

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



БУСЫГИНСКИЕ ЧТЕНИЯ

ВЫПУСК ОДИННАДЦАТЫЙ

НАРОДЫ СРЕДНЕГО ПОВОЛЖЬЯ В
ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ

*Материалы Международной научно-практической конференции посвященной
105-летию со дня рождения профессора Евгения Прокопьевича Бусыгина
95-летию со дня рождения Николая Владимировича Зорина
95-летию со дня рождения Рамзии Гиниятовны Мухамедовой*

Казань, 12 декабря 2018 года

УДК 908
ББК 26.89 (Рос.Тат)
Б 92

Оргкомите XI Бусыгинских чтений:

Сопредседатели:

Абдуллин Рубин Кабирович, ректор Казанской государственной консерватории им. Н.Г. Жиганова, народный артист Российской Федерации и Республики Татарстан, профессор
Хайрутдинов Рамиль Равилович, директор Института международных отношений, истории и востоковедения, доктор исторических наук, профессор

Назипова Гульчачак Рахимзяновна, генеральный директор Национального музея Республики Татарстан, доктор исторических наук

Члены оргкомитета:

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

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

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

Гущина Елена Геннадьевна, директор Этнографического музея Казанского (Приволжского) федерального университета, кандидат исторических наук

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 11. Народы Среднего Поволжья в историко-этнографическом контексте. Материалы Международной научно-практической конференции посвященной 105-летию со дня рождения профессора Евгения Прокопьевича Бусыгина, Николая Владимировича Зорина, Рамзии Гиниятовны Мухамедовой 12 декабря 2018 года. Казань, 2018. 268 с.

В сборник вошли материалы XI Бусыгинских чтений, состоявшихся в Казанском (Приволжском) федеральном университете 12 декабря 2018 года.

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

ISBN 978-5-6041479-4-8

© КГК(А) им. Н.Г.Жиганова, 2018
© Институт международных отношений, истории и востоковедения, 2018
© Яковлев В.И., 2018

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

ПОВОЛЖСКИЙ ВЕЛИКОРОСС: РОДОСЛОВНАЯ Е.П. БУСЫГИНА

Дорогие коллеги, друзья!

Международная научно-практическая конференция «XI Бусыгинские чтения» посвящена знаменательным датам представителей казанской этнографической школы: 105-летию со дня рождения Е.П. Бусыгина (1913–2008), 95-летию со дня рождения его ученика и соратника Н.В. Зорина (1923–2006) и 95-летию со дня рождения ученого-этнографа, ученицы Н.И. Воробьева, ныне здравствующей Рамзии Гиниатовны Мухамедовой. Каждый из этих замечательных ученых внес свой весомый вклад в развитие отечественной этнографической науки. Фундаментальные исследования Е.П. Бусыгина открыли научной общественности особенности формирования и развития русского населения Среднего Поволжья, Н.В. Зорина – русского свадебного ритуала, как одного из существенных частей культурно-бытового комплекса обрядовой жизни народа, Р. Г. Мухамедовой – посвящены татарам-мишарям – одному из субэтносов татар Среднего Поволжья и Приуралья [1; 3; 4]. Жизненный и творческий путь Е.П. Бусыгина, Н.В. Зорина, Р.Г. Мухамедовой, несомненно, нуждается в пристальном исследовании.

Для изучения и рефлексирования жизненного и творческого пути Е.П. Бусыгина, траектории его многоаспектной деятельности важным является познание (и понимание) условий, в которых формировалась личность Е.П. Бусыгина. Научный интерес вызывают многие детали его богатейшей, насыщенной сложными жизненными событиями (обстоятельствами) биографии. Это и бусы-

гинская родословная (происхождение рода Бусыгиных), как по линии отца, так и по линии мамы, формирование его этнического и гражданского самосознания, внутрисемейные отношения между родителями, развитие кругозора (увлечения и стремления в познании окружающей действительности в детском и юношеском возрасте), постоянный, на протяжении всего жизненного пути творческий эксперимент, многолетний профессиональный поиск, годы учебы в разных учебных заведениях Казани, активная трудовая деятельность в различных (творческих и учебных) коллективах, взаимоотношения с коллегами и учениками, многогранная научно-исследовательская деятельность, лекторский талант – как выдающегося популяризатора научных знаний и т.д.

Глубокого уважения, внимания и изучения заслуживает гражданский подвиг Е.П. Бусыгина – участника Великой Отечественной войны: солдата на передовых – боевых позициях и солдата – музыканта – скрипача – участника красноармейских ансамблей песни и пляски, несущего своим искусством высокую музыкальную культуру в ряды Советской Армии на благо Великой Победы.

Настоящий доклад посвящен только лишь одному из интереснейших и до конца не выясненных вопросов в жизни и деятельности Е.П. Бусыгина – его родословной по линии отца – Бусыгина Прокопия Илларионовича.

Важнейшими источниками для подготовки доклада послужили научные исследования самого Е.П. Бусыгина, его монографии, работы, опубликованные в различных изданиях, материалы международных научно-практических конференций «Бусыгинские чтения».

Евгений Прокопьевич Бусыгин родился 22 декабря 1913 году в Казани – одном из прекраснейших, красивейших и самобытнейших городов России, Татарстана, расположенном на берегу великой Волги. Отец Евгения Прокопьевича – Прокопий Илларионович (1880–1967) – уроженец Вятской губернии, Яранского уезда, мама – Наталья Григорьевна (1884–1979), родилась недалеко от Казани в деревне Макаровка.

Точная дата рождения Е.П. Бусыгина неоднократно подвергалась уточнениям. Дело в том, что вышеобозначенная дата рождения – 22 декабря 1913 года появилась в документах Е.П. Бусыгина

сравнительно недавно – только лишь в начале XXI века. Ранее в паспорте Е.П. Бусыгина, в военном билете, во всех его других документах была обозначена другая дата рождения – 22 декабря 1914 года. Долгое время Е.П. Бусыгин считал, что эта дата соответствовала дню его рождения по старому стилю летоисчисления, а новому стилю, по его мнению, соответствовала дата 3 января 1915 года, которая и отмечалась в семье в течение многих десятков лет [2, с. 29].

Ошибка в дате рождения, как объяснял Е.П. Бусыгин, он обнаружил случайно – при подготовке новых документов к очередному паспортному обмену. Просматривая свой личный архив, он обратил внимание на старую детскую фотографию, где на обороте фотографии, он обнаружил блеклую, выцветшую от времени надпись, сделанную рукой его отца – Прокопием Илларионовичем. Здесь была проставлена дата – июль 1917 года, и подписано, что Евгению Бусыгину было в то время три года и шесть месяцев. Это и послужило поводом для Е.П. Бусыгина, а также для всех его родственников, чтобы более точной датой его рождения считать 22 декабря 1913 года [2, с. 29].

В связи с изменением даты рождения Е.П. Бусыгина, научная общественность России, Татарстана 90-летие со дня его рождения отмечала, как мы помним, 22 декабря 2003 года, в Актовом зале Казанского университета. Дата 22 декабря 1913 года значилась в паспорте нового образца, выданном Е.П. Бусыгину, а также в других его документах. Дата 22 декабря 1913 года выгравирована на его надгробном памятнике.

Хотя, например, 80-летие Е.П. Бусыгина, общественность отмечала в январе 1995 года. Этой дате в журнале «Этнографическое обозрение» была посвящена специальная статья академика В.А. Тишкова «Полвека полевой этнографии» (с Е.П. Бусыгиным беседует В.А. Тишков), где автор статьи поздравил Е.П. Бусыгина с юбилеем. На что Евгений Прокопьевич ответил: «Да, действительно, в 1995 году несколько «круглых» дат, к которым я имею определенное отношение. Это – 50-летие окончания Великой Отечественной войны, в которой я принимал участие как солдат и замполитрук; 50-летие педагогической деятельности в Казанском университете, где я начал с должности ассистента и стал профес-

сором, заведующим кафедрой; 50-летие участия в этнографических экспедициях по изучению русского населения Среднего Поволжья, и, наконец, в 1995 году мне исполняется 80 лет. Есть основания подвести некоторые итоги [5, с. 117].

На мемориальной доске, которая находится перед входом в Этнографический музей Казанского университета, дата рождения профессора Е.П. Бусыгина обозначена по старому – 22 декабря 1914 года.

Своей родословной Е.П. Бусыгин интересовался на протяжении всей жизни. В частности, он постоянно интересовался генезисом – происхождением Бусыгинского рода. В работе «Счастье жить и творить», опубликованной в 2007 году, за год до смерти, в разделе «Начало пути» Е.П. Бусыгин дает подробное описание Бусыгинской родословной, как со стороны отца, так и стороны мамы. Для нас данная информация является ценнейшей, она дает представление об одном из важнейших факторов формирования личности Е.П. Бусыгина, его этнического и гражданского самосознания.

По нашему мнению, проблема происхождения своего рода – рода Бусыгиных (и, в целом, русского населения в Среднем Поволжье, а Е.П. Бусыгин всегда позиционировал себя как представитель русского народа), предположение о появлении его предков на Вятке начали разрабатываться Е.П. Бусыгиным не в начале XXI века, в процессе подготовки к печати книги «Счастье жить и творить», а значительно раньше, уже в 1947 году, когда он провел свою первую этнографическую экспедицию по изучению русского населения Среднего Поволжья.

Не вдаваясь в подробности и детали, отметим, изучая происхождение рода Бусыгиных по линии отца – Прокопия Илларионовича, Е.П. Бусыгин, опираясь на комплексный анализ многочисленных исторических источников – археологических раскопок, летописей, данных арабских путешественников, этнографических работ ученых XVIII – начала XX века, он уже в начале 1950-х годов пришел к выводу о том, что род Бусыгиных на Вятской земле имеет глубокие, древние исторические корни. По его мнению, род Бусыгиных, ведет свое начало с XII века, т.е. с того периода времени, когда новгородские ушкуйники доходили до устья Камы, закрепились на «великой земле вотяцкой» среди финно-угорского

населения и в конце XII века на реке Вятке основали город Хлынов [1, с. 41].

Весьма показательно, что старинные населенные пункты (починки, деревни) под названиями Бусыгино сохранялись вплоть до середины XX века на территории бывшей Вятской губернии – ныне территории Республики Марий Эл и Кировской области. Однако, к настоящему времени эти населенные пункты постепенно «исчезли» с административных карт регионов. Подобное постепенное исчезновение было связано, как считал Е.П. Бусыгин, с проводившейся в 1960–1970 годы неразумной политикой деления населенных пунктов на перспективные и неперспективные, нанесшей, как показала вся дальнейшая история, большой урон не только развитию сельского хозяйства страны, но и формированию этнического самосознания, традиционно-бытовой культуры жителей всего Вятского и других регионов [2, с. 30].

Отец Е.П. Бусыгина – Прокопий Илларионович Бусыгин (1880–1967) был выходцем из крестьянской зажиточной, большой, многодетной, дружной и трудолюбивой семьи Иллариона Бусыгина – дедушки Е.П. Бусыгина. (Дедушка Илларион умер за несколько лет до рождения Е.П. Бусыгина).

В семье Иллариона Бусыгина было двенадцать детей – одиннадцать братьев и одна сестра. Вся семья Иллариона Бусыгина жила в большом двухэтажном доме, с обширными хозяйственными сооружениями, многочисленными дворовыми постройками, мельницей, конюшней, большим количеством земли, на которой трудились с раннего утра и до позднего вечера.

Удивительно, в памяти Е.П. Бусыгина сохранились детские воспоминания, когда он впервые летом 1917 года побывал на родине отца, в деревне дедушки Иллариона Бусыгина: «Из Казани мы с мамой плыли на пароходе третьего класса по Волге, Каме, Вятке до Котельнича. Здесь папины братья усадили нас в тарантас, устланный душистым сеном, и доставили в родную деревню. Помню широкую лестницу, ведущую на второй этаж дедушкиного дома, многочисленные комнаты, застеленные самодельными половицами, красивые резные прялки, а в одной из комнат – огромный ткацкий станок, на которых жены папиных братьев изготавливали различные холсты и различные ткани. Особенно запомнилась ко-

нюшня, где стояли двенадцать лошадей; их очень любил дядя Ваня. Он брал меня на руки, сажал верхом на лошадь, и осторожно катал по широкому дедушкиному двору» [2, с. 31].

С годами братья и сестра отца Е.П. Бусыгина выросли, обзавелись семьями, у них родились дети. Таким образом, спустя многие годы, к 60–70 годам XX века, у Е.П. Бусыгина было много двоюродных братьев и сестер, которые разъехались по многим территориям Поволжья, Волго-Вятского региона, всей страны, встреча с которыми имела для Е.П. Бусыгина большое не только узкое – семейно-родственное значение, но познавательно-научное значение.

С одним из своих двоюродных братьев, Е.П. Бусыгину удалось встретиться в деревне Тужа Кировской области во время этнографической экспедиции в 1966 году. Эта встреча значительно расширила представление Е.П. Бусыгина о своих многочисленных родственниках, их судьбе. Благодаря этой встрече, Е.П. Бусыгин более подробно узнал о своем дедушке Илларионе Бусыгине, о сохранившейся о нем памяти у жителей деревни.

Здесь, в деревне Тужа, в 70-е годы XX века, в большом двухэтажном доме, где когда-то жила большая семья Иллариона Бусыгина, находилась деревенская школа. Хозяйственные сооружения, некогда богатого подворья Иллариона Бусыгина, использовались колхозом в качестве амбаров и складских помещений. Мельница, построенная Илларионом Бусыгиным, была разрушена и не подлежала ремонту и восстановлению, конюшня отсутствовала.

И, как заключает Е.П. Бусыгин из бесед с руководством колхоза деревни Тужа, к сожалению, за время существования колхоза, здесь ничего нового из общественных сооружений построено не было – долгое время довольствовались тем, что в прошлом принадлежало Иллариону Бусыгину.

Среди дальних родственников Е.П. Бусыгина по отцовской линии, были и известные всей стране люди. Например, горьковский кузнец Афанасий Харитонович Бусыгин – один из зачинателей стахановского движения в стране, по словам отца Е.П. Бусыгина – Прокопия Илларионовича, был дальним его родственником. Хотя наше обращение к биографии А.Х. Бусыгина, содержащейся в интернет-источниках свидетельствует о том, что Бусыгин Афанасий Харитонович родился в 1907 году в деревне Колеватовская

Нижегородской губернии. Однако, эти же интернет-источники свидетельствуют, что деревня под названием Колеватовская была известна также и в Вятской губернии и что там также проживали Бусыгины [7; 8]. В подтверждение сказанному следует подчеркнуть, наш анализ интернет – источников свидетельствует, что фамилия Бусыгины особенно широко была распространена именно в Вятской и Нижегородской губерниях России. Это косвенно подтверждает и фундаментальное исследование Е.П. Бусыгина «Русское население Среднего Поволжья», где он неоднократно подчеркивает, что Вятская и Нижегородская земли заселялись, в том числе, и выходцами из Великого Новгорода, к каковым, несомненно, относятся и новгородские ушкуйники, вероятно, далекие предки «генеалогического древа», родословной Бусыгиных.

Кроме того, мы предприняли попытку визуального сравнения по фотографиям внешности Е.П. Бусыгина и его предполагаемого родственника А.Х. Бусыгина. Результат нашего внешнего – визуально-антропологического анализа вызывает оптимизм: обнаружили сходства в антропологическом типе лиц, общих чертах лица, во многом близкими оказались выразительные глаза, большой бусыгинский лоб, бусыгинский взгляд и ряд других антропологических признаков (черт).

В Казань Прокопия Илларионовича Бусыгина – отца Е.П. Бусыгина привезли родители в 1891 году, когда ему исполнилось одиннадцать лет. Здесь его отдали на услужение в магазин Опарина, в котором Прокопий Илларионович, как отмечает Е.П. Бусыгин, прослужил до ликвидации этого магазина в двадцатых годах.

Случайно ли выбор родителей Прокопия Илларионовича Бусыгина при определении дальнейшей судьбы сына пал на Казань и на магазин компании Опариных? Вероятно, нет.

Казань, как высокоразвитый экономический и культурный центр России притягивала многих жителей страны, «Писчебумажный магазина Опарина» был одним из крупнейших специализированных-писчебумажных профильных предприятий, причем, не только в Казани, но и во всем Поволжье [6]. За многие годы работы в «Писчебумажном магазине Опарина», как отмечал Е.П. Бусыгин, его отец прекрасно узнал и профессионально разобрался в продукции магазина, специализировавшемся на продаже много-

численных писчебумажных товаров, в том числе, видеопродукции – различных фотографий, открыток с изображениями культурно-бытовых особенностей жизни разных народов, проживавших в Казанской губернии (например, открытки «Крещение татар», «Крещенные татары, ученики сельской школы» и др.), открыток с изображениями различных культурно-архитектурных объектов («Зилантов монастырь», «Братская могила»), театров («Театр Панаева»), памятников («Памятник Державину», «Памятник Императору Александру II»), видов озер и рек Казани («Озеро Кабан», «Булак в разливе», «Весенний разлив на Казанке», «Река Казанка. Пристань и Кремль»), изображений улиц Казани («Грузинская улица», «Воскресенская улица»), многочисленных видов Волги и ее берегов («Волга. Дача на Волге», «Волга. Отход парохода»), Камы («Кама. «Святой ключ»), Казанского Кремля («Тайнитские ворота»), виды мечетей («Султанская мечеть и Тихвинская улица»), общему виду Казани («Общий вид города Казани») и др. В настоящее время эти фотографии – открытки «Писчебумажного магазина Опарина в Казани», в котором работал отец Е.П. Бусыгина представляют собой историческую ценность: в качестве визуально-антропологического источника они служат важными материалами в изучении многих проблем формирования и развития культуры Казани, ее архитектуры конца XIX – начала XX века.

