное место.

Взаимодействия и взаимовлияния поволжских народов – ещё одна излюбленная тема этнографической литературы. И.Н. Смирнов не ограничивался здесь констатациями частных фактов, не сводил свои наблюдения к популярному в советские годы «взаимообогащению», а пытался выяснять генезис каждого культурного явления и тенденции его развития. Почти каждый пассаж о культурном взаимодействии в его трудах содержит чётко расставленные акценты и логические выводы, вплетённые в общий ход рассмотрения материала. Сегодня никто так не пишет, слишком многого требует подобный стиль от учёного.

Обладая обширными познаниями, И. Н. Смирнов неоднократно демонстрировал склонность к широким кросс-культурным сопоставлениям. Направленность его мысли может оказаться неожиданной для современного исследователя: «*Тюрик* [...] черемис напоминает головные уборы скифов, которые мы видим на греческих памят-

никах, головной убор крещёной татарки Мамадышского уезда соответствует головному убору некоторых каменных баб, *сустуги* XII в. до сих пор в ходу у мордовских женщин. [...] Наши местные инородческие рубашки богато вышиваются [...]. Мотивы, узоры этих вышивок оказываются в некоторых случаях тождественными с узорами на вещах меровингской эпохи» (с. 6) [Здесь и ниже курсив в цитатах мой. – А.З.].

Основным достижением проф. И. Н. Смирнова принято считать монографии о финнах Поволжья, но не всегда учитывается, что создавались они в соответствии с общим замыслом, далёким от описательной этнографии. И. Н. Смирнов предполагал: «1) дать *критический свод* всех тех данных, которые имеются относительно той или другой народности [...] и 2) внести *научную систему* в изложение, как этих данных, так и наших собственных наблюдений». Конечное назначение книг о восточно-финских народностях – «расширить слагавшиеся до сих пор исключительно на почве лингвистического материала представления об обще- или пра-финской культуре».

Изучая финнов, И. Н. Смирнов внёс немалую лепту в решение такой сложной этнографической проблемы, как происхождение чувашей. Сравнительно недавно профессор-историк В.Д. Димитриев (1924–2013) актуализировал и прокомментировал гипотезу И.Н. Смирнова по чувашско-булгарской проблеме, заметив, что она обоснована ещё до публикаций Н.И. Ашмарина. Вывод об отношении чувашей к булгарам И.Н. Смирнов сделал на основе скрупулёзного рассмотрения элементов марийской культуры и слов тюркского происхождения, их обозначающих. Он опирался на сравнительный «корневой словарь» чувашского языка [5], составленный инспектором чувашских школ Казанского учебного округа (в 1867–1875) Николаем Ивановичем Золотницким. И.Н. Смирнов по достоинству оценил потенциал словаря, как источника о «первоначальной культуре черемис», «о тех заимствованиях, которые черемисы сделали у различных тюркских народов». «В настоящее время, – пояснял И. Н. Смирнов, – соседями *черемис* из *тюркских* народов являются *чувашии* и *татары*. *Татарское* влияние начинается [...] не ранее XIV в. К этому времени *татары* сами едва усвоили, вероятно, элементы болгарской цивилизации. По географическим условиям, *татары* могли, главным образом, влиять на *восточных черемис*. *Западные* находились под их властью, но приходили в соприкосновение [...] только во время общих военных предприятий. Если, не-

смотря на эту разницу в положении *западных* и *восточных черемис* [...], мы находим у обеих групп почти одинаковое количество заимствованных слов *тюркского* происхождения, то мы должны отнести эти заимствования на счёт другого народа и к периоду, когда западные и восточные черемисы ещё не разделялись. По своему звуковому составу большая часть *нетатарских* заимствований тождественна со словами *чувашиского* языка». «Под *тюркским* влиянием у *черемис* создан переход от охотничьей жизни к скотоводству и земледелию, сложился оседлый быт, домашняя обстановка, костюм, возникла торговля и связанная с нею экономическая дифференциация, явились зародыши общественной организации, получили дальнейшее развитие верования» [19]. Как отмечает В.Д. Димитриев, «И. Н. Смирнов впервые назвал болгарский язык древнечувашиским языком, впервые ввёл понятие болгарская цивилизация и показал её роль в развитии финских народов» [4].

И.Н. Смирнов стоял у истоков исследований поволжских русских, о чём среди этнографов несколько подзабылось. Он в числе первых поставил отдельной проблемой русское влияние на «инородческое население» края [15].

Последнее, о чём хотелось бы сказать в краткой статье о И.Н. Смирнове, это понимание им хода заселения Волжско-Камского края. В современном Среднем Поволжье представлены три основных этно-лингвистических слоя: *финский* (финно-волжская и финно-пермская группы), *тюркский* (огурская и кыпчакская группы), *восточнославянский*. С определённой датировкой относятся только последние волны славянского и тюркского расселения. В качестве автохтонов края обычно рассматриваются финны. В советский период идея автохтонности получила подкрепление в создании национальных автономий. Археологические культуры изучались на предмет связи с титульными этносами. Одна и та же культура, могла служить привязкой для двух разных национальных историй, благо, понятие «языковых семей» оставляло широкий простор для реконструкций соответствующих им праобщностей.

Работы И.Н. Смирнова говорят о более сложной этногенетической картине и ставят под сомнение исконность финского слоя. Первые же страницы монографии «Черемисы» содержат прекрасно написанный очерк марийского расселения, убеждающий, что финны не всегда находились на территориях, которые занимают в наши дни. «...В преданиях черемисского племени, в местных названиях —

современных и исчезнувших – в актах и в данных языка», даже в молитвах, сохраняются свидетельства об их пребывании на Оке [19, с. 5]. Установив этот факт, И.Н. Смирнов обращается к костюму: «Пребывание Вятских и Ветлужских черемис на правом берегу Волги, в соседстве с мордвой, подтверждается [...] фактами из географии костюма. Черемиски ветлужские и яранские носят *сороки*, черемиски уржумские и мамадышские *тюрики*; оба головные убора в несколько изменённой форме встречаются у мордвы. Расстояние, отделяющее в настоящее время оба народа, устраняет мысль о позднейшем заимствовании [...] и вызывает предположение, что *тюрики* и *сороки* вошли в состав черемисского и мордовского женского костюма ещё в пору совместного существования обеих народностей» [19, с. 7]. И.Н. Смирнов предполагает, что черемисы двигались под давлением *мордвы*, которая, в свою очередь, испытывала воздействие *вятичей* и *северян*.

Анализ топонимики приводит И. Н. Смирнова к ещё более важному выводу, что «страна, в которой окончательно осели черемисы, не была пустыней, когда они в ней явились». «Главные воды территории от Волги до Вятки были известны человеку задолго до начала черемисской колонизации». «Разнообразие названий, необъяснимых ни из *черемисского*, ни из *вотяцкого* языка, показывает, что через край прошёл *целый поток народностей*». Причём, множество названий схожих между собой и необъяснимых «из живых *финских* наречий» принадлежат *народу*, «занимавшему громадное пространство от меридиана Москвы до меридиана Перми» [19, с. 20]. Схожие мысли высказываются в монографии «Вотяки». [17, с. 5, с. 9 и далее]. Некоторое исключение, возможно не вполне оправданное, сделано для *мордвы*. Установив, что «ни одна более или менее крупная река в пределах губерний Нижегородской, Симбирской, Пензенской, Тамбовской, Саратовской не носит типичного *мордовского* названия», и, признавая, что из данного обстоятельства надо бы предполагать заселение *мордвой* края, «который был уже ранее по главным водным артериям заселён *каким-то другим народом*», И.Н. Смирнов делает допущение по аналогии с гипотезой о *пермских* гидронимах: «...История *пермских* речных названий – исчезновение родового суффикса, заставляет нас предположить, что и среди речных названий *мордовского* края можно найти такие, которые сохранили только первую, определяющую часть, и в силу этого выглядят как бы *немордовскими*». Данное допущение используется для

согласования топонимических наблюдений с теоретическими конструкциями сравнительного языкознания. Находясь под сильным впечатлением от «указаний филологии» (О. Доннер, В. Томсен, В. Томашек и др.), И.Н. Смирнов готов согласиться, что «среднее течение Волги и её притоков Оки и Суры» могло быть прародиной финнов [14, с. 5]. С другой стороны, в извлечениях из историко-филологической литературы он остаётся верным себе, обращая первостепенное внимание на свидетельства этно-языковых взаимодействий. Труд финолога, профессора Копенгагенского университета В. Л. Томсена, даёт И.Н. Смирнову основание говорить о следах *готского* и *литовского* влияния в мордовском языке, причём влияние «*литовского племени*» мордва испытывала вместе с *черемисами* и *дольше суоми*, свидетельством чему такие *литовские* слова в мордовском языке, которых нет в наречиях «*западных финнов*». Из работы австрийского профессора Вильгельма Томашека извлекаются «параллели», обнаруживающие «родство между языками *мордовским* и *осетинским*», так как «*осетины* считаются «племенем наиболее близким к древним *сарматам*» [14, с. 4–5].

Высказанные И. Н. Смирновым мысли о сложности культурно-языковых взаимодействий и множественности компонентов, участвовавших в этногенезе народов региона («*германцы, славяне, литовцы* и [...] *иранские племена*») не утратили значимости. Представления современных исследователей постепенно смещаются в ту же сторону. Тезисы о языковых взаимодействиях подкрепляются у И.Н. Смирнова наблюдениями над культурой. В частности, он допускал *германское* влияние на жилище финских и тюркских народов края [11, с. 4–5]. «Белые» и «чёрные» избы поволжских народов представляют собой заимствование от русских, «но на дворе черемисина, чувашина, татарина, башкира и за Уралом у остяка существует ещё один тип бревенчатой постройки – накрытый кое-как драницами сруб, с земляным полом и огнищем вместо печи посередине». И. Н. Смирнов приводит мнение финского этнографа и археолога Акселя Олая Гейкеля (1851–1924), о заимствовании этой постройки финнами «у предков нынешних немцев, которые когда-то жили дальше на восток в пределах нынешней России». Финская конструкция схожа «с той формой, которую имело древнее германское жильё» [11, с. 5].

Останавливая на данном сюжете краткий разговор о научном наследии профессора-этнографа И.Н. Смирнова, подведу итоги.

И.Н. Смирнов – фигура уникальная и знаковая. Формально, он не создал научной школы или традиции, его труды по тематике и используемым подходам достаточно обособлены, но эта обособленность включает в себе целую эпоху в исследовании этнографии Поволжья. И.Н. Смирновым были заложены основы комплексного изучения поволжских финнов, сформулированы важные принципиальные положения общей этнографии Волго-Камского края. И.Н. Смирнова следует считать первым профессионалом, предпринявшим попытку, синтезируя этнографические и лингвистические данные, осмыслить этногенетические процессы, культурогенез и межкультурные взаимодействия в Среднем Поволжье на уровне законченного монографического цикла. Практически полное раскрытие в трудах И.Н. Смирнова проблематики поволжских финнов, вкупе с изменившейся в советское время политической обстановкой, определило интерес следующих поколений университетских учёных к тюркским народам, а затем и к русскому населению. Так образуются основные содержательные этапы, на которые разделилась университетская этнография в Казани. Народоведческие работы И.Н. Смирнова заслуживают не только историографического внимания, но и перепрочтения специалистами.

Список литературы

1. *Блинов Н.Н.* Языческий культ вотяков. Вятка: Губ.тип., 1898. 103 с.
2. *Бусыгин Е.П., Зорин Н.В.* Этнография в Казанском университете. Казань: Изд-во Казанск. ун-та, 2002. 220 с.
3. *Гибадуллина Н.М.-Н.* И.Н. Смирнов – профессор императорского Казанского университета: авт. дис... к.и.н.;... 07.00.09. Казань, 2011. 24 с.
4. *Димитриев В.Д.* О волжских болгарях-чуваших // Сувары. url: <http://сувары.рф/ru/content/o-volzhskih-bolgarah-chuvashah/>. Дата обращения: 09.10.2016.
5. *Золотницкий Н.И.* Корневой чувашско-русский словарь, сравнённый с языками и наречиями разных народов [...]. Казань, 1875. 279 с.
6. Иван Николаевич Смирнов (1856–1904) // Гос. бюдж. учреждение культуры Республики Марий Эл «Национальная библиотека имени С. Г. Чавайна». url: http://nb12.ru/?page_id=430. Дата обращения: 09.10.2016.
7. *Коробейников А.В.* По кривой дороге [...] // Иднакар: методы историко-культурной реконструкции. 2009. № 3. С. 45–63. url: <http://cyberleninka.ru/article/n/po-krivoy-doroge-ili-k-chemu-privelo-nashu-nauku-zabvenie-trudov-nikolaya-blinova>. Дата обращения: 11.10.2016.
8. Памяти Ивана Николаевича Смирнова. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1904. 38 с.

9. Полн. собр. зак. Росс.имп. Собрание третье. Т. 4. СПб. 1887. 1257 с.
10. Священник Николай Николаевич Блинов // Комиссия по канонизации святых Сарапульской епархии. url: <http://sarapul saints.cerkov.ru/2015/12/23/svyashhennik-nikolaj-nikolaevich-blinov/>. Дата обращения: 30.09.2016.
11. *Смирнов И.Н.* Задачи и значение местной этнографии. [...]. Казань, 1891. 18 с.
12. *Смирнов И.Н.* Следы человеческих жертвоприношений в поэзии и религиозных обрядах приволжских финнов. Казань, 1889. 22 с.
13. *Смирнов И.Н.* Воспоминания об эпохе каннибализма в народной поэзии вотяков // Труды Восьмого археологического съезда в Москве. Т. III. 1890 / Под редакцией Графини П. С. Уваровой. М., 1897, С. 315–318.
14. *Смирнов И.Н.* Мордва. [...]. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1895. 296 с.
15. *Смирнов И.Н.* Несколько слов о русском влиянии на инородцев в пределах казанского края // Известия Общ-ва археологии, истории и этнографии при Имп. Казанск. ун-те. Т. VI. Вып. 1. Казань, 1889. С. 59–63.
16. *Смирнов И.Н.* Очерк культурной истории южных славян. Вып. 1–3. Казань, 1900–1904.
17. *Смирнов И.Н.* Вотяки. [...]. Казань: Тип. Имп. унта, 1890. 351 с.
18. Смирнов Иван Николаевич // Марийская история в лицах. url: <http://marihistory.ru/index.php/2011-01-01-20-07-03/2443-2012-03-09-13-35-21>.
19. *Смирнов И.Н.* Черемисы. [...]. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1889. 265 с.
20. *Шатеништейн Л.С.* Мултанское дело. 1892–1896 гг. Ижевск, 1960. 71 с.

М.А. Ключева,
*Марийский научно-исследовательский институт языка,
литературы и истории им. В.М. Васильева,
г. Йошкар-Ола*

НЕКОТОРЫЕ ПРИМЕРЫ ФОНЕТИЧЕСКОЙ АДАПТАЦИИ ЗАИМСТВОВАНИЙ В МАРИЙСКОЙ ИГРОВОЙ ЛЕКСИКЕ

Марийская игровая культура тесно связана с игровыми традициями соседних народов, прежде всего Волго-Камского языкового союза. Об этом свидетельствует множество заимствованных слов в марийском языке в области игровых терминов и игровых возгласов. Многие из них стали в марийском языке асемантическими, т.е. утратили свое изначальное лексическое значение. При десемантизации (обесмысливании) заимствованные слова подвергаются различным искажениям, особенно в детской речи, и в этих процессах можно обнаружить не только случайные фонетические сдвиги, но и достаточно закономерные системные явления фонетической адаптации заимствований. Как нами было ранее замечено, в ходе адаптации иноязычной игровой лексики в детской речи искажениям подвергается, прежде всего, консонантизм (согласные), тогда как ритм и вокализм игровых возгласов (т.е. количество слогов, место ударения, набор гласных звуков) остаются, как правило, неизменными [8, с. 115].

В данном сообщении на примере трех игровых лексем восточного наречия марийского языка – *канке* ‘бабки’, *котак* ‘последний’ и *кэрэмэч* ‘игра с мячом’ – мы покажем одну модель ассимиляции согласных при заимствовании тюркских и русских слов в марийский язык. Заметим, что все три рассматриваемых слова имеют на данный момент только по одной уникальной фиксации.

Котáк – мар. В кукм. ‘последний, последним’ (д. Старая Китня (Тошто Кына) Кукморского р-на Татарстана): *куржмáште тудо котáк тóльо* ‘в беге он пришел последним’ [3, с. 202]. Учитывая условно игровой контекст лексемы (соревнование в беге?), можно сравнить данную лексему с имеющим то же лексическое значение мар. Л волж. *паштéнгге* ‘последний’ – возглас водящего в игре в догонялки, когда он заденет кого-нибудь из убегающих игроков, передавая ему свою роль. Отсюда и название игры – *паштéнггыла* ‘в последнего’ (д. Малые Параты (Чодраял) Волжского р-на Марий Эл) [6, с. 99]. Интересно, что в том же Волжском районе фиксируется еще одно диалектное название догонялок – *потáкла модаш* ‘играть в потак’ (с. Обшияры (Упшер) Волжского р-на Марий Эл, по нашим полевым записям 2016 г. от информанта 1958 г.р.). Здесь *потак* (ударение варьируется) – асемантический возглас водящего, когда он нагоняет и задевает одного из убегающих игроков (т.е. по функции в игре этот возглас аналогичен возгласу *паштéнгге*). Этимология мар. слова *потак* – чувашская, от чув. *патак* ‘палка’¹. В чувашском в свою очередь *патак* ‘палка’ является заимствованием из др.-рус. *батогъ* ‘палка, дубинка’ [11, с. 390].) Этот возглас (чув. *патак* > мар. *потак*) мог появиться в игре типа догонялок, если изначально удар водящий наносил палкой. Но вероятнее, что он вошел в догонялки из смежной игры типа прятки с палочкой или из игры в чижа. Действительно, в чувашском фольклоре фиксируется игра *патакла* ‘название игры в чижа’ [1, с. 129]. Таким образом, марийская волжская игра типа догонялок на уровне лексики (возглас *потак*) связана с некоторыми чувашскими аналогами. Этимологизировав *потак*, мар. В (кукм.) *котак* ‘последний’ в свою очередь мы интерпретируем как производное от игрового асемантического *потак* с ассимиляцией начального согласного (*n* > *к*) вследствие адаптации артикуляции. Переход губно-губного «п» в заднеязычный «к» в начале слова, т.е. делабилизация в пределах группы смычных шумных чистых согласных, происходит под воздействием конечного «к»: *n–m–k* > *k–*

¹ Наблюдаемое здесь сужение гласного в первом слове (*a* > *o*: чув. *патак* > мар. *потак*) является закономерным при заимствованиях из тюркских языков, ср. чув. *валак* ‘желоб’ > мар. *волак* ‘то же’, чув. *кавус* или тат.диал. *кавыз* ‘кауз (помещение для водяного колеса на мельнице)’ > мар. *ковыз* ‘то же’.

Волжский р-н, где фиксируется игровая лексема *потак*, находится на юге Республики Марий Эл и граничит с Чувашией, чем объясняется множество чувашизмов в волж. говоре лугового наречия марийского языка.

т-к. Т.е. здесь наблюдается регрессивная ассимиляция согласных по способу образования звука. Считается, что в современном марийском языке ее нет, но в историческом прошлом марийского языка она имела место [4, с. 191]. Как видим, в области асемантической игровой лексики, функционирующей в детской речи, можно обнаружить примеры данного «рудиментального» фонетического явления.

Капке – игра в бабки, т.е. с костями-лодыжками животных (д. Красный луг Суксунского р-на Пермского края) [6, с. 185]. Этимология данного термина была бы затруднительна, но учитывая приведенный выше пример, можно предположить аналогичную ассимиляцию согласных (*п-п-к >к-п-к*) и возвести данный игровой термин к рус.*бабки* через посредство промежуточной формы – **пакке* ‘бабки’. Заметим, что в одной из соседних деревень – Тебеньки – бытует и русское название той же игры – *бабки* [там же]. Оглушение начального «б» при заимствованиях из русского и тюркских является для марийского языка закономерным (ср. рус. *бабка* ‘гриб (диал. название)’ > мар. *пакка́* ‘то же’, тат. *бәрәңге* ‘картошка’ > мар. *парэнге* ‘то же’ и т.п.). (Аналогично в чувашском языке, ср. чув. *пакка* ‘повивальная бабка; бабка (инструмент)’ [1, с. 98] < рус.*бабка*.) Второй «б» в слове оглушается в соседстве с глухим «к», что тоже закономерно для марийского языка. Таким образом, мы предполагаем, что мар. В суксунское *капке* ‘бабки’ < **пакке* < рус.*бабки* ‘то же’.

Кэрэмэч – игра: *Топ дэнэ модмаш, пэрэн куржыт* ‘Игра с мячом, ударяя [мяч] бегут’ [2, с. 101; 12, с. 48]. По-видимому, это игра типа лапты, и название ее происходит от рус.*перемет* – одно из названий подобной игры с мячом. Ср. *панский перемет* – игра с мячом: две партии соревнуются в перебросе и ловле мяча (с. Бежбатман Свяжского уезда Казанской губернии) [7, с. 439], ныне с. Бишбатман Зеленодольского р-на Республики Татарстан. Фонетический сдвиг *п>к* в начале слова сопровождается здесь еще и переходом конечного переднеязычного «т» в среднеязычную аффрикату «ч». Интересно, что в истории марийского языка имел место аналогичный переход домарийского «т» в марийское «ч», ср. мар. Л *шүч* ‘сажа’ ~ морд.*cod*, фин. **syti*, мар. Л *шөрмыч* ‘узда’ ~ удм. *сермет*, коми *сермөд*, манси *s’eermät* [4, с. 166]. В игре «сдвиг» *перемет* в *кэрэмэч*, возможно, связано еще и с контаминацией (мар. *ке-*

ремет ‘кереметь, злой дух’, *перемеч* ‘ватрушка’ – слова, впрочем, не имеющие по смыслу никакого отношения к игре).

В-целом, все наблюдаемые в приведенных примерах фонетические переходы ($n > к$, $m > ч$) происходят в рамках смычных шумных согласных. Ранее нами был описан еще один подобный переход – $к > m$ – при заимствовании игрового возгласа «*на кули*», который в одном из вариантов дал форму «*митули*» (Волжский р-н, с. Помары и д. Малое Иваново) [5, с. 37–59]². В заключение отметим, что примеры ассимиляции согласных в заимствованных словах (с делабилизацией «п») встречаются в марийском языке и за пределами игровой лексики, например: рус.*заступ*(железная лопата) $>$ мар. диал. *састук* ‘то же’ [10, с. 160]³, рус.*фуфайка* $>$ марийское горное *куфайкы* [9, с. 305]⁴. Таким образом, описанное на примере игровой лексики фонетическое явление в области консонантизма марийского языка носит достаточно системный характер.

Список сокращений

д. – деревня

волж. – волжский диалект лугового наречия марийского языка

г.р. – год рождения

диал. – диалектное

др.-рус. – древнерусский

кукм. – кукмарский диалект восточного наречия марийского языка

мар. – марийский

мар. В – восточное наречие марийского языка

мар. Г – горное наречие марийского языка

мар. Л – луговое наречие марийского языка

морд. – мордовский

р-н – район

рус. – русский

с. – село

² Кроме волж. *митули*, зафиксированы также диал. формы этого игрового возгласа: *акули* (Горномарийский р-н Марий Эл) и *микули* (Моркинский р-н Марий Эл) [5: 37]. Все они асемантические.

³ В картотеке марийского словаря МарНИИЯЛИ фиксируется также форма *састык* этого слова (в сборнике рассказов и повестей марийского писателя В. Косоротов Уржа кинде ‘Ржаной хлеб’, 1962, с. 8).

⁴ Промежуточной формой здесь является разговорное **нуфайке*, т.к. фонема «ф» в марийском языке встречается практически только в заимствованных словах, и до последнего времени «ф» как правило переходило в «п», ср. мар. *понар* < рус. *фонарь*.

ср. – сравни(те)
тат. – татарский
удм. – удмуртский
фин. – финский
чув. – чувашский

Список литературы

1. *Ашмарин Н. И.* Словарь чувашского языка (в 17-ти томах). Т. 9. Чебоксары, 1935.
2. *Васильев В.М.* Марий мутер (Марийский словарь). М., 1926.
3. *Вершинин В.И.* Словарь марийских говоров Татарстана и Удмуртии. Йошкар-Ола, 2011.
4. *Грузов Л.П.* Историческая грамматика марийского языка: введение и фонетика. Йошкар-Ола, 1969.
5. *Ключева М.А.* К этимологии названия марийской игры *митули* // Вопросы языкознания. 2015. № 4. С. 37–59.
6. *Ключева М.А.* Народные подвижные детские игры: современный фольклорный сборник. М., 2014.
7. *Можаровский А.Ф.* Игры крестьянских детей Казанской губернии, Свияжского уезда, с. Бежбатман // Живая старина. СПб., 1898. Вып. 3–4. С. 437–442.
8. *Романий Г.И.* Ключева М.А. К этимологии зачинов кингера, тилирам, киргиз-татарин и др. в детской подвижной игре типа цепи (кованые) // Вопросы языкознания. 2016. № 3. С. 115–130.
9. *Саваткова А.А.* Словарь горномарийского языка. Йошкар-Ола, 2008.
10. Словарь марийского языка (в 10-ти томах) / Гл. ред. И.С. Галкин. Т. 6. Йошкар-Ола, 2001.
11. *Федотов М.Р.* Этимологический словарь чувашского языка (в 2-х томах). Т. 1. Чебоксары, 1996.
12. *Brewster P. G., Seboek T. A.* Studies in Cheremis. Vol. VI. Games. Bloomington, 1958.

**В.Е. Козлов,
Е.Г. Гущина,**
*Казанский (Приволжский) федеральный университет,
г. Казань*

**ОСОБЕННОСТИ ОРГАНИЗАЦИИ
ЛЕКЦИОННОЙ И ПРАКТИЧЕСКОЙ РАБОТЫ
НА КАФЕДРЕ ГЕОГРАФИИ И ЭТНОГРАФИИ
КАЗАНСКОГО ИМПЕРАТОРСКОГО УНИВЕРСИТЕТА**

Значительный вклад в развитие географии и этнографии как учебных дисциплин и особых направлений подготовки студентов в России в начале XX в. внесли заведующие кафедрой географии и этнографии Казанского Императорского университета П.И. Кротов и Б.Ф. Адлер. В 1888 г. в Казанском университете формально существующая на историко-филологическом факультете кафедра географии и этнографии (открытая в 1884 г., но не функционировавшая и остававшаяся вакантной несколько лет) была перенесена на физико-математический факультет. В целом, это отражало процесс развития географии в России [5, с.72]. В рамках преподавания географии учителями-историками ей отводилась второстепенная роль; преподавание географии рассматривалось лишь как вспомогательная функция для лучшего понимания истории. Географов и этнографов с университетским образованием в России на тот период еще не было. Именно поэтому первые кафедры географии, этнографии и антропологии в разных вузах России занимали ученые смежных дисциплин, бесспорно обладающие академическими универсальными знаниями. Кафедру географии и этнографии Казанского университета возглавил Петр Иванович Кротов – выдающийся геолог и геоморфолог, занимавшийся также археологией, антропологией, картографией и комплексной географией.

П.И. Кротов разработал структуру географической подготовки студентов естественного отделения Казанского университета. Согласно его плану в состав преподавания по кафедре географии и этнографии вошли курсы «Общее землеведение» (физическая география), «Страноведение» (география континентов и отдельных стран, первоначально курс назывался «Частная география»), «Общая этнография» (своеобразный краткий курс антропологии). Занятия по кафедре проходили у студентов II–IV курсов. На втором и третьем курсах велись занятия по обязательному базовому курсу «Общего землеведения», который состоял из нескольких разделов: «математическая география, орография и гидрография (океанография) ... Таким путем удалось сформировать полный курс общего землеведения, вполне соответствующий *Allgemeine Erdkunde* западноевропейских географов» [15, с.88].

Следует отметить, что преподавательскую нагрузку и учебно-вспомогательную нагрузку по кафедре Петр Иванович в течении 23 лет вел самостоятельно. Например, в обозрении преподавания за 1889 г. мы видим, что преподавательская нагрузка в весеннем семестре в неделю у П.И. Кротова составляла 6 академических часов. По вторникам и средам с 10.00 до 11.00 он читал «Общее землеведение», в четверг с 12.00 до 13.00 и в субботу с 11.00. до 12.00 «Частную географию» (географию Европы), после которой начинались практические занятия по этому курсу [12, с.12]. В осеннем полугодии 1890 г. при такой же недельной нагрузке Петр Иванович преподавал «Физическую географию» (орография и гидрография), «Общее землеведение», «Страноведение» (географию Азии) и проводил практические занятия [13, с.12–13].

Ситуация изменилась, когда на посту заведующего кафедрой географии и этнографии П.И. Кротова сменил географ и этнограф Бруно Фридрихович Адлер. В преподаваемых курсах добавились и этнографические дисциплины, что полностью отвечало профилю кафедры и нуждам комплексной подготовки специалистов географов и этнографов. Базовыми курсами, на которые отводилось по 2 часа в неделю, стали: «Общее землеведение» (обязательный курс для всех студентов естественного отделения V и VII семестров), «Этнология» (обязательный спецкурс для студентов-географов VII и VIII семестров) и «Страноведение» (для специалистов-географов). [7, с.16–17]. Эти базовые курсы, а также курс «История землеведения» и курс «Антропогеография» – «... необязательный, но жела-

тельный для географов», Б.Ф. Адлер читал сам [8, с.20–21]. Остальные курсы стали читать профильные специалисты. Так, приват-доцент, географ В.Н. Сементовский читал курсы «Съемка на местности и картография» (теория и практика, 2 часа) и «География России» (1 час, обязательный для географов VII семестра) [10, с.32]. Курс «Экология животных» (зоогеографию) читал приват-доцент, зоолог И.М. Забусов; «Экологию растений» (фитогеографию) – ботаник и почвовед Б.А. Келлер. Бруно Фридрихович отмечал, что «Чтение подобных курсов даст, наконец, возможность специалистам-географам получить законченное и возможно полное представление о современной географии. Отнесенный на весеннее полугодие 1913 г. курс антропогеографии завершит цикл биогеографии» [2, с.89–90]. Мы видим, что Б.Ф. Адлер стремился дать комплексное образование студентам и привлекая к работе на кафедре географии и этнографии специалистов по всем направлениям. Единственное, что беспокоило Бруно Фридриховича – отсутствие на кафедре специалиста антрополога: «в настоящее время все географические дисциплины имеют представителей, – лишь одна вспомогательная, необходимая для географа наука – антропология в Университете не представлена вовсе» [3, с.102]. Б.Ф. Адлер считал, что география и этнография прекрасно дополняют друг друга и не могут существовать одна без другой. Поэтому он выступал за сохранение этнографии среди дисциплин, читаемых для географов, и в то же время за разделение кафедры географии и этнографии на две самостоятельные кафедры: кафедру географии и кафедру этнографии (оставив их на физико-математическом факультете) [6, с.9].

Большое значение в процессе обучения на кафедре географии и этнографии играли практические занятия – «географический семинарий». Практические занятия проходили в специально созданном при кафедре Географическом кабинете, который комплектовался современным оборудованием, картами, наглядными пособиями и иллюстративным материалом для сопровождения учебного процесса (это была материально-техническая база кафедры). Студенты кафедры географии и этнографии упражнялись в черчении картографических проекций, различных карт (морских течений, изотерм и т.п.), занимались составлением географических описаний отдельных стран по литературным источникам и разбором этих сочинений под руководством П.И. Кротова. На этих занятиях практически ежегодно Петр Иванович читал студентам краткий курс методики геогра-

фии, без которого невозможна реальная подготовка профессиональных географов, но на который не было отведено часов в обязательной программе. П.И. Кротов проводил консультации для студентов с 11 до 12, а сам Кабинет географии был открыт для занятий студентов ежедневно с 10 до 15 часов, а «вечером по соглашению», за исключением часов лекций и под наблюдением преподавателя [11, с.19].

Б.Ф. Адлер расширил «часы совещания» со студентами – ежедневно с 13.00 до 15.00 в Кабинете географии и этнографии (так стал называться Географический кабинет с 1913 г.) студенты могли обратиться за советом и помощью. [9, с.32]. Как и до этого, значительное место в учебном процессе принадлежало практическим занятиям студентов в Кабинете географии и этнографии: они чертили проекции, графики, строили диаграммы, писали рефераты. Например, студент Эльбекниц «разбирал этнографическую коллекцию по Африке и Океании, причем ее зарегистрировал на новых научных основаниях» [1, с.79–80]; студент Д. Гачечиладзе подготовил реферат о грузинах Имеретии (регион в Грузии) и занимался научным описанием и регистрацией этнографических коллекций по Океании [3, с.108]. Многие студенты занимались камеральной обработкой собранных в результате своих научных экспедиций материалов: например, В.М. Новицкий обрабатывал собранные материалы по самоедам Обской дельты, а В.П. Подгорбунский – материал из Иркутской губернии. Большое значение в профессиональной подготовке студентов Б.Ф. Адлер придавал студенческой кружковой работе. В Казанском университете существовало два близких по тематике к этнологии студенческих кружка: Кружок любителей природы и Кружок по изучению Сибири. На заседаниях кружка студенты выступали с докладами и сообщениями по географии, этнографии, археологии и демографии. Бруно Фридрихович курировал оба кружка, почти ежегодно, являясь секретарем «Казанского отдела общества изучения Сибири и улучшения ее быта», выступал с докладами и вел занятия по этнографии со студентами сибиряками [3, с.109].

Бруно Фридрихович был действительно открытым и отзывчивым наставником для своих студентов. Один из его бывших студентов, географ А.А. Половинкин так охарактеризовал Б.Ф. Адлера: «выслушав речи, посвящённые 25-летию географического кабинета, считаю своим долгом выразить глубокую благодарность Б.Ф. Адлеру, как неутомимому работнику, организатору студенческих кружков по

изучению географии и, наконец, инициатору отдаленных путешествий и исследований на средства, добытые, благодаря его стараниям, от ИГО, а также из других источников. Нельзя забыть его продолжительных бесед со студентами до и после лекций, его задушевное отношение к каждому желающему работать» [16, л.9].

Таким образом, можно отметить, что с момента открытия на физико-математическом отделении кафедры географии и этнографии преподавание географии в Казанском университете стало развиваться в рамках комплексной страноведческой науки. П.И. Кротов поставил преподавание географии на передовой уровень, в соответствии с европейской системой преподавания географических дисциплин. Развитие этнографии как учебной дисциплины и направления подготовки студентов в Казанском университете связано с именем Б.Ф. Адлера: были введены в учебный план профильные этнографические предметы, стали проводиться практические занятия по этнографии, совершаться регулярные экспедиции. До прихода на кафедру географии и этнографии Б.Ф. Адлера студенческие работы – «самостоятельные рефераты» по этнографии носили обязательный, но весьма формальный характер (только пара работ была выполнена на достойном уровне и напечатана), а антропологическими работами вообще не занимались. Теперь же этнографические и антропологические исследования стали ежегодными, этнография как наука и учебная дисциплина стала развиваться в Казанском Императорском университете в полную силу. Вокруг Бруно Фридриховича сплотился круг учеников, многие из которых впоследствии стали выдающимися географами, этнографами и антропологами России и мира. Вместе с тем, развитие этнографии как учебного направления в Казанском университете в 1911–1916 гг. послужило предпосылкой для создания в г. Казани первого в России профильного вуза, готовившего специалистов-этнографов – Северо-Восточного археологического и этнографического института.

Список литературы

1. Годичный отчет о состоянии Императорского Казанского университета за 1911 год. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1912. 184 с.
2. Годичный отчет о состоянии Императорского Казанского университета за 1912 год. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1913. 190 с.

3. Годичный отчет о состоянии Императорского Казанского университета за 1913 год. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1914. 227 с.
4. Годовой отчет о состоянии Императорского Казанского университета за 1908 год. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1909. 248 с.
5. *Гущина Е.Г.* «Познай самого себя»: кафедра географии и этнографии Казанского Императорского университета // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. №11(49). Ч.2. С.72–75.
6. *Зорин Н.В.* Бруно Фридрихович Адлер. 1874 – не ранее 1932. Казань: Изд-во Казанск. Ун-та, 2001. 35 с.
7. Обзорение преподавания в 1911–1912 учебном году. Физико-математический факультет. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1911. 34 с.
8. Обзорение преподавания в 1912–1913 учебном году. Физико-математический факультет. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1912. 32 с.
9. Обзорение преподавания в 1913–1914 учебном году. Физико-математический факультет. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1913. 32 с.
10. Обзорение преподавания в 1915–1916 учебном году. Физико-математический факультет. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1915. 32 с.
11. Обзорение преподавания в весеннем полугодии 1891/2 учебном году. Казань; Типография Императорского университета, 1891. 28 с.
12. Обзорение преподавания в осеннем полугодии 1889 года. Казань; Типография Императорского университета, 1889. 28 с.
13. Обзорение преподавания в осеннем полугодии 1890 года. Казань; Типография Императорского университета, 1890. 29 с.
14. Отчет о состоянии Императорского Казанского университета за 1899 год // Годичный акт в Императорском Казанском университете 5 ноября 1900 года. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1900. 266 с.
15. Отчет о состоянии Императорского Казанского университета за 1909 год // Годичный акт в Императорском Казанском университете 5 ноября 1910 года. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1910. 172 с.
16. Национальный архив Республики Татарстан. Ф. 39. Оп.1. Д. 81.

Г.А. Комарова,
Институт этнологии и антропологии
им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН,
г. Москва

РОССИЙСКАЯ НАУЧНАЯ МИГРАЦИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ АКАДЕМИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ*

Наличие в современном мире многочисленных и многообразных культур – это не только благо; оно создает также и сложности. Как чувствует себя человек, переселяясь в иную природную и культурную обстановку? Как происходят контакты между представителями разных культур? Как носители разных культур воспринимают друг друга? Антропологическое исследование современного мира, в котором существует бесчисленное множество культур, сфер деятельности, социальных практик, профессий и т.д., особо нуждается в разнообразии позиций, подходов, взглядов, дискурсов. Задача данной статьи – представить российскую научную миграцию как объект исследования антропологии академической жизни. Эта тема является частью проекта «Русский мир в меняющемся мире» [4, с.85–89]. Ее актуальность связана, прежде всего, с необходимостью прогнозировать долгосрочный выбор ученых, работающих за рубежом, в пользу профессиональной миграции либо эмиграции из СНГ. В постсоветские годы только из РФ уехало около 5 миллионов специалистов, что превысило подобную миграцию во время и после Гражданской войны. Исследование миграции и проблем адаптации отечественных ученых за рубежом важно для формирования стратегий национальной научной политики государств на постсоветском пространстве.

Современный процесс глобализации научного мира многосложен и противоречив. И неслучайно животрепещущая проблема интеграции отечественной науки в мировое сообщество решается

* Работа выполнена в рамках проекта РГНФ № 16-01-00287а.

неоднозначно. В отечественной литературе проблема интеллектуальной миграции из России оценивается, прежде всего, статистически. Западная исследовательская традиция предпочитает кросскультурные объяснительные схемы либо сравнительное изучение национальных особенностей и стилей, символизирующих специфику того или иного народа. Историки науки исследуют проблему в нескольких аспектах: периодизация развития науки, тематические исследования, биографический анализ, сравнительные исследования и др. Для антропологов важно проанализировать и цифры, и факты, причем касающиеся не только профессиональной, но и повседневной жизни отечественных ученых за границей.

Исходя из вышесказанного, обратимся к плодотворному научному подходу, который уже давно разрабатывается международным антропологическим сообществом. Программа изучения научных сообществ антропологическими методами была сформулирована еще в 1970-х годах. Происхождение и развитие обсуждаемого подхода связано с рядом разных генеалогических цепочек. Одна из них выражается в том, что историографическая рефлексия и попытки взглянуть на сообщество ученых как на своего рода сообщество «дикарей» присутствовали в дисциплине с давних времен. Однако эти попытки были разрозненными до последней четверти XX в., когда новые течения в антропологии, такие как «интерпретативная антропология», вызвали интерес к связке между научным творчеством антрополога и тем полевым контекстом, который остается скрытым за рамками его научного труда. Подробный обзор разработок антропологического взгляда на антропологию как научную дисциплину можно обнаружить в статьях и в диссертации М. Пейрано «Антропология антропологии: бразильский случай» [13;14]. Этот подход анализировался в 1974 г. в работе А. Хэллоуэлл «История антропологии как антропологическая проблема» [11]. Следует также отметить особый взгляд П.Сангрена, который он сформулировал в комментариях к статье Онгера при ее обсуждении в «Current Anthropology» [16]. П.Сангрен предложил: перейти от анализа метода как части индивидуальной исследовательской практики к видению его в контексте существования «воображаемого сообщества» социальных исследователей; рассматривать исследовательскую практику как коллективный процесс, протекающий среди этнографов и их информантов, – т.е. как особого рода социального взаимодействия. В таком случае, по мнению исследователя, нельзя обойти

вопрос о культурной обусловленности этого взаимодействия, которую можно рассматривать с точки зрения влияния, как национальных традиций, так и традиций воображаемого профессионального (транснационального) сообщества социальных исследователей (в рамках которого, конечно, можно увидеть и специфику национальных академических традиций и школ). Само академическое сообщество при этом рассматривается как folk – «народ» или культурная среда, объединяемая не только общим знанием, дискурсом, но и разделяемыми повседневными практиками, передающимися как традиция, в значительной мере на неформальном уровне, в ходе повседневных взаимодействий [5;17]. М. Пейрано подчеркивал, что западные антропологи уже в 1970-е гг. начали рассматривать академические институты или дисциплины (включая их собственную) как экзотические племена, с ритуалами, традициями и собственными верованиями. В частности, и практика «поля» все чаще воспринималась ими как исторически, социально и культурно обусловленный феномен, пространственная практика антропологии, базирующаяся на различии между «домом» исследователя и «внеположенным местом открытий», центром и периферией, метрополией и колониальными (или колонизируемыми) территориями [13].

Одним из первых, кто сделал предметом антропологического изучения процесс производства научного знания в повседневной деятельности своих предшественников – классиков антропологии, был выдающийся американский этнограф Клиффорд Гирц. Он известен как создатель «интерпретативной антропологии», сосредоточенной на интерпретации символов, придающих смысл и упорядоченность человеческой жизни. К. Гирц отверг позицию, господствующую в науке ещё с эпохи Просвещения, утверждающую, что многообразие различий в человеческом мире – лишь затемняет то универсальное и подлинное, что есть во всех людях. Именно Гирц обратил особое внимание на тот факт, что субъект и его деятельность в обществе в разных культурах приобретают различные вариативные черты. Опираясь на историю, психологию, философию и литературную критику, К. Гирц анализировал и декодировал значение ритуалов, произведений искусства, религиозных систем, институций и других 'символов'. Теоретические выводы Гирца опубликованы в его двух книгах: «Интерпретация культуры» [1] и «Локальное знание» [9]. Гирца и его единомышленников интересовали процедуры интерпретаций, скрытые нерелексированные механизмы социальной коммуника-

ции между учеными. Им было важно отразить этот многоэтапный процесс селекции материала, чтобы приблизиться к пониманию логики его участников. Отправной точкой этого подхода стало понятие смысла культурных репрезентаций. Ученый утверждал, что все антропологические работы были и остаются интерпретациями интерпретаций. Он исходил из того, что исследователь-этнограф в процессе работы сначала преобразует сложный опыт полевого наблюдения в своих записях, а затем вновь интерпретирует их, пропуская через сито аналитических методов и теории. Интерпретативная наука делает понятным то, что кроется под «непонятными» в силу своей необычности для человека, не принадлежащего данной культуре, явлениями. Когда же установлено понимание между представителями разных культур, то становится возможным общение между ними. Согласно приверженцам интерпретационизма, цель этнографии – интерпретация, «насыщенное» описание культуры как системы смыслов, цель антропологии – диалогическое расширение человеческого дискурса. Вопрос о том, как повседневность, окружающая антрополога, формирует его научный багаж, с подачи сторонников «интерпретативной антропологии» в конце XX века прочно вошел в западные антропологические дискуссии, со временем развившись в более объемный вопрос о том, что формирует академическую жизнь как самостоятельную структуру. В результате интерпретативная антропология Клиффорда Гирца стала важной генеалогической составляющей рассматриваемого научного подхода. Существенную роль сыграл также тот факт, что возникновение подобного подхода в социально-культурной антропологии в значительной степени совпало с «антропологическим поворотом» в целом в социальных науках 1970-х гг.

Развитие обсуждаемого подхода параллельно шло и по другим генеалогиям. Так, в активно развивавшемся в последнее десятилетие XX в. направлении «STS» («Science & Technology Studies») наиболее серьезное внимание привлек вопрос о том, как структуры жизни ученого, опосредованные лабораторией, влияют на сам научный продукт, выходящий из лаборатории. Известные исследователи – Б. Латур, С. Вулгар, К. Кнорр-Цетина, Ш. Трэвик, Х. Гастерсон и другие наиболее яркие представители направления «STS» – обратили свое внимание на субкультуру современных научных сообществ, рассматривая их как культурно изолированное сообщество людей и изучая не результаты их деятельности, а сам процесс их повседнев-

ной работы в лаборатории. Само академическое сообщество воспринималось в этом случае как «народ» или культурная среда, объединяемая не только общим знанием, дискурсом, но и разделяемыми повседневными практиками, передающимися как традиция, в значительной мере на неформальном уровне, в ходе повседневных взаимодействий.

Главным предметом подобных исследований служили процедуры интерпретаций и скрытые неререфлектированные механизмы социальной коммуникации между учеными. Наибольший резонанс в научной среде получила книга французского антрополога Бруно Латура и английского социолога Стива Вулгара «Жизнь лаборатории» [12], написанная по результатам исследования деятельности биохимической лаборатории в Калифорнии. Задача этих авторов состояла в том, чтобы понять действия ученого, когда он пытается создать «порядок из хаоса» и перейти от формулирования гипотезы относительно смысла своих экспериментальных данных к ее обсуждению внутри лаборатории, в результате чего эта гипотеза претерпевает последовательные трансформации, и, наконец, – ко всеобщему признанию данного утверждения в качестве «объективного» факта [12]. В результате исследования представителей направления «STS» стали второй важной составляющей в разработке обсуждаемого подхода.

И, наконец, третья генеалогическая цепочка. В разработке антропологии академических сообществ важную роль сыграли лингвисты, литературные критики, литературоведы [8]. Особое внимание они уделяли тексту, полагая, что его интерпретация во многом зависит от личного субъективного опыта читателя. Причем, это – не абстрактный опыт, поскольку каждый человек является членом определенного сообщества, сам язык которого уже создает своеобразные рамки понимания действительности. Подобный подход в значительной степени формировался в контексте литературного критицизма. Именно в литературной критике этих лет была развита впечатляющая по остроте мысли программа анализа связки «текст/контекст», т.е. связи между продуктом писателя (парадигмами его мышления) и условиями его работы (парадигмами его повседневной жизни). Постмодернистская парадигма, захватившая поначалу господствующие позиции в современном литературоведении, постепенно распространила свое влияние на все сферы гуманитарного знания. Тем самым, она поставила под сомнение «три кита» научной историографии: само понятие исторической реальности, а с ним и собственную

идентичность, профессиональный суверенитет исследователя; критерии достоверности источника; наконец, веру в возможности исторического познания и стремление к объективной истине. Было получено необходимое противоядие от редукционизма социологического и психологического, зато заявила о себе его новая форма – сведение опыта к тексту, реальности – к языку, истории – к литературе. Для сторонников «литкриты» академический дискурс представлял интерес и в качестве культурных текстов, и как репрезентация социального знания, и как контекст культурного производства, социального взаимодействия и индивидуального опыта. В результате подобный поворот к двойной рефлексии привел к идее радикального обновления литературного стиля их текстов и способствовал появлению нового уровня развития социогуманитарного знания.

К началу 1990-х гг. все три генеалогии, все вышеназванные исследовательские поля во многом совпали, направления их исследований переплелись. Научное сообщество получило новые возможности соблюдения важнейшего для науки нормативного требования – осуществлять внешнее наблюдение на каждом из этапов порождения знания. Наблюдение при этом понимается двояко: как историческая и как социальная функции, подразумевающие внимательное отношение не только к структуре научного исследования, но и к его социальной истории. В этом случае ученый-наблюдатель, наряду с узкодисциплинарной специализацией, одновременно выступает и социологом, и историком по отношению к тому корпусу знаний, который он исследует. В наши дни уже стало нормой, что многие западные ученые делают «антропологическую мысль предметом этнографического описания и этнологического понимания» [5; 17]. Основу их исследовательского подхода составляет конструктивистская идеология, которая последовательно реализуется в наблюдении за тем, как ученые конструируют мир природы, и за тем, как сами исследователи конструируют мир научного сообщества. Такой поворот к двойной рефлексии, по мнению наших зарубежных коллег, способен постепенно подготовить переход мировой антропологии на новый уровень развития.

В российском этнологическом сообществе возможность и необходимость антропологического взгляда на антропологию как научную дисциплину еще крайне мало осознана. И как следствие подобного состояния умов – антропология академической жизни в отечественной науке до сих пор не институционализована. Тем не ме-

нее, это новаторское для российской науки исследовательское направление в последние годы не только заявило о своем существовании, но и развивается на постсоветском научном пространстве, даже не будучи четко институционально обозначенным [3]. Свое, отличное от принятой в западной (британской, французской) или американской научной традиции, название – «антропология академической жизни», а не «этнография этнографии», «автоэтнография» «автоантропология», «рефлексивная этнография» или «антропология дома» и др. это новое для России научное направление получило неслучайно [2, с. 5–25]. Использование термина «антропология» в нашем случае обозначает конкретный методологический подход к исследованию различных аспектов повседневной жизни ученых и научных сообществ и позволяет не только и не столько изучение человека вообще, но изучение конкретного способа существования «академического» человека, человека академического образа жизни, а также соционормативной культуры, совокупности ритуалов и повседневных практик, сформированных сообществом «академических» людей, т.е. академическим сообществом, и используемых ими в сфере академической жизни.

В постсоветские годы стало очевидным, что основной потенциал развития современного гуманитарного знания содержится в тесном контакте с общественной реальностью, которую необходимо осмыслять, также как и каждый собственный мотив самого исследователя, каждый свой шаг на пути к получению знания. Чтобы лучше понять общественное явление, ученый-обществовед должен учитывать на своем исследовательском пути весь комплекс собственного индивидуального опыта, который формирует многие изначальные установки, исследовательский интерес к определенным темам, предметным и объектным сферам, предпочтения в методах, возможные «слабые» места, а иногда и заранее заготовленные результаты еще не проведенной работы. Для отечественной антропологии это наблюдение особенно актуально, т.к. именно саморефлексия, осмысление себя самой позволяет ей интегрировать разрозненные части, по-настоящему осознать себя как науку, со своими задачами, принципами и методами, которые обеспечат достижение поставленных исследовательских целей.

Список литературы

1. *Гириц К.* «Насыщенное описание»: в поисках интерпретативной теории культуры // Антология исследований культуры. Т. 1. СПб., 1997. С. 171–200.
2. *Комарова Г.А.* Антропология академической жизни: междисциплинарные исследования. Т.2. М., ИЭА РАН. 2010.
3. *Комарова Г.А.* Академическая жизнь: поле междисциплинарных исследований. Исследования по прикладной этнологии. № 229. М., ИЭА РАН. 2012.
4. *Комарова Г.А.,* Беляева Е.Е. Русский мир в антропологическом измерении // Бусыгинские чтения. Выпуск 8. Великая Победа в этнографическом измерении: судьбы человечества, человеческая судьба. Материалы Всероссийской научно-практической конференции с международным участием. 4 декабря 2015 года. Казань, 2015. С. 85–89.
5. *Aunger R.* On Ethnography. Storytelling or Science? // *Current Anthropology*. Vol.36. No.1. 1995:97–130.
6. *Clifford J., Marcus G.G.,* ed's. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography.* Berkeley; Los Angeles; L, 1986.
7. *Clifford J.* *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art.* Cambridge, MA: Harvard University Press. 1988.
8. *Fish S.* *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities.* Cambridge, MA: Harvard University Press. 1986.
9. *Geertz C.* *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive anthropology.* New York: Basic Books. 1983.
10. *Geertz C.* *Works and Lives: The Anthropologist as Author.* Stanford, CA: Stanford University Press. 1988.
11. *Hallowell Al.* The history of anthropology as an anthropological problem // Darnell R. (Ed.). *Readings in the History of Anthropology.* New York: Harper & Row, 1974:304–321.
12. *Latour B. and Woolgar S.* *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts.* Beverly Hills, California: Sage. 1979.
13. *Peirano M.* The anthropology of anthropology: The Brazilian case. Ph.D. thesis. Harvard University, Cambridge, MA. 1981.
14. *Peirano M.* When Anthropology is at Home: The Different Contexts of a Single Discipline // *Annual Review of Anthropology*. 1988. Vol.27. P.105–128.
15. *Sangren P.S.* Rhetoric and the Authority of Ethnography: «Post-Modernism» and the Social Reproduction of Texts // *Current Anthropology*. 1988. Vol. 29. P. 405–435.
16. *Sangren P.* Comments to (Aunger 1995) // *Current Anthropology*. 1995. Vol.36. No.1.
17. *Sangren P.* Anthropology of anthropology: Further reflections on reflexivity // *Anthropology Today*, 2007. v.23, № 4.

М.В. Кржижевский,
Самарская государственная областная академия,
г. Самара

ТРАДИЦИОННЫЕ ИГРЫ САМАРСКИХ БАШКИР И ВОЗМОЖНОСТИ ИХ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННОСТИ

Игры и развлечения являются одной из важнейших и интересных частей традиционной духовной культуры. Они дают яркое представление об особенностях хозяйства того или иного этноса, о его мировоззрении, о связях с другими народами. Как и другие элементы этнической культуры, игры и развлечения имеют свою локальную специфику. О традиционных играх башкир существует обширная литература – о ней писали и исследователи дореволюционного и советского времени [2], и современные авторы [1]. В одной из последних работ обозначены перспективы создания электронного каталога башкирских игр [3, с. 231–232]. Данная статья посвящена играм, получившим распространение у башкир, живущих в Самарской области (другое название – самарские башкиры). На юго-востоке Самарской области, в Большеглушицком и Большечерниговском районах, есть несколько сел, основанных и населенных башкирами. Также башкиры живут и в других населенных пунктах указанных районов вместе с русскими, татарами, чувашами, казахами и другими народами.

Основу традиционного хозяйства самарских башкир составляло скотоводство – первоначально полукочевое, затем пастушеское. Важную роль играли также охота и рыболовство. Хозяйственные занятия самарских башкир нашли отражение в традиционных играх. Некоторые из этих игр пользовались популярностью вплоть до последней четверти XX в. Сведения о традиционных играх были записаны автором со слов информаторов разных возрастов – как пожи-

лых, так и людей средних лет. Мужчины и женщины, родившиеся в 1970–1980 гг. помнят, как в детстве играли в некоторые из этих игр.

В качестве средства игры часто использовались кости домашних животных: верблюдов, лошадей, коров, овец.

Кузна – название одной из традиционных игр в кости, которая пользовалась популярностью у самарских башкир. По правилам этой игры, кости ставят на одну линию, и в них кидают палку – выигрывает тот, кто собьет больше всех косточек. Под влиянием башкир игры в кости получили распространение у других народов края (например, у мордвы), о чем также свидетельствуют полевые материалы, собранные автором.

Практиковались также игры в мяч, который раньше делали из коровьей шерсти: весной брали шерсть, мяти и катали ее, в результате чего получался клубок. Иногда внутрь такого клубка вставляли кость. Такой мяч часто называли словом *юмган*, другое его название – *туп*.

Вот одна из игр в мяч, пользовавшаяся популярностью в этих местах – игра «штандырь-штандырь»: собирается группа участников игры, выбирается ведущий, который берет мяч, говорит «штандырь-штандырь» кому-то из участников и бросает в него мяч, а тот убегает, стараясь, чтобы мяч не попал в него, а иначе сам начинает водить. Эта игра пользовалась популярностью и у татар Самарской области, а название свидетельствует о западном (немецком) влиянии.

Самарские татары и башкиры играли также в игру *йозок салыш* (*йозок һалыш*, «класть кольцо»). Сведения об этой игре автором записаны со слов информаторов 1970–1980-х гг., игравших в нее в детстве. Участники игры садились в ряд, вытянув вперед руки с сомкнутыми ладонями. Ведущий с кольцом в руке подходил к каждому поочередно. Он вкладывал свои ладони в руки сидящих, и при этом оставлял кольцо в руке одного из участников. Обойдя всех, ведущий отходил в сторонку и говорил: «Колечко-колечко – выйди на крылечко!» Участник игры, у кого оказалось кольцо, должен был выбежать к ведущему, а сидящие рядом старались удержать его. Если обладателю кольца удавалось добежать до ведущего, то он сам становился ведущим.

По свидетельству исследователей, ход этой игры у башкир был почти одинаков повсеместно. Некоторые отличия наблюдались в

игровом тексте, вместо кольца могли использоваться другие предметы и т.д.

Одной из наиболее популярных коллективных игр местной башкирской молодежи была вплоть до недавнего прошлого игра *актирек* («белый тополь»). Участники этой игры делились на две команды и вставали одна команда напротив другой, образуя две линии. Расстояние между этими линиями было достаточно большим – оно превышало 10 метров. Участники игры крепко держались за руки. Первая команда произносит речитативом следующие слова: «Белый тополь! Серый тополь! Вам кто от нас нужен?».

Вторая команда называет имя одного из участников, входящих в состав первой команды. Услышав свое имя, этот участник бежит от своей команды, пытаясь разъединить руки двух участников игры противоположной команды. В свою очередь, стоящие напротив участники стараются крепче держать руки. Если им удастся сдержать натиск бегущего участника, то он остается в данной команде. В случае, если участнику посчастливилось разорвать цепь, то он забирает с собой одного из членов другой команды. Эта игра может продолжаться до тех пор, пока в одной из команд не останется ни одного игрока. Башкиры других регионов также любили играть в указанную игру, аналогичная игра есть и у русских и др.

Еще одна командная игра – в платочек: дети садятся в круг и закрывают глаза, а ведущий берет платок, ходит по кругу, и затем бросает платок около одного из участников, после чего говорит, чтобы все открыли глаза, а сам убегает. Тот, около кого упал платок, должен догнать ведущего: если ему это удастся, то он сам становится ведущим. Имела место также игра в молчанку: участника игры смешили разными способами, и если он не выдерживал и начинал смеяться, то его «наказывали», причем он сам выбирал наказание (например, если он выбирал «сито» – его хлопали по вискам и т.п.). Следует отметить, что система шуточных наказаний имела особое место в игровой культуре башкир. Такие наказания часто способствовали формированию чувства выдержки, умения владеть собой.

Раньше играли также в игру, носившую название «алюкай»: парень, находившийся в центре круга девушек, выбирал любую из них и танцевал с ней, а круг в это время пел. Иногда, напротив, девушка находилась в кругу парней.

Парни и девушки водили хороводы, как и представители других народов.

Летом играли также в догонялки в воде. Распространена здесь и игра в прятки (*яшинбек*) – в эту древнюю и вечно молодую игру дети играли, играют и будут играть. Следует указать, что популярной игрой у мальчиков была также игра в войну (*билге*) – в нее обычно играли две команды.

Девочки играли в куклы, которые делали из палок, веток лозы и тряпок. Лица у таких кукол не обозначались. Позднее получили распространение игрушки, сделанные из дерева: куклы, машины, тракторы.

Традиционные игры следует возрождать для того, чтобы в них могли играть современные дети, а также в целях развития этнического туризма – ведь анимация получает все большее распространение и развитие в туристической индустрии, туристы (как дети, так и взрослые) любят принимать участие в разных действиях, в том числе, в играх.

Список литературы

1. *Абсаликова Ф.Ш.* Игры и развлечения башкир (конец XIX – первая половина XX в.). Уфа: Издательство «Гилем», 2000. 133 с.
2. *Руденко С.И.* Башкиры: историко-этнографические очерки. – Уфа: «Китап», 2006. 376 с.
3. *Шагапова Г.Р.* О перспективах создания электронного каталога башкирских народных игр // Городские башкиры: урбанизация и этничность: Материалы IX Межрегиональной научно-практической конференции. 21 апреля 2016 г., г.Туймазы. Уфа, 2016. С.231–232.

Е.А. Куприянова,
Дом-музей В.И. Ленина,
г. Уфа

**СТАТСКАЯ СЛУЖБА
ЧИНОВНИКОВ-МУСУЛЬМАН
НА ОСНОВЕ АНАЛИЗА ФОРМУЛЯРНОГО
СПИСКА 1820 г.**

Благодаря указам Екатерины II от 1 ноября 1783 г. [4, с. 83] и от 22 февраля 1784 г. [6] у мусульман империи появилась возможность сделать карьеру и получить дворянское достоинство. В результате принятых указов, к концу XIX в. в России насчитывалось около 70 000 мусульман – потомственных и личных дворян и классных чиновников (с семьями), что составляло около 5% от общего числа дворян Империи [1, с. 4–5]. Естественно, что включение мусульманской элиты в состав высшего сословия империи было специфичным для каждого региона. Но основным путем продвижения по социальной лестнице для иноверцев оставалась служба по военной или гражданской части.

С течением времени все большее число чиновников-мусульман работало на благо империи. Некоторые из них смогли достигнуть выдающихся карьерных высот, занимая важные общественные должности, становясь депутатами Государственной Думы.

Несмотря на большую значимость деятельности чиновников-мусульман на благо империи, их число было невелико по сравнению с чиновниками православного вероисповедания или даже лютеранского. Еще П.А. Зайончковский, рассматривая национальный состав чиновничества, сделал уточнение, что доля мусульман среди чиновников ничтожна [2, с. 9].

В исследуемом нами формулярном списке за 1820 г. из 611 чиновников только 10 человек магометанской религии, то есть при-

мерно 1,6 % от общего числа. Соответственно, наши данные подтверждают слова Зайончковского. Доля чиновников – мусульман среди чиновников края очень мала.

Информация о чиновниках – мусульманах, перечисленных в формуляре за 1820 г. [5, ЛЛ.53, 112, 211, 309, 393,402–404, 497, 508] следующая:

Коллежский секретарь, переводчик Шерафутдин Букезаметев Ремугинов 32 лет происходил из подъяческих детей. Начал службу копиистом в 1803 г. в Оренбургском губернском правлении. Женат, но детей мужского пола не имеет (возможно, есть дочери). [5, Л.53].