По воспоминаниям Е.П. Бусыгина, его отец после ликвидации магазина намеревался открыть свой – частный магазин, расширить торговлю. Однако все это было приостановлено в 1927 году, когда частное предпринимательство полностью прекратило свое существование по всей стране. В тот же год отец Е. П. Бусыгина устроился заведующим одного из государственных писчебумажных магазинов, расположенного на улице Баумана. Затем, по семейным обстоятельствам (развод родителей), Прокопий Илларионович Бусыгин уехал из Казани в Марийскую АССР. Здесь он работал вначале на Красногорском лесопильном заводе, расположенном на реке Иеть, а затем многие годы Прокопий Илларионович Бусыгин жил в Йошкар-Оле, где работал экспедитором на железной дороге. В начале 1960 годов, после выхода на пенсию, П.И. Бусыгин переехал в Казань, где в 1967 году в возрасте восьмидесяти шести лет умер.

Таким образом, используя биографический метод в изучении жизни и деятельности Е.П. Бусыгина, необходимо подчеркнуть, что обращение Е.П. Бусыгиным в 1947 году – одним из первых отечественных ученых к проблеме изучения поволжских великороссов – русского населения Среднего Поволжья, нельзя рассматривать случайно избранной темой исследования только лишь по совету его выдающегося учителя – Н.И. Воробьева, как это преподносил в своих многочисленных высказываниях, статьях, очерках сам Е.П. Бусыгин. По нашему мнению, и оно утвердилось при изучении вопроса о родословной Е.П. Бусыгина по линии отца, обращение Е.П. Бусыгина к изучению поволжских великороссов является не случайным, спонтанным, а закономерным, оправданным и глубоко продуманным.

Исследование Е.П. Бусыгина «Русское население Среднего Поволжья», по нашему мнению, во многом укрепило его этническое и гражданское самосознание, сделало его перманентным – постоянным и непрерывным, глубоко толерантным в восприятии культуры других народов, воспитало в нем чувство интернационализма в самом высоком понимании смысла этого термина, т. е. те человеческие качества, которые мы – ученики Е.П. Бусыгина, наблюдали в общении с ним в течение многих десятилетий: это любовь и уважение к разным народам, к их традиционной материальной, духовной и социальной культуре, к их верованиям, праздникам, обычаям и обрядам. Вероятно, только лишь с таким глубоким пониманием сложных этнографических проблем, в науке мог появиться такой феномен, каковым был и остается Е.П. Бусыгин.

Список литературы

1. *Бусыгин Е.П.* Русское население Среднего Поволжья: историко-этнографическое исследование (середина XIX – начало XX в.) / Е.П. Бусыгин; [сост. В.И. Яковлев]. Казань: Татар. кн. изд-во, 2013. 592 с., ил. (Научные труды ученых Казанской этнографической школы. Вып. 1).
2. *Бусыгин Е.П.* Счастье жить творить. Казань, 2007. 400 с.
3. *Зорин Н.В.* Русский свадебный ритуал. М.: Наука, 2001. 248 с.
4. *Мухамедова Р.Г.* Татары-мишари: историко-этнографическое исследование. 2-е издание / Рамзия Мухамедова. Казань: Магариф – Вакыт, 2016. 295 с.

5. *Тишков В.А.* Полвека полевой этнографии (с Е.П. Бусыгиным беседует В.А. Тишков) // Этнографическое обозрение, 1996. № 1. С. 117.

6. <http://www.filokartist.net/catalog/publisher.php?id=590> (дата обращения: 09.09.2018 г.).

7. <https://rodnaya-vyatka.ru/places/90244>. (дата обращения: 01.09.2018).

8. http://www.warheroes.ru/hero/hero.asp?Hero_id=9952 (дата обращения: 01.09.2018).

С.В. Сулова,
Р.Н. Мусина,
Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ,
г. Казань
Ф.Х. Завгарова,
Республиканский центр развития традиционной культуры,
г. Казань

**Р.Г. МУХАМЕДОВА И ЕЕ ВКЛАД
В РАЗВИТИЕ ТАТАРСКОЙ ЭТНОГРАФИИ:
К ЮБИЛЕЮ УЧЕНОГО**

В декабре 2018 г. исполняется 95 лет Рамзие Гиниатовне Мухамедовой, одному из основателей национальной татарской этнографии, известному в России этнографу, ученице выдающегося ученого – профессора Н.И. Воробьева.

Р.Г. Мухамедова родилась 23 декабря 1923 г. в поселке Иркево Багдашкинского района Ульяновской области. В семилетнем возрасте она с родителями переехала в г. Зеленодольск Татарской АССР, где в 1941 г. окончила среднюю школу. В годы войны она работала на заводе, а в 1944 г. поступила на географический факультет Казанского Государственного университета. Лекции по этнографии, которые читал в университете Н.И. Воробьев, пробудили в ней интерес к изучению культуры и быта народов Казанского Поволжья, и прежде всего татарского. После окончания университета Рамзия Гиниатовна поступила в аспирантуру Института языка, литературы и истории им. Г. Ибрагимова Казанского филиала АН СССР (ИЯЛИ КФАН СССР) по специальности «Этнография». Под руководством Н.И. Воробьева она изучала практически неисследованную ранее традиционную культуру мишарей правобережья Волги. В 1959 г. после длительного перерыва в работе из-за болезни она приступила к работе в ИЯЛИ КФАН СССР, где ак-

тивно разрабатывала как ранее избранную тему [4; 6; 12], так и некоторые другие направления, в частности, связанные с проблемами современного быта колхозного крестьянства. В 1966 г. в Институте этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР ею успешно была защищена кандидатская диссертация на тему «Татары Мордовской АССР: историко-этнографическое исследование».

После ухода профессора Н.И. Воробьева она возглавила коллектив этнографов, входивших отдельным подразделением в сектор археологии и этнографии ИЯЛИ КФАН СССР. В 1971 г. Р.Г. Мухамедова решением Ученого Совета ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова КФАН СССР была назначена руководителем фундаментального исследования – «Историко-этнографический атлас татарского народа». Ею были разработаны научная проблематика Атласа, принципы и методы его составления [7].

Цель этого исследования заключалась в создании обширного и репрезентативного с научной точки зрения корпуса этнорегиональных источников, в разработке на его базе принципов типологической классификации основных категорий традиционной культуры, в картографировании выделенных типов и выделении этнокультурных комплексов. Картографирование элементов и типов традиционной культуры (хозяйства, типов поселений и жилищ, одежды, головных уборов, обуви и украшений и др.) представляет собой эффективный метод научного исследования. Оно позволяет с достаточной полнотой и графической четкостью учесть особенности традиционной культуры территориальных групп народа, обобщить многочисленные и разнохарактерные сведения по этнографии татар всего региона, разбросанные по разным источникам.

Важнейшим направлением ее деятельности в рамках этого исследовательского проекта была работа, связанная с организацией и проведением ежегодных этнографических экспедиций. Экспедиции носили характер сплошного территориального обследования всех районов проживания татар в Волго-Уральском регионе. Это – Татарстан, Башкортостан, а также Пермская, Оренбургская, Челябинская, Кировская Самарская, Пензенская, Саратовская, Горьковская и другие области России. Материал собирался по единой программе на основе разработанного под её руководством инструмен-

тария, включающего все основные разделы традиционной культуры. За 1971–1986 гг. (до ухода на пенсию) под ее руководством совершено 28 экспедиций, охвативших около 450 татарских населенных пунктов. В экспедициях велись полевые дневники, фотофиксация вещественных источников, составлялись чертежи, выполнялись художественные зарисовки элементов материальной культуры. Творческим коллективом этнографов также были изучены материалы свыше 20 архивов и 30 музеев страны.

Собранный по теме атласа материал был систематизирован в научном каталоге архива отдела этнографии, содержащем более 40 тысяч единиц хранения по основным разделам традиционной культуры (хозяйству, поселениям и жилищам, одежде и украшениям, ткачеству, пище и др.). По существу, в эти годы была подготовлена обширная научная база и для последующих поколений исследователей. В настоящее время значительная часть этого архива оцифрована и переведена в электронный формат. Архив активно используется не только татарстанскими учеными, но и этнографами других регионов России, изучающими быт и культуру татарского и других народов.

Во время этнографических экспедиций удавалось собрать как богатейшую устную информацию, так и немало весьма ценных вещественных источников. В 1986 г. в Государственный музей Татарской Республики от этнографов отдела этнографии и лично Р.Г. Мухамедовой были переданы две коллекции (более 200 предметов) по народной одежде и декоративно-прикладному искусству волго-уральских татар. Их ценность заключается в том, что и отдельные предметы костюма, и порою целые региональные комплексы одежды описаны, аннотированы и хронологически определены специалистами-этнографами. Коллекции достаточно полно представляют народную одежду, промыслы и искусство казанских татар и крышен из уездов бывшей Казанской губернии (особенно правобережных) второй половины XIX – начала XX вв., а фрагментарно и середины XIX в. Кроме того, в них содержатся ценные материалы из периферийных регионов.

Р.Г. Мухамедова – известный специалист в области татарской этнографии в сферах как материальной, так и духовной культуры народа.

Она является соавтором ряда изданий, которые уже сейчас считаются классикой татарской и в целом российской этнографической литературы. Это коллективный труд «Татары Среднего Поволжья и Приуралья» [17] (раздел «Семейно-родственные отношения» с приложением таблицы древних терминов родства и свойства) [3], фундаментальное исследование «Народный костюм татар Поволжья и Урала. Историко-этнографический атлас татарского народа» [14], которое было переиздано в 2008 г. в Москве в рамках справочно-энциклопедического издания «ТАРТАРИКА. Этнография» [15] и которое является одной из базовых основ для углубленного изучения этнической истории и истории культуры татарского народа. Это и монография «Татары» [16], за которую Рамзия Гиниятовна в числе других авторов была удостоена звания «Лауреат Государственной премии Республики Татарстан в области науки и техники за 2003 г.». В монографии «Татары», как и в вышедшем позднее учебном пособии «Этнография татарского народа» [19], она является автором глав, посвященных традиционной пище и домашней утвари. Метод системного анализа материалов позволил выявить и объяснить этнотерриториальные особенности в системе традиционного питания татар, а также обозначить сложные пути формирования татарской национальной кухни.

Мухамедова Р.Г. является соавтором ряда крупных академических и энциклопедических трудов Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР, в которых ею написаны разделы, посвященные этнической истории и народной культуре волго-уральских татар [8; 13].

Особо следует отметить ее монографию «Татары-мишари. Историко-этнографическое исследование», дополненную и переизданную в Казани в 2008 г. [9; 10]. В ней на большом фактическом, в том числе, экспедиционном материале, показаны своеобразие и одновременно этнокультурное единство татар-мишарей и казанских татар – двух основных нациеобразующих субэтносов волго-уральских татар, а также роль мишарской торгово-промышленной буржуазии в формировании татарской нации. Исследованные ею территориальные особенности народной одежды татар, проживающих на западе Волго-Уральского региона [9, с. 119–125], в значительной степени соответствуют результатам предпринятого ра-

нее исследования диалектологов [1]. Так, по материалам народной одежды на территории Окско-Сурского междуречья так же, как и на картах диалектологов, выделяются особые этнокультурные зоны, соответствующие говорам так называемых ч-окающих и ц-окающих мишарей.

Книга Р.Г. Мухамедовой в отличие от работ предыдущих исследователей более информативна как исторический источник, поскольку написана с применением новых исследовательских методов, в частности, метода этнографического картографирования. Этот метод позднее лег в основу подготовленных и опубликованных сотрудниками отдела этнологии Института Истории им. Ш. Марджани томов «Историко-этнографического атласа татарского народа» [подробнее см.: 2].

Рамзия Гиниатовна – автор создания ряда историко-этнографических экспозиций в музеях Татарстана (г. Зеленодольск, с. Б. Атня), в том числе, и экспозиции этнографического отдела Национального музея Республики Татарстан. На протяжении десятилетий она являлась научным консультантом и экспертом этого музея. Как ведущего этнографа и знатока татарской культуры её не раз приглашали для консультаций в Российский этнографический музей (Санкт-Петербург), где она из имеющихся музейных артефактов помогала воссоздать татарские этнокультурные, в том числе, и костюмные комплексы.

С 1991 по 2013 гг. Мухамедова Р.Г. работала в качестве ведущего сотрудника и научного консультанта Республиканского центра развития традиционной культуры, одним из инициаторов создания которого она является. Рамзия Гиниатовна принимала непосредственное участие в разработке планов научных исследований центра, в создании банка информации по этнографии народа, в определении маршрутов экспедиций по районам Республики Татарстан и регионам проживания татар в Российской Федерации. Несмотря на солидный возраст, она выезжала в качестве научного руководителя в экспедиции, во время которых передавала свой полувековой исследовательский опыт изучения народной культуры молодому поколению ученых.

Многие годы Р.Г. Мухамедова являлась консультантом и руководителем конференций и круглых столов, посвященных пробле-

мам сохранения и возрождения традиционной культуры татар, инициированных Республиканским центром развития традиционной культуры. Желание вовлечь в исследовательское поле фольклористики и этнографии молодежь привело к организации при центре «Школы молодого фольклориста», бессменным участником и лектором которой стала Рамзия Гиниатовна. Ее лекции по этнической истории и истории расселения волго-уральских татар, этнокультурным особенностям территориальных групп народа собирали немалое количество заинтересованных слушателей на протяжении многих лет.

Основной темой её научных исследований и в центре оставалась «Традиционная одежда татар». Несмотря на унификацию современных социокультурных процессов и усиление роли общечеловеческих ценностей, наблюдается тенденция к сохранению и воспроизводству этнических стереотипов татарского костюма в различных вторичных формах (костюм-новодел, костюм-реконструкция, дизайнерские разработки). Традиционная сфера функционирования народного костюма практически переместилась в область празднично-сценической и профессиональной деятельности. Так, для Государственного ансамбля песни и танца Республики Татарстан вместе с народным художником и заслуженным деятелем искусств РТ Ф.Ш. Хасьяновой были созданы сценические варианты костюма нижегородских мишарей и астраханских татар. С целью воспроизводства современных «фольклористических» [18] форм традиционной татарской одежды и передачи историко-этнографической информации об определенной группе этноса ею были подготовлены красочные научно-популярные книги-альбомы, снабженные аутентичными, практически соответствующими подлиннику рисунками-реконструкциями [5; 11].

Познав и проникнув в суть механизмов сохранения и воспроизводства татарского фольклорно-этнографического наследия Р.Г. Мухамедова до сих пор бескорыстно передает свои глубокие познания молодому поколению исследователей, модельерам, художникам-прикладникам.

Список литературы

1. Атлас татарских народных говоров Среднего Поволжья и Приуралья в 2-х томах. Казань: Татпрокаттехприбор. 1989. 240 с.
2. *Габдрахманова Г.Ф., Мусина Р.Н., Сулова С.В.* Тюрко-татарский вектор Российской этнологии (к 25-летию отдела этнологии Института истории Академии наук Республики Татарстан // ЭО. 2014. №5. С.162–178.
3. *Загидуллин А.А., Мухамедова Р.Г.* Семейно-родственные отношения //Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М.: Наука. 1967. С. 235–292.
4. *Мухамедова Р.Г.* К вопросу о расселении татар-мишарей // Материалы по татарской диалектологии. Казань: ИЯЛИ КФАН СССР. 1962. С. 242–281.
5. *Мухамедова Р.Г.* Народный костюм татар-кряшен (на татарском и русском языках). Казань: «Слово». 2005. 159 с.
6. *Мухамедова Р.Г.* Одежда одной из групп темниковских татар // Труды КФАН СССР. Серия гуманитарных наук. Выпуск 2. Казань. 1959. С. 221–233.
7. *Мухамедова Р.Г.* Принципы составления историко-этнографического атласа татарского народа // Первое Поволжское археолого-этнографическое совещание (тезисы). Казань. 1974. С. 58–59.
8. *Мухамедова Р.Г.* Татары // Народы Поволжья и Приуралья: Историко-этнографические очерки. М.: Наука. 1985. С. 200–237.
9. *Мухамедова Р.Г.* Татары-мишари (историко-этнографическое исследование). М.: Наука. 1972. 246 с.
10. *Мухамедова Р.Г.* Татары-мишари: Историко-этнографическое исследование. Казань: Магариф. 2008. 295 с.
11. *Мухамедова Р.Г.* Татарская народная одежда. Татар халык киёмнәре. Казань: Таткнигоиздат. 1997. 224 с.
12. *Мухамедова Р.Г.* Терминология родства и свойства у татар – мишарей в Мордовской АССР //Материалы по татарской диалектологии. Казань: ИЯЛИ КФАН СССР. 1962. С. 242–281.
13. Очерки общей этнографии. Европейская часть СССР. М.: АН СССР. 1968. 480 с.
14. *Сулова С.В., Мухамедова Р.Г.* Народный костюм татар Среднего Поволжья и Урала (середина XIX – начало XX вв.). Историко-этнографический атлас татарского народа. Казань: Изд-во «ФЭН». 2000. 312 с.
15. Тартарика. Этнография. Справочно-энциклопедическое издание. Казань-Москва: Дизайн. Информация. Картография. 2008. С. 474–526.

16. Татары (серия «Народы и культуры»). М.: Наука. 2001. 583 с.
17. Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М.: Наука. 1967. 538 с.
18. *Чистов К.В.* Народные традиции и фольклор. Очерки теории. Ленинград: Наука. 1986. 304 с.
19. Этнография татарского народа. Учебное пособие. Казань: Изд-во «Магариф». 2004.