Штабс-капитан Амон Батыршин 44 лет происходил из татар. Начал служить в 1790 г. рядовым в Московском гренадерском полку. Женат на дочери сотника Асканташ, детей нет. [5, Л.112].

Канцелярист Мензелинского земского суда Абдрахим Яушев 29 лет происходил из князей. Начал служить в 1817 г. канцеляристом в Мензелинском земском суде. Холост. [5, Л.211].

Губернский регистратор в Стерлитамакском земском суде Шагумалдин Ильясов Чанышев 22 лет происходил из татарских князей. Начал службу в 1814 г. канцеляристом в Стерлитамакском земском суде. Холост. [5, Л.309].

Губернский регистратор в Белебеевском земском суде Гайнулла Анекаев Багинов 23 лет происходил из мурз. Начал службу в 1816 г. в Челябинском земском суде переводчиком. Холост. [5, Л. 393].

Председательствующий муфтий Оренбургского магометанского собрания Магометжан Гусеинов 62 лет происходил из купцов. В деревне Хурамсибит-Султаново ему принадлежали 3 души мужского пола. Начал службу ишхунуном в 1785 г. Женат и имеет сыновей Гиакметбика 15 лет и Мургадзина 9 лет. [5, Л.402].

Заседатель из казанских мулл при Оренбургском магометанском собрании Абдулентар Гинреев 39 лет происходил из служилых татар. Начал службу мударисом в д. Спасской в 1800 г. Женат, но детей мужского пола не имел. [5, Л.403].

Заседатель из казанских мулл при Оренбургском магометанском собрании Шафей Назиров 43 лет происходил из служилых татар. Начал службу мударисом в д. Чистопольской в 1807 г. Женат, имел сыновей Мухаметсафи 5 лет и Хусаингали 1 года. [5, Л.404].

Канцелярист Оренбургского городского магистрата Мухамет Рахиммусалов Еникеев 28 лет происходил из мурз. Начал службу в

1816 г. в Уфимском городском магистрате канцеляристом. Холост. [5, Л.497].

Канцелярист Оренбургского губернского правления Мухаметнак Хусаинов Терегулов 28 лет происходил из мурз. Начал служить канцеляристом в 1819 г. в Губернском правлении. Данных о семейном положении нет. [5, Л.508].

На основе приведенных данных, мы можем выделить определенную тенденцию: большинство чиновников 20–30 лет так же, как их православные коллеги, не имеют семьи. Это объясняется тем, что молодые люди, находившиеся в начале карьерной лестницы занимали низшие канцелярские должности, и получаемое ими жалованье не позволяло содержать семью. Лишь чиновники старше 30 лет, достигнув определенной должности, могли жениться и заводить детей. Нами не встречается указание на 2-х и более супруг у одного чиновника, хотя такие прецеденты среди чиновников-мусульман в регионе встречались. Количество детей у имевших чиновников не поддается подсчету по данному формуляру, так как указываются только наследники мужского пола. Весьма вероятно, что количество детей в этих семьях было более двух.

Как правило, чиновники начинали карьеру с низших должностей, набираясь опыта. Тем не менее, наличие образования позволяло чиновникам начинать службу не с самых низов, а рангом выше, что способствовало более быстрому карьерному росту. По всей видимости, А.Яушев, Ш.И.Чанышев, М.Р.Еникеев, М.Х.Терегулов имели образование, поэтому они начали службу с должности канцеляриста, а не копииста. Молодые чиновники (не старше 30 лет) служили на статской службе на исследуемый период не более 6 лет, то есть находились в начале карьерной лестницы, так как в то время действовал принцип выслуги лет для определенной должности. Так, для получения следующей должности коллежскому регистратору (XIV класс) требовалось отслужить 3 года, столько же губернскому секретарю (XII класс). С VIII ранга (коллежский асессор) – 4 года, с V класса (статский советник) выслуга лет не предусматривалась [3, с.486–493].

Как мы видим, происхождение «из мурз», «из князей» не давало привилегий по службе, за исключением того, что наличие образование у данных чиновников помогло им занять должность канцеляриста, а не копииста. Коллежский секретарь Ш.Б. Ремугинов, происходил из подьяческих детей, то есть был потомственным чиновником,

что является достаточно редким случаем для начала века. Среди перечисленных чиновников только один Амон Батыршин имел военный чин и начал службу в военной области, хотя, именно на военной службе находилось подавляющее число башкир как военнообязанных.

В Российской империи церковь была поставлена на службу государству, духовные пастыри являлись чиновниками духовного ведомства. С 1788 г. было создано духовное управление над всеми мусульманами империи, таким образом, муллы стали чиновниками Оренбургского магометанского собрания, которое было создано в 1788 г. в Уфе. Главой новообразованного собрания стал муфтий Мухамеджан Гусейнов (Хусейнов), пробывший на этом посту 35 лет. В помощь ему были выделены «два или три испытанных Муллы из Казанских Татар». В числе прочих привилегий, предоставленных руководству Духовного собрания, была возможность «покупать порозжие земли у Башкирцев, и заселять оные иноверцами не Христианского исповедания» и «оставить пятничный день свободным от присутствия», т.е. выходным. Впоследствии мусульманское духовенство было включено в Табель о рангах [3, с.3]. Благодаря привилегиям, предоставленным императрицей, Гусейнов, единственный их всех, имеет крепостных. Также известно, что, несмотря на определенные трудности с законом, муфтий оставался на своем посту рекордное количество времени, видимо, пользуясь защитой императорской фамилии.

Таким образом, мы видим, что история службы чиновников-мусульман началась благодаря решению Екатерины II. Чиновники-иноверцы достаточно быстро влились в касту российского чиновничества и стали подвержены всем процессам, происходившим в среде чиновничества. Следует уточнить, что представители местного населения служили в основном в иррегулярных войсках, которые имели свои формулярные списки, и нами не рассматривались. Те же представители нации, начавшие служить на статской службе, были бесценны как переводчики или дипломаты в связях с азиатскими соседями империи.

Список литературы

1. *Арапов Д.И.* Мусульманское дворянство в Российской империи // Дворянский вестник. 1999. № 45. 20 с.
2. *Зайончковский П.А.* Правительственный аппарат самодержавной России в XIX в. М.: «Мысль», 1978. 288 с.
3. *Силантьев Р.А.* Новейшая история ислама в России. М.: Эксмо, 1997. 576 с.
4. Табель о рангах всех чинов, воинских, статских и придворных, которые в котором классе чины; и которые в одном классе, те имеют по старшинству времени вступления в чин между собою, однако ж воинские выше прочих, хотя б и старее кто в том классе пожалован был // Полное собрание законов Российской империи, с 1649 года. СПб.: Типография II отделения Собственной Его Императорского Величества канцелярии, 1830. Т. VI, 1720–1722, № 3890. 486–493 с.
5. *Хайрутдинов Р.Р.* Управление государственной деревней Казанской губернии (конец XVIII – первая треть XIX в.). Казань, 2002. 223 с.
6. ЦИА РБ. Ф.И–1. Оп.1. Д. 418. Формулярные списки о службе чиновников губернских и уездных учреждений Оренбургской губернии за 1820 год. 608 л.
7. Электронный ресурс: <http://constitutions.ru/?p=3164>. Дата доступа: 05.10.2016.

Т.Л. Молотова,
*Марийский научно-исследовательский институт языка,
литературы и истории им. В.М. Васильева,
г. Йошкар-Ола*

РЕЛИГИОЗНО-КУЛЬТОВЫЕ ОБЪЕКТЫ МАРИЙЦЕВ КУКМОРСКОГО РАЙОНА ТАТАРСТАНА

В Татарстане по данным переписи 2010 года проживает 18848 марийцев, из которых в Казани – 3,7 тыс. марийцев, а в Набережных Челнах – 3,4 тыс. Они расселены в 10 районах преимущественно в северо-восточной части республики. Среди народов, населяющих Татарстан, марийцы на шестом месте. В Кукморском районе проживало по переписи 754 марийца (дд. Княгор, Поч Кучук, Старая Кня) [1].

Во время экспедиций 2009, 2015 гг. был собран полевой материал об особенностях духовной культуры марийцев данного региона и фиксация изменений, которые происходят в современных условиях глобализации [2; 3].

Сельские марийцы Татарстана хорошо владеют родным языком, что является важным фактором сохранения многих этнических черт, традиционной культуры и быта, обычаев и религии. В Татарстане около половины марийцев являются православными, остальная часть приверженцы традиционной религии [4, с.14].

У марийских селений Татарстана сохранилось немало культовых мест, где в прошлом совершались моления и жертвоприношения различной иерархии. Культовая практика осуществляется и в современных условиях. Особенно хорошо культовые роци сохранились в Кукморском районе, некоторые из них действующие, другие – нет. В данной марийской округе района сохранились следующие священные роци: 1. «Кугүсö (поро Кугу Юмын ото), 2. Масер ото, 3. Агарман ото» (не действует). В «Кугүсö» – главном культовом месте марийской округе моления прекратились после запрещения проведения в ней обрядов в 1947 году, возобновились в 1989 году, с

1994 года проводятся постоянно. Марийцы Кукморского р-на выходят молиться в священную рощу «Кугүсö» 12 июля. В ней молятся высшим богам – Великому Доброму Богу (*Поро Кугу Юмо*), Богине земли (*Мланде Ава*), Богу определителю судьбы (*Вуй үумбал пұрышö*), Богине достатка (*Перке Ава*), Богу грома (*Күүдырчö Юмо*), Богу молнии (*Волгенче Юмо*), Святому Петру (*Петро Юмо*), Божеству Масер (*Масер Юмо, Масер коча, Курык кугыза*), Божеству Ахирман (*Агырман Юмо*). Божеству Масер молятся как в роще «Масер ото», так и в «Кугүсö». Священными деревьями являются липы. Также в роще тщательно следят за чистотой, убирают мусор, принимают меры, чтобы не выросли осины, ее поросли тщательно убираются [2]. Вероятно, это связано с христианскими представлениями о значении и свойствах этого дерева. Во время молений упоминаются и христианские святые.

Существует древние традиции проведения молений. К молению нужно заранее готовиться, помыться в бане, облачиться в чистую одежду и только с хорошими мыслями отправляться на обряд. Ни в коем случае перед обрядом нельзя курить, выпивать алкогольные напитки, приходиться на моление выпившим. Перед началом моления делалась в роще символическая охранительная граница в виде окружности внутри рощи, в виде тропинки, по которой во главе с картами проходили все участники моления. Жрецы били в железный топор ножом, что по их представлениям должно было охранять эту территорию от воздействия потусторонних сил. В качестве жертвоприношений божествам в настоящее время приносятся бараны, гуси. В прошлом жертвовали жеребцов, быков, баранов. В молениях участвуют все желающие из марийских селений некрещеные и крещеные марийцы. В пантеоне марийских божеств присутствуют христианский Святой Петр (*Петро Юмо*), что является свидетельством синкретичности традиционной религии марийцев. По свидетельству местного населения в настоящее время марийская молодежь старается принять Православие.

В прошлом самой почитаемой была роща «Масер ото», где молились Божеству Масеру (*Масер Юмо, Масеркоча, Курык кугыза*). В настоящее время в роще не проводятся массовые моления. Однако жрец М.Я. Ямбулатов ежегодно единолично выходит в эту рощу с подношениями (квас, мед, блины) и проводит жертвоприношение, читая молитву. Божество Масер является покровителем здешних марийцев, и поэтому проводится этот обряд в знак уважения. В

прошлом в качестве жертв этому божееству приносили лошадей, телок, бычков. К тому же специальные жертвоприношения производятся ему в настоящее время в главной роще «*Кугүсö*» ежегодно [3].

Место моления во время весеннего праздника *Агавайрем* размещалось у большого дуба, который высох в 1947 году, потому этот ритуал в настоящее время не проводится.

Сохранившаяся роща «*Ваштаган ото*» предназначалась для обрядов и ритуалов, когда болели домашние животные, в жертву приносили зайцев, уток, гусей. Подношения производились у определенной березы, расположенной у края рощи.

Кукморские марийцы помнят и о поклонении местным родовым кереметам – «*Мрасан керемет, Мултан керемет, Топкай керемет*». В религиозной жизни восточных марийцев, в отличие от луговых, до настоящего времени большую роль играет культ керемета – духа-покровителя, который был у каждого рода, деревни. По традиционным представлениям керемет, с одной стороны, был родовым покровителем, с другой, злым духом, который мог и навредить, если его не почитать. По словам наших информантов, просить о здоровье, благополучие у этого духа-керемета надо с глубоким почтением и уважением, в противном случае он может покарать, лишив здоровья и даже жизни. У луговых марийцев этот культ в процессе христианизации практически исчез. У марийцев Татарстана сохранились места поклонения керемету, в том числе, и в Кукморском районе. Роща «*Керемет ото*» не действующая, но оберегается и беспричинно не посещается.

Особенностью традиционной религии здешних марийцев было то, что в конце некоторых усадеб сохранились культовые родовые деревья (дуб, сосна, липа), около них проводились семейные моления, но в настоящее время не проводятся. Такие деревья мы зафиксировали на усадьбе ветерана труда и войны Алтынай Сагитовны Садыковой 1922 года рождения, которая сообщила, что деревья посажены дедом ее мужа до начала Первой мировой войны для совершения семейных молений.

Еще в 1970-ые годы местные татары обращались к марийцам, если не было дождя. С этой целью проводилось моление в роще «*Масер ото*», 8 июня – приносили в жертву барана. В том случае, если дожди не прекращались, то татары просили провести обряд прекращения дождя перед сенокосом и уборкой, и тогда проводили моление 24 июля [4].

Марийская традиционная религия – анимистическая вера обожествления сил и явлений природы. Хранителями религии являлись жрецы (*авыз, онаен, карт, молла*), старики, которые передавали свои знания по наследству или обучали учеников-последователей. Так в данной округе действующими жрецами являются марийские карты Моисей Япарович Ямбулатов, Леонид Александрович Исков. Однако мужчин жрецов не хватает и поэтому, например, в селениях Мамадышского района Татарстана традиционные религиозные обряды проводят пожилые женщины, хорошо знающие молитвы. Традиционные религиозные ритуалы хорошо сохранились в различных семейных обрядах. Характерной чертой является и то, что в современных условиях постепенно исчезает традиционная обрядность, так, например, уже свадьбы по марийским ритуалам не проводятся, а заменяются на современные, городские формы. Наиболее консервативными остаются религиозные и похоронно-поминальные обряды. В современных условиях проявляются и новые тенденции в проведении молений, нередко родственная группа проводит отдельное моление, куда приглашаются преимущественно родственники и иногда близкие друзья [4].

В истории марийской традиционной религии за более чем 2 десятилетия произошел качественный сдвиг: была создана и зарегистрирована религиозная организация, официально проводятся моления различных статусов. Приверженцы традиционной религии могут открыто выражать свои духовные потребности. Все эти процессы, связанные с традиционной религией, сыграли большую роль в духовном самосознании марийцев. С начала 1990-ых годов они открыто стали проводить языческие моления и жертвоприношения. Положительное значение для возрождения религиозных традиций марийцев Татарстана сыграло официальное признание традиционной религии марийцев (язычества) в начале 90-ых годов 20 века в связи с демократическими преобразованиями в обществе. Важнейшим фактором сохранения данной группой марийской традиционной религии в полиэтничном и многоконфессиональном сообществе являются культурно-общественные связи с Республикой Марий Эл. В настоящее время проводятся моления одной деревни, нескольких деревень, окружные при участии многих селений определенной округи.

Несмотря на длительные процессы аккультурации со стороны различных конфессий и других народов, марийцы Татарстана со-

хранили и в современных условиях свою культуру, язык и религиозно-этнические особенности.

Необходимо подчеркнуть, что у данных марийцев сохранились архаические традиционные религиозные обряды. Из религиозных обрядов наиболее распространенными являются общинные деревенские и семейные моления.

Список литературы

1. Итоги Всероссийской переписи населения. Национальный состав и владение языками. Т.4. М. 2012.
2. Полевые материалы автора. Кукморский район Татарстана, 2009.
3. Полевые материалы автора. Кукморский район Татарстана, 2015.
4. Республика Татарстан: Природа, история, экономика, культура, наука / Институт Татарской энциклопедии АН РТ. Казань, 2010.

Р.Н. Мусина,
Институт истории им. Ш.Марджани АН РТ,
г. Казань

РЕЛИГИЯ В КУЛЬТУРЕ
ПОВСЕДНЕВНОСТИ ТАТАР В 1960–80-е годы:
К ВОПРОСУ ЕЕ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ
В МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ

Повседневность – специфическая область социальной реальности, которая выступает в качестве объекта ряда наук – истории, этнографии, социальной и культурной антропологии, социологии и других. Понимая культуру повседневности как сложное, многозначное и полифункциональное культурное явление, как «естественное», самоочевидное условие человеческой жизнедеятельности [2, с. 318–319] и как мир обычной – по обычаю – жизни человека, его житейский опыт, здравый смысл, его ментальность [6, с.12], предметом анализа в настоящей работе выступает массовая культура, сложившаяся в материальной сфере быта татар под влиянием религии. В основу статьи легли, главным образом, материалы этнографических и этносоциологических исследований, проведенных в сельских районах республики [5; 7].

1960-80-ые годы XX столетия в СССР – это период господства атеистической идеологии. В республике в 1960-х гг. насчитывалось всего 12 действующих мечетей, в Казани функционировала одна Соборная мечеть, где на пятничное богослужение собиралось до 1 000 человек [7, с. 79]. В Пензенской области, где проживало свыше 20 000 татар, в основном, татары-мишары, в эти годы было 13 зарегистрированных мусульманских религиозных общин и 22 религиозные мусульманские общины, не имевшие разрешения органов государственной власти [3, с. 300]. В Оренбурге и Оренбургской об-

ласти было 5 действующих мечетей, помимо которых действовали и незарегистрированные мусульманские общины [1, с. 58].

Однако в культуре повседневности народов, предки которых исповедовали ислам, религия играла значительную роль. Причем каноны и нормы ислама, глубоко проникнув в быт, образ татар, чаще воспринимались ими как явления народных, национальных традиций. Рассмотрим некоторые особенности материального быта сельских татар.

Интерьер. Внутреннее пространство сельского жилища делилось на 2 части – большую – *тур як* и меньшую (кухонную) – *почмак як* – части, отделенные перегородкой или занавеской. Такое деление прежде служило не только средством поддержания чистоты в сельском доме, но у татар-мусульман, соблюдавших предписания ислама об изоляции женщин, – женской половиной, где они готовили пищу, нянчили детей, скрывались от посторонних глаз. В советское время в эти годы в селах, особенно в райцентрах, появились дома, построенные по типовым проектам, в т.ч. и многоквартирные, однако наиболее распространенными оставались дома – четырех- и пятистенки с традиционным разделением жилищного пространства, которое рассматривалось как рациональный способ его формирования и как дань строительной традиции.

Достаточно часто в татарских сельских жилищах хранились, а подчас и использовались, отдельные предметы религиозного культа: *тазбих* – четки, *намазлыки* – красиво вышитые молитвенные коврики, *шамаили* – художественно выполненные и оформленные в рамках изречения из Корана, укрепляемые на стене, чаще над дверью, Коран, другие религиозные книги, подчас в рукописном виде. Коран, как правило, дореволюционного издания, часто в достаточно ветхом состоянии, был практически в каждом доме, где жили люди преклонного возраста, хотя умеющих читать по-арабски в это время было немного. По данным исследования, проведенного Р.Б.Тагировым в 1967–68 гг. среди религиозного актива г. Бугульмы, около 70% из них имели религиозные книги, но читать их могли лишь 37% [7, с. 32]. В советское время религиозная литература в стране не издавалась, и часто Коран и другие книги религиозного содержания передавали в семье из поколения в поколение, хранили как память о предках и как талисман, оберег дома. В качестве своеобразного оберега использовались и *шамаили*. Часто *шамаили* и *намазлыки* вы-

полняли функции этнически-специфических элементов декоративно-художественного оформления сельского жилища.

Пища. Как известно, по мусульманским канонам существует разграничение продуктов питания на разрешенные – *халаль* и запрещенные – *харам*. Во второй половине XX века некоторые из ранее запрещенных продуктов стали употребляться и татарами. Так, свинина, считающаяся харамным продуктом, употреблялась в селах крайне ограниченно и чаще в виде промышленных изделий – колбасы, ветчины и т.п. В эти годы во многих колхозах и совхозах страны, в т.ч. и в татарских селах, стали насаждаться свиноводческие фермы. Подчас духовные лица, пытаясь приспособить требования ислама к сложившимся условиям жизни, говорили о допустимости для мусульманина употребления свинины при определенных обстоятельствах – например, во время прохождения службы в армии и т.п. [1, с.106]. Однако дома при приготовлении первых и вторых блюд свинину практически не применяли. Предпочитали татары баранину и говядину, причем при забое скота в частном подворье использовался передаваемый из поколения в поколение «мусульманский способ», сопровождаемый молитвой; забитый иным способом – считался *харамом*. Бытовавшее среди сельских татар неприятие свинины объяснялось не столько запретом, связанным с религиозным вероисповеданием, сколько традиционными пищевыми привычками, вкусами, сформированными с детства.

Другим запрещенным в исламе продуктом считались алкогольные напитки. Однако к 1960–80-м гг. практика потребления алкоголя широко вошла в быт татар. В большей мере это коснулось мужчин: в татарских селах, обследованных автором в 1980 году, лишь 40% семейных мужчин отметили, что не пьют вовсе или пьют очень редко [4, с. 90]. Иногда, особенно в праздничные дни, слабые алкогольные напитки считались позволительными и для женщин. Но при этом подчас и «пьющие» люди старались ограничить прием алкогольных напитков в дни религиозных праздников. Так, по словам жительницы одного из сел Пензенской области: «...Мы без религии не можем. Она помогает людям, приучает их к дисциплине и порядку. Вот <...> начнется “рамазан”, и все мужчины бросят курить и пить водку. Разве это плохо?» [3, с.304].

Как известно, пятница в исламе считается особым, выходным днем. В СССР этот день входил в число дней рабочего календаря.

Однако в некоторых семьях, особенно в тех, где есть представители старшего поколения – бабушки, дедушки, тем более, если они – верующие из числа посещающих пятничные богослужения в мечетях, по пятницам старались приготовить более праздничные блюда, или, хотя бы что-то мучное (*таба исен чыгару* – чтобы в доме был запах сковороды). По материалам автора, среди семей, обследованных в сельских районах Татарстана в 1980 году, в каждой восьмой или девятой, а среди семей, где проживают представители старшего поколения, в каждой пятой, пятница выделялась набором не рядовых, более праздничных блюд [4, с. 93].

Одежда. В 1960–80-х гг. татары носили, как правило, одежду европейского образца. Лишь в одежде пожилых женщин и мужчин, особенно сельских, встречались элементы традиционного костюма. Одним из таких элементов, генетически связанным с исламом, был способ повязывания женского платка. Н.И.Воробьев описывал его следующим образом: «Платки повязывали на голову обычно на кромку, т.е. завязывали под подбородком два соседних угла, причем два других угла располагались на спине... Девушки... завязывали соседние концы платка обычно на затылке, оставляя открытыми нижнюю часть лица» [8, с.141]. Прежде свободный конец платка служил женщинам для скрывания лица в случае встречи незнакомого мужчины. В 1960–80-ые гг. этот способ повязывания платка существовал как дань сложившейся традиции, в основном, для пожилых женщин, проживающих в сельской местности.

Таким образом, каноны ислама, глубоко проникнув в течение веков в образ жизни татар, продолжали функционировать в 1960–80 гг. в одних случаях как устоявшиеся традиции, привычные этнически-особенные формы материальной культуры, в других (особенно в пище) как проявления осознаваемых религиозных норм.

Список литературы

1. *Косач Г.Г.* Ислам в Оренбургской области. М.: Ино-Центр, 2008.
2. *Козлова Н.Н.* Повседневность // Современная западная философия: Словарь. 2-е изд., переработанное и дополненное. М.: ТОН. Остожье, 1998.
3. *Королева Л.А., Королев А.А.* Татары-мусульмане Пензенской области: взгляд в советское прошлое (1940–1980-е гг.) // Антропологический форум. 2008, №9.

4. *Мусина Р.Н.* Некоторые особенности материального быта современной сельской семьи казанских татар // Новое в археологии и этнографии Татарии. Казань, 1982.

5. *Мусина Р.Н.* Общее и этнически-особенное в татарской сельской семье. Дисс. канд. ист. наук. Москва, 1984. (Массовый опрос – 760 человек в сельских районах ТАССР).

6. *Скопинцева Т.Ю.* Теория и история культуры повседневности России: учебное пособие. Оренбург: ОГУ, 2010. С. 12.

7. *Тагиров Р.Б.* Критерии религиозности и типология современного верующего (на примере ислама). Дисс. канд. филос. наук. Казань, 1972.

8. Татары Среднего Поволжья и Приуралья / Отв. ред. Н.И. Воробьев, Г.М. Хисамутдинов. М.: Наука, 1967.

**З.З. Мухина,
Л.Н. Пивоварова,**
*Старооскольский технологический институт
им. А.А. Угарова (филиал) НИТУ «МИСиС»,
г. Старый Оскол*

ВОЗРОЖДЕНИЕ НАРОДНЫХ ХУДОЖЕСТВЕННЫХ РЕМЕСЕЛ В СТАРООСКОЛЬСКОМ КРАЕ

Старый Оскол, как в целом и Белгородчина, – это уникальный заповедник народной культуры. В Старооскольском крае декоративно-прикладное искусство имеет многовековые традиции. Так, обилие разнообразных пород деревьев в обширных лесных массивах Оскольского края способствовало широкому распространению многих ремесел, связанных с переработкой и обработкой дерева. Повсеместно изготовляли *прялки, веретёна, гребни, гребенки, скалки, ложки, солонки* и другие бытовые предметы, которые дополнялись декоративными украшениями. Большая коллекция старинных прялок имеется в «Русском музее» Старооскольского педколледжа. Они отличаются исключительной легкостью, красотой, изяществом, изобилуют тончайшими, ювелирной выделки резными деталями. Сотрудники музея считают, что в их коллекции есть и особенные прялки – с двумя рядами ажурных спиц в круге и полностью резными головками-подставками.

Известно, например, что соломенно-лозовым плетением крестьяне занимались во многих селах Старооскольского уезда, но особенно этот промысел был развит в селах Бочаровка и Котово. Из соломы и лозы крестьяне изготавливали предметы для нужд хозяйства: корзины (различной формы и размеров), кузова для хранения зерна, сундуки и кораба.

В Староосколье широкое распространение получили два вида узорного ткачества: *бранье, пестрядь*, значительно реже – *заклад*.

Кроме изготовления узорных тканей, предназначенных для украшения женской одежды и бытовых предметов, широко было распространено в крае *узорное ткачество ковров, половиков и дорожек*.

Рядом и одновременно с узорным ткачеством с древности развивался еще один вид народного ДПИ – *вышивка и кружево*.

Женщины также занимались лоскутным шитьем: изготавливали лоскутные одеяла, подушки, коврики, сумочки и одежду. Лоскутное одеяло шили блоками, которые состояли из геометрических фигур, которые образовывали различные рисунки: «русский квадрат», «мельница», «елочка», «шахматка», «роза» и др.

Одним из древнейших промыслов нашего края был гончарный, развитию которого способствовали многочисленные залежи прекрасных глин – белой, красной, голубой. Удивительным явлением гончарного промысла была *глиняная игрушка*.

В настоящее время разработана региональная программа возрождения традиционной художественной культуры Белгородчины. Программа координируется администрацией и правительством области и стоит в ряду жизненно важных сфер социально-экономического развития края.

При кафедре гуманитарных наук Старооскольского технологического института создана Исследовательская лаборатория проблем культуры Оскольского края. В рамках лаборатории ведутся историко-краеведческие исследования и по ДПИ.

Ещё ранее в СТИ НИТУ «МИСиС» была создана общественная лаборатория по изучению и возрождению старооскольского гончарного ремесла. Сотрудники лаборатории занимаются изучением гончарных династий, поиском мастеров-игрушечников. Благодаря им сегодня хорошо известны имена многих старооскольских мастеров – «свистюлишников», работавших в XX в. Сотрудники лаборатории занимаются не только изучением древней старооскольской глиняной игрушки, но и сами лепят ее, обучают этому мастерству воспитателей детских садов и учителей начальных классов.

В городе существует также несколько центров по изучению, сохранению и возрождению традиционных для Старооскольского края народных промыслов и ремесел. Это, прежде всего, Старооскольский дом ремесел, созданный в 1997 г. Сотрудники-мастера занимаются возрождением и сохранением забытых и почти утраченных традиционных местных художественных ремесел: вышивкой, ткаче-

ством, глиняной игрушкой, лозоплетением. Лоскутным шитьем, плетением лаптей, аппликацией из соломки и кожи, декоративным вязанием, бисероплетением, художественной росписью на ткани, изготовлением обрядовых и сувенирных кукол и др.

Например, консультантом-мастером по возрождению традиционной старооскольской глиняной игрушки была старейшей ее изготовитель – Наталья Михайловна Гончарова, у которой в разные годы учились практически все мастера-игрушечники города. Тематика её игрушек традиционна – это животные (петух и утки, козел, баран, корова, конь, мишки и лиса с курочкой), а также барышни с кавалерами, всадники с лампасами и погонами. Композиция фигурок могла быть различной. Например, медведь предстает и сам по себе, и с кувшином, и с уточкой, и с гармошкой, и с маленьким медвежонком на руках. Характерной особенностью традиционной старооскольской игрушки является то, что каждая игрушка – это свисток.

В Доме ремесел занимаются также изготовлением текстильных и миниатюрных кукол в смешанной технике (керамика, роспись, текстиль). Каждая кукла многоконструктивна, в изготовлении применяется несколько видов декоративно-прикладного искусства. Миниатюрные куклы из глины одеты в народные костюмы Старооскольского края.

Мастера Дома ремесел в одном из сел района нашли старинный действующий ткацкий станок, привели его в рабочее состояние. Была проделана большая работа по изучению обработки льняного стебля, процесса ткачества. Так появилась авторская программа по ткачеству «Как рубашка в поле выросла». Мастера занимаются не только возрождением древнего ремесла, но и успешно трансформируют традиционные приемы в современном звучании.

В Доме ремесел восстановили изготовление различных обрядовых кукол-закруток без использования иголки, которые имели место в каждой крестьянской семье Оскольского края. На таких куклах никогда не рисовали лица. Считалось, что такие куклы оберегают дом, людей от неприятностей. Такую куклу мама обязательно делала и укладывала в люльку рядом с ребенком. В каждом доме насчитывалось иногда до 100 кукол.

Большой интерес вызывают современные авторские изделия лоскутного шитья.

Возрождается изготовление лаптей из бечевы и веревок. Для этого было организовано несколько экспедиций в населенные пункты, где нашлись мастера, занимавшиеся данным ремеслом.

Мастера Дома ремесел передают свои навыки и секреты многовекового народного искусства подрастающему поколению. При Доме ремесел для детей и взрослых организованы различные студии и кружки по ДПИ.

Кроме возрождения и сохранения народных художественных ремесел, сотрудники ведут поиск ремесленников-умельцев. Мастера Дома ремесел оказывают методическую помощь мастерам города и района, занимаются изготовлением сувениров и предметов ДПИ для школьных музеев и частных коллекций. Ежегодно проводятся персональные выставки работ мастеров Дома ремесел, отчетные выставки ДПИ «От ремесла – к искусству», конкурсы. В праздничные дни, особенно в День города, проводятся выездные выставки на площадках города.