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

ПОХОДНЫЙ СУНДУК И ЕГО РОЛЬ В ЖИЗНИ ТАТАР-КАЗАКОВ ОРЕНБУРГСКОГО КАЗАЧЬЕГО ВОЙСКА

Неискушенный читатель при определении сундука первым делом ответил бы, что это – емкость для хранения приданого и различной одежды. Но по отношению к быту казаков данная трактовка не совсем уместна.

Сундук издавна использовался и усматривался в быту различных народов. На сундуке спали дети, в нем хранили ценности, приданое и т.д.

Интересно, что у оренбургских казаков, в том числе и у татар, сундуки бытовали двух видов: 1. для хранения приданого, одежды, ценностей, а также, судя по всему, использовался для сна детей; 2. походный, предназначенный для хранения обмундирования и всех других предметов, необходимых казаку для службы.

Как правило, у татар сундуки играли еще и декоративную роль. По мнению Н.И. Воробьева, в татарских семьях сундуков насчитывалось больше, чем было необходимо на самом деле. Обычно сундуки ставили в простенках между окнами боковой стены (около входа или у печи) [13, с.51].

Следует отметить, что в отличие от первого вида сундука походный сундук носил явно личностный характер принадлежности. Если в обычном сундуке могли храниться и семейные ценности, одежда всех членов семьи, то в походном сундуке должны были находиться только личные предметы обмундирования и оружие одного казака [5; 8; 14; 18]. Доступ к сундуку кроме самого казака и его законной жены был закрыт [15]. Кроме того, одно из главных отличий обычного сундука от походного

заключалось в том, что обычный сундук отличался разнообразием в цвете, размере, форме и т.д. Это отчетливо видно на примере сундуков нагайбаков пос. Попово Оренбургского казачьего войска (см. рис 7 и 8). Исследованные нами сундуки нагайбаков разительно отличаются друг от друга по форме, размеру и оформлению.

Рассмотрев особенности походных сундуков, мы можем наблюдать, что надпись на сундуке несет информацию о дате его создания (в отличие от обычного сундука), месте службы казака [11]. Кроме того, надпись исключает, вероятнее всего, и факт передачи (использования) сундука по наследству – от отца к сыну.

Сундуки других казачьих войск имеют между собой различия. К примеру, во Фроловском музее Волгоградской области хранится деревянный, окованный жестью сундук с надписью на крышке «Лейб-гвардии атаман Цесарского полка 3-й сотни казак Трифон Федорович Фомин, станица Сергиевская Донского казачьего войска 1897 г., 15 августа» (см. рис. 4) [5, с.119–120; 8]. На рис. 3 (фото сундука татарина-казака Татищевской станицы поселка Зубочистенский–¹ Нугмана Ишкенина)² обнаруживается, что надпись данного сундука выбита на лицевой части [11], в отличие от сундука казака станицы Сергиевской, надпись на котором, как говорилось выше, расположена на крышке. Более того, «донской сундук» окован жестью, и на нем присутствуют три медные полосы (без учета окованных краев) [5, с. 119–120; 7]. На сундуке Нугмана Ишкенина (края также окованы медью, снаружи сбоку усматриваются по одной ручке) фиксируется лишь одна линия, окованная жестью (посередине), поддерживающая функционирование крышки [11]. Заметим, что в двух других сундуках

¹ Официально, в наши дни населенный пункт именуется как с. Зубочистка Первая.

² Судя по всему, участники Первой мировой войны (1914–1918 гг.) казаки Билял Ишкенин (7 ОКП), Гизатулла Ишкенин (13 ОКП), Латфулла Ишкенин (почетный судья Татищевской станицы) приходились родственниками Нугману Ишкенину [2, с.184].

(см. рис. 1 и 2)³ татар-казаков (Габдельнафика Салихова (пос. Чесноковка Нижнеозерной станицы) и Джадида Мустаева⁴ (пос. Зубочистенский–2⁵ Татищевской станицы)) в каждой из боковых сторон усматривается по две ручки, какая либо надпись, свидетельствующая о хозяине сундука отсутствует [9; 10].

Различное географическое расположение Оренбургского и Донского казачьих войск, видимо, предопределило и материал (дерево), из которого собственно делался сундук.

Самым пестрым и красочным из рассматриваемых сундуков является сундук казака Федора Алешина – деревянный, окованный при помощи заклепок сплошными железными полосами (см. рис. 6). На крышке сундука полосы образуют узор из клетки. С лицевой стороны по краю крышки усматривается декоративный орнамент. Тыльная, боковые и лицевая стороны данного сундука окованы продольными полосами. На двух полосках (из пяти) лицевой стороны (из пяти) присутствует чеканка (надписи, гербы) [14]. Наиболее простым по форме и виду является сундук рядового казака станицы Брюховецкой Донского казачьего войска (см. рис. 5), имевший снаружи сбоку ручки, но в нем не прослеживаются окованные медью полосы, даже по краям сундука [8].

Размеры сундуков также были разными. К примеру, размер сундука Нугмана Ишкенина – 97⁶х55⁷х64⁸ см, Габдельнафика Салихова – 125х72х62 см, Джадида Мустаева – 116х65х71 см, русского казака И. Ярышенко – 84,5х40х42 см [8] Сундуки казаков Лейб-Гвардии Атаманского Его Императорского высочества полка имели несколько иные размеры, а именно: 98х65х72 см [14].

³ Оба казака – Габдельнафик Салихов и Джадид Мустаев, принимали участие в Первой мировой войне (1914–1918 гг.) и благополучно вернулись домой [9; 10].

⁴ На сундуке Габдельнафика Салихова по середине крышки фиксируется горизонтальная полоса, обитая жестью [9].

⁵ Официально, в наши дни населенный пункт именуется как с. Зубочистка Вторая.

⁶ Длина.

⁷ Ширина.

⁸ Высота.

Судя по всему, по внешнему виду сундука можно было определить социально-экономический статус казака, его благосостояние. Как известно, для изготовления окованного и украшенного различными орнаментами и надписями сундука необходимы были дополнительные средства. Очевидно, что рядовой казак, еле сводивший концы с концами, позволить себе такую роскошь не мог. Заметим, что внутри походных сундуков имелись ящики для мелких предметов⁹ (патронов, фото и т.д.) [3; 8]. Из трех рассматриваемых нами сундуков татар-казаков, лишь в одном наблюдается подобный ящик. Речь идет о сундуке Габдельнафика Салихова, ящичек в нем расположен с правой стороны. Каждая из четырех сторон сундуков татар-казаков ОКВ была сделана из трех досок (материал сосна или липа).

К сожалению, неизвестно, изготовлялся ли сундук самими казаками, либо его покупали или мастерили на заказ. Учитывая факт наличия определенных навыков при производстве сундука, высока вероятность, что сундуки казаков делали специальные мастера. Как известно, в каждом поселении нагайбаков работали кузнецы и столяры, плотники, следовательно, смастерить сундук в среде нагайбаков не составляло особого труда. Причем есть сведения о том, что сами татары-казаки занимались плотничеством, строили дома своим односельчанам; правда, ворота, наличники и другие изысканные виды работ, а также специализированные (возможно, и заказы сундуков – *Р.А.*), выполняли мастера из других селений [16, с.269; 17, с.209]. Есть данные, относительно казаков Донского казачьего войска, что сундуки казакам вручали в виде награды за успешное участие в вольтижировке¹⁰. Так, Григорию Егорову казаку Пятиизбянской станицы (Донское казачье войско) 2-й сотни Атаманского Его Императорского Высочества Цесаревича полка, были подарены серебряные часы, а также походный сундук (14 августа 1902 г., см. рис. 9) [4].

⁹ Так называемый ящик для фурнитуры.

¹⁰ Вольтижировка – дисциплина конного спорта, в которой спортсмены, пара или группа участников выполняла программы, состоящие из гимнастических и акробатических упражнений на лошади, движущейся по кругу шагом или галопом.

В связи с тем, что в походном сундуке татар-казаков хранились предметы и все необходимое для службы, с нашей стороны было бы нецелесообразным оставить без внимания содержимое походного сундука. В частности, выясняется, что в сундуке казака кроме одежды хранились уздечка, седло, винтовка, патроны, шашка. В случае гибели казака на фронте сундук передавали его семье [18].

Как известно, в начале XX в. оренбургские казаки обязаны были снаряжаться на службу за свой счет, даже после того, как в 1903 г. оренбургским казакам стали выделять государственное пособие (100 руб.) [6, с.102]. Огнестрельное оружие (перед Первой мировой войной и пики), казакам выдавало государство [12, с.89]. Далеко не каждый казак мог снабдить себя всем необходимым для службы. К обязательным предметам снаряжения казаков относились: папаха (2 руб. 60 коп.), фуражка (90 коп.), белый чехол к ней (20 коп.), мундир (2 руб. 50 коп.), пальто (2 руб.), полотняная рубашка (1 руб. 35 коп.), сукно (черное – 4 аршина 12 вершков; серое – 4 аршина 12 вершков – 12 руб. 88 коп.), башлык (1 руб. 50 коп.), портупья (1 руб.), ремень поясной (70 коп.), шаровары (1 руб.), набрюшник (45 коп.), сумка с мелочью (для починки) – (30 коп.), сапоги (10 руб.), шашка (7 руб. 35 коп.), темляк шашке (20 коп.), погоны (50 коп.), в общей сложности, без учета стоимости лошади, 45 руб. 43 коп. [6, с.102].¹¹

В 1892 г. для помощи казакам был учрежден общественный военный капитал, на каждого льготного казака строевого разряда выделялось 10 руб. Сумма снаряжения казака составляла, таким образом, 145 руб. 43 коп., по мнению П.О. Щербова-Нефедовича, – около 165 руб. [6, с. 102].

Таким образом, сундук являлся весьма важным атрибутом в жизни оренбургского казака. По содержимому сундука можно было судить о благосостоянии казака, а также о его готовности к службе. Как показало наше исследование, определенных стандартов в размере у походных сундуков казаков различных войск не было. Самым большим по длине являлся сундук Габдельнафика Салихова, по ширине в лидерах сундук казака Лейб Гвардии Атаманского Его Императорского высочества Полка Федора Алешина.

¹¹ Цены приведены на 1906 г.

Список литературы

1. *Атнагулов И.Р.* Идентичности нагайбаков: генезис, структура, динамика: монография / И.Р. Атнагулов; Мин-во культуры Челяб обл., Челяб. Гос. краевед. музей; [науч. ред. Г.Х. Самигулов]. Челябинск, 2015. 217 с. Прил.: Нагайбаки: история и традиционная культура [Электронный ресурс] / сост.: О.В. Новикова, А.А. Рыбалко. – 1 электрон. Опт. диск (CD-ROM).
2. *Бешенцев В.Г., Завершинский В.И., Козлов Ю.Я., Семенов В.Г., Шалагин А.В.* Именной справочник казаков Оренбургского казачьего войска, награжденных государственными наградами Российской империи (первый военный отдел). Челябинск: Книга, 2012. 190 с.
3. *Владимир Цимбалистов.* # Скрыня. Походный сундук казака 1886 года (вторник 19 мая 2015 г.). Режим доступа: <http://vladimir-tsimbalistov.blogspot.ru/2015/05/1886.html?m=1>
4. Генетический форум ВГД. Режим доступа: <http://forum.vgd.ru/148/60544/>
5. *Комиссарова Е.В.* Казачьи реликвии в составе регионального культурного наследия России (по материалам краеведческих музеев Волгоградской области) // Международный научно-исследовательский журнал. № 04 (58). Часть 2. Апрель. С. 118–121.
6. *Махрова Т.К.* Казачье хозяйство Оренбургской губернии. – Челябинск: [Б.и.], 1998. 96 с.
7. МКУК «Фроловский городской краеведческий музей. Режим доступа: http://muzei-85.ucoz.ru/index/ehkspozicii_vystavki/0-9
8. Музеи России. Режим доступа: <http://www.museum.ru/C2025>
9. Полевые материалы автора (ПМА). Оренбургская область, Перволоцкий район, с. Чесноковка (май–июнь 2018 г.).
10. ПМА. Оренбургская область, Перволоцкий район, с. Зубочистка Вторая (май – июнь 2018 г.).
11. ПМА. Оренбургская область, Перволоцкий район, с. Зубочистка Первая (май – июнь 2018 г.).
12. *Рыбалко А.А.* Обмундирование, амуниция, вооружение казаков-нагайбаков // Традиционная культура нагайбаков Южного Урала. Альбом. Казань: Центр инновационных технологий, 2016. С. 88–90.
13. *Сулейманова Д.Н.* Интерьер татарского дома. Истоки и развитие. Казань: Татарское книжное издательство, 2010. 141 с.
14. Форум коллекционеров. Режим доступа: <https://forum-antikvariat.ru/index.php/topic/164525-sunduk-atamantca-naslednika-tcesarevicha-19-vek/>

15. Форум Миллерово (форум города Миллерово и Миллеровского района Ростовской области). Режим доступа: <http://mill-ru.forum2x2.ru/t108-topic>

16. *Халиков Н.А.* Традиционное хозяйство татар-казаков Южного Урала (вторая половина XIX – начало XX вв.) // Средневековые тюрко-татарские государства. 2016. № 8. С. 264–271.

17. *Шкляева Л.М.* Особенности народного декоративно-прикладного искусства нагайбаков Челябинской области (по результатам экспедиции 2016 г.) // Кряшенское историческое обозрение. 2016. №1. С. 209–214.

18. Kazak news. Дата обращения. 28.03.2018. Режим доступа: http://www.kazaknews.ru/publ/samobytnaja_kultura_i_tradicii_kazachestva/skaz_o_kazakakh_i_chinovnikakh/11-1-0-4000



Рис. 1. Походный сундук казака из татар Габдельнафика Салихова (пос. Чесноковка Нижнеозерной станицы Оренбургского казачьего войска) [9].



Рис. 2. Походный сундук казака из татар Джадида Мустаева (пос. Зубочистенский–2 Татищевской станицы Оренбургского казачьего войска) [10].



Рис. 3. Походный сундук казака из татар Нугмана Ишкенина (пос. Зубочистенский–1 Татищевской станицы Оренбургского казачьего войска) [11].



Рис. 4. Походный сундук атамана Лейб-гвардии Цесарского полка 3-й сотни казака Трифона Федоровича Фомина (станция Сергиевская Донского казачьего войска) (15 августа 1897 г.) [7].



Рис. 5. Походный сундук казака И. Алик. Ярышенко (станция Брюховецкая Донского казачьего войска) (конец XIX в.) [8].

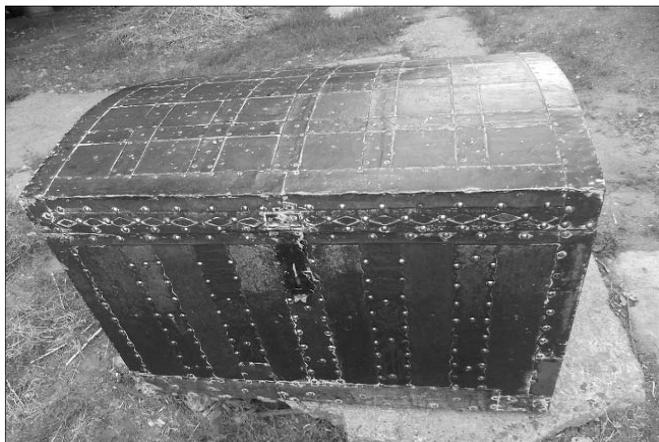


Рис. 6. Походный сундук казака Лейб Гвардии Атаманского Его Императорского высочества Полка Федора Алешина (16 августа 1889 г.) [14].



Рис. 7. Сундук нагайбака пос. Попово Оренбургского казачьего войска (дерево, металл, столярная работа, первая половина XX в.) [1, Прил.: Нагайбаки: история и традиционная культура [Электронный ресурс].

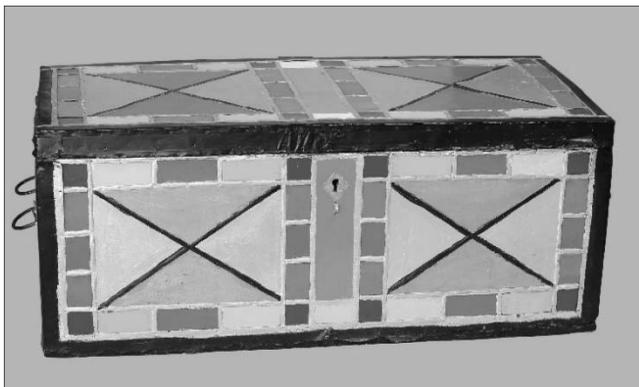


Рис. 8. Сундук нагайбака пос. Попово Оренбургского казачьего войска [1, Прил.: Нагайбаки: история и традиционная культура [Электронный ресурс].



Рис. 9. Походный сундук Григория Егорова казака Пятиизбянской станицы (Донское казачье войско) 2-й сотни Атаманского Его Императорского Высочества Цесаревича полка [4].

С.Дж. Атдаев,
Институт археологии и этнографии АН Туркменистана,
г. Ашгабат

А.А. Бурханов,
Общество татарских краеведов
при Всемирном конгрессе татар,
г. Казань

ОБРАЗ ПЕТУХА КАК СИМВОЛ СТАБИЛЬНОСТИ И ПОКОЯ В КУЛЬТУРЕ НАРОДОВ СРЕДНЕЙ АЗИИ (НА ПРИМЕРЕ ТУРКМЕН)

Образы диких зверей и домашних животных всегда имели большое значение в жизни и культуре тюркских народов Средней Азии и Евразии. Это касается, прежде всего, персонажей домашних птиц, в особенности петуха (курицы).

И не случайно, популярный на Востоке символ петуха нашел свое отражение и в туркменском народном календаре. Один из годов этого 12-летнего цикла, называемого *муче*, известный, правда, больше как год курицы. Всего 12 знаков восточной астрологии представлены символами различных животных, каждое из которых правит свой черед и придает соответствующему году и людям, родившимся в нем, особые черты.

Считается, что у рожденных в этот год людей, натура имеет противоречивый характер. С одной стороны, у них есть все от курицы – устройство семейного очага и любовь к детям. С другой, от петуха – эгоизм и способность на отчаянные поступки. Их вместе объединяет трудолюбие, прямодушие и преданность к работе. Они консервативны, но в то же время – отважны и храбры.

Образ этой птицы, как храброго и смелого существа, нашел свое достойное художественное отражение в материальном и духовном творчестве прошлого. Петух, возвещающий о наступлении

нового дня, во многих мифологиях мира связан с божествами утренней зари, неба и Солнца. Согласно зороастрийской религии, петух считался священной птицей: он первым встречал восход, своим пением разгоняя силы ночи.

В священной книге зороастрийцев Авесте говорится, что петух создан для противодействия злым дэвам и колдунам: «Из земных творений ради уничтожения демонов с божеством... сотрудничают петух и собака» [4, с. 45]. В одном из многочисленных вариантов «Огуз-намэ» образ курицы играет важную роль в разделе владений между сыновьями Огуз-хана. В эпосе описано как на огромные деревья были водружены знаки двух крупных огузских племен (уч-ок и боз-ок) – золотая и серебряная курицы.

Огуз-каган в великой орде [на правой стороне].

[Водрузил дерево в сорок сажений].

На вершину его [поставил] золотую [курицу]...

На левой Стороне [также]

Водрузил дерево в сорок сажений.

На вершине его установил серебряную курицу...

Направо разместились Бузуки (старшие сыновья).

Налево – Учуки (младшие сыновья) [8, с. 61].

Тюркские источники часто наделяли военачальников качествами характера петуха, его храбростью и неустрашимостью. Символика этой птицы просматривается и в этнонимике туркменских племен. Петух и курица являлись тотемами некоторых туркменских родов – *товук* и *хораз*. Петух считался символом солнца, плодородия, счастья, изобилия, мира и благополучия, а также являлся могучей оберегающей силой.

О том, что образ петуха является символикой чего-то значимого в сознании туркмен, повествует рассказ корреспондента британской газеты «*Daily News*» Эдмонда О’Донована. Укрепляющее свое влияние на просторах Центральной Азии Российское правительство активно привлекало на военную службу местное население. Дабы расположить к себе новоявленных воинов, оно раздавало главам племен военные звания и награждало особо отличившихся крестом Святого Георгия. О’Донован отмечает, что этот орден здесь претерпел некоторые изменения, с учетом местных особенностей: «В центре серебряного креста обычно разме-

щен медальон «Георгий и Дракон». Но туркмены стали возражать против получения ордена с христианской эмблемой, и, соответственно, для них было специально изготовлено несколько наград с двуглавым орлом вместо «Георгия». У туркменов сложилось впечатление, что эта странно выглядящая птица – не что иное как *петух*, об этом они мне часто говорили» [9, р. 92].

Символику петуха О’Донован встречает и на туркменском кладбище близ Чикишляра. На одном из столбов был установлен флюгер-петушок. О’Донован отмечает: «Удивительно, что даже здесь это приспособление ассоциируется с петушком» [9, р. 126].

Перья солнечной птицы, по поверьям туркмен, обладали и сакральными свойствами. Их применяли в качестве защиты от сглаза. По сведениям некоторых путешественников прошлого, туркменские девушки украшали свои головные уборы петушиными перьями. В то же время, петух и курица считались носителями плодородия. Их перья крепили к налобным украшениям невесты и вставляли в серебряный головной убор девушек – *гунба*. В прежние времена туркмены при установке новой юрты к верхнему кругу остова (*туйнук*) привязывали снаружи шелковое или ковровое изображение петуха [1, с. 12].

Во время археологических раскопок на территории Туркменистана часто находят керамические и фаянсовые изделия с изображением петуха. Традиция эта прослеживается с древних времен до позднего средневековья. Известны голова петуха на керамическом сосуде из Гяур-кала (XIII в.) и фрагмент глиняного сосуда с прекрасным изображением двух петухов, обнаруженные на поселении Ярты-депе (IX–XI вв.). Раскопки в квартале керамистов пригорода древнего Мерва выявили разнообразный набор детских игрушек. Среди многочисленных фигурок животных выделяются свистульки в форме птичек, в том числе, и петухов.

Образ петуха присутствует и на памятниках, расположенных на побережье Амударьи. В частности, на большом Кыз-тепе (Каршинский оазис) найден керамический диск с изображением петуха, где по краям, перед клювом с противоположной стороны, сделаны два налеса в виде собачьих ушей, обращенных раковинами внутрь. Изображения в виде ушей собаки – явление не случайное, оно играло роль оберега. Зороастрийцы считали, что собака помо-

гает петуху в борьбе со злыми духами и колдунами [2, с. 31; 3, с. 120; 5, с.107–108, рис. 56].

На территории Серахского оазиса расположен памятник III–IV вв. н.э. Меле Хейран. Проведенные здесь исследования указали на то, что сооружение являлось зороастрийским храмом. В одном из помещений храма была обнаружена костяная булава со скульптурным навершием петуха [6, с. 201]. Изображение петуха запечатлено еще в более раннее время. Во время раскопок на памятнике Гонур-депе (III–II тыс. до н.э.) был обнаружен бронзовый топор, выполненный в форме петуха [7, с. 18].

Вышивальщицы украшают петухами различные предметы бытового назначения. Образ этой птицы нашел свое отражение и в орнаменте туркменского ковра. Среди зооморфных мотивов можно встретить такие символы, как: «курица» (*товук*), а также «птица» (*гуш*), «клюв цыпленка» (*джуйдже бурун*), «коготь» (*дырناق*) и т.д. По поверьям, изображение петуха выполняет магическую задачу привлечения сил плодородия, достатка и охраны.

Как мы видим, образ петуха (курицы) запечатлен во многих аспектах прошлой жизни туркмен. Этот символ присутствует в древних народных писаниях и эпосах, в народном календаре – *муче*, в названиях племен и личных именах (*Хораз*). Изображение этой птицы можно видеть на древней керамике, детских игрушках и свистульках, а также в узорах ковра. Назначение этого образа всегда была одна – уберечь от несчастий, принести в жизнь покой и стабильность.

Список литературы

1. *Атдаев С. Дж., Бурханов А.А.* Образ животных в традиционной культуре туркмен // Проблемы истории и культуры Волго-Уральского региона и Евразии. Выпуск 5. Проблемы региональной истории и музейно-краеведческая работа в Татарстане. Казань, 2016. С.7–16.

2. *Бурханов А.А.* Коропластика Лебапа (по материалам историко-археологических исследований в бассейне Средней Амударьи в пределах области Амуля). Серия «Материалы и исследования по древней и средневековой истории и археологии бассейна Амударьи». Выпуск 8. Казань: ТГГПУ, 2007. 48 с.

3. *Бурханов А.А.* Зооморфные терракотовые статуэтки из поселений Лебапского региона (К проблеме изучения художественной культуры

побережья Среднего течения Амударьи в древности и средневековье) // Вестник НГУ. (Новосибирск). Серия: История, филология. 2010. Том 9, выпуск 7: Археология и этнография. С. 114–125.

4. Зороастрийские тексты. Памятники письменности Востока. СХIV. М., Восточная литература. РАН, 1997.

5. *Кабанов С.К.* Культура сельских поселений Южного Согда III–VI вв. Ташкент: Фан, 128 с.

6. *Каим Барбара.* Открытие храма огня в Серахском оазисе // Культурные Ценности 1997–1998 (1999). – СПб, 1999. С. 200–203.

7. *Сарианиди В.И.* Переднеазиатские арии в Бактрии и Маргиане // Труды Маргианской археологической экспедиции. Том 4. Исследование Гонур Депе в 2008–2011 гг. / Гл. ред. В.И. Сарианиди. М.: Старый сад, 2012.

8. *Щербак А.М.* Огуз-наме. Мухаббат-наме. М., 1959.

9. *Donovan.* The Merv Oasis travels and adventures east of the Caspian during the years 1879–80–81, including five months' residence among the Tekkés of Merv by Edmond O'Donovan special correspondent of the 'Daily news'. Vol. I. G. P. Putnam's Sons, New York. 1883. 502 p.



Рис. 1. Бронзовый ритуальный топор в форме петуха. Гонур-депе. III–II тыс. до н.э.

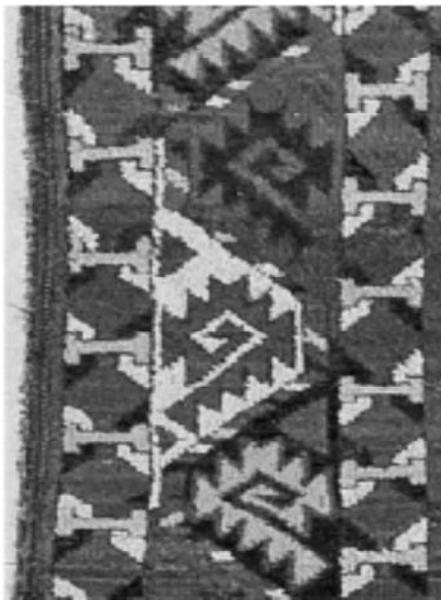


Рис. 2. Изображение головы курицы (петуха)
в ковровом орнаменте *товук*.

С.Дж. Атдаев,
Институт археологии и этнографии АН Туркменистана,
г. Ашгабат

А.А. Бурханов,
Общество татарских краеведов при Всемирном конгрессе татар,
г. Казань

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

ЗВЕЗДА «ЯЛДЫРАК» В ТУРКМЕНСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Звезда Ялдырак – одно из самых известных и в то же время загадочных явлений туркменского фольклора. Согласно народным представлениям, её появление в конце лета на ночном небосводе, означало окончание жарких дней и душных ночей. С этого момента, дневная жара начинает спадать, а ночи становятся более прохладными и свежими. При зарождении этой звезды туркмены говорят: «Ялдырак догды» (т.е. зародилась звезда Ялдырак). Характерно, что накануне этого события несколько дней держится невыносимая жара. Но затем, летний зной ослабевает, и наступают прохладные ночи.

Ялдырак (или *Ялдыравук*), это звезда Сириус – главная звезда созвездия Большого Пса. Ялдырак по-туркменски переводится как – Сияющая звезда. Сириус тоже переводится как – «поблескивающий» и «жаркий». Это двойная, ярко-белая и желтая звезда, расположенная в районе пасти Большого Пса.

Звезда Ялдырак в более раннее историческое время имела и другое название. Она именовалась Тиштрия и являлось божеством дождевых вод. Считалось, что дождевые воды она приносила тучами со стороны Каспийского моря [1, с. 8]. Эта звезда была связана с началом земледелия и почитанием его родоначальника – Вейкарда. «Этот день сделали праздником из уважения и почитания к Вейкарду», – писал Бируни [9, с. 231–232].

Прежде считалось, что она, якобы, в течение каждой десяти дней меняла свое положение, то показываясь, то исчезая. Считалось, что Тиштрия управляет дождем и вообще всеми водами. Предполагается, что подобная связь возникла в то время, когда Сириус восходил над горизонтом в начале сезона дождей и стал ассоциироваться с небесными водами. Поэтому в *Авесте* прославлению названной звезды отведен восьмой яшт (гимн). Его полагалось читать в дни, специально посвященные Тиштрии. В нем, в частности говорилось: «...Помолимся же Тиштрии // Благому и блестящему, // Дающему спокойствие, // Хорошее житье...». В «зороастрийском» календаре, где Тиштрии отведен четвертый месяц года, он сместился к настоящему времени на июнь-июль, т.е. на самый знойный, сухой, «злой» период. Это смещение привело к прямо противоположной характеристике божества вод: из благостного влагодателя Тиштрия превратилась во вредоносную йбл-дыз [4, с. 178].

Как известно, главным героем *Авесты* является Заратуштра (или Заратустра). Первую часть этого имени составляет слово «золотистый», а вторую «Тиштрия». Получалось – Золотой Сириус. В греческой версии Зороастр также звучит как Сияющая Звезда. Культ Сириуса возник именно в те времена, когда эта звезда первым восходила на небосклоне. В *Авесте* есть строки:

Звезде блестящей Тиштрии

Помолимся счастливой.

Что создана Ахурой

Главой и надзирателем

Быть для всех прочих звезд.

Как людям – Заратуштра.

Сказано, что Тиштрия принимает каждые десять дней новый образ: юноши, быка и коня. В последнем варианте Тиштрия в облике прекрасного златоухого и златоузлого коня борется с дэвом засухи Апаоша («Высушивающий» или «Отвращающий воды»), выступающим в образе черного, тощего, облезлого мерина [5, с. 44].

Несущая счастье звезда Сириус, или же её богиня, изображена в ряде мифов в образе священной птицы: Хумай, Гамаюн, Хамса.

В сказочном пространстве она изображалась как белый лебедь, белый гусь или как утка. Во всех случаях подчёркивается связь с водами. Хумай предстаёт как волшебная птица-феникс, предвещающая счастье.

Как было отмечено выше, с появлением на ночном небосклоне звезды Ялдырак, температура слегка спадает и наступают прохладные ночи. По словам российского исследователя XIX в. И.Ф. Бларамберга, «Обычно летом караваны отправлялись после спада жары и восхождения Сириуса (Ялдырак). Г.С. Карелин в своем экспедиционном журнале звезду Ялдырак называет «караванным сигналом» [6, с. 326].

Посетивший Туркменистан в начале XX века исследователь музыки В. Успенский писал: «Через 20 дней после уч-йылдыз (Пояс Ориона) выходит ялдырак, тогда зацветает хиша (особый род камыша). После выхода ялдырака ночи становятся холоднее. Пока не вышел ялдырак, нельзя выезжать далеко без воды. После выхода этой звезды можно ехать и без воды, так как ночи будут влажными». Через 10 дней после выхода ялдырака у молодых верблюдов начинает расти шерсть. Взрослые верблюды спустя пять дней после этого также начинают обрастать новой шерстью. Бараны начинают меньше пить воды. После 45 дней по выходе ялдырака можно случать баранов, а через 4 месяца – верблюдов. Если этого не сделать, то на две недели позже они сделают это сами. Но лучше случать на 15 дней раньше, чтобы приплод будущего года подрос к зиме. Спустя 4 месяца после ялдырака уже могут начинаться бураны и дожди» [7, с. 170].

В произведении туркменского поэта Махтумкули упоминается звезда *Джовза*, то есть яркая, блестящая. Вполне возможна, что воспеваемая поэтом космическая красавица как раз и является звездой Ялдырак.

С появлением Ялдырака связано множество примет. Считается, что если звезда восходит вечером, то пойдут ливни, если утром – жара, а на вечернем заходе – то задуют ветра. Чабаны, при виде звезды Ялдырак, поглядывают на восток, откуда начинают дуть прохладные ветра. Со звездой Ялдырак связаны также пословицы и поговорки: «*Уч йылдызда ер совар, ялдыракда гюн совар*» (При появлении трёх звезд (Пояса Ориона) остывает земля, а при

зарождении Ялдырака остывает солнце); «*Ялдырак догандан сон, кейик сувсамаз*» (После зарождения звезды Ялдырак джейраны перестают страдать от жажды); «*Ялдырагын янгыны, уч йылдызын галгыны*» (Канун зарождения Ялдырака характеризуется жарой, а трех звезд Пояса Ориона – ее отступлением). [8, 2005].

Появление Ялдырака на небосклоне имеет свою периодичность. Она начинает показываться по вечерам в декабре и красуется до марта. В марте к 9 часам вечера эта звезда уже заходит. Вновь Ялдырак показывается в конце лета, но тогда он восходит только к утру.

Время летнего появления Ялдырака – это 12 августа. В письменных источниках зарождение звезды указывалось по разному. И.Ф. Бларамберг сообщал, что: «Туркменские караваны отправлялись в Хиву из Южной Туркмении обычно в начале сентября, когда над горизонтом появляется звезда Ялдырак (Сириус) и спадает жара» [3, с. 117].

Согласно некоторым поверьям, Ялдырак зарождается после летнего отрезка *Улы Чилле* (25 июня – 5 августа). Однако следует отметить, что сезонные промежутки в различных частях нашей страны всегда трактовались по разному, а потому точную дату установить было сложно. Народная поговорка гласит: «*Ялдыракда тюн совар, Сунбуледе гюн совар*», что можно перевести как: «Ночи становятся прохладными после зарождения звезды Ялдырак, а солнце остывает в месяце Сунбуле» (согласно солнечному календарю «*шемси*» это отрезок с 21 августа по 22 сентября).

Зарождение звезды Ялдырак и последующее наступление прохлады было точно отмечено в народе и нашло свое отражение в приметах и поговорках. Точную дату ее появления на небосклоне хорошо знали чабаны и дайхане, путники и караванщики. Эти знания, передаваемые их поколения в поколение, сохранились и в наши дни, став частью культуры и народных знаний.

Список литературы

1. *Беленицкий А.М.* О домусульманских культах в Средней Азии // КСИИМК, 1950. № 38.
2. *Бируни.* Избранные произведения. Т. 1. Ташкент, 1957.
3. *Бларамберг И.Ф.* Топографическое и статистическое описание восточного берега Каспийского моря от Астрабадского залива до мыса Тюк-Карагана // ЗИРГО. Кн. IV. СПб., 1850.
4. *Демидов С.* Космологические представления у туркмен // Историко-культурное наследие Туркменистана. Энциклопедический словарь. Стамбул, 2000.
5. *Дубровина Т.А., Ласкарева Е.Н.* Заратустра. М.: Олимп; ООО «Фирма “Издательство АСТ”», 1999.
6. *Карелин Г.С.* Журнал или дневные записки экспедиции 1836 года // ЗИРГО по общ. геогр., т. X. СПб., 1883.
7. *Успенский В., Беляев В.* Туркменская Музыка. Государственное издательство Музыкальный сектор. Москва, 1928.
8. *Türkmen halk nakyllary.* Asgabat.: Miras, 2005. (на туркмен. яз.).