Мастера Дома ремесел участвуют в городских, региональных, всероссийских и международных выставках.

Стало традицией проведение занятий в творческих мастерских по различным видам ДПИ – мастер-классы, организуют тематические экскурсии по истории и технологии традиционных ремесел для учащихся различных учебных заведений городского округа, проводят уроки-практикумы по видам декоративно-прикладного искусства.

Таким образом, Старооскольский край был и остается живым заповедником традиционной народной художественной культуры во всем многообразии ее проявлений, где она имеет глубокие национальные корни и, несмотря на самые трудные периоды развития этноса, выжила, сохранив свои региональные особенности.

Возрождение народных художественных ремесел позволит сохранить и передать последующим поколениям национальные традиции, может благотворно сказаться на духовном развитии молодого поколения, на процессе обогащения российской культуры.

**З.З. Мухина,
Н.А. Полева,**
*Старооскольский технологический институт
им. А.А. Угарова (филиал) НИТУ «МИСиС»,
г. Старый Оскол*

ПОНЕВА В ТРАДИЦИОННОЙ РУССКОЙ ЖЕНСКОЙ ОДЕЖДЕ СЕЛА РОГОВАТОЕ

Народная одежда – это яркое и неповторимое явление национальной культуры. Она является важным историко-этнографическим источником, так как несёт в себе богатую информацию о своем времени, о региональных традициях. Традиционная одежда выступает как знак (символ) полового, возрастного, функционального, ментального и других различий.

Одним из самых распространенных элементов женской традиционной одежды была понева. «Само название *понева*, *понява* – общеславянское и свидетельствует о большей древности, нежели все другие славянские наименования для одежды этого типа, – пишет Д.К. Зеленин» [7, с. 235]. Понева была характерна для большинства губерний лесостепной зоны Европейской России.

Рассмотрим локальные особенности поневы как одного из элементов комплекса традиционной женской одежды села Роговатое Старооскольского городского округа Белгородской области.

Роговатое – старинное русское село, основанное в середине XVII в. Первоначально, жителями села были служилые люди: рейтары и солдаты, которым вместо денежного довольствия предоставляли землю. В дальнейшем они были причислены к однодворцам – потомки служилых людей, присланных в XVI–XVII вв. для защиты южных границ Русского государства. Однодворцы составляли особую социальную категорию, занимавшую промежуточное положение между дворянами и крестьянами. Они владели земельным участком на правах служилого поместья, а иногда и крепостными

крестьянами, но были обложены податями. Поселения такого типа воинов часто встречались в районе Белгородской защитной черты.

В 1779 году с. Роговатое было приписано к Нижнедевицкому уезду Воронежской губернии. После образования Белгородской области в 1954 году село Роговатое вошло в состав Старооскольского района. Шаталовский помещик А. Харкевич в своих записках от 8 декабря 1849 г. о повседневном быте жителей села Роговатое отмечает, что женщины носят вместо юбок – «паневы, тканые из крашенной шерсти в узорах скатерти гарной работы, расшитые шелками и золотом, весьма нарядные и довольно дорогие» [9, с. 182].

Поневу в селе Роговатое шили из тонкой шерстяной клетчатой домашнего производства ткани – «*волосени*», окрашенной в черный или темно-красный цвет.

В селе Роговатое изготавливали *поневы с прошвой*, т. е. с черной вставкой. Поневу с прошвой шили из 4 полотнищ ткани: брали 3 *полотнища клетчатой ткани* (с различным сочетанием *черного, красного, белого и зеленого* цветов) и одно – черное полотно – *прошву*. Такие поневы были характерны в целом для южнорусской женской одежды. Д.К. Зеленин писал, что понева «состоит из четырех полос ткани, сшитых друг с другом длинными сторонами так, что образуется замкнутый круг. Последняя четвертая полоса обычно другого цвета и из другой ткани и называется *прошва*, а вся понева такого покроя носит название *глухая*» [7, с. 238–239].

В селе Роговатое имели широкое распространение как будничные, так и праздничные поневы. Каждая из этих понев имела свои разновидности и названия.

Будничные поневы были более короткими, чем праздничные, и, как правило, почти не украшались, только их подола обшивали узкой цветной тканой полосой («обвозкой», «обноской»). К будничным относились следующие поневы: «посигушки», «дурочки», «поневы «об одной зеленочке»», «понева «обо двух зеленочек»», «голо-клетка редкими», «частоклетка», «старушечьи полосы» [4, с. 21]. Повседневные поневы были без вышивки, низ обрабатывался крючком [2] или обшивался узкой каймой. В клетчатой ткани присутствуют красный, черный, белый, зеленый цвета. Нить зеленого цвета считалась самой дорогой и пускалась редкими полосами [4, с. 288].

Женщины молодые и среднего возраста носили, как правило, поневы черные с белыми клетками. Поневу «об одной зеленке» повседневно носили только старые женщины 70–80 лет, чем старше

была женщина, тем меньше зеленых полос было на ее поневе, т.е. она была намного проще и беднее [5, с. 238]. В поневе «старушечьи полосы» женщины ходили до самой смерти, в ней ее и хоронили.

Праздничная понева. Для с. Роговатое были характерны следующие разновидности праздничных понев – «*по полотну*», «*краснополоска*», «*голоклетка*», «*голоклетка густыми клёпушками*» и «*голоклетка по три клёпушка*» [3].

Поневе «по полотну». Она считалась наиболее богатой и одной из самых праздничных. Поневу по полотну впервые надевали на второй день после свадьбы и затем на «годовые» православные и семейные праздники (на сватанье и на свадьбы) только молодые женщины до 30 лет. Поневе «по полотну» была сплошь расшита шерстяными ярко окрашенными нитями из овечьей шерсти – «*шленкой*». Техника вышивки – *настил*, т.е. вышивка почти полностью закрывала черную поневную клетчатую ткань. Места соединения полотен расшивались синими, зелеными, желтыми, красными нитями. Эти же цвета использовались в оформлении подола. Узкая кайма по подолу («*подвозка*») часто имела очень сложный узор из разнообразных геометрических элементов: ромба, квадрата, зигзага и др. Прошва оставалась без вышивки – *черного цвета* [4, с. 287]. На поневе делали «*кострецы*» [1] – складки, чтобы выделить бедра.

Поневе «краснополоска». Поневе «краснополоска» («бранная по полотну») также считалась праздничной поневой молодой женщины. Эта понева очень декоративна по цвету. По черному полю с белыми клетками вышивались красными нитями *настилом* широкие продольные полосы. Причем эти белые вытканые перекрещивающиеся полосы часто расшивались белой шерстью, что усиливало декоративное звучание цвета. Поневу «краснополоску» одевали женщины 30–40 лет в праздники.

Поневе «голоклетка». На таких поневах расшивались только швы и кайма по подолу. Такое название понева получила потому, что ее основу составляет шерстяная ткань в клетку, как говорят, «не прикрытая» вышивкой. Поневы «голоклетка» одевали женщины 40–50 лет в церковь и на семейные праздники.

Поневе «голоклетка густыми клёпушками» и «голоклетка по три клёпушка». Такие поневы украшались продольными и поперечными узкими полосками, вышитыми разноцветными нитями. Носили их по праздникам женщины среднего возраста.

Интересны были способы ношения поневы в будни и праздники. В обычные дни при выполнении полевых и домашних работ роговатовские женщины поневы подтыкали, такой способ ношения поневы назывался «подтыком» (в других местах так носили, как правило, распашные поневы). Другой способ ношения, когда спереди поневу поднимали и затыкали за пояс под фартук. Такой способ назывался «калоша», «калошина» [4, с. 288] (сзади образовывался своеобразный конверт). В праздничные дни, при посещении церкви, на свадьбу, когда ходили в гости поневу носили «врасстычку», т.е. опустив ее подол вниз. Одевали и снимали поневу всегда через голову.

Как показывает наше исследование, в с. Роговатое поневы являлись самой распространенной женской одеждой. Многие женщины имели по несколько понев, а у женщин из зажиточных семей было до десяти, а то и более поневных костюмов. Этнографы отмечали традицию ношения поневы в селе Роговатое и в советский период [6, с. 89].

Интересно отметить, что до сегодняшнего дня во многих семьях села Роговатое сохранились старинные поневные комплексы традиционной женской одежды, которые передаются по наследству по материнской линии. Традиция ношения поневного комплекса одежды в с. Роговатое сохраняется и в настоящее время. Например, роговатовские женщины в поневных костюмах ходят свататься [1], их надевают в праздничные дни. Нами отмечен факт сохранения и возрождения элементов традиционной культуры, как, например возрастающее желание молодых женщин села пойти на свадьбу в нарядной поневе. Если в семье нет поневного костюма, тогда обращаются к старожилам с просьбой «одолжить» костюм на временное пользование [1]. В подлинной старинной одежде, включающей нарядную поневу, выступает и известный роговатовский фольклорный ансамбль. Ежегодно в поневных костюмах женщины представляют «Роговатовское подворье» в празднике «День города» (г. Старый Оскол).

В заключении следует отметить, что в поневе, в том числе и роговатовской, одновременно сосуществуют как древние виды, элементы и формы, так и новые, появившиеся в более поздний период. Поневный комплекс одежды роговатовских женщин входит в состав южнорусского костюма, является неотъемлемой составной частью традиционной одежды Белгородчины.

Женщины с. Роговатое и сегодня являются хранительницами старинного поневного костюма. Традиции ношения поневной одежды в с. Роговатое свидетельствуют о сохранении элементов традиционной культуры на исследуемой территории. Сегодня разновидности праздничных женских костюмов села Роговатое являются образцами для современных мастеров-игрушечников, создающих как глиняные игрушки, так и тряпичные куклы в традиционной одежде.

Список литературы

1. Архив кафедры гуманитарных наук СТИ НИТУ «МИСиС». Папка «Одежда».
2. Архив Муниципального казенного учреждения культуры «Старооскольский краеведческий музей» (г. Старый Оскол). Основной фонд. Карточки 7520, 7698.
3. Архив музея Роговатовской средней школы.
4. *Андрусенко Е.А., Мухина З.З., Пивоварова Л.Н.* Праздничная женская одежда на территории Белгородской области // Народный костюм и обрядность на Русском Севере. Материалы VIII Каргопольской научной конференции. Каргополь: Вельти, 2004. С. 284–292.
5. *Беликова Т.П., Емельянова М.И.* Живые родники Староосколья: народная, традиционная культура: Учебное пособие. Старый Оскол, 2003. 336 с.
6. *Гринкова Н.П.* Очерки по истории русской одежды // Советская этнография. 1934. № 1. С. 66–94.
7. *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. Пер. с нем. К.Д. Цивиной. Примеч. Т.А. Бернштам, Т.В. Станюкович и К.В. Чистова. М.: Наука, 1991. 511 с.
8. *Кузнецова Т.И., Бурханова Н.Л.* Традиционный костюм // Село Роговатое: традиции, обряды, обычаи / Отв. за вып. Н.И. Шатерникова. Белгород: КОНСТАНТА, 2014. С. 15–28.
9. *Юдин В.В.* Роговатое. Вехи истории: исторические очерки. Старый Оскол: изд-во ООО «Оскольская типография», 2013. 544 с.

Н.В. Мушкина,
*Марийский научно-исследовательский институт языка,
литературы и истории им. В.М. Васильева,
г. Йошкар-Ола*

О МАРИЙСКОМ ПРАЗДНИКЕ СУРЕМ И ЕГО МУЗЫКАЛЬНОМ СОДЕРЖАНИИ

В традиционной культуре мари одно из ведущих мест принадлежит календарно-праздничной обрядности. Праздник *Сўрем* (у восточных мари – *Кўсе*) является кульминационным в летнем календарном цикле, это «самый главный и строгий праздник» у мари [11, с. 209]. Проводится в самый разгар лета, перед сенокосом и уборкой зерновых. Только на этом празднике, по словам С.К. Кузнецова, «можно наблюдать во всей полноте обрядовую сторону старой черемисской языческой веры» [6, с. 305].

В вопросе о происхождении термина *сўрем* нет устоявшегося мнения. С.К. Кузнецов, а вслед за ним И.Н. Смирнов объясняют этот обряд из культа деревьев и связывают со словом *шерем* – зелень, но отмечают, что это слово употребляется только в Царевококшайском уезде. С.К. Кузнецов толкует *Сўрем* как «главный праздник в честь пробуждения природы, в честь зелени, особенно лесной» [5, с. 188]. «Дольше всего свой первоначальный смысл он сохранял в Уржумском уезде, где изгоняют, действительно, зелень – пук ветвей с сидящим в них духом» [9, с. 180]. Но влияние тюркских религиозных воззрений, в частности, заимствование у болгар или татар понятия о шайтане, «сильно исказило этот проникнутый фетишизмом обряд... Изгнание определенного духа превратилось в изгнание шайтана в его широком тюркском значении и обряд подвергся существенным изменениям. Место пучочков ветвей заступили невидимые шайтаны, которых нужно выкуривать всевозможными способами» [9, с. 180].

По мнению других исследователей, обряд типа *Сўрем* является общим для всех финно-угорских и тюркских народов Поволжья, а название связывают с татарским «сер» (тюрк. – сўр) в значении «гнать, прогонять». У чувашей – это обряд *Сьрень хьвалани* – изгнание нечистого духа. У них изгоняют души умерших в четверг перед Пасхой, называя это «сьурен». Английский этнолог и религиовед Джеймс Фрезер самым архаичным считал удмуртский вариант этого обряда – *Сьерем шуккон* («бить, гнать чужого») – и связывал его с желанием людей освободиться от всех бед в жизни [10, с.78; 1, с. 32]. Также марийский фольклорист В.А. Акцорин пишет, что «марийский обряд изгнания шайтана как по названию, так и по содержанию генетически связан с удмуртским представлением подобного типа. Термин «Сўрем» расшифровывается лишь удмуртским «сьер», означающим чужой» [1, с. 32].

Сроки проведения *Сўрема* различаются у разных групп мари: у луговых мари (в бывшем Царевококшайском уезде) праздник совпадает с Петровым днем (христианский апостол Петр считался у марийцев богом Сўрема). У восточных мари весной, после Агавайрема, а также осенью, проводится обряд изгнания злого духа *сўрем ужо*¹. По свидетельству А.Ф. Риттиха, хотя «идея изгнания общая по всей черемисской земле, но не везде одинаково исполняется этот обряд. У горных черемис это делается вечером в Лазарево воскресенье². На луговой же стороне обряд этот совершается в начале мартовского новолуния» [8, с.178]. Ученый отмечает схожесть данного обычая с чувашским.

У луговых мари *Сўрем* проходит раз в 2–3 года. Устраивается он в лесу, в специально отведенном для этого праздника месте – *сўрем ото* («роща праздника Сўрем»). Праздник с молением длился от 3 до 11 дней. Его цель – изгнание злых сил и получение милости от богов, для чего устраивались моления с крупными жертвоприношениями. *Сўрем* отличается большим скоплением народа, на который собираются люди со всей округи. Жертвоприношение богам – *сўрем*

¹ В деревнях Каменка и Красный Луг Пермской области *сўрем ужо* проводится в ночь с 5 на 6 мая, накануне *Йогория кече* – Егорьева дня (6 мая), под влиянием соседних русских деревень, где именно на Егорьев день «гоняли волков», чтобы они не выходили к скоту в пастбищный период. «Для этого с трещотками, колоколами обходили вдоль лесных опушек на окраинах деревни» [2, с.62].

² Точнее, вечером в Лазареву субботу, накануне вербного воскресенья.

кўсе кумалтыш – совершают обычно в понедельник, т.к. этот день считается «самым приятным днем для богов» [15, с. 32].

Праздник являлся кульминационным не только с этнографической, но и с музыкальной стороны. Музыка выполняла большую роль при проведении различных ритуалов, совершаемых во время *Сўрема*. Здесь использовались многочисленные музыкальные инструменты – ударные, шумовые, духовые, струнные, исполнялись обрядовые песни.

Из духовых инструментов большое место занимал *сўремвуч* – урожайная труба, специально приуроченная к этому празднику и в другое время не использовавшаяся. Это ритуальный, священный, сакральный инструмент. Длина до 2-х метров, изготавливается «из коры тонкой молодой липы (лыка), осторожно и без повреждения снятой целиком с древесины во время весеннего сокодвижения и обматывающейся берестой для прочности и закрытия дырок от срезанных сучков и веток. Хранили трубу в воде до использования ее в праздник «Сўрем» [13, с. 6].

Сўремвуч обладал сильным, пронзительным звуком, слышимым за несколько километров, поэтому с его помощью подавали сигналы. За неделю до праздника оповещали жителей округи о предстоящем торжестве:



[13, с.48; 14, с.13.Моркинский р. Исп. Василий Свистунов, колхозник].

Играют на *сўремвуч* на обертоновых (натуральных) тонах. «Некоторые мастера игры на этих трубах выдували довольно сложные мелодии» [13, с.9].



[7, с.35].

Сўремвуч использовалась и для изгнания беса. «В то время как двое пожилых мужчин трубят в трубы, стоя снаружи избы, у ее окон, один с улицы, другой со двора (чтобы испугать бесов, нахо-

дящихся в избе), молодые парни и ребята бьют кнутахми сначала по воротам и заборам, а потом внутри избы по стенам, лавкам, столам, печам и т.д. Окончив изгнание в одной избе, переходят к изгнанию из следующих домов. Окончив обход дворов, участники обряда собираются в один дом и оттуда мчатся верхом на луга близ леса ломать трубы. Дорогою кричат: «Иу, уй, уу, уа!». Для уничтожения труб близ леса есть особо назначенный пенек, о который их и разбивают со словами: «Шайтаны ушли в лес». Марийцы верили, что трубный звук не только оказывает влияние на урожай, не только способствует изгнанию злых духов, но и имеет еще силу излечения болезней» [14, с.14].

В день праздника молодежь устраивала конные скачки-состязания. Победители состязаний получали ценные подарки (платки, вышитые полотенца) и почетное право доставить верхом на лошади *сўремвуч* в священную рощу, где инструмент вешали на сук священного дерева или просто сжигали, т.е. приносили в жертву языческому богу урожая.

В случае употребления подобной трубы на празднике жатвы она получала название «урожайной» – *уржа-сорла пайрем пуч*. Ее звук наделялся особой силой, способной оплодотворить землю и способствовавшей хорошему будущему урожаю. Об этом даже есть марийская поговорка – «*Сўремвучым пуалтет гын, кинде шочеш маньт*» («Если поиграешь на урожайной трубе, говорят, хлеб уродится») [14, с.14].

Во время проведения молений в священной роще как сакральный инструмент использовался *кўсле* – гусли. Марийцы считали, что звучание гуслей доносит до Бога их молитвы и просьбы. Более того, по свидетельству мифов, сам бог Юмо в седую древность играл на гусях, сидя на туче. Мужчины, от 3 до 5 человек, в белых одеждах, выстроившись в ряд, играли особые ритуально-заклинательные мелодии, приуроченные к разным моментам служения. Образцы ритуальных инструментальных наигрышей сохранились в записях Тихона Ефремова и Якова Эшпая, сделанных в 1930-е годы. Существовала мелодия в честь священной рощи – *Кўсото муро* (досл. «песня священной рощи»):



[4, тетр.6. С.139. Сернурский р., д. Орехово. 1936. Исп. Соколов Григорий Семенович (1884 г.р.)].

По свидетельству Тихона Ефремова, существовали специальные мелодии в честь богов – «Ожсо юмылан» («Богам первых времен»). Например, богине Матери Солнца – *Кече Авалан*:



[4, тетр.7, с.157. Советский р., д. Лўперсола. 1936. Исп. Шалай Кырля].

Среди других наигрышей сохранились следующие – *Ото гыч вольык налаш лекме* («Когда выводят жертвенное животное из рощи»), *Вольык почкалтарыме годым* («Когда обливают жертвенное животное»), *Чоклымо годым шоктымо* («Во время чтения молитвы»), *Пўрышылан* (Богу-предопределителю), *Кумалме сем* («Поклонная мелодия»), *Юмылан тауштымо сем* (Мелодия благодарности богам») и др.

По окончании молений устраивались массовые гуляния, некоторые отправлялись домой, и праздник продолжался. В это время исполнялись традиционные обрядовые песни со словами. Нам обнаружено 14 образцов песен, в записях В.М. Васильева, И.С. Палантая и Д.М. Кульшетова. Записаны они в разных регионах проживания мари, что говорит о том, что в прошлом этот праздник существовал у всех мариЙцев.

Песни, приуроченные к Сўрему, наиболее полно сохранились в Малмыжском районе Кировской области и у арборских мари. Здесь, как известно, мариЙско-удмуртско-татарские традиции тесно переплетены. Напев праздника Сўрем звучит примерно так:



[3, 1 ч., с. 39. Татарстан, Балтасинский р., д. Улисъял. 1913. Исп. Татьяна Ивановна с друзьями].

Мотив подобного типа обнаружен в 8 песнях из 14-ти.

Более простой древний напев находим у агрызских мари:

Икмардан ♩ = 80

Тачат гынай мылланна Сўрем пайра-мат, а-ла-най зи - наем! Эр-лат гынай =лай мылланна Сўрем пай - рам.

Таче =лай тыште дыр, эрлажат тушто =лай, а-ла - най зи - наем! Вєсь Сўрем пайрам =лай мартене мом ужы - на?

[3, 1 ч., с. 48. Татарстан, Агрызский р., д. Кулегаш. 1926. Исп. Эскандер Микале (Михаил Искандаров)].

Мелодия этой песни аналогична календарным песням елабужских мари. О древности напева говорит ангемитонный лад, узость диапазона – ч.5, малозвучие – 4 ступени.

К одной из старинных (1820-е годы) относится следующая песня, гостевая по жанру:

Шуялтен ♩ = 92

Шывы - рым = шывырым, ай, йўр йў - рещ, а - ды - зьа ко - зер йы - мал - ке =лай.

Та-у сий - лан - да, та-у ко - чышланда, вой - зы - на йол - да, ой, йы - мал - ке.

[3, 2 ч., с.26. Мари-Турекский р., д. Сарда. 1926. Исп. Танаков Сидор Владимирович].

В песнях Сўрем назван самым большим марийским праздником – Сўрем пайремлан мо шуэши? («Что сравнится с праздником Сўрем?»).

Таким образом, в марийской традиционной праздничной культуре Сўрем занимает одно из значительных мест, он демонстрирует основы марийского языческого мировоззрения, связанного с культом природы.

Список литературы

1. *Акцорин В.А.* Марийская народная драма. Йошкар-Ола, 1976.
2. *Вайман Д.И., Черных А.В.* Сўрем ужо в календарной обрядности пермских марийцев // Традиционная культура. М., 2012. №1. С.58–62.
3. *Васильев В.М.* Марий муро. В 2-х частях. Йошкар-Ола, 1937.
4. *Ефремов Т.Е.* Марийские народные песни. НРФ МарНИИЯЛИ. Оп.4. Д.10. В 9-ти тетр. 1936.
5. *Кузнецов С.К.* Остатки язычества учеремис // С.К. Кузнецов. Святыни. Культ предков. Древняя история. Йошкар-Ола, 2009. С.167–201.
6. *Кузнецов С.К.* Четыре дня у черемис во время Сўрема // Полтыш – князь черемисский. Малмыжский край. Йошкар-Ола, 2010. С. 305–372.
7. *Никифоров П.Н.* Марийские народные музыкальные инструменты. Йошкар-Ола, 1959.
8. *Риттих А.Ф.* Материалы для этнографии России. Казанская губерния. XIV-ая. Часть 2. Казань, 1870.
9. *Смирнов И.Н.* Черемисы. Историко-этнографический очерк. Йошкар-Ола, 2014.
10. *Фрезер Д.* Золотая ветвь. Вып. IV. Умиравшие и воскресающие боги растительности. М., «Атеист». 1928.
11. *Фукс А.* Записки о чувашах и черемисах Казанской губернии. Казань, 1840.
12. *Холмберг Уно.* Религия черемис. Пер. с немецкого. Порвоо, 1926. НРФ МарНИИЯЛИ. Оп.1. Д. 84–94.
13. *Эшпай Я.* Марий калык муро. В 4-х тетр. НРФ МарНИИЯЛИ. Оп.4. Д.53. 1957. Тетрадь 1. Инструментальные мелодии.
14. *Эшпай Я.* Национальные музыкальные инструменты марийцев. Йошкар-Ола, 1940.
15. *Яковлев Г.* Религиозные обряды черемис. Казань, 1887.

А.Б. Панченко,
*Сургутский государственный
педагогический университет,
г. Сургут*

РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ЭТНИЧЕСКОГО МНОГООБРАЗИЯ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В МУЗЕЙНО-ВЫСТАВОЧНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

На протяжении «большого XIX в.» в Российской империи, как и в других государствах Европы и Америки, бурно шли процессы нациестроительства. При существовании некоторых общих тенденций, роднящих Россию с остальными державами, можно выделить несколько принципиальных моментов, придававших процессу конструирования нации определенную специфику. Во-первых, в отличие от большинства европейских государств, Российская империя была не просто полиэтничным государством (что было в целом характерно для всех империй), но такой страной, где представители различных этносов проживали совместно на всей территории, без разделения на метрополию и колонию (как в Британской или Французской империях) или на отдельные полуавтономные регионы (как в Австро-Венгрии). При этом русский этнос хоть и был самым крупным, но не составлял подавляющее большинство населения империи. В силу этого при конструировании нации возникло два основных проекта: «имперский» (создание «русской» нации) и «националистический» (создание «русской» нации).

Во-вторых, уровень грамотности населения Российской империи (и в первую очередь, русских) был очень низким, что затрудняло использование ключевых механизмов конструирования нации – прессы и литературы. Именно поэтому возникла необходимость в использовании более понятных средств, благодаря которым создавалось чувство национального единства. Одним из них стали музеи

и выставки. Хотя Б. Андерсон указывал на важную роль музеев в нациестроительстве [1, с. 196–203], но он имел, в первую очередь, музеи исторические и археологические, тогда как в России, в силу необходимости продемонстрировать ее этническое многообразие и, одновременно, единство всех народов, на первый план вышли этнографические. Поэтому вопрос «правильной» репрезентации стал одним из самых принципиальных, который так и не был окончательно разрешен вплоть до конца существования Российской империи.

Первым музеем в России, в котором были представлены материалы по различным народам, была Кунсткамера, основанная в 1714 г. как собрание «диковин» и «древностей». Собственно этнографический отдел (или музей) в рамках Кунсткамеры появился в 1830-е гг., однако он не мог в полной мере решить задачу репрезентации этнического многообразия Российской империи по ряду причин: отсутствие строгой систематизации всего имеющегося материала (хотя и очень богатого), наличие больших коллекций, посвященных народам, проживающим за пределами России, приоритет презентации «первобытных» народов, недопущение в музей представителей низших слоев общества. Фактически он выполнял развлекательную и, отчасти, просветительскую функцию, но никак не способствовал формированию национальной идентичности (ни русской, ни российской). Но справедливости ради необходимо отметить, что сама задача конструирования нации в тот момент еще не ставилась, поскольку сам этот термин у власти ассоциировался с понятиями гражданских прав и свобод и либерализмом, а потому его стремились всячески избегать.

Ситуация принципиально изменилась с 1860-х гг., когда стала очевидной необходимость замены сословной идентичности идентичностью национальной, поскольку процесс нациестроительства в Европе к тому времени уже подходил к концу и Российская империя оказывалась в положении отстающего. Для решения этой проблемы были предприняты радикальные шаги в социально-политической сфере по устранению препятствий для формирования чувства национального единства (отмена крепостного права, наделение определенными правами крестьян и мещан и т.д.), которые потребовали аналогичных действий и в других областях, в частности, в деле наглядного представления общероссийского единства. Именно в этом контексте имеет смысл рассматривать проведение в 1867 г. Этнографической

выставки в Москве, приуроченной ко II Славянскому съезду. По своему замыслу и масштабу реализации это было действительно знаковое событие. На протяжении более двух месяцев (с 23 апреля по 19 июня 1867 г.) двери выставки были открыты для всех желающих (коих было более 80 тысяч). По словам И.И. Шангиной: «Правительство, поддержавшее инициативу ученых, предполагало, что выставка должна продемонстрировать перед всем миром величие, могущество, обширность пространства Российской империи, единство ее народов под властью русского самодержца» [4, с. 8].

По своей структуре выставка была рассчитана и на специалистов (наличие в ней этнографического и антропологического отделов, где были представлены отдельные элементы культуры и физического строения народов, археологические находки и модели), и на широкие слои населения, не имеющие специальной подготовки, для которых наибольший интерес представлял первый отдел. В нем были организованы постановочные сцены, отражающие народный быт, для чего были созданы ростовые манекены в традиционных костюмах, декорации традиционных жилищ и т.д. За счет «живости» этих сцен у зрителей должно было сформироваться представление об образе жизни различных народов.

Однако как попытка репрезентации этнического многообразия именно Российской империи этот проект обладал одним серьезным недостатком – помимо народов России на выставке были представлены славянские народы, проживающие вне ее (в частности в пределах Австрийской и Османской империй). По сути это была попытка совместить образы Российской империи как мозаичного целого и России как части (причем центральной) «Славянского мира». В силу этого эффект от проведения Выставки оказался совершенно иной – вместо научно-просветительского характера она воспринималась как политическое мероприятие.

Тем не менее, деятельность государства в этой сфере продолжилась – по окончании Выставки ее экспонаты были переданы Московскому Публичному Румянцевскому музею (под названием «Дашковский этнографический музей»), где они были доступны для всех желающих. В отличие от другого крупного общедоступного музея, в котором были представлены этнографические коллекции – Этнографического Музея Академии Наук (с 1879 г. – Музея антропологии и этнографии) в Румянцевском музее основное внимание было

уделено именно народам Российской империи, что делало его национальным.

С 1870-х гг. начали открываться региональные музеи, в которых так же были представлены материалы по этнографии России. Однако в силу ограниченности ресурсов, они не могли в полной мере выступать в качестве средства репрезентации не только этнического многообразия всей Российской империи, но даже и тех регионов, в которых они существовали. Очень часто подбор материалов в региональных музеях был случайным, целенаправленного сбора источников по народам региона не было. Однако попытки репрезентации этнического многообразия все же осуществлялись – путем проведения местных этнографических выставок, первая из которых прошла в Томске в 1887 г. Здесь примечательна формулировка задачи выставки: «для ознакомления с такою обширною страной, как Сибирь, выставка является единственным, всем доступным средством, так как весьма немногие могут знакомиться со всем любопытным прямо на местах. Особенно благотворны подобные выставки для учащегося молодого поколения, столь восприимчивого ко всему, что способствует расширению его познаний легким, наглядным способом» [2]. В оформлении Томская выставка напоминала Московскую 1867 г.: было представлено жилище коренных народов Сибири, манекены в национальных костюмах, элементы культуры сибирских народов и т.д. Таким образом, можно утверждать, что к тому времени был сформулирован определенный «стандарт» репрезентации народов империи, где важную роль играло отражение их повседневного быта.

Хотя специальных этнографических выставок на всероссийском уровне больше не проводилось, но отражение народного быта занимало важное место на выставках художественно-промышленных (ставших дальнейшим развитием торгово-промышленных), первая из которых состоялась в Москве в 1882 г., а самая крупная и известная – в Нижнем Новгороде в 1896 г. И если на первой из этих выставок не существовало отдельных отделов, посвященных разным народам Российской империи, то на нижегородской были выделены Сибирский, Среднеазиатский и отдел Крайнего Севера, где были представлены промыслы народов этих регионов. Таким образом, происходило «вписывание» всех народов империи в один контекст – через производимую ими продукцию. В некотором смысле это раз-

вивало идею представления народного быта как главного средства репрезентации этнического многообразия.