Р.К. Бажанова,
*Казанский государственный институт культуры,
г. Казань*

ВСЕЛЕНСКИЙ ХРАМ ИЛЬДАРА ХАНОВА: ЗАМЫСЕЛ И СУДЬБА



В настоящее время в нашей республике уделяется значительное внимание сохранению историко-культурного наследия татарского народа. Это, как правило, сооружения и ценности далекого времени. Но культура неустанно создает памятники, которые могут с полным правом войти в список выдающихся свидетельств истории, творщейся и сегодня.

Особое место в этом ряду занимает Вселенский храм, или храм всех религий, построенный Ильдаром Мансавеевичем Хановым в Старом Аракчино. На наш взгляд, культурное значение храма определяется идеалами толерантности и творческой устремленности, носителем и энергичным проводником которых был художник, архитектор, скульптор, общественный деятель Ильдар

Ханов. Творение мастера, радующее взоры своей легкой и яркой эстетикой, является символом памяти о родительском доме и знаком духовного единения многих народов.

Биография Ильдара Ханова богата событиями, в которых переплелись судьбы человека, семьи, нового города, всего нашего Отечества. Он родился в 1940 году в поселке Старое Аракчино. Во время Великой Отечественной войны семья перенесла много лишений. Но мальчику открылся неожиданный дар ясновидения и целительства. Голодному ребенку было видение, когда перед ним предстал Иисус, в исламе – особо почитаемый пророк Иса Хазрат, который провел его по истории разных культур и призвал творить добро.

После окончания Казанского художественного училища и Московского государственного института имени И.Сурикова мо-



лодой художник был принят в Союз художников СССР. В 1975 году в Набережных Челнах состоялась установка его первого монументального сооружения – памятника «Родина-мать», посвященного 30-летию Великой Победы.

Новаторское для татарского художественного сознания, необычайно дина-

мичное по своей форме сооружение не сразу было принято общественным мнением и чиновниками. Поддержку оказал французский писатель Андре Ремакль. Он привёз зарубежные журналы, в которых «Родину-мать» называли лучшей скульптурой, олицетворяющей Победу. Это позволило мастеру и дальше работать над монументальными композициями, которые придали неповторимое своеобразие новому, не имеющему исторических достопримечательностей городу.

Ильдар Ханов был человеком, открытым миру восточной культуры, он побывал в Тибете, Индии, встречался со Святославом и Юрием Рерихами, Д.Неру, Акира Курасовой, изучал буд-

дизм, йогу, тибетскую и китайскую медицину, искусство Востока. Широкие знания и доброе сердце сподвигли этого высокоодаренного человека заняться целительством.

В 1994 году художнику явилось еще одно знамение. Иса Хазрат призвал его строить храм всех религий. Комплекс возводили на добровольных началах, особенно был велик вклад самого мастера, спонсора Равиля Фатыхова и пациентов Ильдара Ханова. Уникальное сооружение посвящалось 16-ти религиям. Среди них свое место заняли буддизм, иудаизм, католичество, православие, ислам, бахаизм, древняя ассирийская религия. Есть в комплексе оригинальное сооружение – храм матери Терезы. По замыслу автора, он призван возродить поклонение Матери-женщине.

Предполагалось, что комплекс будет состоять из 16 храмов разных религий. Ильдар Ханов называл его культурологическим проектом. Здесь планировалось возведение театра для постановок на разных языках, строительство экологической и детской художественной школ, детской консерватории, мемориала павшим героям, реабилитационного наркологического центра. Ильдар Мансавеевич хотел соорудить даже насыпной остров, неподалеку от храма, прямо на Волге, где могла разместиться часть этих объектов, включая морской клуб.

О времени строительства, о планах художника хорошо рассказывается в книге «Ильдар Ханов. Воспоминания, размышления о творчестве», автором-составителем которого является его верный соратник и супруга Р.Р. Султанова. «Как зародилась идея Вселенского храма? Еще будучи научным сотрудником картинной галереи, я слышала от него, что он хочет создать Национальный университет имени Кул Гали, но в Набережных Челнах не получилось. Потом задумка у него появилась – Вселенский храм, храм всех религий. Так в Казани, оставив родовое гнездо внутри, начал строить, купол за куполом, сначала маленький зал – зал Будды (потом это стало своего рода убежищем, мастерской для художника), потом концертный зал <...>. Ильдар строил не как архитектор, а как художник-скульптор. Ночью возникает идея, сразу рисует, наутро отдает рабочим. Так по кирпичику с 1995 года ни на один день стройка не останавливалась. Даже когда он уезжал в Москву, оставались помощники, единомышленники <...>. В 2008 году, он сде-

лал мне подарок – открыл галерею. С легкой руки поэтессы и искусствоведа Розалины Шагеевой галерея стала называться «Хан–Султан». И здесь мы стали реализовывать его мечты: создавать Малую академию художеств для детей, для жителей этого района, театр для молодежи, организовывать выставки. Мы там проводили очень много мероприятий для детской художественной школы имени Байназара Альменова, студенты Камского института дизайна два года проходили в храме практику, проводили мастер-классы по каллиграфии с Наджибом Наккашем, по живописи по стеклу – с Мадьяром Хазиевым, по интарсии – с Хамзой Шариповым. Проводили конкурсы... Ильдар сам выступал спонсором. Очень любил обсуждать работы детей, студентов, всегда делал подробный искусствоведческий анализ. Всегда окрыленными уходили люди, многие потом благодарили его за то, что дал им стимул для роста» [1, с. 27].

Сюда приезжали многие знаменитые люди Татарстана: Равиль Файзуллин, Рабит Батулла, Римзиль Валеев, Ильдар Халиков, художники-шестидесятники, часто навещали московские коллеги. Это место, где интеллигентная аудитория обсуждала творческие проекты, люди искусства выслушивали друг друга, спорили, делились опытом с молодежью. Оно остается памятником особой культурной среды и одновременно своеобразным мемориалом человеку, масштаб которого сравним с деяниями великих гуманистов Возрождения. Но, при жизни мастера храм остался незаконченным.

Состояние Вселенского храма сегодня, когда его автора уже нет с нами, внушает большую тревогу. Требуются большие вложения в его сохранность, более того, центр должен приносить пользу, работать на благо интернациональной культуры. Сейчас мероприятия в храме практически не проводятся, хотя есть картинная галерея, предназначенная для выставок и мастер-классов, а также концертный зал для вечеров музыки и поэзии.

В 2017 году в задании вспыхнул пожар, нанесший значительный ущерб комплексу. Экскурсанты и стихийные посетители до сих пор отмечают заброшенность, следы начавшегося разрушения в помещениях храма. Высказывается тревога за фундамент постройки, поскольку подземные воды расположены близко к по-

верхности. Единственное, что могут позволить себе экскурсанты – это собственную съемку на фоне храма, на улице. Нет и регулярных, профессионально организованных экскурсий.

Фотографии интерьеров, выставленные в Интернете, вызывают чувство обиды и возмущения. Они особенно наглядно демонстрируют печаль запустения. Смогут ли наследники справиться со всеми проблемами, которые легли на их плечи? С долгами по строительству, с необходимостью постоянных затрат на сохранение помещений и фасада? Между тем, местоположение храма заманчиво для бизнес-структур, которым зачастую важна только выгода, но не культурная ценность архитектуры. Не смогли же наши бизнесмены осуществить радиовещание канала классической музыки «Орфей», где рекламу размещать было запрещено. Между тем, Казань считается одним из крупных музыкальных центров России.

Возникает вопрос, неужели невозможно предотвратить разрушение уникального сооружения, каким является Вселенский храм? Памятника культуры, подобного этому, нет на территории Татарстана, да и на территории России тоже. В свое время центральный журнал «Восточная коллекция» посвятил храму специальную публикацию, отмечая его красоту и значимость идеи [2]. Не будем забывать, что Вселенский храм является выдающимся свидетельством духовного подвига и высоких гуманистических идеалов одного из лучших представителей татарского народа. Он должен служить культуре, он должен действовать, он должен жить, как об этом мечтал Ильдар Ханов.

Список литературы

1. *Ильдар Ханов*. Воспоминания, размышления о творчестве. Автор-составитель Р.Р.Султанова. Казань, 2014. 256 с.
2. *Герасимова М.* Вселенский храм Ильдара Ханова / М.Герасимова // Восточная коллекция. 2004. № 2.

**Ф.Ф. Башкирцева,
А.Х. Мингалиев,**
*Казанский (Приволжский) федеральный университет,
г. Казань*

МОРДОВСКИЕ ПРЕДМЕТЫ В СОБРАНИИ ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО МУЗЕЯ КФУ

В собрании Этнографического музея КФУ представлено значительное число предметов мордовского народа, а именно 109 единиц хранения, объединенных в 8 коллекций. Так, коллекции атрибутированы под следующими номерами.

Под ЭМУ № 83 – предметы женского костюма, переданные из музея Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете (ОАИЭ), в количестве 11 единиц хранения. Данная коллекция состоит из трёх браслетов, головного убора, с пришитым сзади хвостом, гайтана, пояса, передника, *пулая*, накидки, наушников и четырехугольного украшения. Указанная коллекция была привезена из деревни Богдошкиной Ставропольского уезда Самарской губернии [3].

Под ЭМУ № 131 – предметы текстильной промышленности Мордовской АССР, купленные для выставки во второй половине XX века, в количестве 11 единиц хранения. В данной коллекции представлены предметы домашнего текстиля (три наволочки, три льняные салфетки, два льняных полотенца). Кроме того одежда представлена тремя предметами: женским платьем, мужской рубашкой и детским платьем. Все предметы данной коллекции были изготовлены в Мордпромсовете «Промартель» и «Коллективный труд» (город Рузаевка, Мордовская АССР) [4].

Под ЭМУ № 174 – предметы мордовского костюма неизвестного происхождения в количестве 41 единицы хранения. В коллекции имеются шесть женских рубашек. *Руця* (верхняя одежда) в данной коллекции представлена в количестве семи предметов.

Кроме того, в коллекции имеются набедренные украшения (*пулай*), шейные украшения, пояса в виде подвески и тесьмы, гайтаны и концы полотенец [5].

Под ЭМУ № 176 – женское украшение, доставленное С. Чугуновым в 1881 году (дар Общества естествоиспытателей), в количестве 1 единицы хранения. Данное украшение, типически напоминающее *сольгаму*, было привезено из села Атяшево Арзамасского уезда Симбирской губернии [7].

Под ЭМУ № 248 – предметы мордовского костюма неизвестного происхождения, в количестве 3 единиц хранения. Данная коллекция представлена двумя головными уборами и одним [8].

Все выше перечисленные коллекции представляют весомую ценность для изучения мордовской традиционной культуры. Однако большую культурно-историческую и этнографическую ценность представляют коллекции по традиционному быту мордовского народа, собранные М.Е. Евсевьевым. В настоящее время в Этнографическом музее КФУ хранятся три коллекции, собранные М.Е. Евсевьевым: ЭМУ №39, ЭМУ №40, ЭМУ №175.

Данное собрание было передано им в Географический кабинет при кафедре географии и этнографии Императорского Казанского университета. В 1913 году этнографические коллекции Географического кабинета, Музея отечествоведения и Общества археологии, истории и этнографии Казанского университета были объединены в Этнографический музей [10, с.34].

Для М.Е. Евсевьева был важен непосредственный сбор этнографического материала для музеев (особенно для Русского музея), чтобы презентовать и сохранить культурное наследие мордовского народа. Также он занимался разработкой теоретических вопросов, которые касались методов сбора вещественных источников и их дальнейшего экспонирования. К примеру, в одном из своих сохранившихся писем Н.М. Могилянскому М.Е. Евсевьев отмечает сложность в музейном пространстве передать яркие и важные элементы традиционной культуры: «... мордовские женщины придают большое значение искусной повязке головного убора и красивому обуванию ног. В Темниковском уезде накануне праздников нередко эрзянские девицы и молодые женщины целые ночи проводят за тем, чтобы как можно красивее обуть свои ноги,

по несколько раз обуваются и разуваются и вновь обуваются. Можно ли дать хотя бы некоторое понятие об этом труде раскладкой портянок и обуви?» [12, с. 18].

В 1911 году тогдашний заведующий Географическим кабинетом, Б.Ф. Адлер просит М.Е. Евсевьева доставить полный мордовский костюм, выделяя для этой цели денежные средства из фонда Кабинета. В 1912 г. М.Е. Евсевьев доставил в Кабинет первую коллекцию – женский эрзянский костюм из Симбирской губернии [11, с. 201]. Позднее, Б.Ф. Адлер приобрел у него коллекцию мордовских женских головных уборов в количестве 7 предметов и несколько женских костюмов в количестве 29 предметов [11, с. 202].

По результатам указанных закупок в Кабинете географии и этнографии была собрана достаточно обширная коллекция, которая была призвана показать отличительные и характерные особенности традиционного женского мордовского (эрзянского) костюма различных возрастных групп.

Коллекция под номером ЭМУ №39 состоит из женских головных уборов. Данное собрание состоит из семи мордовских женских головных уборов XIX века, которые были приобретены в 1912 году у М.Е. Евсевьева. Указанные женские головные уборы имеют разную форму (*кичка, панго, сорока*) и принадлежат именно женскому костюму [1].

Коллекция под номером ЭМУ №40 – предметы женского костюма Бугурусланского уезда Самарской губернии (современная Оренбургская область). В данной коллекции представлены семь элементов мордовского женского костюма. Эти предметы М.Е. Евсевьев доставил в 1912 году из мордовского села Тимошкино Бугурусланского уезда Самарской губернии. Особо интересным в данной коллекции является хорошо сохранившаяся на сегодняшний день поясничная повязка *пулай*. *Пулай* украшен бисером, цепочками, бусами, раковинами каури и густой бахромой. Традиционно *пулай* повязывали сзади поверх рубахи на бедра. Девушки надевали его в возрасте 13–14 лет и носили его до старости. Помимо *пулая*, в данной коллекции представлены рубаха, верхний халат (*руця*), пояс, треугольная косынка и головные уборы (*шелыга* и *кичка*) [2].

Коллекция под номером ЭМУ №175– предметы мордовского костюма, приобретенные в 1916 г. Данная коллекция включает в себя 28 предметов, также представленных одеждой (*руця* и *рубачи*), головными уборами (*сороки*) и украшениями (шейными, поясными и набедренными) [6].

Таким образом, большая часть коллекций относится к мордвезря и состоит из предметов женского костюма. Указанные мордовские коллекции в собрании Этнографического музея казанского университета являются важным источником по этнографии мордовского народа.

Список литературы

1. Архивный фонд Этнографического музея КФУ. Ф. Описи. Оп. Мордва. Д. 39. № 1–7.
2. Архивный фонд Этнографического музея КФУ. Ф. Описи. Оп. Мордва. Д. 40. № 1–7.
3. Архивный фонд Этнографического музея КФУ. Ф. Описи. Оп. Мордва. Д. 83. №1–11.
4. Архивный фонд Этнографического музея КФУ. Ф. Описи. Оп. Мордва. Д. 131. №1–11.
5. Архивный фонд Этнографического музея КФУ. Ф. Описи. Оп. Мордва. Д. 174. № 1–41.
6. Архивный фонд Этнографического музея КФУ. Ф. Описи. Оп. Мордва. Д. 175. №1–29.
7. Архивный фонд Этнографического музея КФУ. Ф. Описи. Оп. Мордва. Д. 176. №1.
8. Архивный фонд Этнографического музея КФУ. Ф. Описи. Оп. Мордва. Д. 248. №1–3.
9. Годичный отчет о состоянии Императорского Казанского университета за 1912 год. Казань, 1913.
10. *Гущина Е.Г.* Этнографический музей Казанского университета: история формирования и основные этапы развития. Казань: Отечество, 2013. 108 с.
11. *Гущина Е.Г.* этнографическое собрание императорского казанского университета: история формирования и развития: дис. на соиск. учен. степ. канд. ист. наук (07.00.07) / Гущина Елена Геннадьевна; Казанский (Приволжский) федеральный университет. Казань, 2017. 261 с.
12. *Мокшин Н.Ф.* Макар Евсевьевич Евсевьев (к 140-летию со дня рождения) // М.Е. Евсевьев: Жизнь мордвы в фот.: Фотоальбом. Саранск, 2004.

А.А. Бурханов,
*Общество татарских краеведов
при Всемирном конгрессе татар,
г. Казань*

Ф.А. Валиахметов,
*Народный музей-библиотека им. Хади Атласи,
п. г. т. Карабаш Бугульминского района РТ*

**НОВЫЕ ДАННЫЕ ПО ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЕ
ТАТАРСКИХ СЕЛ ЗАУРАЛЬЯ И ЮЖНОГО УРАЛА
(ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ РЕЗУЛЬТАТЫ ИСТОРИКО-
КРАЕВЕДЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ В КУРГАНСКОЙ
И ЧЕЛЯБИНСКОЙ ОБЛАСТЯХ В 2018 ГОДУ)**

В сентябре-октябре 2018 года Научно-исследовательская историко-краеведческая экспедиция Общества татарских краеведов при Всемирном конгрессе татар проводила научно-исследовательскую и научно-просветительскую работу в районах компактного проживания татар в Курганской и Челябинской области. В результате поездки ученых и краеведов Татарстана с участием местных историков получены достаточно интересные и новые материалы по истории татар Зауралья и Южного Урала, изучение которых продолжится уже в лабораторных условиях.