В то же время выставки, несмотря на их размах и привлечение большого числа посетителей, не могли обеспечить постоянного воспроизводства неких моделей репрезентации, что затрудняло формирование национальной идентичности в каком бы то ни было виде. Для этого было необходимо наличие сколь-нибудь устойчивой экспозиции, которая бы не только отражала все этническое многообразие империи, но и некоторое соотношение между русскими и остальными народами. Для этого в 1901 г. началось обсуждение проектов по созданию Этнографического отдела Русского музея имени Александра III (ЭО РМ).

В ходе длительных дискуссий по поводу принципов организации и структуры отдела, подходов к разделению экспонатов по категориям, месту русского народа в экспозиционном пространстве, был принят проект, согласно которому была выделена 21 историко-географическая область: Московская промышленная; Центральная земледельческая; Озерная; Финляндия; Крайний Север; Балтийская; Литовская; Привислянская; Белорусское Полесье; Малороссийская; Новороссийская; Донско-Прикавказская; Закавказская; Приволжская; Приуральская; Киргизская; Туркестанская; Западно-Сибирская; Средне-Сибирская; Восточно- и Полярно-Сибирская; Приамурско-Приморская [3, с. 477]. В организационном плане ЭО РМ был создан как музей этнографии России, сопредельных стран и славян, поэтому в его структуре образовали три отдела: основной, содержащий материалы по этнографии Российской империи и сопредельных стран, а также по этнографии славян; придаточный, включающий материалы для сравнительного изучения народов России; и библиотеку [3, с. 476].

Во многом такая структура воспроизводила ту, что впервые возникла на Этнографической выставке 1867 г. – отдел «для масс» и отдел(ы) «для специалистов», причем тот факт, что самый большой зал должен был выделен для репрезентации русского народа говорил о том, что сформировался определенный консенсус в определении российской идентичности: русский народ и вокруг него все остальные.

После того, как заведующим ЭО РМ стал Н.М. Могиланский, им было предложено создать четвертый отдел – исторический, та-

ким образом, соединяя прошлое народов с их настоящим, что должно было стимулировать формирование исторической памяти, которая является неотъемлемым компонентом национальной идентичности. Таким образом, за полвека, прошедшего со времени организации первой этнографической выставки в России, сложилась определенная традиция репрезентации этнического многообразия империи (через народный быт для широких слоев и через элементы культуры для специалистов), было определено место русского народа в структуре российской нации, начали зарождаться механизмы формирования национальной идентичности посредством музеев и выставок.

Список литературы

1. *Андерсен Б.* Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М., 2001. 288 с.
2. *Кузнецов С.* К этнографической выставке в Томске // Сибирская газета. 1887. № 11. 15 марта.
3. *Могиланский Н.М.* Русские этнографические музеи и собрания. II Этнографический отдел Русского музея Императора Александра III // Живая старина. 1911. Кн. 4. С. 473–498.
4. *Шангина И.И.* Славянский мир на Этнографической выставке 1867 года // Славянский мир. Этнографическая выставка 1867 года. СПб., 2000. С. 7–21.

С.Ю. Рычков,
Казанский инновационный университет
им. В.Г. Тимирязова,
г. Казань

ИСЛАМСКИЙ ФАКТОР В ГАСТРОНОМИЧЕСКОМ ПОВЕДЕНИИ МОЛОДЫХ ТАТАР Г. КАЗАНИ*

«Халяль» – разрешенная, соответствующее нормам ислама, а «харам» – запрещенная для правоверного мусульманина пища. Источниками разрешения или запрета являются Коран, Сунна, нормы Шариата, постановления и рекомендации Совета Исламской академии правопедения (фикх, исламское право) и других мусульманских организаций, действующее законодательство Российской Федерации.

Приведем краткий перечень продуктов, относящихся к категории халяль:

- мясо морских животных, рыбы;
- ягоды, фрукты, овощи и их производные;
- молоко и молокопродукты, за некоторыми исключениями;
- продукты, не относящиеся к категории «Харам»;

Также существуют требования к убою животных, из мяса которых готовится пища «Халяль». При региональных Духовных Управлениях Мусульман действуют специальные Центры сертификации, занимающиеся подобными вопросами.

Подробные перечни продуктов «Халяль» и «Харам» можно почерпнуть из различных источников. Так, на сайте www.islam.ru/content/veroeshenie/43714 приведены точки зрения четырех мазхабов по дозволенности и запретности к употреблению в пищу мяса определенных животных. Полное единогласие существует по 80 из них.

* Подготовлено при финансовой поддержке РГНФ, проект № 16-01-00285 «Религиозные детерминанты в культуре питания (на примере татар и таджиков г.Казани)».

Противоположные позиции существуют по таким животным, как акула, белка, еж, жираф, крокодил, ласточка, лиса, лошадь, лягушка, попугай, рак, соболь, сорока, улитка и др.

Среди халяльных продуктов встречаются такие, на первый взгляд, неожиданные, как кузнечик, саранча, соловей, скворец. Понятно, что найти в городских супермаркетах и ресторанах продукты из этих животных сегодня маловероятно. Среди харамных продуктов упоминаются медведь, черепаха. Категория «макрух» содержит нежелательную или запретную пищу, причем употребление нежелательной пищи грехом не считается (конина у ханафитов).

Рамки публикации не позволяют дать подробный перечень продуктов питания, которые современная диетология относит к полезным. Однако не секрет, что основные из них (нежирное красное мясо, рыба, овощи – сладкий перец, томаты, шпинат и др., фрукты – бананы, яблоки, грейпфруты и др.) – совпадают с продуктами халяль. Аналогичная ситуация и с подходами к приготовлению халяльных продуктов, режимом питания, сочетанию духовного и физиологического в процессе питания.

Наличие различных богословских школ в исламе предполагает сочетание единства и многоликости религиозного поведения верующих – представителей различных этносов. Многие исследователи отмечают наличие тревожных тенденций, связанных с усилением радикализма среди мусульман Поволжско-Уральского региона. Этот процесс распространяется и на обрядовую систему, включая прием пищи. В ходе дальнейших исследований необходимо выяснить, каковы тенденции изменения гастрономического поведения городских мусульман под влиянием религиозных норм, насколько значительна тенденция внедрения в гастрономическое поведение мусульман Поволжья иностранных норм питания.

Один из принципиальных вопросов – причины следования нормам «Халяль» и «Харам» татарами города Казани. Является ли их соответствующее гастрономическое поведение следствием осознанного следования религиозным традициям? Или оно есть результат воздействия семейно-бытовых традиций, часть системы здорового питания, передавшаяся от предыдущих поколений предков либо воспринятая от окружающего мира?

Для ответа на некоторые из этих вопросов группой исследователей в июне 2016 года был проведен опрос. Его целью стало определение влияния религиозного фактора на гастрономическое поведе-

ние татар г. Казани. Инструментом стала анкета (52 вопроса). Были взяты две узкие выборочные совокупности респондентов: татары – мужчины и женщины от 18 до 30 лет. Объем двух выборок составил по 40 человек.

Стараются придерживаться всех рекомендаций Корана, касающихся питания, 7,5 % мужчин и 12,5 % женщин. Частично придерживаются данных рекомендаций 37,5% мужчин и 35% женщин. Не придерживаются их 42,5% мужчин и 50% женщин. Понятие «харам» применительно к питанию знакомо 50% мужчин и женщин, а понятие «халяль» – 62,5% мужчин и 57,5% женщин.

Ответы на другие вопросы анкеты позволяют детализировать гастрономическое поведение целевых групп татар Казани по следованию конкретным нормам ислама. В частности, респонденты реагировали на утверждение *«Я считаю недозволённым присутствие на том застолье, на котором подаются алкогольные напитки»*. 32,5% мужчин и 27,5% женщин полностью или в основном согласились с таким утверждением, 27,5% мужчин и 30% женщин полностью или в основном его отвергли. Проявили безразличие соответственно 40% и 45% опрошенных.

В дискурсе этой статьи выглядит важным распределение ответов на вопрос *«Иногда я употребляю в пищу продукты фастфуда и полуфабрикаты, такие, как сэндвичи, пицца, сосиски, колбасы и консервы»*. 82,5% мужчин и 67,5% женщин полностью или в основном с этим согласились, умеренными противниками такой пищи оказались 5% мужчин и 12,5% женщин. Твердых противников фастфуда среди мужчин не нашлось вообще, а среди женщин их доля составила 15%. Предположительно, такая разница объясняется не религиозными, а диетическими соображениями, так распространены среди молодых женщин. Основаниями для такого вывода является распределение ответов на вопрос *«Если пища является чистой и здоровой, я не проявляю особой щепетильности в вопросе того, является она дозволенной или нет»*. Полностью или в основном его поддержали 57,5% мужчин и 75% женщин. Правда, немного противоречит данной картине распределение ответов на утверждение *«Я стараюсь больше употреблять продуктов питания, которые являются более натуральными по своему происхождению и не проходят особой обработки»*. Безоговорочно или в основном с ним согласились 82,5% мужчин и 77,5% женщин.

Таким образом, нами установлено, что религиозный фактор является далеко не единственным среди комплекса факторов, влияющих на гастрономическое поведение татар г. Казани в возрасте до 30 лет. Не менее существенную роль играют представления татарской молодежи о здоровом образе жизни, питании, трансформирующиеся у значительной части потребителей в стремление употреблять в пищу правильно приготовленные натуральные продукты. Важно, что оба указанных фактора являются равнонаправленными, хотя и не близкими по происхождению.

Также мы провели компаративное исследование рекламных текстов субъектов рынка общепита Казани, Москвы и Уфы. Целью исследования стали рекомендации субъектам рынка общепита по совершенствованию коммуникационной политики на целевом рынке. Задачи – построить выборочную совокупность субъектов общепита, чьи рекламные тексты будут проанализированы; выявить наличие/отсутствие упоминаний о соответствии предлагаемой пищи канонам ислама и /или представлениям о здоровом питании в рекламе; сравнить по этим параметрам ситуацию в Казани, Москве и Уфе и сформулировать выводы. Источником информации стали Интернет сайты, содержащие обобщенную информацию об услугах системы общепита трех городов, в том числе, предоставляющих услуги халяль, а также Интернет сайты отдельных субъектов общепита. Сбор необходимой для достижения цели и решения задач информации проходил методом контент-анализа. Выборочная совокупность включала – кафе и рестораны, позиционирующие себя на рынке как предлагающие кухню халяль, а также мусульманских этносов (татарскую, башкирскую, азербайджанскую, узбекскую, таджикскую, а также кавказскую, восточную), всего 30 в Казани, по 27 – в Москве и Уфе.

В Москве подавляющее большинство рассмотренных нами кафе и ресторанов (81,5%) используют религиозный компонент в Интернет рекламе. В большинстве случаев это информация о халяльной пище, в двух предлагается проводить праздничные мероприятия в соответствии с мусульманскими традициями – хатемы, никах, безалкогольную свадьбу, ифтары.

В Казани доля кафе и ресторанов среди рассмотренных, использующих религиозный мотив в рекламе, составляет 30%, причем в основном это свойственно точкам общепита, где наряду с татарской

гостям предлагается кавказская и среднеазиатская кухни. В Уфе эта цифра составляет 48,1%.

В исследуемых рекламных текстах мы обнаружили отдельную информацию (2 точки в Уфе) об использовании традиций здорового питания при приготовлении пищи (натуральные, диетические продукты, безалкогольные праздники). Тексты такого содержания во всех случаях (11 в Москве, 6 в Казани, 3 в Уфе) преимущественно свойственны рекламе только тех торговых точек, которые используют религиозный компонент.

Итак, можно сделать вывод об использовании некоторыми субъектами ресторанного бизнеса в своих рекламных текстах, размещаемых в Интернет, информации о соответствии предлагаемых услуг канонам ислама, совмещенной с указаниями на соответствие пищи нормам здорового питания. В Москве такое совмещение достаточно распространено, в Казани и Уфе представлено слабее. Предположим, что причинами являются: более высокий уровень маркетинговых коммуникаций в столице; в Москве относительно высокий уровень проведения маркетинга; татарская и другие мусульманские диаспоры в Москве более чувствительны к соблюдению исламских канонов в быту. Там лучше распространены нормы здорового питания и инфраструктура для удовлетворения потребностей в нем.

Мы рекомендуем субъектам общепита, позиционирующим себя на рынках национальной кухни народов, традиционно исповедующих ислам, активно использовать в рекламе своих услуг информацию о соответствии своей продукции канонам ислама. Конечно же, при условии, что они будут этих канонов придерживаться при приготовлении пищевых продуктов. В связи с тем, что одновременно среди потребителей услуг общепита усиливаются предпочтения к здоровому питанию, подчеркивание соответствия продукции халяль нормам здорового образа жизни будет способствовать росту конкурентоспособности кафе и ресторанов.

Н.В. Рычкова,

*Казанский национальный исследовательский
технологический университет,
г. Казань*

Е.С. Рычкова,

*Казанский федеральный (Приволжский) университет,
г. Казань*

ЭТИКЕТ ПРИЕМА ПИЩИ В КУЛЬТУРЕ ПИТАНИЯ ТАТАР-МУСУЛЬМАН Г. КАЗАНЬ*

Культура питания этноса включает в себя набор основных продуктов, способы их обработки и приготовления блюд, пищевые ограничения и предпочтения, правила поведения, связанные с приготовлением и приемом пищи, утварь, постройки, помещения, где происходит приготовление и прием пищи. Одним из измерений этой совокупности является культурно-религиозный аспект, в рамках которого формируются пищевые запреты, ограничения и предпочтения; поведение и взаимодействие членов коллектива; представления о роли и функциях компонентов системы питания и связанные с этим практики. Важным фактором, влияющим на культуру питания, являются религиозные нормы.

Предметом исследовательского интереса является отношение татар-мусульман г. Казань к исламскому этикету приема пищи. Информационной базой послужили результаты опроса. Единицей выборки были мужчины и женщины от 18 до 30 лет. Размер выборочной совокупности составил 80 человек. Данная выборка, единицей которой были представители узкой социально-демографической группы, является репрезентативной для конкретного вида исследо-

* Подготовлено при поддержке РГНФ. Проект № 16 – 01 – 00285 «Религиозные детерминанты в культуре питания (на примере татар и таджиков г. Казани)».

вания и ошибка не превышает 4-х процентных пунктов [1, с.175–176; 2, с.64]. Условно выборочная совокупность называется «татарская молодежь». Интерес к этой возрастной группе вызван тем, что ее гастрономическое поведение формировалось в период рыночной экономики и на нее в той или иной степени могли влиять все вышеперечисленные факторы.

В исламской гастрономической культуре еда имеет скрытый, внутренний смысл. Ее употребление приобретает религиозный смысл в том случае, если продукты питания являются дозволенными и пригодными для еды и деятельность в сфере еды соответствует принципам исламской культуры питания. Респондентам было предложено выразить свое отношение к пище. Утверждения были составлены с учетом основных положений шариата [3; 4].

Таблица 1

Распределение ответов на вопрос «Согласны ли Вы с утверждением, что вся пища делится на запретную (харам) и дозволенную (халяль)?»

Варианты ответов	Результаты в %	В том числе	
		мужчины	женщины
Да	25,0	22,5	27,5
Нет	37,5	40,0	34,2
Трудно сказать	37,5	37,5	37,5

Каждый четвертый респондент согласен с утверждением, что «пища делится на запретную (харам) и дозволенную (халяль)». При этом, как свидетельствуют результаты ответов на другие вопросы анкеты, лишь каждый десятый, всегда придерживается этого деления в своем гастрономическом поведении и приобретает для себя и своей семьи только продукты «халяль». Каждый третий респондент считает, что результатом употребления дозволенных (халяль) продуктов является совершение праведных деяний. При этом следует отметить, что большинство выразило несогласие с утверждением, что «еда является средством совершения благих дел и приближения к Аллаху».

Еда представляет собой не только способ удовлетворения потребности в поддержании жизни. Нематериальные аспекты еды связаны со здоровьем, устойчивостью духа человека. В исламской гастрономической культуре от характера пищи зависят поклонение,

праведность, продолжительность жизни, здоровье, спокойствие, характер, сила. В целом с едой связано как телесное, так и душевное здоровье [6].

По данным нашего исследования, около 40% респондентов считают, что главная цель питания заключается «не в получении удовольствия». С потреблением пищи они связывают совершение благих дел и приближения к Аллаху. При этом результатом употребления продуктов-халяль, по их мнению, является совершение праведных деяний.

Таблица 2

Распределение ответов на вопрос «Согласны ли Вы с утверждением, что здоровье и болезни зависят от еды?»

Варианты ответов	Результаты в %	В том числе	
		мужчины	женщины
Да	13,8	17,5	10,0
В основном да	46,3	40,0	52,5
Нет	16,3	17,5	15,0
В основном нет	20,0	20,0	20,0
Трудно сказать	3,8	5,0	2,5

Большинство респондентов (60%) выразили согласие с этим утверждением. Однако, лишь 4% представителей этой возрастной группы не станут употреблять в пищу запрещенные (харам) продукты даже если будут находиться в стесненных обстоятельствах.

Подавляющее большинство (65%) высказали мнение, что не проявят особой щепетильности в вопросе «является ли пища дозволенной или нет», если она «чистая и здоровая». 80% респондентов «полностью» или «в основном» согласны с утверждением «Я стараюсь больше употреблять продуктов питания, которые являются натуральными по своему происхождению и не проходят особой обработки». Однако при этом столько же молодых людей иногда употребляют в пищу продукты фастфуда и полуфабрикаты.

На сайте Комитета по стандарту «Халяль» ДУМ РТ опубликован материал, посвященный вопросам этикета приема пищи мусульманами[5]. Он включает в себя четырнадцать пунктов:

- мытье рук до и после приема пищи;
- упоминание имени Аллаха перед едой и чтение мольбы;

- восхваление Всевышнего и благодарение Его по окончанию приема пищи;
- прием только дозволенной, благой еды;
- прием пищи правой рукой, кушать тремя пальцами, если нет столовых приборов;
- не дуть на горячую пищу;
- кушать еду, которая находится ближе;
- не есть на ходу, наклоняясь, лежа, облокотившись;
- не порицать пищу, так как она является благом, дарованным Аллахом;
- бережно относиться к еде, не выбрасывать ее в мусор даже в малых количествах;
- не переедать, так как обжорство способствует возникновению болезней;
- остерегаться использовать посуду из золота и серебра;
- не начинать кушать раньше тех, кто старше по возрасту, выше положением в обществе, знатностью, обладает большими знаниями;
- стараться не есть в одиночестве, если разделить трапезу с кем-то, в еде будет больше божественной благодати.

По данным нашего исследования, 27% респондентов «всегда» или «часто» начинают употреблять пищу с поминовения Аллаха и заканчивают прием пищи благодарением Его. Подавляющее большинство респондентов (68%) в своем гастрономическом поведении стараются избегать проявления непочтительности к застольной трапезе (например, вытягивать ноги в сторону пищи, облокачиваться на скатерть и т.д.).

Другие элементы этикета приема пищи татарами-мусульманами возрастной группы «молодежь» можно охарактеризовать в цифрах следующим образом:

- 90% моют руки перед едой всегда или почти всегда;
- 77% считают, что угощение других людей является одним из богоугодных дел;
- 60% подвержены чрезмерному употреблению пищи всегда или почти всегда;
- 47% употребляют пищу, даже когда не голодны;
- 35% предпочитают коллективный прием индивидуальному;
- 30% не видят ничего предосудительного в том, чтобы есть и пить из золотой и серебряной посуды;

– 24% считают, употребление пищи левой рукой или двумя пальцами «деянием шайтана».

Таким образом, в гастрономическом поведении татар-мусульман возрастной категории «молодежь» в разной степени проявляются элементы исламского этикета приема пищи. Если в структуре отношения «татарской молодежи» к исламской этике питания выделить три компонента (познавательную, эмоциональную и поведенческую), то в большей степени присутствует познавательная и в меньшей – поведенческая. Сегодня с поведенческой компонентой энергично работают Национальная ассоциация индустрии Халяль (НАСИХ), Комитет по стандарту «Халяль» ДУМ РТ, представители малого и среднего предпринимательства. Среди проблем, которые мешают успешному развитию халяль-индустрии в России целом и Татарстане в частности, они выделяют высокие цены на халяль-сырье и как следствие этого на халяль-продукты; недостаточную информированность потребителей, большое количество контрафактной продукции. Одним из способов решения некоторых проблем, по мнению участников круглого стола, посвященного перспективам халяль-индустрии в России и Татарстане, является формирование и стимулирование спроса на продукты халяль. В конечном счете, речь идет о маркетинговых инструментах воздействия на людей, реальных и потенциальных потребителей. Будут ли они базироваться на принципах исламской культуры питания? Какие элементы этикета приема пищи будут размещены в рекламных сюжетах? Как татары-мусульмане будут реагировать на содержательные элементы мероприятий по формированию спроса и стимулированию сбыта халяль-продуктов? Все эти вопросы могут быть положены в формулировку следующей исследовательской гипотезы.

Список литературы

1. *Березин И.С.* Практика исследования рынков. М.: Бератор-Пресс, 2003. С.175–176
2. *Дейан А.* Изучение рынков/ Пер.с франц.под ред. С.Г.Божук. СПб: Издательский Дом «Нева», 2003. С.64.
3. *Маддахи Д.М.* Семиотика застолья в исламской культуре питания // Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств. 2014. № 3.
4. *Рычков С.Ю., Рычкова Е.С.* «Халяль» и «харам» в праздничной культуре питания современных городских татар // Праздники и обряды в Урало-Поволжье: традиции и новации в современной культуре: сборник статей, посвященный 30-летию кафедры философии, истории и теории мировой культуры СГСПУ и 15-летию ГУСО «Дом дружбы народов». Самара, 23–25 июня 2016г./отв. редактор Е.А.Ягафова. Самара: СГСПУ, 2016. С.185–188.
5. Этикет приема пищи. URL: [http: // halalrt.com/newslist?i=3362](http://halalrt.com/newslist?i=3362) (дата обращения 6.09.2016).
6. *Stolyarova G.* Food as an Element of the Scapegoat / A. Hejdary, J. Mad-dahi, G. Stolyarova // «The Anthropologist» (International Journal of Contemporary and Applied Studies of Man). 2014. №3. pp. 847–857. [http: // www.krepublishers.com/02-Journals/T-Anth/Anth-18-0-000-14-Web/An](http://www.krepublishers.com/02-Journals/T-Anth/Anth-18-0-000-14-Web/An)

А.В. Самойлова,
Казанский государственный институт культуры,
г. Казань

**ХОРОВОДНЫЕ ПЕСНИ
ВЕСЕННЕ-ЛЕТНЕГО ПЕРИОДА
(ПО ФОЛЬКЛОРНЫМ МАТЕРИАЛАМ
РУССКИХ СЁЛ РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН)**

Настоящее исследование затрагивает вопрос сохранения хороводных песен весенне-летнего периода русских сёл Республики Татарстан. По степени распространения и популярности хороводная песенная культура составляет одну из ведущих сфер наряду со свадебной. К данной проблеме на современном этапе в Республике Татарстан обращались фольклористы Кондратьева Н.Б., Кузьмина Н.П., Смирнов А.К., в сохранении традиционных народных праздников с приуроченными к ним хороводными песнями объединили усилия преподаватели Казанского государственного института культуры (Кузьмина Н.П., Стрелкова И.Г., Самойлова А.В., Денисов Д.В.), участники фольклорно-этнографического клуба Центра русского фольклора (ЦРФ) г. Казани (рук. Первакова С.В.), руководители фольклорных коллективов города (Леонтьева Л.И., Чугунова Г.И. и др.).

В народной терминологии «хоровод» и выражение «хороводная песня» используют как добавочное к описанию движения: *водили хороводы, ходили-играли в хоровод, были в хороводе*. Само слово «хоровод» имеет древнее славянское происхождение. В Болгарии круговой танец называется «хоро», в Сербии «коло», в Македонии «оро», в Республике Молдова «хорэ». В ряде русских диалектов произошли изменения этого слова на близкие по звучанию: «карагод» (Курская область), «каравон» (Республика Татарстан), и др. На Урале и в Сибири, песни, связанные с движением по кругу, назывались *круговыми*. В широком значении слово совпадает с понятием

«улица» (*ходить в хоровод – ходить на улицу*) и обозначает весенне-летнее времяпровождение деревенской молодежи.

По определению народных исполнителей, для обозначения хороводных песен прослеживаются следующие жанровые дефиниции: 1) указывающие на календарную / сезонную приуроченность, место: летние, зимние, троицкие, рождественские, святочные, вечерочные; 2) отражающие игровой, праздничный, массовый характер исполнения: игрищные; 3) связанные с особенностями хореографии: круговые, паровые, плясовые, хороводные [3, с.16].

Отличительной чертой народной хороводной культуры является тенденция к объединению хороводов в циклы и закрепление песенных «блоков» за определенным календарным временем: Рождество, Крещение, Пасха, Троица, Кузьминки и др. К праздничным хороводам готовились заранее, сзывали дальних гостей и соседей, красили яйца, пекли караваи, яичницы, пироги, варили пиво, мед и брагу. Женщины и девушки одевались в лучшие наряды: закупали ленты, платки, ткань на сарафаны: «Красная девка в хороводе, что маков цвет в огороде», «Девка пляшет, сама себя красит» [1, с. 538].

Отличительной чертой функционирования хороводных песен в весенне-летний период (с праздника Светлой Пасхи до Покрова Пресвятой Богородицы) является «природное» их бытование с широким охватом «открытого» культурного пространства – улиц, лугов, пригорков и гор. Обряды, этого периода, включавшие большое количество хороводов проводились с преимущественной ролью девушек.

По рассказам старожилков села Высокая Гора (Высокогорский район Республики Татарстан) на Пасху около церкви начинали играть первые весенние хороводы, продолжались они всю неделю. Собиралось очень много людей, поэтому в хоровод вставали в два круга. При этом общее круговое движение шло «по солнцу». В хороводе держались не за руки, а за платочки.

Хороводные песни «Как по морю синему», «Ходил парень, гулял бравый», «Аленький цветочек», «Как под яблонькой», «У меня ли мать-то мачеха» были традиционными. Помимо исполнения первых хороводов, традиционно качались на качелях, катали яйца, пели частушки и лирические песни.

Особенным был женский наряд. Он состоял из рубахи, штофного сарафана, фатки и борка¹. Девушки повязывались «по-лентошному»: на голову надевали широкие ленты с тесьмой на концах.

Последними весенними хороводами считались Никольские. По экспедиционным исследованиям, на престольный праздник села Никольского Лаишевского района РТ – Николу Вешнего, съезжались гости со всех окрестных деревень, их принимались с почетом, поклонами. Кругом погоста ставили столы с пирогами, лапшой, кашей. С окончанием обедни женщины выходили на улицы петь песни, играть в хороводы. На зеленом лугу в «каравоне» собиралось до шестидесяти девушек и молодух по-праздничному снаряженных. Взявшись за руки (сцепившись мизинчиками), «каравон» медленно двигался «посолонь» («по солнцу»). Уникальность никольского кругового хоровода в шаге: все одновременно делали небольшой шаг правой ногой в центр круга, приставляя к ней левую, затем, правой ногой отступали назад, немного заводя за левую ногу, и приставляли левую. Движение создавало «волну», хоровод то расширялся, то вновь сужался – «дышал». При этом обязательными считались три хороводные песни: «Как по морю», «При долу, долочке», «Как по речке», которые исполнялись три дня подряд. Песни распевались медленно, с распевами, со словообрывами, повторами отдельных слов, междометий внутри стиха и повторами самих стихов, связывающих строфы «цепным» соединением. По своей мелодической насыщенности хороводные песни не уступают ярчайшим лирическим образцам, бытующим в данной местности. Их многоголосная канва линейна, она включает параллельное движение терций, кварт и квинт, удваиваемых через октаву, «тонкий голос» придает хороводу космическое звучание.

Данные хороводные песни были записаны в 90-е гг. XX в. фольклорной экспедицией в составе Бордюг Н. (г. Нижний Новгород), А.С. Кабанова (г. Москва), Смирнова А.К. (г. Казань) и др. от жительниц этого села, которые сохранили в памяти и напевы и сам «каравонный шаг». По словам фольклориста Нижегородской консерватории Н. Бордюг, данные хороводы «представляют собой конструктивное единство, опирающуюся на единую хореографию «утинового» шага» [3, с. 7]. А.С. Кабанов сделал вывод, о том, что данная традиция уходит корнями к XVI в. В конце XX в. «каравон» был

¹ Борок – нагрудное украшение из бисера, фатка – головной убор замужних женщин, преимущественно из материи красного цвета (прим. автор.)

возрожден, и получил статус Поволжского регионального праздника с одноименным названием.

Летние хороводы начинались с Троицкой недели. «Троица» как обрядовый комплекс, завершающий весенний период, по этнографическим исследованиям Н.Б. Кондратьевой русских сёл Лаишевского района РТ, занимала довольно продолжительное время и состояла из самостоятельных разделов: «Семика», который отмечался в четверг, «Троицы», празднуемой в воскресенье, и обрядовых действий, совершавшихся через неделю после «Троицы».

«Семик» по определению носителей традиции – «девичий праздник». Все, что происходило в этот день, совершали девушки, относившиеся в группе молодежи, готовящейся вступить в брак. Основным обрядовым предметом этого дня была береза. Березу срубали накануне. В Семик девушки собирались в одном доме, приносили на обед яйца, молоко, там же украшали березу лентами. С украшенным деревом, шли вдоль улицы с песней «Александровска береза стояла, золотым венком сияла» за околицу, где играли хороводы. Кроме того, в этот день завивали венки на березах, росших около ржаного поля. В это же время, в доме мать одной из девушек готовила на обед яичницу из принесенных вкладчину продуктов. После вождения хороводов девушки возвращались назад и обедали. После обеда березу «разнаряжали» и топили в реке. Есть воспоминания информантов, о том, что по ней «плакали».

Основное хороводное действо происходило на Троицу, продолжалось оно три дня. В троицкий хоровод собирались особым образом – «дыблём», девушки брались под руки, выстраиваясь в шеренги, и такой своеобразной колонной шли к специально отведенному для хороводов месту. При этом исполнялась песня «Уж дыб-дыблём да по сеням». В хоровод брали девушек не моложе 17–18 лет. Каждая артель, состоявшая из подруг или соседок, должна была приходить в хоровод в сарафанах одинакового цвета².

Так же «дыблём» на Троицу собирались девушки села Матюшино Верхнеуслонского района Республики Татарстан. Хороводные песни и сам обряд в этом селе были записаны в 1986 году Н.П.Кузьминой от М.Т. Клешиной (1902 г.р.), Е.И. Степановой (1907 г.р.), А.К. Кузовениной (1928 г.р.)

² В беседе с Н.Б. Кондратьевой информанты упоминают о том, что для приобретения шерстяного сарафана ходили на заработки, за алый сарафан отдавали 20 пудов ржи.

Все обрядовые действия, совершаемые на празднике, по словам информантов, сопровождалась специальными хороводными песнями: с песней «Пошли девушки» шли по улицам села; спускались с горы и поднимались в гору под песни «А дыб-дыбком», «Василь ты мой, василёчек»; «топили» березку в Волге под песню «Брошу я колечко» и т.д.