В ходе экспедиции были проведены научно-исследовательская и научно-просветительская работа в Кунашакском и Красноармейском районах Челябинской области, Шатровском, Шадринском, Целинном, Звериноголовском, Куртамышском, Альменевском и Сафакулевском районах Курганской области. Основная цель нашей поездки – знакомство и сбор материалов о природных и историко-культурных объектах, налаживание контактов и связей с местными и региональными властями, специалистами и краеведами, общественными и религиозными деятелями, представителями

СМИ и коллективами школ и гимназий для написания истории татарских сел и определения совместно стратегии развития сел региона [3;4].

В составе Научно-исследовательской экспедиции (руководитель А.А.Бурханов) работали краеведы и общественные деятели: зав. Народным музеем-библиотекой им. Хади Атласи Ф.А. Валиахметов (пгт.Карабаш Бугульминский район РТ), краевед Р.Р. Сайфутдинов (с.Усть-Багаряк Челябинская область), краевед М.Р. Бурханов (с.Звериноголовское Курганская область), краевед М.Х. Мадьяров и историк В.М. Зулькарнаев (оба-с.Альменево Курганская область), краевед М.Ю. Гавришук (с.Кондино Курганская область), краевед и предприниматель А.Ш. Хабибуллин (с.Юлдус Курганская область) и работник культуры З.А. Закурдаева (с.Сафакулево).

В ходе поездки по районам компактного проживания татар мы детально осмотрели и зафиксировали культовые и уникальные объекты природы: это камни и горы, озера и реки, родники и другие. В ходе работ мы рекогносцировочно изучили места древних и средневековых объектов (курганы, стоянки, поселения, городища, защитные линии), собрали у местных жителей новые артефакты (в том числе, гуннский котел, наконечники стрел и копий, топоры и другие находки), познакомились с коллекциями частных, школьных, сельских и районных краеведческих музеев. Находки относятся к раннежелезному веку, раннесредневековой эпохе, к периодам Золотой Орды и Сибирского ханства, а также XVII–XIX вв. Многие из этих находок ранее не встречались в археологической литературе [1; 2; 5; 10].

Особое внимание было уделено фиксации эпиграфических объектов (намогильные плиты с арабскими надписями и тамгами) в сельских кладбищах: нами выявлено и зафиксировано около 200 плит. В частности, мы изучили в селе Звериноголовское 103 татаро-мусульманских плит, с.Усть-Уйское – 2, Тангрыкулово (Кормаш) – 10, Казаккулово – 5, Учкулево – 2, Большое Дубровное (Махади) – 6, Альменево – 2,Трехозерка (Мишэр Уч куле) – 10, Бахарево (Кубэкэй или Бохар) – 2, Мансурово (Мансур) – 11, Карасево (Кара су) – 2, Атжитарово (Ат житэр) – 32. Во многих селах отмечены камни без надписей, а многие плиты ушли в землю –

видны лишь их верхние части. Считаем, что полученный нами эпиграфический материал после детального изучения поможет получить достаточно новый и интересный материал о жизни сельчан в XVII – начала XX веков.

Немало интересного мы зафиксировали из сохранившихся архитектурных объектов: это каменные и деревянные дома татарских купцов, религиозных деятелей и известных лиц, также сохранившиеся здания медресе и мечетей. Такие объекты мы зафиксировали в селах Звериноголовское, Усть-Уйское, Усть-Багаряк, Усманово, Альменево, Яна авыл (Сибирка), Кызылбаево, Атжитарово и др. Мы даже зафиксировали следы былой засечной линии в виде земляных валов и рвов у села Вишняково (Пишняк) и его округа в Куртамышском и Альменевском районах. Засечная линия была построена царской властью в XVII–XVIII веках силами местных жителей и воинов против южных соседей [6].

Мы также зафиксировали следы былых промышленных сооружений – это остатки мельниц, рудников, торговых рядов и другие. В частности, мы их отметили в селах Усть-Багаряк, Усманово, Звериноголовское и др. Местные жители нам передали несколько старинных книг. После научного изучения найденные экспонаты и вещи будут переданы в музеи и библиотеки Татарстана и Зауралья.

Отметим, что большинство полученных нами материалов до сих пор были неизвестны и отсутствовали в опубликованной научной и научно-популярной литературе [1; 2; 5; 6–10].

Кроме того, мы провели встречи с краеведами и религиозными деятелями, работниками музеев и культуры, ветеранами, коллективами учителей и школьников школ и гимназий, слушателями медресе сел Юлдус, Сафакулево, Альменево, Боровое, Иванково, Усть-Уйское, Усть-Багаряк, Кунашак, Кызылбаево и др. Состоялись встречи в редакциях районных газет «Знамя труда» (с.Кунашак), «Трибуна» (с.Альменево), «Трудовая слава» (с.Сафакулево), «Звериноголовские вести» (с.Звериноголовское).

Нашу группу приняли глава Сафакулевского района Курганской области Р.А. Хайрнасоев со своими заместителями, зам.главы Кунашакского района Челябинской области Р.Г. Вакилов, руководитель Конгресса татар Курганской области М.Р. Юнусов и руководство Альменевского татарского культурно-просветительского

центра «Туган як» и др. В райцентре Сафакулево мы встретились с муфтием Челябинской и Курганской области Ринатом хазретом Раевым и обсудили вопросы изучения истории татарских сел региона.

В ходе многочисленных встреч мы презентовали краеведческий журнал «Туган жир-Родной край». Нами и нашими собеседниками были подняты вопросы написания истории и перспективы развития татарских сел, преподавания и изучения татарского языка, литературы и истории татар в школах и других структурах, сохранения традиций и культуры, изучения, сохранения и использования историко-культурного и природного наследия в татарских селах и их округе, планы издания книг по истории татарских сел, проведения научно-практических конференций по региональной истории в сельских регионах Южного Урала и Зауралья, проблемы воспитания и подготовки национальных кадров, а также развитие татарского краеведения в регионах РФ.

По итогам работы нашей экспедиции мы планируем издание книги и публикацию статей, а также проведение Всероссийской научно-практической конференции по истории и культуре татарских сел Зауралья и Южного Урала в рамках подготовки к 95-летию Сафакулевского района Курганской области, 75-летию подвига Героя Советского Союза Мусы Джалиля и его соратников и 100-летия образования Татарской АССР.

Список литературы

1. Археологическая карта Курганской области. Курган, 1993. 344 с. и приложение (карты и схемы). 78 с.
2. *Бурханов А.А.* Татарское село на Южном Урале (Очерки истории села Усть-Багаряк). Серия «История и культура татарских сел» Выпуск 4. Издание – 2. Казань: К(П)ФУ, 2013. 106 с.
3. *Бурханов А.А.* Будет село – будет нация (Интервью записала А.Бикжанова). Трудовая слава (Село Сафакулево). 29.10.18.
4. *Бурханов А.А.* Этнотуризм и краеведение: историки из Казани в гостях у татар Зауралья (интервью записал А.Субботкин). Известия Татарстана. № 40 (850). 02-08. 11. 2018.
5. История Курганской области (с древнейших времен до 1861 года). Том 1. Курган, 1995. 370 с.

6. Крепость – Село – Станица. Звериноголовская. 250 лет. 1752–2002. Курган, 2002.
7. Путеводитель. Куртамышский район. Курганская область. Курган, 2014. 80 с.
8. Сафакулевский район (История и современность). Шумиха, 2014. 299 с.
9. *Шакирова Ф.И.* Вехи истории Альменевского района. Альменеве, 2015. 144 с.; с илл.
10. Этнокультурная история населения Сафакулевского района (с древнейших времен до начала XX века). Курган, 2012. 102 с.

Р.А. Бушков,
Казанский (Приволжский) федеральный университет,
г. Казань
Л.А. Петрова,
Приволжская детская музыкальная школа
Волжского муниципального района Республики Марий Эл,
г. Йошкар-Ола

ОЧАРОВАНИЕ МАРИЙСКОЙ ВОЛЫНКИ

Окруженный магическим ореолом *шўвыр* с седой древности являлся любимым музыкальным инструментом луговых марийцев. Одним из первых, кто обратил внимание на него, оказался побывавший в 1733 г. в Казани немецкий учёный Герард Фридрих Миллер. О том, что черемисы «на свадьбах и при прочих увеселениях» «безо всякого порядка кругом скачут и пляшучи бьют в ладошки» под напевы «шюббера» он поведал со слов встреченных им в Казани толмачей и одного «черемисского старика» в опубликованном в 1756 г. в научно-популярном журнале императорской Академии наук «Ежемесячные сочинения, к пользе и увеселению служащие» своем труде «Описание живущих в Казанской губернии языческих народов, яко то черемис, чуваш и вотяков» [1, с.75].

Как академик императорской Академии наук, наделавший шума в ученой среде своей диссертацией «Происхождение народа и имени российского», он не понаслышке знал, как правители России не жаловали волынку. Ведь еще в 1648 г. в грамоте царя Алексея Михайловича повелевалось повсюду в государстве «всякие гудебные бесовские сосуды» «немедля изымать и, изломавши, сжигать». Волынщикам грозило отлучение от церкви [1, с.76]. Против «играния и гудения» на волынке иноверцами встала сразу после своего учреждения в Казани в 1731 г. Святейшим синодом по повелению императрицы Анны Иоанновны комиссия новокрещенских дел для «обращения иноверцев в Казанской епархии» в православную веру [2, с.135].

Но любимый луговыми марийцами народный инструмент наружил прочные корни и силу. Несмотря на запреты, чинимые церковниками и властями препятствия, волынка оказалась неистребимой. Из-за гонений на ней стали играть по ночам, задвинув на это время даже проведение свадеб и поминок. Потому вслед за Г.Ф. Миллером уже другой немецкий академик императорской Академии наук И.Г. Георги, посетивший Казань в 1773 г., признал распространение волынки у марийцев в изданном им в 1776–1777 гг. в Санкт-Петербурге на русском, немецком и французском языках «Описании всех в Российском государстве обитающих народов» [1, с.75; 14, с.75].

Первой же этнографической работой, подробно рассказавшей о распространении *шўвыра* среди живших по рекам Немде, Бую, Уржумке и ее притокам привятских луговых марийцев стало «Действительное описание жизни черемис, проживающих в Уржумском округе Вятской губернии», сделанное в 1860 г. сельским писарем Больше-Сернурского общества В. Ф. Милютиним для ученого комитета императорского Русского географического общества. В нем был помещен специальный раздел «О черемисской музыке» [1, с.76]. Его наблюдения во многом совпадали с опубликованными сведениями в книге смотрителя народных училищ в Казанском учебном округе коллежского асессора В.М. Шестакова «Быт черемис Уржумского уезда», изданной в 1866 г. в типографии императорского Казанского университета [1, с.136]. Он отразил в них и народные музыкальные традиции марийцев реорганизованного из округа Уржумского уезда.

В.Ф. Шестаков писал о марийской волынке: «Пузырь имеет вид кларнета, делается из липового дерева, длиною до 6 вершков; на нижнем конце его приделан коровий рог, а в середине его сверху вставляются две оловянные или костяные дудочки, длиной около 3-х вершков, на котором находится до 7 дырочек, другой конец всунут в бычий надутый пузырь, с боку которого укреплена костяная дудочка. Пузырщик эту дудочку берет в рот, дует в пузырь, потом обхватывает его с обеих сторон руками и перебирает пальцами в дырочки» [13, с. 52].

Книга В.Ф. Шестакова «Быт черемис Уржумского уезда» сослужила добрую службу приводящимся сведениями увлекшемуся

этнографией марийцев и состоявшему в организованном в 1878 г. Обществе археологии, истории и этнографии при императорском Казанском университете начинающему ученому К.С. Кузнецову. Еще будучи студентом императорского Казанского университета он заинтересовался народными музыкальными инструментами привятских марийцев. Они нашли отражение уже в одной из первых его этнографических работ «Очерки быта черемис». В ней он отметил, что из всех из них выделяется волынка *шўвыр*, на котором играют, «надув пузырь и прижав пальцы к ладам» [5, с.57].

Такие музыкальные инструменты были в ходу и у марийцев Турекской и Хлебниковской волостей Уржумского уезда, посещенных К.С. Кузнецовым.

Мимо распространения волыночной музыки на марийских праздниках не мог пройти в своей монографии «Черемисы: Историко-этнографический очерк» получивший известность своими трудами по местным народам коллега К. С. Кузнецова по императорскому Казанскому университету профессор И. Н. Смирнов. Именно он сделал предположение, что в недалеком будущем «черемисские мотивы» «потонут в массе русских» [10, с.202]. Это случилось явью уже в начале XX в., когда волынка стала вытесняться гармоникой. И на состоявшемся в июле 1917 г. в городе Бирске Уфимской губернии I Всероссийском съезде мари была принята даже специальная резолюция о необходимости создания «в целях сохранения самобытности народа» «оркестра музыки из национальных инструментов», включая волынку [11, с.71]. А через год, в июне 1918 г., на II Всероссийском съезде мари в Казани «игру на национальных инструментах: кўсле, шўвыр, тўмыр, томпра, ковыж, шўшпык» объявили «национальной ценностью», составляющей «основу национальной культуры народа мари» [11, с.159].

В образованной в 1920 г. Марийской автономной области *шўвыр* и *тўмыр* превратились в обязательные народные инструменты на новом советском празднике Красного цветка – *Йошкар пеледыш пайрем*, проводившемся вместо прежнего религиозного *Семька* по почину учащихся и преподавателей Сернурских педагогических курсов. Не обходилось без них и на празднике Красного цветка, устраиваемом в Нартасском сельскохозяйственном техникуме, руководимом в 1925–1928 гг. бывшим завучем Сернур-

ских педагогических курсов И.Е.Романовым. Здесь им была написана повесть «Таргылтыш» («Леший»), в которой он попытался выразить игру на волынке словесными звуками:

Ир-ро-ро-ро, ир-ро-ро,
Йори-йор-йор, йори-йор-йор! [2, с.30].

Эта абракадабра была бессмыслицей лишь для непосвященных. Волынщики же понимали ее без объяснений и даже восприняли как магическое заклинание. Появилась она в его повести в описании веселой свадьбы, разыгранной деревенскими мальчишками во время ночной.

В 1929 г. в Нартасе побывала научная экспедиция, организованная Марийским обществом краеведения и областным краеведческим музеем, задавшаяся целью изучить музыкальный фольклор северо-восточных кантонов МАО [3, с.77]. В ней приняли участие хорошо знакомые с музыкальным фольклором и народными инструментами луговых марийцев краеведы Ф.Е. Егоров, Т.Е. Ефремов и Я.А. Эшпай. Как бывший волынщик, Т.Е. Ефремов взялся записывать местную волыночную музыку. Они были включены в число записанных им 100 волыночных мелодий, в том числе, в Мари-Турекском кантоне [3, с.79; 8, с. 162]. Очарование ими отразилось в его рассказе «Шўвырзо кугыза» («Старик-волынщик»), опубликованном в 1930 г. в литературном журнале «У вий» [4, с.24–30]. А для краеведческого журнала «Марий илыш» им была написана статья «Изучение марийской инструментальной музыки» [3, с.77–80].

Т.Е. Ефремов стал не только одним из первых собирателей марийских волыночных напевов, но и популяризаторов *шўвыра*. У него зародилась идея вывести этот вид марийского музыкального фольклора на профессиональную сцену, передать молодежи искусство игры на народных инструментах луговых мари. Такая возможность появилась с открытием в 1931 г. Марийского техникума музыкального и театрального искусств во главе с выпускником Восточно-педагогического института в Казани К.А. Четкарёвым. Одновременно он являлся директором Марийского государственного театра. Конечно он, как никто другой, был заинтересован во включении любимых народом музыкальных инструментов в спектакли. При нем здесь появился музыкальный ансамбль из

свиристели, гуслей и волынки с барабаном. Его основатель П.А. Стекольщиков-Тойдемар предпринял даже попытку реконструировать марийскую волынку, заменив в ней двойную звуковую трубку одинарной, с шестью пальцевыми отверстиями [1, с.82].

В 1933 г. К.А. Четкарёв поступил в аспирантуру вновь созданного Марийского научно-исследовательского института и включился в научное исследование марийского фольклора. И уже аспирантом он совершил экспедиционную поездку на северо-восток Марийской автономной области. Среди собранных им тогда материалов оказались записанные от жительницы деревни Озансола Косолаповского района Анны Карачаевой волыночные мелодии без текста [2, с.141].

В 1936 г. в этих районах вновь побывал Т.Е. Ефремов. В Мари-Турекском районе его маршрут, помимо районного центра, пролегал через деревни Нижний Турек, Мари-Китня, Нартас, Сардаял и Мосару. Так, от жителя Нижнего Турека П.Ф. Устюгова он записал тогда 12 волыночных и гусельных наигрышей. Открытием стал для него волыночник из Нартаса П. А. Смирнов [2, с.141].

По проторенной Т.Е. Ефремовым и К. А. Четкарёвым экспедиционной дорогой эти места в 1938 г. посетили музыкальные фольклористы К.А. Смирнов и В. Ф. Коукаль. В. Ф. Коукаль записала несколько инструментальных наигрышей, в том числе, волыночные мотивы от пузырьщиков П.Г. Романова и И.И. Исаева и барабанщика А.С. Мурзанаева из деревни Мари-Озянково Косолаповского района. Собранный ими музыкальный фольклорный материал был включен В. Ф. Коукаль в составленный ею и изданный в 1951 г. сборник «Марий калык муро – Марийские народные песни» [2, с.141].