По тонущей березке девушки гадали: *«коли ровно березка поплывет – ждать благополучия, коли прибывается к берегу – загадавшей на замужество девушке нужно ещё подождать»*[2, с.23].

Хореография хороводных песен в Матюшино богата и разнообразна, что определяется географическим положением (село расположено на высоком берегу Волги), это: *хоровод-шествие* рядами по улицам села; *хоровод, из двух шеренг*, обрамленный снизу и сверху лентами, поднимающийся вверх по узкой горной тропе (левая шеренга начинает движение в гору, проходит, останавливается и дает движение правой шеренге и т.д.); хороводы на поляне вокруг березки: *круговые, хоровод-подкова* со снованием между тремя столбиками; игровой *«хоровод стенка на стенку»*. Открытое пространство позволяло вовлечь в хоровод большое количество участников.

Приведенные примеры, показывают объемность, красоту и сложность хороводных песен весенне-летнего периода русских сёл Республики Татарстан. К настоящему времени записана лишь малая часть хороводных песен, значительная часть безнадежно утрачена. Поэтому так важно сохранить возрожденные преподавателями КазГИК, участниками фольклорно-этнографического клуба ЦРФ г. Казани, руководителями фольклорных коллективов города праздники и приуроченные к ним хороводные песни сёл Высокая гора, Никольское, Матюшино и др., привлечь неравнодушных людей, которым, захочется открыть не одну страницу в богатейшем культурном наследии Республики Татарстан.

Список литературы

1. *Даль В.И.* Пословицы русского народа. М.: «Издательство Астрель», АСТ. 2000.
2. Милый мой каравон. Весенние хороводы русских сел Республики Татарстан: учебное пособие Н.П. Кузьмина. Казань, 2007.
4. Русские праздники Лаишевского района. Казань, 1990.
3. *Стародубцева С.В.* Русская хороводная традиция Камско-Вятского междуречья. Монография / Отв.ред. Владыкина Т.Г. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2001.

Г.Р. Столярова,
Казанский (Приволжский) федеральный университет,
г. Казань

**ТРАНСФОРМАЦИИ
В СИСТЕМЕ ПИТАНИЯ КАЗАНСКИХ ТАТАР
(ОТ ИССЛЕДОВАНИЙ Н.И.ВОРОБЬЕВА
ДО СОВРЕМЕННОСТИ)***

Фундаментальное исследование Н.И.Воробьева «Материальная культура казанских татар (опыт исторического исследования)», легшее в основу его диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук, вышло в свет в 1930 году и открывается словами: «Памяти первых исследователей быта казанских татар – Палласа, Лепехина, Рычкова и Фукса посвящает свой труд Автор» [1, с.IV]. Этим самым Н.И.Воробьев не только поддержал одну из известных Заповедей этнографа, сформулированных проф. Л.Я.Штернбергом, но и отметил такую особенность в историографии казанских татар как малочисленность посвященных им этнографических исследований. Отразилось это и в главе монографии, посвященной пище, в самом начале которой автор считает необходимым оговорить следующее: «Несмотря на оригинальность питания татар, изученность этого вопроса в высшей степени слабая. По другим элементам культуры, ежели нет аналитических обзоров, то все же есть более или менее подробные описания, дающие материал для сравнения; по питанию же в старой литературе, даже у медиков, нет ни одного описания питания татар, сколько-нибудь удовлетворительного, кроме Фукса, давшего обильное перечисление кушаний. Возможно, подобное явление объясняется трудностью изучения пи-

* Подготовлено при финансовой поддержке РГНФ. Проект № 16-01-00285 «Религиозные детерминанты в культуре питания (на примере татар и таджиков г. Казани)».

тания и необходимостью обязательно стационарных наблюдений, каковые у татар не производились» [1, с.125]. Свой собственный материал, полученный путем расспросов и наблюдений, Н. И. Воробьев характеризует как «не исчерпывающие данные», а раздел в целом – не «солидным исчерпыванием сравнительно-этнографического материала». Тем не менее, высокий профессионализм ученого, тщательное использование источников позволили представить довольно полную характеристику такого важного элемента жизнеобеспечения как пища. Опираясь на труд Н.И. Воробьева, мы можем сегодня проводить этнокультурные параллели и сравнивать традиционную систему питания татар с современной, используя более позднюю литературу [3; 4; 5] и данные, полученные при разработке проекта «Религиозные детерминанты в культуре питания (на примере татар и таджиков г.Казани)».

Основная цель, которую ставил перед собой Н.И. Воробьев – классификация пищевого режима татар, чему подчинена структура главы, где последовательно рассматриваются основные употребляемые продукты и группы блюд. При этом, что для нас наиболее значимо, текст сопровождается комментариями этнографического характера.

Автор начинает свой обзор с мясных и молочных продуктов, как остатков древнего пищевого режима скотоводов-кочевников – одних из предков татар – что резко отличает их питание от кулинарии других местных оседлых народов, в которых мясные продукты употребляются намного реже. Среди излюбленных видов мяса перечислены (по убывающей): баранина, говядина, конина и мясо птиц (для последнего сделано примечание: особенно для богатых, а цыплята, к примеру, употребляются только богатыми). Среди запрещенных для употребления видов Н.И. Воробьев упоминал свинину, хищных животных и птиц. Подробно описан дозволенный прием умерщвления животного (по словам Н.И. Воробьева, «строго определенный способ», произведенный обязательно правоверным татаринном с установленной молитвой; термин «*халяль*» ученый не использовал). Наиболее предпочтительные способы приготовления мяса – варка, реже жарка (до полной готовности продукта, полупроваренное мясо или мясо с кровью считалось непригодным к употреблению).

Сравнивая с современной пищей татар, можно отметить, что мясо, действительно, занимает значительное место в структуре их пи-

тания, но, во-первых, резких отличий с национальными кухнями других поволжских народов по этому элементу сегодня не наблюдается; во-вторых, при сохранении предпочтения к баранине и говядине значительно возросло употребление мяса птицы, прежде всего, кур и цыплят (из-за низкой, по сравнению с другими видами мяса, цены они давно перешли в категорию «социальной пищи»; кроме того, считаются более диетическим мясным продуктом); конина в розничной продаже отсутствует, а блюда из нее либо перешли в сферу общественного питания, либо продаются в виде готовых продуктов (колбасные деликатесы). Способы приготовления мяса сегодня самые разнообразные и зависят от индивидуальных вкусов. Отметим попутно, что хотя в Коране обжаривание мяса на открытом огне или углях считается наилучшим способом приготовления этого продукта, среди татар, даже «активно» верующих (т.е. выполняющих все предписания ислама), по данным нашего опроса, абсолютно согласных с этим утверждением респондентов менее половины (из них более 80% мужчины). Зато *халяльная* пища, благодаря стремительно развивающейся индустрии продуктов *халяль*, известна практически всем, и принципов *халяльного* питания придерживаются многие, в зависимости от уровня религиозности.

Второй по значимости группой продуктов животного происхождения для татар Н.И. Воробьев считал молочные продукты на основе коровьего (преимущественно) молока и козьего молока («у бедняков»). Молоко в свежем виде употреблялось очень мало (добавлялось в чай и жидкие блюда), основная же масса перерабатывалась методами, близкими к кочевническим, но в условиях оседлости, что, по мнению Н.И.Воробьева, придавало им особую оригинальность. Характеризуя молочные продукты, Н.И. Воробьев придерживается классификации, данной этнографами Губайдуллиными [2, с.5], но значительно им переработанной и дополненной; в частности, Н.И. Воробьев добавил как современные, так и более древние пути изготовления продуктов.

Переходя к современной ситуации, отметим, что молочные продукты продолжают занимать значительное место в питании, в том числе, и татар-горожан. Коровье молоко остается преобладающим видом (козье молоко сегодня втрое дороже и явно не входит в ассортимент питания «бедных»). Молочные продукты у горожан (за редчайшим исключением) покупные, в то время как Н.И.Воробьев,

описывая такой продукт, как *катык*, упоминал, что многие городские татары делают его сами или имеют постоянных поставщиков из деревень (добавим, что на казанские рынки с фермерских хозяйств, *катык*, как правило, не поступает). Сметана, которую в прошлом, по словам Н. И. Воробьева, считали «продуктом худшим и в чистом виде совершенно не употребляли» [1, с.130], сегодня один из самых распространенных молочных продуктов. Также изменилось отношение татар к творогу (*иремчек*), который сегодня широко входит в рацион, тогда как, по данным Н.И.Воробьева, в свежем виде они его ранее не употребляли.

Из жиров, по данным Н.И.Воробьева, наиболее употребительными были животные жиры (сало, баранье, коровье и конское – «которое татары очень любят» [1, с.133] и коровье масло – сливочное и топленое). Растительные жиры (при том, что татары их вообще не любят), указывает Н.И. Воробьев, используют в основном бедняки, но даже они при малейшей возможности заменяют растительные жиры на животные. Как у всех народов региона, главным растительным жиром у татар было конопляное масло, намного реже – подсолнечное, т.к. оно было привозным и дорогим. Сегодня изменения в соотношении животных и растительных жиров заметны даже визуально; свою лепту вносят торговая и социальная реклама.

Переходя к характеристике растительной пищи, Н.И. Воробьев отмечал, что, если продукты животноводства у татар были излюбленными, то продукты растениеводства все же занимали в рационе основное место. Преобладали зерновые (по убывающей): рожь, пшеница, ячмень, полба, гречиха, чечевица, горох, просо, рис, редко – овес (в виде муки и крупы). Овощи, отмечает автор, вошли в татарскую кулинарию поздно и в свежем виде практически не употребляются. Самостоятельные кушанья делают только из картофеля, остальные овощи употребляются в виде начинок и приправ. Фрукты и ягоды относились к излюбленным продуктам, но чаще в переработанном виде (сушеные, вяленые, в виде варений и начинок для пирогов). В структуре питания современных татар сохраняется роль зерновых, но изменилось соотношение ржи и пшеницы; ячмень, просо и чечевица употребляются редко, чего не скажешь об овсе.

Весьма любопытным в монографии Н.И. Воробьева является сюжет, связанный с таким продуктом, как соль. По свидетельству автора, «соль татары употребляют охотно и в значительных количе-

ствах» [1, с.138]. Н. И. Воробьев предполагал, что появление соли в крае и, в частности, у татар было связано с проникновением ислама, ссылаясь на то, что у татар существует ряд чисто религиозных примет, связанных с солью, как, например, запрещение наступать на соль. Действительно, в исламских источниках имеется рекомендация начинать и заканчивать любую трапезу с употребления небольшого количества соли для профилактики многих заболеваний, что некоторые авторы связывают с асептическими свойствами соли. Во многих культурах соли приписываются обереговые свойства, поэтому она является непременным атрибутом многих обрядов и ритуалов. Одновременно Н.И. Воробьев, ссылаясь на работу Губайдуллиных, приводит поговорку, что «кто не ест соли, тот днем увидит звезды», трактуя это как отрицательное отношение к употреблению продукта и усматривая аналогичное отношение к соли кочевников-турок, известных как употребляющих соль в минимальных количествах.

По нашим наблюдениям, у современных татар-горожан употребление соли носит индивидуальный характер, а в отношении к этому продукту присутствуют некоторые стереотипы, например: привычка выставить перед трапезой на стол солонку с солью («так принято»); боязнь рассыпать соль («к ссоре»); рассматривать съеденные (разделенные) с кем-либо хлеб и соль как некие моральные обязательства не причинять друг другу неприятности и т.п. Связь подобного поведения с религиозным сознанием представляется ничтожно слабой.

Подводя итог вышеизложенному, отметим, насколько соответствующим высокому уровню анализа и полноте изложения является исследование Н.И.Воробьева, которое сегодня предоставляет уникальную возможность его использования как историко-этнографического источника. В представленной статье использован лишь небольшой фрагмент монографии профессора Н.И.Воробьева, богатейшее наследие которого еще ждет своих исследователей.

Список литературы

1. *Воробьев Н.И.* Материальная культура казанских татар (опыт исторического исследования). Казань: Издание Дома татарской культуры и Академического центра ТНKP, 1930. 464 с.

2. *Губайдуллин К.С., Губайдуллина М.С.* Пища казанских татар // Вестник научного общества татароведения, 1927. №6. С.17–50.

3. *Мухамедова Р.Г.* Пища и домашняя утварь /Татары. М.: Наука, 2001. С.316–326.

4. *Мухаметшин Ю.Г.* Пища и домашняя утварь. Общая характеристика и состав продуктов питания // Этнологические исследования в Татарстане. Вып.6. Казань, 2012. С.14–30.

5. *Уразманова Р.К.* «Религиозная» составляющая семейно-бытовых обрядов – способ и средство презентации этнической идентичности современных татар // Этнологические исследования в Татарстане. Вып.3. Казань, 2009. С.188–199.

*С.В. Сулова,
Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ,
г. Казань*

О НОГАЙСКОМ КОМПОНЕНТЕ В НАРОДНОЙ ОДЕЖДЕ ВОЛГО-УРАЛЬСКИХ ТАТАР

Материалы Историко-этнографического атласа татарского народа позволили выделить в Волго-Уральском регионе России многочисленные костюмные комплексы субэтнических групп народа (казанских, касимовских татар, татар-мишарей и крещеных татар-кряшен), отчетливо отражающие особенности истории их формирования [11, с. 170–187]. Структурные элементы этих комплексов анализировались на фоне аналогичных синхронных материалов ногайского костюма, представленных в Историко-этнографическом атласе народов Дагестана [1], а также в работах известных специалистов в области этнической костюмологии.

Конструкция нижней и верхней одежды. В XIX – начале XX века у всех групп татар бытовала туникообразная рубаха с центральным грудным разрезом. Татарская рубаха, как мужская, так и женская, была очень свободной и длинной, с длинными рукавами, что сближает ее с туникой тюркских народов Средней Азии и Казахстана, ряда народов Дагестана, в том числе и ногайцев [1, карта 1].

Давние связи волго-уральских татар с тюркско-татарским миром наблюдаются и в принципах кроя нижней поясной одежды. Это так называемые штаны «с широким шагом» *ыштан*. Преобладали штаны с прямоугольной вставкой между штанинами. У касимовских, костромских татар бытовали штаны с ромбовидной вставкой. Оба этих типа были распространены у сибирских [9, с. 203–207], крымских татар [8, с. 85], а также у ногайцев и кумыков Дагестана [1, с. 99]. Покрой штанов «с широким шагом» являлся преобладающим практически у всех тюркских народов Средней Азии и Казахстана [13, с. 62].

Для покроя отдельных типов верхней одежды татарок, особенно заказанско-западно-закамских кряшен и нагайбаков [11, табл. XII], характерным является наличие так называемых подкройных бочков. Исследования С.Ш.Гаджиевой [3, с. 130], Л.И.Рославцевой [8, с. 36], Е.Н.Студенецкой [12, с. 150–155] позволяют эту особенность назвать «ногайской».

Головные уборы. Особый интерес представляют нижние головные уборы – волосники. У волго-уральских татар (особенно мишарей, касимовских татар, заказанско-западно-закамских кряшен), башкир, сибирских татар, ногайцев, астраханских карагашей, крымских татарок степной группы существовал, по сути, единый комплекс женского головного убора, состоящий из волосника (*сарауц, салауц, шлауш, хараус*) и большого полотенеобразного или треугольного покрывала (*тастар, кыйиктастар, кыекча, дастар*). Отметим, что в этнокультурной истории этих народов очевиден кипчак-ногайский компонент.

Нижний убор *салауш* был широко распространен у мишарок Рязанской, Тамбовской, Пензенской, Саратовской губ. Он представлял собой волосник-чепец с накосником в виде узкого чехлас отверстием для кос [11, с. 138]. Женщина убирала волосы под чепец, а косы пропускала в накосник. Любопытно в связи с этим упомянуть подобный головной убор-волосник *шуткъу* ногаек и кумычек. «В *шуткъу* сперва опускали косы, а затем его, как чепец, надевали на голову. Убор плотно облегал голову и спадал с косами на спину» [3, с. 150]. Регион распространения волосников-чехлов позволяет связывать их генезис с тюрко-кочевническими, в том числе, золотоордынскими, традициями средневековья. Об этом говорят находки каменных изваяний и идентичные материалы из кочевнических погребений юга России [7, табл. 37].

Типологически близкими являются и ранние высокие каркасные головные уборы казанско-татарской [11, с. 166] и ногайской знати [3, с. 146], запечатленные на гравюрах исследователей XVIII–XIX вв.

Обувь. Широко распространенную у татар разновидность нижней обуви представляли собой суконные чулки *тулаоек*. Их изготавливали из самодельного сукна обычно белого цвета длиной до колен, носили в комплексе с повседневной лыковой или кожаной обувью. Судя по материалам атласа «Одежда народов Дагестана», подобные суконные чулки *уюкъ* преобладали в этом регионе, имен-

но, у ногайцев [1, карты 44, 50]. Грубое сукно домашнего производства для изготовления подобной обуви использовали и крымские татары (степняки) [8, с. 15]. Суконные чулки носили татарки и башкирки Зауралья [17, с. 150], сибирские татарки также носили сшитые из домотканой шерстяной материи чулки *китэн сапма* [9, с. 211]. Бытовали они, как известно, и у казахов, и у киргизов.

Своеобразный и весьма оригинальный вид нижней обуви у волго-уральских, главным образом, казанских татар представляют собой мужские наголенники *аякчу*. Они использовались для обертывания голени, изготавливались из льняного полотна и носились с ичигами. О древности этого элемента говорит наличие обрядовых *аякчу*. Функционально *аякчу* также могут быть соотнесены с тканевыми ноговицами ногайцев, кумыков [1, карта 52].

Украшения. Среди украшений татарского костюма большой интерес представляют собой височно-нагрудные украшения *сырга*. Обычно это крупные (10–13 см) миндалевидные серьги-подвески, соединенные между собой цепочкой, крепившиеся на височную часть головного убора. Достаточно убедительно можно говорить о бытовании *сырга* в более раннее время, возможно, и в период Казанского ханства. Подобное украшение видим на рисунке знатной татарки начала XVIII в. в книге Корнелия де Бруини «Путешествие через Московию».

В тюркском мире имеется большой круг аналогий этому украшению: у башкир, каракалпаков, узбеков, казахов, киргизов. Оно было распространено и у ногайцев: его видим на фото юртовской татарки-ногайки в старинных одеяниях из фондов АКМ. Известно оно и тюрко-монгольским этносам Алтая и Сибири, особенно, забайкальским бурятам [6, с. 82] и монголам [2, рис.35–38]. В качестве археологических прототипов можно указать на серьги из Новохарьковского могильника эпохи Золотой Орды [5, с. 31]. Исследователи отмечают, что подобные украшения имелись у тех народов, отдельные племена которых по происхождению были близки народам Алтая и Южной Сибири [16, с. 294].

Широко распространенными у волго-уральских татар были нагрудные матерчатые лунницы *тамакса*, ушитые двумя-тремя рядами монет, низками кораллов и снабжённые амулетом в виде раковины-каури.

Ханскими прототипами этого украшения, на наш взгляд, являются металлические серебряные лунницы *айчык*, хранящиеся в фон-

дах ряда российских музеев. Казанско-татарский вариант подобных лунниц хранится в фондах РЭМ (инв. 25405). Это украшение из чеканно-гравированной пластины, богато декорированной овальными сердоликами, осыпанными бирюзой. Сибирско-татарским аналогом этому украшению является уникальный экспонат коллекции ТИ-АМЗ – женское украшение *айчык*. Оно также представляет собой металлическую лунницу, покрытую чеканкой цветочно-растительного характера, украшенную розетками из самоцветов. Шитая золотом имитация лунницы присутствовала в женских нарядах ханского периода у крымских татар (экспозиция БМИККТ). Матерчатая с парчовым покрытием лунница, украшенная самоцветами, бытовала в донациональный период и у астраханских ногайцев. Очевидно, этот круг нагрудных драгоценностей восходит к элитным украшениям знати постзолотоордынских ханств (Казанского, Сибирского, Астраханского), имеющих много общего в стиле придворного костюма.

Оригинальным нагрудным украшением татарок является перевязь. В силу своей самобытности, оно отмечается всеми авторами, которые хотя бы вскользь касались татарских украшений. Одно из первых описаний этого украшения приводит И.Г.Георги: «Мещеряки... носят наподобие ленты через плечо широкую серебряными и жестяными наборцами выкладенную перевязь» [4, с.13]. Нередко перевязь была снабжена амулетом в виде раковины «каури» или специального «карманца, куда кладут мелко писанный алкоран ... или кусок дерева» [15, с. 17].

При всем типологическом разнообразии татарских перевязей (по назначению, особенностям формы и декоративного оформления) в плане татаро-ногайских аналогий интерес представляет мишарская перевязь *чанук* – в виде узкой полосы материи или тесьмы, в нижней части которой (под рукой на боку) прикреплялся специальный карманец для амулетов [11, с. 230–231, карта, 32]. *Чанук* украшался монетами, иногда в сочетании с тамбурной вышивкой или золотным шитьем. Прямые аналоги мишарским перевязям находим в фондах СМК [10, с. 86–89] в коллекциях, собранных у астраханских ногайцев (карагашей) во время экспедиций В.И. Трофимова, а также в крымско-татарских коллекциях БМИККТ.

Компонентный анализ рассмотренных в публикации структурных элементов татарского и ногайского костюма позволяет констатировать заметное их сходство в части ногайско-мишарских, ногай-

ско-касимовских, ногайско-кряшенских аналогий. Определенное сходство наблюдается в костюмах казанско-татарской и ногайской знати (например, высокий каркасный головной убор).

Наиболее ранние кипчако-ногайские аналогии наблюдаются в народной одежде южной группы мишарей (темниковско-азеевских, лямбирских, кузнецко-хвалынских), касимовских татар, а также за-казанско-западно-закамских кряшен. Через степные традиции при-черноморских и прикаспийских степей они смыкаются с тюркскими, тюрко-монгольскими культурами Евразии, в этногенезе и культуре которых очевиден кипчако-ногайский компонент. Это этнически родственные сибирские, отчасти, и крымские татары (имеется в ви-ду их степная подгруппа). В Среднеазиатско-Казахстанском регионе – казахи, киргизы, каракалпаки, дештикипчакские узбеки, в Волго-Уральском – башкиры. Все эти народы имеют много общего в этно-генезе и этнической истории, в том числе, и периода Золотой Орды. После распада Золотой Орды они продолжали сохранять этнополи-тические и этнокультурные связи, которые заметно отразились на материалах народного костюма.

Список сокращений

АКМ – Астраханский государственный историко-архитектурный музей-заповедник

БМИККТ – Бахчисарайский музей истории и культуры крымских татар

НМ РТ – Национальный музей республики Татарстан (г. Казань)

РЭМ – Российский этнографический музей (г. Санкт-Петербург)

СМК – Саратовский музей краеведения

ТИАМЗ – Тобольский историко-архитектурный музей-заповедник

Список литературы

1. Булатова А.Г., Гаджиева С.Ш., Сергеева Г.А. Одежда народов Даге-стана. Историко-этнографический атлас. Пущино: ОНТИ ПНЦ РАН, 2001. 289 с.

2. Boyer Martha. Mongol jewellery. National museets skrifter. Kobenhavn, 1952. 224 p.

3. Гаджиева С.Ш. Материальная культура ногайцев в XIX – начале XX в. М.: Наука, 1976. 228 с.

4. Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. Ч. II. Спб., 1799. 158 с.

5. *Каримова Р.Р.* Элементы убранства и аксессуары костюма кочевников Золотой Орды (типология и социокультурная интерпретация). Казань: Институт истории им. Ш.Марджани АН РТ, 2013. 212 с.

6. *Михайлова Е.А.* Съёмные украшения народов Сибири // Украшения народов Сибири. СПб.: МАЭ РАН, 2005. 344 с.

7. *Плетнёва С.А.* Печенеги, торки и половцы в южно-русских степях // МИА. Вып. 62. М.-Л.: Наука, 1958. С. 150–226.

8. *Рославцева Л.И.* Одежда крымских татар конца XVIII – начала XX вв. Историко-этнографическое исследование. М.: Наука, 2000. 149 с.

9. *Смирнова Е.Ю.* Традиционная одежда тоболо-иртышских татар конца XIX – первой трети XX вв. // Народы Сибири и сопредельных территорий. Межведомственный сборник научных статей / Отв. ред. Н.А. Томилов. – Томск: Изд-во Том.ун-та, 1995. С.201–219.

10. *Суслова С.В.* Костюм астраханских татар (по материалам музейных коллекций) // Астраханские татары. Казань, 1992. С. 80–89.

11. *Суслова С.В., Мухамедова Р.Г.* Народный костюм татар Поволжья и Урала (середина XIX – начало XX вв.). Историко-этнографический атлас татарского народа. Казань: Фэн, 2000. 311 с.

12. *Студенецкая Е.Н.* Одежда народов Северного Кавказа. XVIII–XX вв. М.: Наука, 1989. 293 с.

13. *Сухарева О.А.* История среднеазиатского костюма. Самарканд (2-я половина XIX – начало XX вв.). М.: Наука, 1982. 146 с.

14. *Фёдоров-Давыдов Г.А.* Кочевники Восточной Европы под властью золотоордынских ханов. М.: Издательство Московского университета, 1966. 270 с.

15. *Фукс К.Ф.* Казанские татары в статистическом и этнографическом отношении. Казань, 1844. 130 с.

16. *Шитова С.Н.* Женская одежда северных башкир. Археология и этнография Башкирии. Т.1. Уфа: БФАН СССР 1962. 283–302 с.

17. *Шитова С.Н.* Башкирская народная одежда. Уфа: КИТАП, 1995. 237 с.

**Т.А. Титова,
К.Ю. Хуснутдинова,**
*Казанский (Приволжский) федеральный университет,
г. Казань*

ТРАНСЛЯЦИЯ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ КРЯШЕН ЧЕРЕЗ ФОЛЬКЛОРНЫЕ И ОБЩЕСТВЕННЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ

Кряшены – поволжские тюрки, близкие по языку и культуре к татарам, но обладающие этнокультурными и антропологическими особенностями. В российской этнологической науке кряшен принято считать субконфессиональной группой в составе татарского народа. Основанием для выделения их в качестве субконфессиональной группы являются религиозные, языковые и культурные особенности, а также наличие устойчивого этнического самосознания [2, с. 196].

Этнокультурные потребности и возможность их удовлетворения являются важным показателем комфортности этнического фона. Согласно материалам исследования* 80,2 % опрошенных, заявили, что могут свободно удовлетворять этнокультурные потребности; 7,2% испытывают некоторое затруднение и 11,5% затруднились выразить свое мнение. По нашим полевым наблюдениям, среди кряшен попу-

* Исследование проводилось в 2014 году. Целью данного исследования являлось выявление актуализированных этносоциальных и этнокультурных потребностей современного сельского кряшенского населения для повышения эффективности реализации государственной национальной политики в РТ. В рамках исследования были опрошены 800 кряшен, из них 349 мужчин и 451 женщина. Исследование охватило следующие административно-территориальные районы Республики Татарстан: Кайбицкий, Лаишевский, Рыбно-Слободский, Заинский, Мамадышский, Чистопольский, Кукморский, Елабужский, что обусловлено компактным проживанием кряшен на данных территориях. Авторы статьи принимали в исследовании непосредственное участие.

лярны собственные фольклорные коллективы, творческие объединения, общественные организации.

Заявили, что активно участвуют в деятельности таких организаций (обществ, коллективов) 8,7% опрошенных. В Мамадышском муниципальном районе их доля составляет 13,1% опрошенных; в Кайбицком муниципальном районе – 12%; Чистопольском – 11,2%; Лаишевском – 6,1%; Рыбно-Слободском – 4,1%, Заинском – 3% респондентов. 88,5% в целом не состоят ни в каких общественных (этнокультурных и т.п.) организациях и не участвуют в их деятельности. Исключение составляет городская молодежь.

«Молодежь у нас очень активная, мы их сначала собирали по интернету. Открыли группу в контакте, собирали туда людей, а потом решили собраться и познакомиться. И вопреки ожиданиям пришло очень много ребят. Я думала, что это только первый раз, а на следующую встречу пришло в 2 раза больше и привели ещё друзей» (интервью, эксперт, женщина 54 года, г. Казань)

Но, несмотря на активность молодежи, в крупных населенных пунктах существует ряд проблем в этой сфере на периферии. Общественные организации кряшен, как правило, сосредоточены в крупных городах. В районах (деревнях и селах) такие организации либо отсутствуют, либо функционируют формально, ограничиваясь организацией некоторых кряшенских праздников.

Этнографические фольклорные коллективы из различных деревень и сел, играют большую роль в сохранении и передачи молодому поколению веками накопленных культурных традиций, этнических образов. В таких коллективах сохраняется подлинная культура народов, развивающаяся по традиционным механизмам поколенной передачи фольклорных традиций. По сравнению с другими этнографическими группами татар, таких фольклорных ансамблей больше именно у кряшен [1, с. 50].

Респонденты отмечают рост количества фольклорных творческих коллективов. Среди самых известных респонденты отмечают ансамбль «Бермәнчек», «Бәләкәч», «Сүрәкә», «Нур», «Балдырган», «Тенкеләр», «Миләшкәй», «Мирас» и ряд других коллективов, включающих в свой состав разные поколения, и выполняющих функции фиксации духовной культуры, трансляции национальных танцев и песен с целью передачи последующим поколениям.

«Творческие коллективы есть практически в каждой деревне. 6–7 взрослых коллективов в районе, 5 детских. Детям очень нра-

вится» (интервью, мужчина 52 года, с. Дюсьметьево, Мамадышский район)

«Творческих коллективов очень много, я даже не знаю сколько. И детских фольклорных и взрослых, практически есть в каждой деревне, в некоторых и по несколько коллективов... мы доросли до многого – у нас есть этнолагерь, есть Рождественский фольклорный фестиваль, есть Питрау, есть молодежное движение, взрослое, есть творческие коллективы, газета и многое другое» (интервью, эксперт, женщина 54 года, г.Казань)

Существует профессиональный фольклорный ансамбль кряшен «Бермәнчек», репертуар которого формируется из многолетних экспедиционных материалов фольклориста – музыковеда Г.М.Макарова. Данный ансамбль пользуется большой популярностью среди кряшенского населения, участвует в больших фестивалях, концертах и традиционных кряшенских праздниках, таких как «Раштау» (Рождество), «Олы кон» («Пасха»), «Питрау» («Петров день»).

Ансамбль «Сүрәкә» села Ташкирмень Лаишевского района республики Татарстан является ярким фольклорным этнографическим коллективом. Репертуар данного ансамбля является особо ценным, потому что связан с преданием о священной древней горе, имеющую форму колыбели «Бишек тау» или «Кала башы», которая является археологическим памятником. В центре данной горы находится священное место, где жители села, в основном пожилые женщины, каждый год совершают древние языческие обряды, посвященные духам земли, неба, леса, воды. Внутри этой горы женское население читают заговоры, поют обрядовые песни, водят хороводы. Здесь же сохранился древний танец «Парлы бию», который ритмично танцуется женщинами, не отрывая ног от пола и не поднимая головы под аккомпанемент ножа, ударяющего по самоварной трубе.

Интересный ансамбль Пестречинского района республики Татарстан «Пирмәнкә» славится красивыми древними напевами и обрядами. В их репертуаре есть известная красивая песня «Туганайлар», игровые песни «Чикләвәккә», «Камазан башы», обрядовые песни «Боккән», «Пирмәнкә», где они встречают гостей угощениями на старинных домотканых полотенцах.