В 1950-е гг. к собирателям марийской волыночной музыки присоединился после окончания Марийского педагогического института Д.М. Кульшетов, будущий фольклорист и самодеятельный композитор. Но увлечение народным музыкальным творчеством марийцев пришло к нему еще в 1940-е годы во время учебы в Мари-Биляморском педагогическом училище, а потом оно было продолжено в вузе. Закончив его, молодой педагог получил направление в Мари-Турекскую среднюю школу и начал работать преподавателем марийского языка и литературы. Здесь им была написана

одна из первых его песен «Пеш мўндўр кайыкла» («Как дальняя птица») на слова марийского поэта В. Рожкина. Она родилась на основе записанного им еще в годы учебы в педучилище народного музыкального инструментального наигрыша, в котором отчетливо слышался волыночный мотив. Именно такие наигрыши послужат ему впоследствии уже после переезда в Йошкар-Олу добрую службу в создании им получивших в народе большую популярность песен и инструментальных пьес. Свыше тридцати из них были записаны фирмой «Мелодия». Они помогли ему и в музыкальном оформлении спектакля «Онар» по пьесе А.М. Михайлова (Юзыкайна), поставленного Марийским республиканским театром кукол. Д.М. Кульшетов сошелся с истинными знатоками марийской волыночной музыки П.А. Тойдемаром и Ф.П. Шабердиным, заведующим бутафорского цеха Марийского государственного театра, а также принявшим эстафету игры на волынке от П.А. Тойдемара артистом Г.М. Пушкиным, записавшим несколько волыночных наигрышей на Марийском радио и создавшим в 1970 г. при Республиканском доме народного творчества ансамбль волынщиков [2, с.142].

Д.М. Кульшетов был свидетелем, как наигрыши *шўвыра* вошли в марийскую профессиональную музыку. При нем композитор К.А. Смирнов написал хоровое произведение «Шўвыр сем» («Напевы волынки»). По его примеру позже известный музыкант, заслуженный деятель искусств Республики Марий Эл С. Элембаев посвятил *шўвыру* свою музыкальную композицию «Волынка».

Посвятив себя после получения профессионального музыкального образования в Йошкар-Олинском музыкальном училище им. И.С. Палантая и Казанской государственной консерватории всецело науке, работая научным сотрудником сектора искусств Марийского научно-исследовательского института, Д.М. Кульшетов объездил с фольклорными экспедициями всю республику, побывал в местах компактного проживания марийцев в разных регионах страны, в том числе в Кировской области, где он родился. Не забывая он в экспедициях и про волыночную музыку. На основе их наигрышей музыкант составил сборники: «50 марий калык куштымо сем: баян дене шокташ» («50 марийских народных танцевальных мелодий: для баяна») [2, с.142]. В него вошли несколь-

ко мелодий, записанных им в Мари-Турекском районе, в том числе, от волынщика из деревни Нижний Турек Алексея Яковлевича Устюгова и гармониста из деревни Китнемучаш Виктора Алексеевича Бушкова [2, с.142; 6, с.13–14].

Сегодня *шўвыр* испытывает новую волну интереса к себе как уникальному национальному феномену и гордости народа [8, с.160]. Вновь *шўвыр* в паре с подвешивающимся барабаном *тюмыр* стал атрибутом марийского свадебного ритуала. В республике волыночную музыку включают в свой репертуар фольклорные коллективы, она присутствует на профессиональной сцене, проводятся даже фестивали волыночной музыки.

Подобные марийской волынке *шўвыру* инструменты есть и у других народов [7, с.37; 14, с.75]. В последние годы в мире распространилась мода на одну из них – шотландскую пипу. Но ничем не спутать манящие напевы марийского *шўвыра*, образующие, как заметил музыковед из США Бруно Неттл, неповторимый, как музыка американских индейцев, «черемисский музыкальный стиль» [1, с.85].

Именно окруженный сказочным ореолом и превратившийся в национальный символ *шўвыр* был и остается главным и самым любимым музыкальным инструментом лугового марийца. От того, что в нем – выражение его души, духовная нить, протянувшаяся от предков.

Список литературы

1. Бушков Р.А. Напевы волынки // Ончыко (Вперед): Тылзе еда савыкталтше сылнымут да мер-политик журнал (Ежемес. лит. и общественно-полит. журнал). Йошкар-Ола, 2014. № 6. С.75–85.
2. Бушков Р.А. Рассвет земли Онара: историко-краеведческие очерки. Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2017.
3. Ефремов Т.Е. Изучение марийской инструментальной музыки (краткий отчет) // Марий ылыш (Марийская жизнь): изд. Мар. об-ва краеведения. Йошкар-Ола, 1931. Вып.4. С.77–80.
4. Ефремов Т.Е. Рассказы и сказки / Пер.с мар. Г.Л.Сабанцев, сост. Г.А.Макарова. Йошкар-Ола: Мар. гос. ун-т, 2016.
5. Кузнецов С.К. Святыни. Культ предков. Древняя история / Сост. В.Н. Козлов. Йошкар-Ола: Ц.-музей им. В. Колумба, 2009.

6. *Кульшетов Д.М.* М50 марий калык куштымо сем: баян дене шокташ (Марийские плясовые мелодии: для баяна). Йошкар-Ола: Мар.кн.изд-во, 1973.

7. *Макаров Г.М.* Волынки в этнической культуре народов Волго-Камья // Шўвыр: Сб. материалов науч.-практической конф. «Шўвыр – древнейший музыкальный инструмент народа мари» (Йошкар-Ола, 15–16 июня 2003 г.) Йошкар-Ола: Респ. ц. нар. творчества, 2003. С. 33–58.

8. *Мамаева М.Н.* Коллекция волыночной музыки из собраний Т.Е.Ефремова // Ёыван Кырла – киноактер, поэт, гражданин: Материалы I Респ. науч.-практической конф. «Ёыван Кырла лудмаш» (Сернур, 17 марта 2009 г.). Йошкар-Ола: МарНИИ, 2010. С.160–166.

9. *Никифоров П.Н.* Марийские народные музыкальные инструменты. Йошкар-Ола: Мар.кн. изд-во, 1959.

10. *Смирнов И.Н.* Черемисы: историко-этнографический очерк. Статьи / Сост. В.Н. Козлов. Йошкар-Ола: У вий (Молодая сила), 2014.

11. Съезды народа мари.1917–2004 гг. Документы и материалы / Сост. В.Н.Козлов. Йошкар-Ола: Ц.-музей им. В. Колумба, 2008.

12. *Шабердин И.Г.* Марий шўвыр (Марийская волынка) / Под ред. О.М. Герасимова. Йошкар-Ола: Ёылмым, литературым да историйым научно шымлыше мари ин-т, 1989.

13. *Шестаков В.М.* Быт черемис Уржумского уезда. Казань: Типография имп. Казанского ун-та, 1866.

14. *Яковлев В.И.* Волынка у поволжских народов // Муз. фольклор и творчество композиторов Поволжья: Сб. тр. Вып.73. М.: Гос. муз.-пед. ин-т им. Гнесиных, 1984. С.75–83.

Р.М. Валеев,

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

Р.З. Валеева

*Казанский государственный институт культуры,
г. Казань*

Д.Е. Мартынов

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

**АКАДЕМИК В.П. ВАСИЛЬЕВ И ИЗУЧЕНИЕ
НАСЛЕДИЯ НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ:
(К 200-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ)**

«Иначе я взглянул на буддизм, иначе на историю Китая,
на его литературу, создав особую методику
преподавания китайских иероглифов».

Академик В.П. Васильев

История российского китаеведения XIX в. представлена яркими и выдающимися именами ученых-синологов и их бесценным наследием, посвященным истории и культуре великого соседа России и стран Центральной Азии – Китая. Среди них лишь особо выделим следующие имена: Н.Я. Бичурин (1777–1853), П.И. Каменский (1765–1845), С.В. Липовцев (1770–1841), П.И. Кафаров (1817–1878) и В.П. Васильев (1818–1900). Все они в разные годы жили и учились в Казани, Петербурге и Пекине и их тернистый путь в науку о Китае был связан с Российской духовной миссией в Пекине. Особенно жизнь и наследие Бичурина, Кафарова и Васильева составили эпоху в российском китаеведении XIX в. – науке о Востоке, изучающем Китай, его народ, язык, историю и культуру. Их биографии и судьбы тесно сплетены и раскрывают величие и трагедию научного творчества и поиска первых российских уче-

ных-китаеведов, заложивших основы классической синологии в России и Европе.

Масштаб личности и творческого наследия В.П. Васильева, его выдающаяся роль в развитии российского китаеведения во многом ярко и драматично оценена его соратниками и современными исследователями. К сожалению, сегодня отсутствует фундаментальная монографическая работа, посвященная Ученому, Учителю и Человеку. На основе опубликованных и некоторых новых архивных материалов представляется важным накануне 200-летнего юбилея ученого отдать дань уважения памяти В.П. Васильева, продолжившего отечественные традиции служения науке об истории и культуре народов Китая и Средней Азии.

Жизненный и научный путь Василия Павловича Васильева был связан с Нижним Новгородом, Казанью, Пекином и Санкт-Петербургом. Эти периоды жизни и деятельности В.П. Васильева насыщены кропотливой учебой, путешествием в столицу Срединной империи в Пекин, изучением восточных языков, преподаванием и исследованием истории и культуры народов Восточной и Центральной Азии, связями с учеными, политиками и деятелями культуры и богатейшим научным наследием. Биография и наследие «гениального исследователя Дальнего Востока» (В.В. Бартольд) во многом поучительны для современников для освещения путей и закономерностей развития научной и просветительской мысли о Китае в России и за рубежом.

В.П. Васильев родился 22 февраля 1818 г. в Нижнем Новгороде в семье чиновника канцелярии губернского правления. В 1825–1828 гг. учился в уездном училище и в 1828–1832 гг. – в гимназии Нижнего Новгорода. Отец – титулярный советник Павел Васильевич Васильев и мать Анна Петровна Васильева происходили из духовного сословия. В семье было пять детей – две дочери и три сына. В училище и гимназии он учился успешно, «оказывая должное повиновение» начальству и «обнаруживая к словесным наукам особенную привязанность».

В 1834 г. он поступил на медицинский факультет императорского Казанского университета, но в связи с тяжелым материальным положением добился перевода на словесное отделение фило-

софского факультета (4 сентября 1834 г., разряд монгольского и татарского языков) на казенное содержание.

С 1827 г. ректор Казанского университета Н.И. Лобачевский (1792–1856) и попечитель учебного округа М.Н. Мусин-Пушкин (1795–1862), попечитель в 1827–1845 гг., начали предпринимать важные меры по развитию университетского востоковедения. К периоду появления в университете В.П. Васильева были организованы основные востоковедческие подразделения. В 1828 г. на базе кафедры восточных языков (созданной в 1807 г.) организуются специальные кафедры – турецко-татарской словесности (до 1846 г. возглавлял А.К. Казем-Бек и до 1854 г. – И.Н. Березин) и арабо-персидской словесности, руководимой до 1845 г. Ф.И. Эрдманом, в 1846–1849 гг. А.К. Казем-Бекон, в 1849–1854 гг. И.Ф. Готвальдом [2]. 25 июля 1833 г. в университете была учреждена первая в России и Европе кафедра монгольского языка во главе с О.М. Ковалевским. Профессора О.М. Ковалевский и А.В. Попов стали основателями университетского монголоведения, буддологии, бурятоведения и калмыковедения и центральноазиатских исследований в России. 11 сентября 1833 г. адъюнкт Ковалевский начал обучать в университете первых студентов, желающих изучать монгольский язык. Курс монгольского языка был введен в 1-й Казанской гимназии, где преподавал А.В. Попов [3]. Будущий синолог, буддолог и маньчжуровед В.П. Васильев начал обучение с изучения монгольского языка и истории буддизма. У Мирзы Казем-Бека он изучал турецко-татарский язык.

В период учебы В.П. Васильева на разряде восточной словесности в 1834–1839 гг. произошли и другие важные организационные и учебно-методические изменения. В эти годы формировались основы системы университетского востоковедения в Казани, отличавшейся в 40–50-х годах XIX в. высоким уровнем от аналогичных центров Москвы, Петербурга, Вильно. Еще 11 мая 1833 г. министерство разрешило казенным студентам, изучающим восточные языки в университете, оставаться в его стенах на два года для «теоретического и практического изучения» азиатских языков. В 1835–1837 гг. согласно положениям «Общего устава императорских Российских университетов» основные курсы восточных языков (арабский, турецко-татарский, персидский и монгольский) бы-

ли объединены в разряд восточной словесности философского факультета Казанского университета [10, с.423]. В 1836 г. согласно новому «Положению о преподавании в Первой Казанской гимназии восточных языков» (от 2 января 1836 г.) началось преподавание монгольского, арабского, персидского (от 13 апреля 1836 г.) и турецко-татарского (от 16 апреля 1836 г.) языков. Указом Николая I от 19 января 1837 г. число казеннокоштных студентов разряда восточной словесности увеличивается до 14 человек.

11 мая 1837 г. впервые в России в университете была открыта кафедра китайского языка и словесности (в 1844 г. преобразована в китайско-маньчжурскую кафедру). Первым профессором китайского языка в Казанском университете был назначен архимандрит Даниил (Д.П. Сивиллов (1798–1871)), преподававший в 1837–1844 гг. В последующем его преемником стал И.П. Войцеховский (1793–1850), заложивший в 1844–1850 гг. основы научного маньчжуроведения в Казани. В 1851–1855 гг. кафедру возглавлял профессор В.П. Васильев, приехавший из научной командировки в Китай [7].

Эти официальные мероприятия сыграли исключительную роль в подготовке молодого монголоведа, ориентируемого на новые восточные языки. Во время учебы в университете В.П. Васильев практиковался в монгольском и тибетском языках с ламой Г. Никитуевым, который в 1835–1842 гг. преподавал в 1-й Казанской гимназии. В период подготовки к научной командировке в Пекин Васильев дополнительно изучал китайский язык под руководством Даниила Сивиллова. Профессор О.М. Ковалевский о перспективах изучения новых восточных языков в университете и талантливом ученике В. Васильеве писал: «К изучению тибетского языка, столь мало еще известного в Европе, положено также в Казанском университете основание. Один из отличнейших студентов занимается под руководством ламы началам языка. По окончании полного в университете курса, начальство предполагает испросить дозволение правительства на отправление этого студента, на несколько лет в Пекин для усовершенствования, с тем, чтобы по возвращении его могла быть открыта кафедра тибетского языка» [5]. В 1837 г. студенческая работа Васильева с тибетской тематикой, направленная в Академию наук, получила высокую оценку монго-

ловеда и тибетолога, ординарного академика Я.И.Шмидта (1779–1847).

По окончании полного университетского курса (16 июня 1837 г.) В.П. Васильев был утвержден в звании кандидата университета. Он написал и защитил кандидатскую работу, посвященную «Алтан Гэрэлту судур» (Сутра Золотого блеска, входящая в известный буддийский памятник «Ганджур»). Его интерес к еще неизвестной в России и Европе буддийской литературе и истории буддизма развивался под влиянием наставника О.М. Ковалевского. Буддийский ксилограф «Алтан Гэрэлту судур» был приобретен для библиотеки университета О.М.Ковалевским во время его пребывания в Урге (1828 г.). В 1838 г. Васильев сдал основные экзамены по монгольскому и тибетскому языкам, истории монгольской литературы, буддизму, всеобщей истории и истории Востока. Тема его магистерской диссертации называлась «Об основаниях буддийской философии», которую он защитил 23 декабря 1839 г. Уже на пути в Пекин в составе XII Российской духовной миссии (1840–1849 гг.) В.П. Васильев, зачисленный «для изучения китайского, тибетского и санскритского языков, исследования географии, истории, религии и древностей народов» Восточной Азии, был утвержден указом министра народного просвещения магистром восточной словесности (29 февраля 1840 г.) [3, л. 3 об. – 4].

С отъездом В.П. Васильева из Казани 20 января 1840 г. в составе XII духовной миссии в далекое путешествие в Китай открывалась новая страница в жизни молодого ученого, где по его словам родились «многие его мысли и взгляды». Уникальная образовательная и научная командировка В.П. Васильева в Пекин (с января 1840 г. по сентябрь 1850 г.), продолжавшая традиции казанского университетского востоковедения XIX в., сыграла исключительную роль в его научной судьбе. В своем путевом дневнике он написал: «В душе моей пробежали тысячи разнородных ощущений, радость и грусть изменялись попеременно: то передавался я пылким надеждам, предо мной стоял новый мир, с которого, мне казалось, надобно сорвать завесу, то сердце сжималось, когда я бросал взгляд на все, что оставлял за собой; там мои милые родные, друзья, там – она, со своими светлыми взорами, она, с которой я простился так холодно и между тем сердце горело адским пламенем,

она, о которой мне не удастся, может быть, услышать более и десяти лет, которой я, может быть, никогда не увижу» [9, с. 274].

Эта научная поездка переломная в истории университетской синологии XIX в. и в истории дореволюционной Российской духовной миссии в Пекине (1715–1917 гг.), куда впервые был прикомандирован выпускник российского университета и магистр восточной словесности. В Пекине он развил наблюдательность, память и удивительную способность научной работы над оригинальными текстами. Именно в этот период сформировались особенные черты характера личности – скептицизм, упорство, настойчивость и твердость. В основном сформировался основательный научный фундамент разносторонних знаний об истории и культуре Китая и китайской цивилизации.