Этнографические фольклорные ансамбли кряшен в основном базируются в сельских клубах или районных, городских домах культуры, где происходит воссоздание подлинной народной песенной и танцевальной традиций, национальных костюмов кряшен, а также

сохранение древних культурных традиций. В репертуар фольклорных ансамблей входят трудовые, календарные напевы, в основном хороводные и масленичные. Семейно-обрядовые напевы, включали в себя свадебные, гостевые застольные, рекрутские, поминальные. Данные напевы имеют ритмические клише, поются естественным «песенным тембром» и открытым звуком, в отличие от сакрального тембра календарного пения [3, с. 104].

По нашим наблюдениям, кряшены хорошо знают и умеют воспроизвести традиционные песни и танцы. Около половины, опрошенных декларируют потребность в изучении собственных народных танцев и песен. Практически 2/3 опрошенных знают свои народные песни и любят исполнять их. Примерно каждый 5–6 из опрошенных хотел бы исполнять их на праздниках, в семейно-родственном кругу.

Знание народных танцев обозначили свыше половины опрошенных. Чаще всего респонденты называли танцы «Чабата» и «Ышкыпбию». Данные танцы, по их мнению, имеют особую кряшенскую мелодичность и плавность, и отличные танцевальные движения и ритм. В ходе интервью и фокус-групп, в разных исследуемых районах, кряшены высказывали единодушное мнение, что их национальные танцы заметно отличаются, как от татарских, так и от русских.

«Татары пляшут в скачку. А кряшены – они потихонечку. Различий много...» (интервью, мужчина 77 лет, г.Заинск).

«Есть специальные кряшенские движения. Есть движение – лапти вязать – крест на крест танцевать. Есть движение – как шерсть обрабатывают» (интервью, эксперт, женщина 54 года, г.Казань).

Согласно нашим полевым материалам, кряшенское население, указывая на конкретные различия в танцевальной и песенной культуре, устном народном творчестве определяют её (культуру) как национальную самобытную. Таким образом, танцевальная и песенная культура выступает условным этноразделительным маркером и фактором внутригрупповой консолидации. Во всех исследуемых районах сохраняется этнокультурная специфика. Общественные, фольклорные (творческие) самодеятельные организации кряшен выполняют функции фиксации и трансляции традиционной духовной и материальной культуры в их локальном измерении последующим поколениям, через воссоздание подлинной народной манеры испол-

нения народных песен и танцев, музыкально-инструментального сопровождения, демонстрацию национального костюма и древних обрядов.

Список литературы

1. *Еникеева А.Р.* Культурно-образовательное пространство региона: стратегии и практики / А.Р.Еникеева // Материалы Всероссийской научной конференции 20–23 апреля 2010 г. Казань, 2010. 264 с.

2. *Иванов А.Н.* Кряшены – тюркоязычные православные Поволжья / А.Н. Иванов // Христианство и культура (к 2000-летию Христианства): материалы международной научно-практической конференции 15–18 мая 2000 г. Астрахань, 2000. 156 с.

3. *Исхаков Д.М.* Нагайбаки / Д.М. Исхаков, Р.К. Уразманова, Н.А. Халиков // Сборник. Комплексное исследование группы крещеных татар-казаков. Казань, 1995. 144 с.

В.В. Ушницкий,
*Институт гуманитарных исследований
и проблем малочисленных народов Севера Сибирского РАН,
г. Якутск*

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ЕССЕЙСКИХ ЯКУТОВ (ПО ФОЛЬКЛОРНЫМ ИСТОЧНИКАМ)

Интересным является происхождение ессейских якутов, проживающих в Красноярском крае в окружении тунгусов, нганасан и ненцев. Ключевым родовым этнонимом в фольклоре ессейских якутов является имя маят (майаат). Маяты известны из фольклора оленекских и ковьяйских якутов как воинственное оленеводческое племя. В якутоведении утвердилось мнение, что они представляли собой самоедское племя, проникавшее в территорию Якутии [1]. Их связывают с нганасанами и ненцами. В то же В.А.Туголуков их отождествлял с вонядырами, западными эвенками [2]. Тем более интересны фольклорные сведения об участии их в этногенезе эссейских и оленекских якутов, а также ковьяйцев.

Старинное предание о маятах записал Б.О.Долгих «Маяты (маятыль), говорят на Ессее жили. Они очень хорошие охотники были. Диких (оленей) пешком промышляли. Диких промышляя, пешком пригоняли их домой, как оленей. Сняв шкуру с оленей, живыми их отпускали. Принося мясо, сварив и наевшись, остатки его от сытости выбрасывали. Ходя по Оленеку живых обдирали и отпускали диких. На берегу Оленека лабаз сделали и туда сложили мясо. Посохи у них на концах с железом были. Когда догоняли они на лыжах дикого, то этими посохами (нере) выкалывали им глаза. Какой это народ был неизвестно, кажется эвенки. В чумах они жили. На Ессее тоже были маяты и там поп был. Они стали гоняться за попом, чтобы убить. Стали рубить рог мамонта. Там утонули, когда стал ломаться лед» [3].

На Оленеке были маяты. Ходили маяты на лыжах, оленей не имели. Середину зимы в самые сильные холода лежали в голомо. Везде на земле маятов были построены голомо на расстоянии друг от друга на день пути пешего человека. В этих голомо ночевали. Убив диких, складывали их в лабаз и около лаваза строили голомо. Потом жили здесь пока не съедали мясо. Затем переходили в другое голомо, к другому лавазу с мясом. Оружием были лук, стрелы и пальма. Все из камня и дерева. Ножей из железа у тех не было. Огонь добывали кремнем. Охотились и жили человек по 25–30 мужчин. Окружили стадо диких и, суживая кольцо, расстреливали их из луков. Одежду делали прямо из шкур дикого. Одна шкура на плечи, другая на ноги. Не в виде одежды, а вроде плащей и передников. Кохуны были и у сологонов. Но лучшие кохуны были у маятов. У пашенных больших кохунов не было. Их только впоследствии стали звать Чорду, тогда их звали пашенными. Так посоветовавшись, пашенные нашли одного большого кохуна по имени Эвен. Это было лет 250 лет назад. По берегам Котуя, не доходя до Ессея, живя маяты опять размножились. Плавали на плотках, оленей не имели, веток у них не было. Сшивали шкуры диких в парки, и так прямо их надевали. Железа у них и котлов не было. Ели мясо сырое или жареное, жили в полуподземных голомо. Где дикого убьют, там его и едят. Ловили рыбу, перезагараживая реку. Когда вода спадала летом, брали ее просто руками. Потом ловушки стали делать из дерева и тальника. Мясо складывали в ямы, чтобы оно не сгнило. До того как эвена напали на Оленеке, маяты не знали отдельных жен, а каждый совокуплялся с кем придется. Дети считались детьми всего рода. Война происходила, главным образом, на Маеро и Оленеке. Зимой в самые холода, в крутых берегах рек выкапывали ямы и в них сидели. Одежда была сперва связанная, не сшитая. В этих ямах и сейчас под обвалившимся сводом находят стрелы и самострелы» [4].

По информации Х.Х.Уодай, соллоготтор, юёдэйдэр, уодайдар – все произошли от майаатов. Батагайдар произошли от них же, но присоединились к тунгусам [5]. «У маятов тоже хоһуун был в белой парке. Имя его Эгдеке-кохун. Он из рода Уодай, был зятем». Маяты же были саамайдар (самодийцы). Сын Юрэнэ бился с майаатами. Воевали и с русскими. По мнению Б.О.Долгих, отождествление маятов с самодийцами неверно. Маяты были эвенкийским племенем.

Среди ессейских якутов были распространены легенды о хосунах, как у северных якутов и эвенков. «Были они удалой народ,

кохуни. Эти маяты имели луки. Убив русских, перешли Есей, спустились по Сихой-сэнэ, спустились по Котую и пошли вверх по Моеро. Первыми нашли эту землю русские. С юга от теплого моря пришли эвенки люди с «шитыми лицами». Сюда пришли два брата рода Чорду, Михаил Бети. Все здешние якуты произошли с Конора и с Вилюя. Происходила война чорду с шитолицыными эвенками» [6].

Интересны легенды о происхождении от центральных групп якутов. Так роды Чорду, Ёспёк, Баатагай и Бётёнг имелись в составе центральных якутов. «Род Осогостох получил свое название от слова осогостоох – беременная. Чорду происходили из Эдиганской земли (Жиганска). Тыгыниды были ответвлением рода Еспек. Удай происходили от эвенкийской женщины. Маймага пришли с Вилюя. Бети происходили наполовину от якутов, наполовину от эвенков. Юрэнэй и Батагай считались ответвлением рода Чорду» [7]. Род Ёспёк в составе есейских якутов происходит от Ёспёхскёй волости на Алдане. Назван по имени дюпсинского князца Ёспёх. В фольклоре есейских якутов интересно существование сюжета о якутском предводителе Тыгыне. Также любопытным является мнение о происхождении рода Бети, имеющегося в составе эвенков.

Следует выделить существование мотивов мифов о потопе и мамонтах. «После него был потоп, во время которого утонули мамонты. Были люди наслег Чорду. Они происходят от пашенных. Такой наслег есть в Якутске. Пашенные народили много людей. Образовался большой народ. Они пришли в землю сологонов. Не имея оленей пришли на Оленек. Это были пашенные Чорду и сологоны. Были и Ботулу. На Оленеке были маяты. Ходили маяты на лыжах, оленей не имели. Сологоттор, юёдэйдэр, удайдар – все произошли от маятов (майаат). Баатагайдар произошли от них же, но присоединились позже к тунгусам. Бети – это новые люди» [8]. Интересным представляется существование версии о происхождении представителей родов сологон, удай, юёдэй, баатагай от маятов. В этой связи можно вспомнить аборигенную теорию происхождения якутов С.И. Николаева. Он считал маятов самодийскими предками народа саха.

Интересным эпизодом является рассказ о роли пашенных или русских в происхождении самоедов и центральных якутов. «Потом сологоны, ботулу, осогостох, еспех и чорду по старой дороге пашенных опять стали подвигаться к ним. Эти пришедшие люди с железными стрелами были, с железными ножами. Были у них и котлы

из листового железа. Они имели небольшие сети ,сплетенные из корней деревьев. Чтобы эти сети не пересыхали, их все время держали в воде и в воде тоже переводили. Самое главное сообщая ловили рыбу, перегораживая реки. Потом русские, поймав диких, учили их. Самоеды произошли от русских. Эти русские самоеды, приходя на Ессей, приводили оленей». В якутском тексте самоеды названы саамайдар. Б.О.Долгих считает примечательным смешение самоедов и русских [9]. Возможно, здесь рассказчиком подчеркивается участие в происхождении антропологического типа самоедов и якутов европейского (уральского и туранского) компонента.

Список литературы

1. Николаев С.И. – *Сомоготто*. Происхождение народа саха. Якутск: НИПК «Сахаполиграфиздат», 1995. 112 с.
2. Туголуков В.А. Эвенки Восточной Сибири и Дальнего Востока. Красноярск: Издат. дом «Сибирские промыслы», 2013. С. 127.
3. Красноярский Краевой Музей. Долгих Б.О. Дело Северной экспедиции 1938–1939 гг. № 737. Папка № 5. Часть III. Материалы по этнографии. Фольклорные тексты. Часть III. Ессейские якуты. Маяты. Записано от Хутокогир И.В. 33 года 1938 г., п. Чиринды.
4. Красноярский Краевой Музей. Долгих Б.О. Дело Северной экспедиции, История Есея. Информация от Уодай Христофора Христофоровича. 27 лет, 1939 г. п. Тура.
5. ККМ. История Есея, Долгих Б.О. Информация от Уодай Х.Х. 27 лет, 1939 г. п. Тура.
6. ККМ. История Есея. Долгих Б.О. Информация от Чорду Х.Г.
7. ККМ, История Есея. Долгих Б.О. Информация от Чорду Х.Г.
8. ККМ. История Есея. Долгих Б.О. Информация от Уодай Х.Х. 27 лет, 1939 г. п. Тура.
9. ККМ. История Есея. Долгих Б.О. Информация Уодай Х.Г. 27 лет, 1939 г. п. Тура.

А.М. Фазлиев,
Казанский (Приволжский) федеральный университет,
г. Казань

**ВЛИЯНИЕ ИСЛАМСКОГО ФАКТОРА
НА ФОРМИРОВАНИЕ ЗДОРОВОГО ОБРАЗА ЖИЗНИ
МОЛОДЁЖИ В ПОСТСОВЕТСКИЙ ПЕРИОД
(НА ПРИМЕРЕ ТАТАРСТАНА И КАЗАХСТАНА)***

Многое изменилось в России и республиках бывшего СССР за последние 20–30 лет: изменился политический и социально-экономический уклад, разразились крупные военные и межэтнические конфликты. Всё это оказало безусловное влияние на формирование молодого поколения, на его национальное и гражданское становление. Молодые люди стали пользоваться большей свободой в обществе, правом зарабатывать и тратить деньги. Они вышли из-под жёсткого «прессинга» взрослых, и те вынуждены считаться с их мнением. Растущее влияние молодёжи ощущается не только в поп-рок-культуре, где они задают тон, но и в общем морально-политическом климате общества. На смену одностороннему усвоению со стороны молодых людей культурных стереотипов и поведенческих норм взрослых, характерному для традиционных культур, в настоящее время пришла система сложных взаимоотношений с обратной связью. Состояние молодёжной субкультуры отражается на общественном самочувствии. Молодёжь можно сравнить с зеркалом, в котором общество может рассматривать своё состояние, или с барометром, по которому можно судить, куда это общество идёт. Тем важнее для общества знать спектр ценностных приоритетов молодёжи. О молодёжи сейчас много спорят. Одни осуждают её за

* Подготовлено при финансовой поддержке РГНФ, проект № 16-01-00285 «Религиозные детерминанты в культуре питания (на примере татар и таджиков г.Казани)».

чрезмерное увлечение потребительством, другие – за снижение интереса к образованию и политике, третьи – за пьянство и наркоманию. Но молодёжь очень разная. И только строгий научный подход к анализу проблем молодого поколения и его реального поведения даст возможность делать обоснованные выводы и прогнозировать будущее.

К примеру, в стратегии развития страны «Казахстан–2030» одним из долгосрочных приоритетов Президент Нурсултан Назарбаев определил «Здоровье, образование и благополучие граждан», важнейшим компонентом которого отмечено предупреждение заболеваний и стимулирование здорового образа жизни.

Охрана здоровья подрастающего поколения – важнейшая стратегическая задача государства, т.к. фундамент здоровья взрослого населения страны закладывается в детском возрасте. Все перспективы социального и экономического развития страны, высокого уровня жизни населения, уровень развития науки и культуры являются итогом достигнутого здоровья детьми сегодня. Сегодня удельный вес молодёжи в Казахстане в возрасте от 14 до 29 лет составляет более 4,5 миллиона человек. Из них более 700 тыс. являются студентами. При этом молодежь, проживающая в городах, лишь незначительно превалирует над сельской.

В мировом масштабе молодежь составляет около 18% населения, 85% которого живет в развивающихся странах. По данным ООН предполагается, что к концу следующего столетия лица в возрасте до 30 лет составят половину и более населения земного шара. Во все исторические времена молодежь характеризовалась как самая мобильная, обучаемая и склонная к инновациям и реформам часть населения. Только образованная, современно мыслящая, интеллектуально развитая и профессионально подготовленная молодежь, ведущая здоровый образ жизни, может стать важнейшим условием и залогом успешного развития страны. Государству необходимо уделять больше внимание воспитанию молодежи, созданию благоприятных условий для формирования физически и духовно здоровой и полноценной молодежной среды. Все институты гражданского общества, причастные к воспитательному процессу подрастающего поколения, должны понимать возрастающую ответственность за наше будущее. Воспитательный процесс начинается с момента рождения человека и идет всю жизнь.

Так как ценить здоровье до наступления болезни возможно только принятием ряда профилактических мер направленных против всевозможных болезней. И в немалой степени способствует этому здоровый образ жизни.

Процессы духовного возрождения, активизировавшиеся в последние годы, стали позитивным фактором в развитии нашего общества. Однако не секрет, что стремительный рост религиозности общества порой приводит к перекосам и противоречиям, а в отдельных случаях и конфликтам. Молодые люди нередко становятся объектами внимания псевдорелигиозных объединений, асоциальных и нездоровых культов. Серьезной проблемой стало распространение экстремизма, прикрывающегося религиозными лозунгами. Тем не менее, отрадно отметить, что современные Татарстан и Казахстан, как светские государства, стремятся к достижению баланса интересов личности, государства и религиозных организаций в различных сферах жизни общества. Более того, в качестве института власти государство стремится привлекать религиозные объединения к решению социальных проблем: профилактики алкоголизма и наркомании, преступности, формирования здорового образа жизни, укрепления семьи, создания высокого духовного и нравственного климата и условий для социальной стабильности в обществе. Не осуществляя прямое финансирование религиозных объединений, Правительство РТ и РК оказывает им помощь в реконструкции, ремонте культовых зданий и сооружений, представляющих культурную и историческую ценность.

Растет интерес представителей различных слоев населения Казахстана к духовной, в том числе религиозной составляющей жизнедеятельности. В 2011 году вступил в силу Закон Республики Казахстан «О религиозной деятельности и религиозных объединениях», в котором впервые признали историческую роль религий в республике – ислама ханафитского мазхаба и православного христианства в развитии культуры и духовной жизни народа. Испокон веков Казахстан является местом, где мирно живут представители многих конфессиональных и этнических групп. За годы независимости роль религии в жизни общества существенно возросла. На 1 января 1989 г. в Казахстане действовала 671 религиозная община, 20 конфессий и деноминаций. За 20 лет количество религиозных объединений выросло более чем в шесть раз и по состоянию на 1 октября 2010 г. составило 4460, а количество конфессий и деноминаций достигло 42.

По данным переписи 2009 года, 70,2 % казахстанцев – мусульмане, более 26,2 % – христиане, 2,8 % – неверующие, отказавшиеся ответить на вопрос 0,5 %.

Итак, одним из важнейших компонентов системы жизнеобеспечения любого этноса или общества является здоровье, а если шире – система здорового образа жизни, имеющая множество географических, исторических, социальных и культурных аспектов. Здоровый образ жизни – это осмысленная деятельность, взаимосвязанная с социальными, экономическими и культурными факторами, что в совокупности входит в повседневный цикл жизни. Одним из измерений формирования здорового образа жизни является именно культурный аспект, в рамках которого люди решают, что полезно для их организма, а что нет; что стоит употреблять в пищу, а от чего лучше отказаться. Этот выбор основан не только на вкусовых предпочтениях и/или стоимости продуктов, но также на различных иных факторах, важнейшим из которых является вероисповедание. Религия – это один из главных факторов, который формирует систему здорового образа жизни, определяет в ней запрещенное и разрешенное, чистое и нечистое, святое или не святое. Религиозные каноны, касающиеся, в числе прочего, и здоровья, зародились в глубокой древности и представляют собой концентрированный опыт человечества, направленный на сохранение как физического, так и духовного здоровья общества. Поэтому изучение религиозного фактора в формировании системы здорового образа жизни, в особенности у нашей молодежи приобретает общечеловеческое значение, независимо от конфессии и степени религиозности того или иного локального сообщества.

Все мировые религии уделяют внимание вопросам здорового образа жизни и предписывают человеку беречь своё здоровье. Так как исторически татары и казахи связаны с историей ислама, рассмотрим мусульманские предписания о здоровье и здоровом образе жизни. Проблема здорового образа жизни в духовном и физическом плане весьма актуальна в наши дни, когда общество сталкивается с глобальными проблемами современности, плохая экология, появляется много опасных вирусных заболеваний (свиной грипп, птичий грипп и т.п.) и существует много угроз для здоровья. В этих условиях сохранение здоровья, ведение здорового образа жизни, отказ от вредных привычек – особенно актуальны.

Из всех мировых религий самым молодым вероучением является ислам. Тема здоровья в исламе занимает особое место, а культура питания и праведного жизненного пути (в т.ч. здорового образа жизни) мусульманских народов регламентирована множественными нормами, изложенными в коранических источниках ислама. Ислам выгодно отличается от многих иных религий тем, что в его нормах большое внимание уделено именно сохранению долголетия и здоровому образу жизни. Но несмотря на все это, до сих пор всеобъемлющего и согласованного изучения роли религиозного фактора в культуре питания и формирования здорового образа жизни мусульман не предпринималось, что актуализирует исследования в данной области.

Оберегаться от недугов, вести здоровый образ жизни – это религиозная обязанность каждого мусульманина, т.к. все зависит от здоровья. Поэтому в одном из хадисов, говорится, что «сильный мусульманин лучше слабого мусульманина» и таким образом указывается на роль психологического и физического здоровья верующего. Многие предписания ислама имеют здравоохранительное значение, и выполнение этих предписаний даёт не меньший эффект, чем образ жизни, рекомендуемый сторонниками самых новомодных систем. Мусульманин своим здоровьем, трезвостью и гигиеническими навыками обязан исламу, как образу жизни. Профилактическая медицина в её исламском понимании подразделяется на две основные части:

1. Предписания и наставления, регламентирующие исполнение правил личной гигиены и тем самым способствующие сохранению здоровья индивидуума.
2. Предписания, способствующие чистоте окружающей среды и сохранению здоровья общества. Когда человек начинает вести здоровый образ жизни, изменяется его внутренний мир, очищается разум, он думает о духовных ценностях, такие как нравственность, совесть, патриотизм. Государство в свою очередь взаимодействует с религиозными объединениями по вопросам сохранения согласия, взаимопонимания, толерантности и взаимоуважения в обществе. Религиозные объединения привлекаются к проведению общественно важных мероприятий, направленных на пропаганду и развитие духовных ценностей. В последнее время в республиках активизировалось сотрудничество в информационно-разъяснительной работе среди населения по предупреждению проявлений религиозного экстремизма.

Татарстан и Казахстан стремятся привлечь религиозные объединения к решению социальных проблем: алкоголизма и наркомании, профилактики преступности, формирования здорового образа жизни, укрепления семьи, создания высокого духовного и нравственного климата в обществе. Между представителями различных религий и конфессий здесь сформированы благоприятные условия сосуществования и эффективного взаимодействия. Межконфессиональные отношения в РТ и РК являются примером для многих государств мира. В целом религия становится необходимым и безусловно позитивным фактором развития общества и государства.

Межконфессиональное согласие и здоровая молодежь – это важнейшее условие благополучия и стабильности наших братских народов. Религия была и будет одной из основ нравственной жизни человечества. Ислам, христианство, другие конфессии играют важную роль в формировании и сохранении культуры, традиций и религиозной жизни этносов, населяющих Европейский Восток и Среднюю Азию. Следовательно, ислам – это реальная сила духовного обновления нашего общества, сила, воздействующая на создание систем толерантности, веротерпимости и здорового образа жизни (в особенности у молодёжи) в России и союзных государствах, принимающая активное участие в становлении данного согласия и укреплении здоровья людей.

**Е.В. Фролова,
П.Е. Шустова,**
*Казанский (Приволжский) федеральный университет,
г. Казань*

**БУБНЫ В ТРАДИЦИИ ШАМАНИЗМА
ТЮРКСКИХ НАРОДОВ АЛТАЯ
(НА ПРИМЕРЕ КОЛЛЕКЦИЙ
ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО МУЗЕЯ КФУ)**

У всех саяно-алтайских народов бубен играл ключевую роль в шаманизме. Сама жизнь шамана тесно связывалась с данным инструментом, а настоящим шаманом у алтайцев признавался только тот, кто общался с духами и совершал моления при помощи бубна. Религия народов Севера претерпевает значительные изменения, в связи с этим атрибуция экспонатов из собрания музеев является важной задачей для сохранения традиций. В собрании Этнографического музея КФУ хранится коллекция уникальных бубнов, в том числе, относящаяся к тюркским народам севера. Бубен являлся не просто музыкальным инструментом, это важнейшее орудие культового действия [4, с. 130].

Процесс изготовления бубнов всегда был строго регламентирован. На Алтае шаман не изготавливал бубен сам, это делали его родственники или соседи, которые в определённый момент церемонии камлали этим бубном. Это был общественный акт, важный ритуал, в котором шаман выступал только в качестве руководителя. Перед тем как начать камлать инструментом после его изготовления, бубен необходимо было «оживить», поскольку шаманский бубен – ездовое животное шамана. Традиционно это было то животное, шкура которого была натянута на обечайку.

У хакасов для того, чтобы стать камом, необходимо было пройти обучение религиозной системе. Для этого зачастую они отправлялись в священные места, находившиеся в горах. У молодого ша-

мана был свой учитель, обычно им был старший шаман, который обучал его в течении трёх месяцев. После этого молодой шаман должен был предстать перед патроном жрецов, дворец которого находился в Саянах, который передавал ему служебных духов, атрибуты: костюм и бубен. Как отмечал В. Я. Бутанаев, шаманы делились на три категории: «пудгуры» – самые большие шаманы, могли иметь за свою жизнь до 9 бубнов и большую армию духов, и получали жизненную силу от богини Умай [1, с. 175]. Они лечили женщин от бесплодия, могли предотвратить эпидемию скота, а также руководили горными жертвоприношениями. «Пулгосы» – средние шаманы, обладали за свою жизнь всего одним бубном. Низшая категория – «чаланчаки», не была посвящена в учение шаманизма, не имела бубна и костюма, обладая небольшим кругом возможностей. Народы Южной и Северо-восточной Сибири имели некоторые различия. Так, у южных племён шаманы могли всю жизнь камлать одним бубном.

В Казанском университете изучением тюркских народов Алтая занимался Николай Фёдорович Катанов. В частности, в 1896 г. он отправился в Минусинский округ Енисейской губернии по поручению историко-филологического факультета. Целью исследования было изучение традиционного быта и языка тюркских народов края: бельтиров, сагайцев, качинцев. Экспедиция проходила в июне и июле. В этот период начиналось активное камлание тюркских шаманов. Миссионеры в данном крае активно боролись против обрядов шаманизма, поэтому многие шаманы камлали зачастую без бубна и костюма, однако ночью в улусах удавалось провести обряд с соблюдением всех правил. Летний период был выбран неслучайно: шаманить в летние периоды ночью было тепло, к этому периоду подрастали молодые барашки, которые были необходимы для жертвоприношений. Также до 20 июля ещё не начиналось время активных сельскохозяйственных работ. По результатам поездки Н.Ф. Катановым был составлен отчёт, в котором были подробно описаны обряды жертвоприношения, свидетелем которых был сам Николай Фёдорович, а также приведён подробный рисунок бубна шаманки Соткан [2, с. 24].

Бубен поделён на три тематические части: небесный мир, подземный мир, а третья часть представляет собой три слоя земли, отделяющие небесный мир от подземного. Верхняя часть занимает приблизительно треть и отражает небесный мир. В центре бубна

проходит вертикальная полоса, поэтому небесный мир делится на 2 части: правая, в которой находятся солнце, Венера и звёзды и левая, на которой изображены луна, Венера и звёзды. Подземный мир, находящийся с левой стороны, включал в себя изображения священной берёзы, духа – патрона шамана (представлен с бубном, который находится в центре самого бубна шаманки Соткан, на нем изображены те же рисунки), «жёлтые девы» русалки(их шесть и они держатся за руки), а также воплощения водяного духа. Правую часть бубна, на котором изображены три слоя земли, отличает обилие рисунков. На них изображены: сам шаман и волк в верхней части, три вещи чёрные птицы в середине, далее идут «чёрные люди» (7 человек), внизу композиции находятся горный дух и воплощение горного духа.

Помимо подробно описанного Н.Ф. Катановым бубна шаманки Соткан, в собрании Этнографического музея хранится также бубен качинцев, датируемый 1910 г. [5].

Бубен качинцев имеет стандартную для данного типа бубнов приближенную кокруглой форму, в продольном диаметре составляет 75 см., в поперечном – 70 см. Обод сделан из дерева, ширина обода 15 см.

Бубен обтянут кожей с одной стороны, полностью покрывая обечайку, с обратной стороны образует собой внутреннюю полость. Внутри вставлены две перекладины: вертикальная деревянная, которая служит рукояткой, и железная, по форме напоминающая прут. В верхней части бубна на обечайке расположены шесть небольших бугорков. Как указывает Л.П. Потапов, называются они сосцами и зачастую их изготавливали из березы.

Кожа на обтяжке обычно принадлежала самцу марала, самца козули, реже, лося. В период упадка звериного промысла на изготовление бубна шла кожа жеребенка.

Рукоятка бубна представляет собой доску, с выемками с двух сторон в середине, для удобства держания бубна в руке. Также на дощечке имеются отверстия, вдоль которых идет гребешок, пересекаемый резным орнаментом из линий в виде «елочки». Рукоять бубна являлась важной составляющей, т.к. указывала на того, кто является «хозяином бубна», то есть какой дух покровительствует шаману.

На горизонтальном железном пруте находятся два колокольца: полый бубенец и колокольчик, а также материя разных цветов. Бу-

бубен использовался в качестве орудия против злых духов, в связи с этим данный прут условно служил в качестве тетивы.

Процесс изготовления бубна в шаманизме являлся важным этапом не только для шамана, это был коллективный процесс. Потапов Л.П. писал, что у каждого бубна есть жизненная сила, которую вбивали в рукоятку – «марс», и потому она является ключевой частью инструмента [3, с. 144].

Бубен служил шаману не более 9 лет, вне зависимости от того, жив ли его кама. При такой замене старый бубен уносили в лес, а металлические части оставляли, как и колотушку. Поскольку молодой шаман проходил процесс обучения у старшего, бубен, не смотря на то, что создавался по наставлению духов, имел преемственность и общность формы, семантических особенностей.

Важнейшей частью бубна, является передняя часть бубна, на которую наносились рисунки. Бубен разделен двумя полосами: зеленой вертикальной и красной горизонтальной. Линии разделяют полотно на четыре, примерно равные части. Бубен, хранящийся в Этнографическом музее, сильно повреждён, поэтому часть рисунков восстановить невозможно. Вертикальная полоса, служила ориентиром, когда шаман ехал на бубне по незнакомой дороге, а горизонтальная именовалась дальней дорогой.

Обрамляет композицию круг из краски зеленого цвета, в форме «елочек». Эти линии как бы замыкали Вселенную, образуя из всех сфер единый космос.

Верхняя часть бубна отображала небесную сферу, где на левой стороне изображено солнце, а на правой – луна. Кроме того, мы можем заметить звезды, которые ранее, будучи более отчетливыми, образовывали скопление, скорее всего, Большую Медведицу, которая была ориентиром для камлающего шамана. Следующая полоса, красного цвета, отделяет от Нижнего Мира чередой красных «гребешков». С левой и правой стороны различимы человеческие фигуры, держащиеся за руки. На левой стороне фигуры чёрного цвета, на правой – красного. Кроме них в нижнем секторе мы можем наблюдать животных, изображенных черными цветами. Нарисованные здесь змея, лягушка и ящерица помогали шаману излечивать болезни людей. В нижней части бубна изображена фигурка всадника, которая должна была защищать шамана в нижнем мире от злых духов.

Рассмотренные бубны, как часть ритуальной атрибутики шамана, соответствует теологическим представлениям саяно-алтайского

шаманизма. Изображения, которые отражают общие шаманские представления, со временем стали каноническими, отличия прослеживаются только в изображении личных духов – помощников и покровителей шаманов качинцев.

Бубен у саяно-алтайских народов играл очень важную, ключевую роль в традиционной религии: в нём заключалось важное представление шаманистов о духах-покровителях, божествах, трёхчленной модели Вселенной. В бубне находилась таинственная сила шамана, которая помогала ему воздействовать на погоду, лечить больных. Уже в первой четверти XX века исследователи саяно-алтайского шаманизма отмечали, что традиционная религия качинцев приходит в упадок и находится на стадии практически полного исчезновения. В связи с этим, те немногочисленные бубны в собраниях этнографических музеев действительно важны и требуют дальнейшего изучения.

Список литературы

1. *Бутанаев В.Я.* Традиционная культура и быт хакасов. – Абакан: Хакаское книжное издательство, 1996. 224 с.
2. *Катанов Н.Ф.* Отчёт о поездке в Минусинский округ Енисейской губернии. Казань, 1897.
3. *Потапов Л.П.* Обряд оживления шаманского бубна у тюркоязычных племён Алтая // Труды Института этнографии АН СССР. Новая серия. М.-Л., 1947. Т. 1. С. 139–183.
4. *Потапов Л.П.* Шаманский бубен качинцев как уникальный предмет этнографических коллекций // Материальная культура и мифология: Сб. МАЭ. Л., 1981. Т. XXXVI. С.124–137.
5. Описи «Народы Сибири и Дальнего Востока» // АФ ЭМУ, д. Описи, оп. Народы Севера, №30.

Э.И. Хафизова,
*Сургутский государственный
педагогический университет,
г. Сургут*

ВОЗМОЖНОСТИ МУЗЕЯ В ОРГАНИЗАЦИИ ЭТНОКУЛЬТУРНОГО ВОСПИТАНИЯ

Важнейшей целью современного отечественного образования и одной из приоритетных задач общества и государства является воспитание, социально-педагогическая поддержка становления и развития высоконравственного, ответственного, творческого, инициативного, компетентного гражданина России. Образованию отводится ключевая роль в духовно-нравственной консолидации российского общества, его сплочении перед лицом внешних и внутренних вызовов, в укреплении социальной солидарности, в повышении уровня доверия человека к жизни в России, к согражданам, обществу, государству, настоящему и будущему своей страны [1, с.8–10].

Актуальность этой цели была отмечена в программе «Патриотическое воспитание граждан Российской Федерации», утверждённой Правительством РФ ещё в 2001 г., что в дальнейшем отразилось в Федеральных государственных образовательных стандартах [2].

Также данная идея нашла отражение в таких документах, как «Основы государственной культурной политики» и «Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России». Культурная политика государства строится на понимании того, что выполняя социокультурные и экономические функции в обществе, образование граждан должно быть направлено на формирование единого культурно-образовательного пространства, духовно-нравственного потенциала нации, на приумножение культурно-исторических ценностей [3].

«Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России» в свою очередь является методологи-

ческой основой разработки и реализации федерального государственного образовательного стандарта общего образования. В ней определены основные ценности современного общества, такие как патриотизм, социальная солидарность, гражданственность, семья, труд и творчество, наука, традиционные российские религии, искусство и литература, природа, человечество [4].

Система этнокультурного образования в Российской Федерации основывается, прежде всего, на «Национальной доктрине образования в Российской Федерации», которая устанавливает приоритет образования в государственной политике, определяет стратегию и направления развития системы образования в России на период до 2025 года. Данная концепция призвана обеспечить конституционные права и свободы граждан России в области сохранения и развития национально-культурного наследия каждого народа нашей страны. Этнокультурное образование рассматривается как целенаправленный педагогический процесс приобщения учащихся к этнической культуре (или культурам) в учреждениях дошкольного, общего, дополнительного и профессионального образования, на основе взаимодействия с семьей, учреждениями культуры и средствами массовой информации [5].

В Федеральном законе РФ «Об образовании» определены требования к образовательной деятельности, где одной из актуальных задач современного общества является создание благоприятных условий для формирования полноценной, здоровой личности, ориентированной на общечеловеческие, культурно-исторические, художественно-эстетические, духовные ценности. Обращение к ценностям, накопленным человечеством, предполагает включение человека в культурно-историческое пространство, что создает условия для осознания им себя как субъекта культуры. Особая роль в этом принадлежит музею, который, используя свой фонд и сотрудничество с другими организациями, может представить полную историческую картину тех или иных событий [6].

В музееведении выделяют такие виды музеев, как краеведческие, литературные, историко-художественные, литературные, литературно-мемориальные, этнографические и национальные. Последние являются выражением надежды на национальное возрождение, шансом культурного выживания и культурного самоопределения народа. Этнокультурное и патриотическое воспитание осуществляется и в литературных музеях, где происходит знакомство с

национальной литературой с использованием поэтического текста, музыки и зрительного ряда. Большую роль играют и краеведческие, и этнокультурные музеи, способствующие воспитанию личности, сочетающей в себе глубокое уважение и хорошее знание собственных этнических традиций и основу для восприятия людей другой культуры как равноценных партнеров в межнациональном диалоге [7, с. 15–18].

Для создания условий более полного восприятия учебного материала, необходимо привлекать источники материальной культуры. Этому могут поспособствовать занятия, проведенные в музеях. Как образовательное учреждение, музей занимается научно-исследовательской работой, постановкой целей и задач, разработкой программ, форм деятельности, методов для передачи историко-культурного опыта [7, с. 21–26].

Основными функциями музея заключаются в сохранении образцов культуры и передачу их следующим поколениям для поддержания исторической памяти, в коммуникации и эмоциональном воздействии на личность, в научно-просветительной и идейно-воспитательной работе. Музей, в отличие от школы, способен передать систему мировоззрения, позволяет составить единую целостную картину взаимосвязи процессов развития в природе и в обществе и их отражения в культуре [7, с. 40–45].

Привлечение педагогами музейных материалов в учебный процесс позволяет сделать уроки более интересными, понятными насыщенными. Также это способствует повышению мотивации к учебной деятельности, к познанию не просто окружающего мира, а отдельной культуры в частности.

Воспитательная цель любого музея – это формирование эмоционально-личностного отношения школьников к ценностям культурного наследия, постижение мира культуры посредством знакомства с подлинниками всего того, что определяет понятие «культура». Образование в музее, в отличие от школы, происходит в особой, информационно-предметной среде, где обучающиеся могут расширить представления обучающихся о культуре и традициях народов, которые проживают на территории нашей страны.

Список литературы

1. Гражданственность, патриотизм, культура межнационального общения – российский путь развития // Воспитание школьников. 2002. № 7. С. 8–10.
2. Государственная программа «Патриотическое воспитание граждан Российской Федерации на 2016–2020 годы» (постановление Правительства РФ от 30.12.2015 N 1493). [Электронный ресурс], Режим доступа: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_192149/.
3. Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России /А.Я. Данилюк, А.М. Кондаков, В.А. Тишков.М.: Просвещение, 2011.
4. Национальная доктрина образования в Российской Федерации постановление Правительства РФ от 04.10.2000 № 751). [Электронный ресурс], Режим доступа: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_97368/.
5. Указ Президента РФ от 24.12.2014 N 808 «Об утверждении Основ государственной культурной политики». [Электронный ресурс], Режим доступа: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_172706/.
6. Федеральный закон «Об образовании» / Утвержден Советом Федерации от 26 декабря 2012 года №273 [Электронный ресурс], Режим доступа: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_140174/
7. Станюкович Т.В. Этнографическая наука и музеи. (По материалам этнографических музеев АН). Л.,1978; Она же, Чистов К.В. Этнография и актуальные проблемы развития этнографических музеев. // СЭ. 1981. № 1. С.517.

А.К. Шарафутдинов,
Казанская государственная консерватория
им. Н.Г.Жиганова,
г. Казань

**ЭТНОМУЗЫКОЛОГИ КАЗАНСКОЙ
ГОСУДАРСТВЕННОЙ КОНСЕРВАТОРИИ
В ИЗУЧЕНИЯ И СОХРАНЕНИЯ
ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ НАРОДОВ
ВОЛГО-УРАЛЬСКОГО РЕГИОНА**

Культурное наследие коренных народов Волго-Уральского региона разнообразно и многогранно. Оно включает в себя элементы как материальной, так и духовной культуры. Духовная культура представляет собой огромный пласт, включающий в себя устное народное творчество, обряды, сказания, эпические жанры, песнопение, игру на традиционных инструментах.

Духовная культура нематериальна. Из века в век ее образцы передавались по цепочке от предыдущего поколения последующему в форме, которая не предполагала фиксации (бесписьменная форма). В век всемирной глобализации и засилья субкультуры, когда молодое поколение мало интересуется культурным наследием своих предков, а в средствах массовой информации внимания духовной культуре явно не хватает, звенья в этой цепочке начинают рваться, а, значит, передавать образцы родной культуры становится просто некому. Свою лепту в этот процесс вносит и непрекращающийся исход населения из деревни в город.

Вместе с уходящими из жизни информаторами бесценные образцы бесписьменной формы народного творчества могут быть бесследно и безвозвратно утеряны. Чтобы этого не случилось, необходима их своевременная фиксация. Задача нынешнего поколения тех людей, которые занимаются изучением бесписьменных форм

народного творчества, состоит в том, чтобы зафиксировать его образцы с целью сохранения и передачи последующим поколениям.

Как известно, коренные народы Волго-Уральского региона не являются абсолютно однородными внутри себя, а имеют определенные различия. Ученые, изучающие определенный этнос региона, разделяют его на группы и подгруппы. У народов Среднего Поволжья имеются следующие большие группы и подгруппы: у мордвы – эрзя и мокша, у чувашей – верховые и низовые, у марийцев – луговые, горные, восточные, у татар – казанские, кряшены, мишари, тептяри, нагайбаки.

В регионе Среднего Поволжья одним из немногих образовательных учреждений, в котором изучают культурное наследие народов Волго-Уралья и способствуют его сохранению, является Казанская государственная консерватория. В ней работают влюбленные в свое дело преподаватели и сотрудники, работающие в фольклорном кабинете, а также на кафедрах татарской музыки и этномузыкологии и истории исполнительского искусства.

Основная деятельность фольклорного кабинета и кафедры татарской музыки и этномузыкологии Казанской государственной консерватории имени Н.Г.Жиганова, образованной в 2003 году, заключается в сборе, изучении, систематизации, исполнении, хранении и издании образцов музыкального фольклора народов Волго-Уральского региона. Неоднородный состав народов, населяющих данный регион, создает огромное поле для деятельности по сбору материала по музыкальному фольклорному творчеству. Во время ежегодных фольклорных экспедиций студентами кафедры татарской музыки и этномузыкологии фиксируются многочисленные образцы как музыкального творчества, так и материальной культуры – национальные одежда, украшения, еда, традиционные музыкальные инструменты, кухонная утварь, элементы зодчества. Наибольшую ценность среди собранных образцов музыкального фольклора представляют те из них, которые бытовали в прошлом веке и сохранились до наших дней.

За более чем двадцатилетнюю историю существования практики фольклорных экспедиций в Казанской консерватории студентами, аспирантами, соискателями, преподавателями кафедры этномузыкологии и сотрудниками фольклорного кабинета была проделана огромная работа по сбору, расшифровке и систематизации материалов по фольклорному творчеству татар, русских, чувашей, марий-

цев, мордвы, изучению их традиционного музыкального инструментария, бытующего в настоящее время, осуществлена подготовка к изданию нескольких сборников народных песен. По некоторым проблемам, связанным с традиционной исполнительской вокальной и инструментальной культурами, были защищены выпускные квалификационные работы, а также диссертации на соискание ученой степени кандидата искусствоведения: в 2003 г. – Гайнуллиной Н.Г. (тема диссертации «Эпическая традиция ногайских татар Астраханской области»), в 2004 г. – Макаровым Г.М. («Традиционные аэрофоны татар Волго-Камья (проблемы генезиса и исторической реконструкции)'), в 2006 г. – Сарваровой Л.И. («Этнический компонент песенной культуры татар-мишарей: вопросы звуковысотной и фактурной организации»), в 2008 г. – Ильясовой А.Т. («Церковнопевческая практика татар-кряшен»), в 2015 г. – Куйвиным П. («Гармонь в традиционной культуре казанских татар») [1].

Практика фольклорных экспедиций, проводимых фольклорным кабинетом Казанской государственной консерватории, выявила некоторые определенные закономерности: наибольшее количество образцов музыкального фольклора, бытовавшего в XX и даже XIX веках, записывается, как правило, в деревнях с большим числом коренных жителей и имеющих достаточное количество населения. Чаще всего такими являются деревни, удаленные от крупных городов и районных центров. Также отмечено, что фольклор, бытовавший в прошлые века, лучше всего сохранился у крупных обособленных этнических и этноконфессиональных групп и подгрупп народов региона, таких как кряшены, татары-мишари, низовые чуваша, восточные марицы, мордва-эрзя западной части Татарстана.

Также огромную ценность в ходе фольклорных экспедиций представляют записанные образцы инструментального, вокально-инструментального, танцевального фольклора. На основе собранных фольклорных материалов студентами-этномузыкологами делаются расшифровки, формируется исполнительский репертуар фольклорного ансамбля (который включает не только вокальное исполнение, но и танцы, игры, показ различных обрядов), ансамблей традиционных инструментов, пишутся курсовые и выпускные квалификационные работы, магистерские диссертации.

Свой опыт традиционного сольного, ансамблевого вокального и инструментального исполнительства студенты, аспиранты и преподаватели представляют на различных концертных программах фе-

стивалей и конкурсов, мастер-классах, практических показах и семинарах. Из преподавателей кафедры татарской музыки и этномузыкологии большой вклад в сохранение и распространение форм традиционного вокального и инструментального исполнительства вносят заведующая кафедрой, доцент, заслуженный деятель искусств Республики Татарстан Сарварова Лилия Илдусовна, доценты Макаров Геннадий Михайлович и Шарафутдинов Альберт Кабирович. Теоретическую базу для подготовки специалистов-этномузыкологов по вопросам, связанным с традиционным исполнительством и музыкальным инструментарием народов Поволжья обеспечивают Сарварова Лилия Илдусовна и заведующий кафедрой теории и истории исполнительского искусства, профессор, заслуженный деятель искусств Республики Татарстан Яковлев Валерий Иванович.

Важность изучения вопросов и проблем, связанных с традиционным музыкальным инструментарием народов региона, отмечена Яковлевым В.И. в своем труде «Традиционные музыкальные инструменты народов Волго-Уралья». Во введении к своей работе автор указывает, что «неотъемлемым компонентом традиционной культуры, относящимся к одному из древнейших видов народного искусства» являются традиционные народные музыкальные инструменты», история формирования и развития которых «неразрывно связана с историей формирования и развития этносов, межэтнического взаимодействия» [2, с. 2].

Действительно, меняющееся в последние 25–30 лет самосознание народов России и региона породило интерес к тем сторонам духовной культуры, которые ранее были мало изучены либо не изучались вовсе. Одной из таких сторон духовной культуры народов Среднего Поволжья и Приуралья является исполнительство на традиционных музыкальных инструментах. В советскую эпоху оно не имело широкого распространения, поскольку не являлось искусством академическим, преподававшимся в учебных заведениях, а значит, государство не считало нужным уделять ему сколько-нибудь существенное внимание. В последние десятилетия ситуация начала меняться в лучшую сторону: обучение игре на традиционных инструментах начало практиковаться в музыкальных школах, колледжах, музыкальных вузах.

Настоящим подвижником своего дела, пропагандирующим исполнительство на традиционных инструментах, является доцент Казанской консерватории Макаров Геннадий Михайлович. По образ-

цам, найденным в ходе фольклорных экспедиций в 1970–2000-х годах, он лично изготовил многие традиционные инструменты, такие как татарские гусли, көпше курай, реконструировал думбру. На изготовленных им инструментах играют участники студенческого ансамбля кафедры этномузыкологии, регулярно принимающие участие во всех мероприятиях кафедры, а также на различных мероприятиях, проводимых за пределами стен Казанской консерватории.

Обучение игре на изготовленных инструментах не представляет большого труда для студентов, т.к. в его основе лежат те же способы и приемы исполнения, которыми пользуются этнофоры. Кроме того, поскольку обучение игре фольклорным наигрышам на традиционных инструментах было введено относительно недавно, то большинство студентов кафедры этномузыкологии на практике никогда не сталкивались с исполнением на них, а потому в ходе занятий демонстрируют неподдельный интерес к обучению игре на традиционных инструментах.

Большую роль в деле сохранения записанных в ходе фольклорных экспедиций материалов играет деятельность фольклорного кабинета. Основными его задачами являются организация фольклорных экспедиций, формирование, упорядочение фондов и их хранение. В настоящее время фонды фольклорного кабинета насчитывают более 1000 единиц хранения, включающие в себя аудио- и видеозаписи, паспорта проведенных экспедиций с расшифровками нотных текстов вокальных напевов и инструментальных наигрышей, дневники экспедиций.

В разное время сотрудниками фольклорного кабинета являлись профессор Смирнова Елена Михайловна, доценты Сарварова Лилия Ильдусовна, Макаров Геннадий Михайлович и Шарафутдинов Альберт Кабирович, старший преподаватель Васильева Анна Петровна. В настоящее время работу в фольклорном кабинете ведет выпускница кафедры этномузыкологии, аспирантка Зиганшина Лилия Хаматхарисовна.

Деятельность этих людей, медленно и постепенно, но верно складывающих кирпичи в здание под названием «традиционная музыкальная культура», несомненно, способствует делу сохранения культурного наследия народов Волго-Уралья и приносит свои плоды: выпускники кафедры татарской музыки и этномузыкологии, работая в образовательных учреждениях различного уровня, а также в фольклорных коллективах, на практике прививают любовь подра-

тающему поколению к традиционному музыкальному творчеству и не дают кануть в лету ценнейшим образцам музыкального фольклора, которые были собраны еще в бытность их студентами.

Список литературы

1. Фонды библиотеки Казанской государственной консерватории: отдел рукописей и редких книг.
2. *Яковлев В.И.* Традиционные музыкальные инструменты Волго-Уралья. Историко-этнографическое исследование. Казань, 2001. 320 с.

Н.М. Шарифуллина,
Казанский государственный институт культуры,
г. Казань

СТРАНИЦЫ ЖИЗНИ АФЗАЛА ХАЙРУТДИНОВА

Профессор Казанской консерватории, заслуженный деятель искусств России и Татарстана Афзал Насретдинович Хайрутдинов – человек с удивительной судьбой, воспитавший целую плеяду виолончелистов, работающих в Татарстане, Чувашии, Удмуртии, Марий Эл, за рубежом. Вот каким было начало этой судьбы.

Афзалу шесть лет. Он стоит посередине улицы своего родного Нижнего Чекурска, растерянно озираясь по сторонам. Почему вокруг нет ребятишек? Где его два старших двоюродных брата, товарищи по детским играм и главные защитники? Он уже совсем готов был заплакать, как вдруг сообразил: школа! Все пошли в школу! Быстренько добежав до школьных дверей, Афзал с порога громко заявил, что тоже хочет учиться. Учитель объяснил: ещё рано, приходи через два года – и закрыл дверь. Тут же громко плачущий мальчик появился в проеме окна. Окно закрыли – он опять на пороге. Класс был переполнен, все сидели по двое за партами, но настойчивость Афзала была вознаграждена.

– Ладно, – сжалился учитель, – садись один около двери, будешь баловаться – прогоним.

Афзал сидел, не дыша, и только раздражался громким плачем каждый раз, когда ему не доставались учебник, тетрадка или карандаши. Алифба была у ребят одна на двоих, а у Афзала – собственная: отец раздобыл, тронутый стремлением своего первенца к знаниям. К концу учебного года стали писать диктант – Афзал не хуже других справился! Так и оставили его в одном классе с двоюродными братьями.

Через два года отца перевели на работу в Дрожжаное на должность зампреда райпотребсоюза, дали ведомственный дом. Здесь Афзал на «отлично» окончил семь классов. В 37-м году отца

забрали. Незадолго до этого он оформил справку, что сыну не тринадцать лет, а пятнадцать. Мама с младшими детьми вернулась в Чекурск, а Афзал поехал в Казань...

Начались регулярные занятия в музыкальном училище у Валентина Петровича Варшавского, ученика Рувима Львовича Полякова. Два года на подготовительном отделении, потом на первом курсе, втором. Все готовились к Декаде татарского искусства и литературы в Москве, в филармонии организовали оркестр, где Афзал играл на домбре-бас. Всех будущих участников декады в кафетерии «Восток» даже кормили особо. Но начавшаяся война переиграла все планы – декаду отложили, людей охватила паника. Ребята призывного возраста ждали повесток на фронт. Учебное здание теперь не принадлежало училищу, студентов временно разместили в первой музыкальной школе, общежитие тоже расформировали. Так как нигде было поселять эвакуированных с запада, тех, у кого были излишки площадки, стали «уплотнять». Люди боялись подселенцев, понимая, что те могут остаться насовсем, поэтому охотно пускали студентов. Так Афзал с другом два месяца жили на квартире, пытаюсь учиться. Но какое-то время не было ни стипендии, ни зарплат учителям – такое могли выдержать только городские, а иногородние – то один, то другой – возвращались в родные края, ожидая отправки на передовую. Афзал тоже вернулся в свой Чекурск, в 1942 году ушёл на фронт. Дошагал до Берлина, был награжден орденами Отечественной войны I степени и Красной Звезды, медалями «За отвагу», «За оборону Сталинграда», «За освобождение Варшавы», «За взятие Берлина». На «гражданке» к этим наградам добавились три Почётных грамоты президиума Верховного Совета ТАССР, Почётные грамоты Министерства культуры СССР и Казанского горсовета.

Студенческая жизнь Афзала Хайрутдинова в консерватории началась в классе Александра Владимировича Броуна. Обитали в общежитии, которое находилось в полуподвале основного здания, поэтому не было проблем, где позаниматься. Берёшь класс – и хоть до утра разучивай программу: здание-то одно. Учиться Афзалу Насретдиновичу нравилось, он на все уроки ходил, пропускал только по уважительным причинам, например, если репетицию назначали на дневное время – он тогда подрабатывал в оркестре Качаловского театра. После окончания консерватории им выдали справки, заменявшие дипломы: значки и корочки к дипломам ещё не были готовы. Пока они готовились, вчерашний выпускник успешно сдал

экзамены и поступил в аспирантуру Московской консерватории. Назиб Гаязович Жиганов был очень рад за него, и когда оформляли документы, решил начать именно с него. Поэтому у Афзала Насретдиновича «красный» диплом значится под номером один, второй – у Алмаза Монасыпова, ну, а у всех остальных – следующие порядковые номера.

Так уж получилось, что дети Афзала Насретдиновича и его замечательной супруги Флоры Кашфеевны – дочь Халида и сын Рустем – стали пианистами. Но зато младший брат Афзала Иршат Насретдинович Хайрутдинов тоже стал виолончелистом, многие годы он был директором первой музыкальной школы. Сын сестры Гульжиган Альберт Асадуллин – тоже виолончелист (не путать с певцом Альбертом Асадуллиным!). Он – профессор Казанской консерватории, заслуженный артист Республики Татарстан, лауреат Государственной премии имени Г.Тукая. Помимо преподавания, много лет играет в составе квартета консерватории. Его сестра Роза Асадуллина играет на виолончели в оркестре Татгосфилармонии (не путать с виолончелисткой Зульфией Асадуллиной!). А когда подросли их самые младшие сёстры-близнецы Альфия и Гульфия, им тоже дали в руки по виолончели. Старший сын Альберта Марат окончил три курса музыкального училища по классу виолончели. Вот и получилось, что Афзал Хайрутдинов, мечтавший мальчишкой выучиться на капитана дальнего плавания, стал основоположником целой династии виолончелистов!

В.Д. Шаров,
*Марийский научно-исследовательский институт языка,
литературы и истории им. В.М. Васильева,
г. Йошкар-Ола*

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ИЗУЧЕНИЯ СОВРЕМЕННОГО МЕСТНОГО И ОБЩЕСТВЕННОГО САМОУПРАВЛЕНИЯ В РЕСПУБЛИКЕ МАРИЙ ЭЛ

Принятие Федерального Закона «Об общих принципах организации местного самоуправления в РФ» подразумевает, что возрождение России и развитие демократического правового государства возможно и должно осуществляться благодаря успешному социально-экономическому и культурному развитию больших и малых городов, сельских населенных пунктов. При этом реформирование системы местного самоуправления в России носит дуальный (двойственный) и противоречивый характер. С одной стороны, формирование принципиально новой социально-экономической среды, удовлетворение экономических и прочих потребностей населения должно осуществляться при активном и решающем участии самих граждан. Но на деле в становлении и развитии местного самоуправления в России проявляется ярко выраженная направленность «сверху вниз». Правила жизнедеятельности передаются и принимаются местным самоуправлением в качестве директивы.

Второе обстоятельство во многих отношениях лишает «этнографизма» проблемы.

Непосредственный интерес в этом дуализме в трактовке темы самоуправления с этнографической точки зрения представляет именно первый аспект, так как предполагает проявление традиций и самобытности в производственно-хозяйственной деятельности и,

особенно в духовной сфере, в частности, при организации и проведении культурно – досуговых мероприятий.

Аналогом темы местного самоуправления в традиционной этнографии применительно к марийскому краю является «Соседско-территориальная (сельская) община», особенно актуальная для до-революционного периода и даже для советского времени до коллективизации крестьянства.

Для интерпретации понятия современного общественного самоуправления достаточно близка тема «Общественный быт», отраженная в большом количестве публикаций обо всех народах, в том числе, о марийцах, но, к сожалению, почти забытая в наши дни.

С точки зрения исследования проблем современного местного самоуправления среди аспектов общественного быта в марийской этнографии на сегодняшний день наиболее ярко проявляются: в хозяйственной жизни – обычаи взаимопомощи (помочи), в досуговой сфере – проведение календарно-обрядовых праздников. Особенно интересным представляется организация и проведение языческих молений среди приверженцев марийской традиционной веры, что более подробно предполагается осветить в публичном выступлении на данной конференции.

СОДЕРЖАНИЕ

Яковлев В.И.

Казанская этнографическая школа:

историографический контекст 3

Аминов Р.Р.

Формирование и численность ногайцев

Оренбургского казачьего войска 10

Аминов Р.Р., Бурханов А.А.

Некоторые данные об историко-культурном и демографическом развитии татарских сел Козловского района Чувашской Республики (к проблеме изучения истории сельских поселений

Янгильдино и Альменево) 15

Бурундуковская Е.В.

Английские народные песни и баллады в вёрджинельном

творчестве композиторов Елизаветинской эпохи 23

Бурханов А.А., Атдаев С.Д.

Некоторые особенности охоты у туркмен (к вопросу изучения

традиций и обычаев тюркоязычных народов Евразии) 29

Валеев Р.М., Мартынов Д.Е., Мартынова Ю.А.,

Минеева М.С., Тугужекова В.Н.

Материалы Н.Ф. Катанова 1890-х гг. из фондов

Национального архива Республики Татарстан – происхождение и

содержательные особенности 35

Васильюк О.Д., Валеев Р.М., Валеева Р.З., Абидулин А.М.

Тюркские народы в наследии А. Е. Крымского 41

Гибадуллин М.З., Нуриева А.Р.

Традиции общественной благотворительности мусульман

регионов России, как элемент культурного наследия 57

Гюль Т.И.

Согдийцы и тюрки в раннем средневековье:

межэтнические интеграционные процессы 60

Гюль Э.Ф.

Этническая специфика узбекского ковроделия 66

Данилова О.Н.

Казачьи и украинские песни в Марийском крае 71

Денисов Д.В.

Фольклорно-этнографическая экспедиция как средство

сохранение традиционной культуры русских сёл

Закамья Республики Татарстан 76

<i>Зорин А.Н.</i> Профессор Иван Николаевич Смирнов и становление казанской университетской этнографии	80
<i>Ключева М.А.</i> Некоторые примеры фонетической адаптации заимствований в марийской игровой лексике	93
<i>Козлов В.Е., Гущина Е.Г.</i> Особенности организации лекционной и практической работы по кафедре географии и этнографии Казанского Императорского университета	98
<i>Комарова Г.А.</i> Российская научная миграция и антропология академической жизни.....	104
<i>Кржижевский М.В.</i> Традиционные игры самарских башкир и возможности их использования в условиях современности.....	112
<i>Куприянова Е.А.</i> Статская служба чиновников-мусульман на основе анализа формулярного списка 1820 г.	116
<i>Молотова Т.Л.</i> Религиозно-культурные объекты марийцев Кукморского района Татарстана	121
<i>Мусина Р.Н.</i> Религия в культуре повседневности татар в 1960–80-е годы: к вопросу ее функционирования в материальной культуре	126
<i>Мухина З.З., Пивоварова Л.Н.</i> Возрождение народных художественных ремесел в Старооскольском крае	131
<i>Мухина З.З., Полева Н.А.</i> Понева в традиционной русской женской одежде села Роговатое	135
<i>Мушкина Н.В.</i> О марийском празднике Сурем и его музыкальном содержании	140
<i>Панченко А.Б.</i> Репрезентация этнического многообразия Российской империи в музейно-выставочном пространстве.....	147
<i>Рычков С.Ю.</i> Исламский фактор в гастрономическом поведении молодых татар г. Казани	153

<i>Рычкова Н.В., Рычкова Е.С.</i> Этикет приема пищи в структуре питания татар-мусульман г. Казань.....	158
<i>Самойлова А.В.</i> Хороводные песни весенне-летнего периода (по фольклорным материалам русских сёл Республики Татарстан)	164
<i>Столярова Г.Р.</i> Трансформации в системе питания казанских татар (от исследований Н.И. Воробьева до современности)	169
<i>Сулова С.В.</i> О ногайском компоненте в народной одежде волго-уральских татар	175
<i>Титова Т.А., Хуснутдинова К.Ю.</i> Трансляция народной культуры кряшен через фольклорные и общественные организации	181
<i>Ушницкий В.В.</i> Происхождение есейских якутов (по фольклорным источникам)	186
<i>Фазлиев А.М.</i> Влияние исламского фактора на формирование здорового образа жизни молодёжи в постсоветский период (на примере Татарстана и Казахстана)	190
<i>Фролова Е.В., Шустова П.Е.</i> Бубны в традиции шаманизма тюркских народов Алтая (на примере коллекций Этнографического музея КФУ)	196
<i>Хафизова Э.И.</i> Возможности музея в организации этнокультурного воспитания	201
<i>Шарафутдинов А.К.</i> Этномузыкологи Казанской государственной консерватории в изучения и сохранения традиционной культуры народов Волго-Уральского региона	205
<i>Шарифуллина Н.М.</i> Страницы жизни Афзала Хайрутдинова	211
<i>Шаров В.Д.</i> Некоторые аспекты этнографического изучения современного местного и общественного самоуправления в Республике Марий Эл	214

БУСЫГИНСКИЕ ЧТЕНИЯ
Народы в поликультурном взаимодействии

Выпуск 9.

*Материалы Международной
научно-практической конференции*

Редактор-составитель:

Яковлев Валерий Иванович,

заведующий кафедрой теории и истории исполнительского искусства,
музыкальной педагогики Казанской государственной консерватории
им. Н.Г. Жиганова, профессор, доктор исторических наук

Научный редактор:

Столярова Гузель Рафаиловна,

доктор исторических наук,

профессор Казанского (Приволжского) федерального университета



Оригинал-макет – *А.Р. Тухватуллина*

Подписано в печать 24.10.2016 г. Усл. печ. л. 13,75. Тираж 100 экз.

Отпечатано в множительном центре Института истории АН РТ
г. Казань, Кремль, подъезд 5. Тел.: (843) 292–95–68, 292–18–09