Трудно переоценить значение 10-летия Пекинского периода жизни В.П. Васильева: «самоотверженного труда, сбора и изучения материалов по истории буддизма в Тибете и сопредельных с ним странах, настойчивых поисков и обработки данных китайских источников, раскрывающих сложные взаимосвязи китайской империи с соседними народами и племенами, скрупулезной работы над созданием исторических карт Китая со времен глубокой древности до позднего средневековья, плодотворного усвоения образцов китайской классической литературы и маньчжурской филологии» молодого китаеведа в истории отечественного востоковедения и синологии [8, с. 44–45]. «Был я в другой школе», – так кратко и емко оценил В.П. Васильев проведенные годы в Пекинской духовной миссии.

Основные направления синологических исследований В.П. Васильева, сформировавшиеся в столице Цинской империи, получили свое развитие в известные периоды научно-педагогической работы в Казанском (1851–1855 гг.) и Санкт-Петербургском (1855–1900 гг.) университетах. Именно в Петербурге Васильев вошел в блистательную плеяду крупнейших востоковедов и стал основоположником университетской синологической школы России и Европы.

В 1864 г. защитил докторскую диссертацию на тему «Сведения о маньчжурах во времена династии Юань и Мин». В период 1856–1899 гг. на факультете восточных языков университета читал

студентам основные курсы: «Китайский язык и толкование авторов», «Маньчжурский язык», «Сочинения по китайской философии и литературе», «История Китая и история китайской литературы» и др. В 1855–1900 гг. являлся ординарным профессором кафедры китайской словесности университета. В 1878–1893 гг. В.П. Васильев – декан факультета восточных языков Санкт-Петербургского университета.

В Санкт-Петербургский период деятельности издал следующие работы: «Буддизм, его догматы, история и литература. Ч. I. Общее обозрение» (СПб., 1857); «Маньчжурско-Русский словарь» (литограф. 1866 г.); «Анализ китайских иероглифов» (1866 г.); «Китайская хрестоматия», в трех томах (1868 г.); «Графическая система китайских иероглифов. Опыт первого китайско-русского словаря» (1867 г.); «Религия Востока: конфуцианство, буддизм и даосизм» (1873); «Примечания на третий выпуск китайской хрестоматии. Перевод и толкования Шицзина» (1882 г.); «Примечания на второй выпуск китайской хрестоматии. Перевод и толкования Лунь-юй'я» (1884 г.); «Анализ китайских иероглифов. Ч. II. Элементы китайской письменности» (1884 г.); «Очерки истории китайской литературы» (1885 г.); «Материалы по истории китайской литературы. Лекции, читанные студентам С.-Петербургского университета» (1888 г.) и др.

Его разнообразные публикации были посвящены актуальным вопросам и темам по истории, географии, литературе Китая, китайской и тибетской лексикологии, религиям Центральной и Восточной Азии.

Важным итогом научной командировки явилось пополнение 827 названиями фонда китайских, маньчжурских, тибетских и монгольских книг и рукописей библиотеки университета, привезенных В.П. Васильевым из Пекина. Они стали одним из бесценных новых приобретений обширного фонда оригинальных университетских книг, рукописей и этнографических материалов народов Центральной и Восточной Азии после известных коллекций профессоров О.М. Ковалевского, Д. Сивиллова и И.П. Войцеховского в 30–40-х годах XIX в.

Петербургский период научно-преподавательской и общественной деятельности В.П. Васильева показывает, как разрознен-

ные знания и наука о Китае и окружающих его народах и обществах стали представлять сложное и многоплановое научное и социокультурное явление. Особенно его наследие раскрывает процесс интеграции направлений знаний о народах Центральной и Восточной Азии в целостно-познавательную научную и просветительскую систему. Исследовательское творчество Васильева было связано с языко-знанием, историей, литературоведением, философией, географией, эпиграфикой, этнографией народов и цивилизаций Центральной и Восточной Азии. Исследования ученого в этих областях свидетельствуют о прогрессе в развитии приемов, методов и форм познания истории и культуры восточных народов.

В 1883 г. в университетской актовой речи «Современное положение Азии – китайский прогресс» профессор В.П. Васильев писал: *«Китай имеет все данные, чтобы достигнуть самой высшей точки умственного, промышленного и вместе политического прогресса. Его принцип глубокого уважения к науке, стремление всего народа учиться с необыкновенным напряжением, не стесняясь количеством лет, показывает, что там может вырасти нация самая образованная в свете, что она может создать ученых, которые могут не только разрабатывать науку сообща с остальным миром, но даже не останутся на общем уровне»* [1, с. 22]. Ученый и мыслитель В.П. Васильев активно критиковал европоцентрические подходы в оценке роли и наследия восточных государств и обществ – идеи неполноценности азиатских народов, умаления их культурного наследия, абсолютизации роли европейской цивилизации в мировой истории, невозможности возрождения народов Азии и Африки.

В период жизни в Санкт-Петербурге Васильев совершил новые зарубежные командировки: в 1870 г. изучил китайские, маньчжурские и тибетские фонды библиотек Вены, Мюнхена, Лондона и Берлина и встречался с известными европейскими учеными-синологами (Дуглас, Фицмайер, Саммерсон, Шаттали); в 1881 г. принял участие в V Международном конгрессе ориенталистов в Берлине; в 1890 г. посетил периферию Китая – гг. Чугучак и Кульджу (Синьцзян), что позволило оценить международные, торгово-экономические и культурные события в Цинской империи.

Сегодня сохранившийся архив и личные материалы академика В.П. Васильева хранятся в Санкт-Петербургском филиале архива РАН (Ф.775, 258 ед.хр., 1837–1900. 1926–1927).

Талантливейший и трудолюбивый отечественный ученый-китаевед и мыслитель В.П. Васильев не забыт. Сегодня о нем помнят и коллеги чтят память великого знатока Китая. Его труды и статьи читают студенты и ученые в Казанском и Петербургском университетах. Творческая жизнь и наследие В.П.Васильева показывает непреходящее значение его огромного вклада в российскую и европейскую науку о Востоке и Китайской цивилизации и в целом в образование и культуру прошлого и современности.

В связи с кончиной В.П. Васильева на общем собрании Академии наук академик С.Ф. Ольденбург 13 мая 1900 г. говорил: «В лице Василия Павловича Васильева сошел в могилу один из последних представителей старого поколения востоковедов. Это было поколение, открывшее целый, дотоле неведомый, мир, столь отличный от западного, что изучение его часто налагало на мышление исследователей совершенно своеобразный отпечаток. Для того, чтобы хоть сколько-нибудь понять этот мир и войти в него требовалось такое разнообразие и такая широта знания, что нам теперь и представить себе трудно, как отдельный человек был в состоянии овладеть таким материалом»[4, с. 041].

Минуло 200 лет со дня рождения и 118 лет после ухода из жизни выдающегося ученого-востоковеда и мыслителя академика В. П. Васильева, его исследования и научное наследие остаются все более оригинальными и востребованными.

Примечание. Исследование выполнено в рамках гранта РФФИ, 17-01-00209/17 «Научное наследие российских востоковедов XIX века: О. М. Ковалевский и В. П. Васильев».

Список литературы

1. *Васильев В.П.* Современное положение Азии – китайский прогресс. СПб., 1883.
2. Государственный архив Республики Татарстан (далее ГА РТ), ф. 977, оп. 619, д. 36, 37, 43, 44.
3. ГА РТ, ф. 977, оп. 619, д. 41.

4. *Ольденбург С. Ф.* Памяти Василия Павловича Васильева // Записки Восточного отделения императорского русского археологического общества. Т. XIII. 1900. СПб., 1901.

5. Отдел рукописей и редких книг Научной библиотеки им. Н.И. Лобачевского Казанского федерального университета, № 3988.

6. Российский государственный исторический архив (далее РГИА), ф. 733, оп. 40, д. 318; ГА РТ, ф. 92, оп. 1, д. 3829.

7. РГИА, ф. 733, оп. 42, д. 5; ГА РТ, ф. 92, оп. 1, д. 4599; 5451.

8. *Хохлов А.Н.* В.П. Васильев в Нижнем Новгороде и Казани // История и культура Китая (сборник памяти академика В.П. Васильева). М., 1974.

9. *Шамов Г.Ф.* Роль востоковедов Казанского университета в изучении Монголии и Китая (первая половина XIX в.). Дис. ... канд. ист. наук. Казань, 1956.

10. *Шофман А.С.* Шамов Г.Ф. Восточный разряд Казанского университета (краткий очерк) // Очерки по истории русского востоковедения. Сб. 2. М., 1956. С. 423.

Д.Ф. Гатина-Шафикова,
Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ,
г. Казань

МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА ТАТАР В РАБОТАХ СОВРЕМЕННЫХ ДИЗАЙНЕРОВ

Процессы глобализации в современном обществе предстают во взаимодействии противоположностей, когда, несмотря на ожидаемое исчезновение региональных отличий, происходит их сохранение и усиление. Вместо слияния и унификации возникают и набирают силу явления иного направления: обострение интереса к локальным отличиям [2, с. 207]. Подобные тенденции стали распространяться и на авторов, вдохновением для которых послужила традиционная татарская одежда. Все больше дизайнеров увлекается этнической модой, причем не просто общемировыми тенденциями на этнические мотивы, а непосредственно традиционной культурой определённого народа.

Этнографом С.В. Сусловой были выделены пять типов трансформации и интерпретации традиционного костюмного комплекса – фольклорно-этнографический, фольклористический, общенационально-знаковый и авангардный [3, с. 207–208]. Данные направления применимы и для понимания того, в каком русле развивается современная татарская мода. Фольклорно-этнографическое и фольклористическое направления характерны в структуре сохранившегося костюма и его копирования, свойственно для народных ансамблей, музейного экспонирования новоделов, а также сохранения и реконструкции исторических вещей. Общенационально-знаковое основывается на тех же формах, что и ранее описанные, однако в силу эстрадно-театральной эстетики, специфически узнаваемые детали костюмного комплекса могут иметь более ярко выраженные формы. Под понятием «авангардное» было определено

изготовление одежды с применением ассоциативно-символического принципа в виде использования деталей костюма, орнамента, цвета и прочего в современном понимании, что и является преобладающим в работах дизайнеров.

Однако, одежду, производимую в татарском стиле необходимо разделить на праздничную/повседневную и религиозную/национальную, в виде общемусульманских и национально-татарских тенденций. Здесь уже выявляются другие специфические элементы одежды. К примеру, национальный стиль тяготеет к традиционным формам костюма, его элементам и декору, а религиозное направление – становится ближе к *modest fashion* (скромная мода).

Дизайнеры, работающие в так называемом татарском стиле, делают попытки создавать не разовые, капсульные коллекции, а ставить производство одежды на поток. Появляются сезонные коллекции одежды, их выставляют в шоурумах и магазинах. Проводятся конкурсы – Международный конкурс дизайнеров национальной одежды «International Fashion под эгидой Казанского государственного научно-исследовательского технологического университета и журнала «Сююмбикэ»; модные показы – Russia Islamic Clothes, Kremlin Fashion Show, «ЭтноДар» и др. Организуются ярмарки и фестивали, маркеты, где выставляют продукцию приезжие и местные мастера – дизайн-маркет «Печән базары» (Сенной базар), «JADIDfest» (фестиваль новой татарской культуры), Kremlin bazar (Кремлевский базар), Open Space Market (рынок открытого пространства), «Salaam bazaar» (маркет халяль продукции).

Другой, не менее активный рынок ознакомления с продукцией и её последующей продажи – интернет ресурсы. Практически каждый из дизайнеров/мастеров имеет аккаунт и свои группы в наиболее популярных интернет сетях – Вконтакте (Татарча casual, Дизайн-студия Mardesign, Бренд одежды ABAU и др.), Instagram (Mardesignru, Abaukzn, Татарча casual, 40BRANDS – КЫРЫК БРЕНД, Ekiyat, alsu.musavirova, birne_sandigi и др.), Facebook (Sahtian).

Активно тиражируется идея татарского дизайнера и стиля в средствах массовых информационных. Интернет журнал «Инде» выпустил ряд статей с анонсом дизайнеров работающих в национальном стиле [4; 5]. Авторы подробно знакомят читателей с тем, что

производится и шьется местными авторами, и что это – не просто переосмысление традиционно-татарской одежды, в первую очередь, они выступают за сохранение культуры и традиций – *современные татарстанские дизайнеры бережно обращаются с национальным наследием, по-своему интерпретируют культурный код Татарстана и завоёвывают мир* [5]. Визуализация своей татарской идентичности осуществляется и медийными фигурами, ведущими региональных телеканалов, через ношение одежды с элементами декора, головных уборов и других составляющих «татарского стиля». Авторы этих работ выставляют фотографии в интернете, показывая этим действием свою популярность. К тому же, становится распространенным и такое явление, когда молодежь в социальных сетях публикует свои фотографии в одежде местных дизайнеров.

Применительно к самой одежде, в повседневной жизни узнаваемым и читаемым в обществе как «татарский стиль», стал не полный костюмный комплекс, а определённые его части. Один из доминирующих элементов – головной убор «*кәттәҗи*», или «*мөгез калфак*», который в зависимости от пожелания надевается или поверх платка в качестве завершающей детали, либо самостоятельно. К началу XX века в городской среде татарская женщина могла носить платье европейского кроя, и проявляла свою национальную принадлежность именно этим миниатюрным убором. Впоследствии из обихода он исчезает, и только в последние годы получает второе рождение, не считая театра и эстрады. К примеру, его используют как символ в татарской общественной женской организации «Ак калфак». Дизайнеры стали его предлагать и как элемент праздничной одежды в связи с тем, что он имеет незначительный размер, его возможно сочетать с одеждой современного кроя, при этом показывая свою индивидуальность.

Общемировые тенденции на *oversize* (свободный крой) тренд в одежде, обратили внимание дизайнеров к традиционному типу туникообразной татарской рубахи, украшенной воланом по нижнему краю. Однако длина такого платья может варьироваться от средней до полностью скрывающей ног.

Активно используется местными производителями и кожаная мозаика. За основу обычно берутся аксессуары, украшения или

обувь с привычной для современного покупателя формой и декорируются мозаичным узором или вышивкой тамбурным швом. При изготовлении подобных кожаных изделий по национальным мотивам прослеживается определённая тенденция. Для удешевления процесса мастера часто могут использовать не знаменитый татарский шов, когда каждая деталь узора сшивалась вручную, а машинную стежку.

Вероятно, из-за упрощения процесса, большей возможности тиражирования среди мастеров и дизайнеров стало популярным применение орнамента. Автор изделия изготавливает современную одежду или предмет быта, и в качестве декоративной детали использует узор, узнаваемый и признаваемый в обществе, как татарский.

Исторически татары в качестве материала для изготовления ювелирного изделия использовали драгоценные металлы, что соответственно приводило к высокой стоимости. Безусловно, ряд мастеров продолжают изготавливать украшения с использованием традиционных техник – скань, зернь и пр. В силу того, что их изделия дорогие, широкого распространения они не получают, и относятся скорее к премиум продукции, не выходящей на широкий рынок продаж. Популярностью пользуются недорогие природные и синтетические материалы. Изменился и сам принцип, за основу берется не традиционная форма или способ изготовления украшения, а узор, чаще всего из вышивки или кожаной мозаики. Изготавливая украшение, авторы также обращаются и к форме узнаваемого татарского ювелирного изделия (воротниковая застежка, серьги, *хаситэ* и пр.), но используется не металл, а ткань или кожа, по которым традиционные мотивы вышиваются или накладываются как аппликация.

Городская татарская мужская одежда ещё в первой трети XX века, подверглась максимальной вестернизации и консолидации. Соответственно, и в начале XXI века, несмотря на наличие определённых этномаркеров, в среде татарского сообщества распространена одежда, не имеющая национальных особенностей. Небольшая часть старшего поколения на постоянной основе носит нижний головной убор *каляпуш/тюбэтэй*. Другая сторона, это практикующие мусульмане, то есть те, кто приняли ислам как

норму жизни. Их одежда в своей основе может иметь и общеисламские (арабские) корни. К примеру, часть прихожан мечети могут носить нижний головной убор, как традиционно-татарской формы, так и просто вязаную шапочку, покрывающую верхнюю часть головы, свободного кроя рубахи (по колено, или чуть ниже), порой украшенные вышивкой по манжетам рукавов и горлышку с разрезом посередине и длинными рукавами. Штаны из однотонной темной ткани, чаще всего широкие по крою, иногда чуть укороченные. При этом описанная одежда свойственна лишь небольшому количеству татар-мусульман. Большая часть посещающих мечеть ограничиваются тем, что надевают только нижний головной убор.

Таким образом, в настоящее время массовое производство и традиционная культура не находятся в равном положении, а являются взаимодополняющими элементами. В рамках современного общества многие используют одежду, покупаемую в сетевых магазинах, а в качестве дополнения и выявления своей идентичности, через визуальный образ, используют отдельные акценты в виде работ местных дизайнеров и мастеров.

Необходимо отметить, что...обновление в моде происходит через актуализацию традиций, и, данное явление не является изобретением современности [1, с.43]. В настоящее время среди татар репрезентация традиционной культуры через одежду исполняется дизайнерами и мастерами в русле общемирового направления этнической моды. Одежда в так называемом «татарском стиле» шьется не для массового потребителя. Несмотря на то, что на модный рынок выходит все больше дизайнеров, работающих в этом направлении, и присутствует увеличение желающих носить подобное, данное течение не имеет широкого распространения.

Список литературы

1. *Гофман А.Б.* Мода и люди: новая теория моды и модного поведения. М.: Наука, 1994. 160 с.
2. *Носкова М.В.* Процесс глокализации как новый этап развития человеческого общества / М.В. Носкова // Урал индустриальный. Бакунинские чтения: Индустриальная модернизация Урала в XVIII–XXI вв. XII Всероссийская научная конференция, посвященная 90-летию Заслужен-

ного деятеля науки России, доктора исторических наук, профессора А.В. Бакунина. Материалы. Екатеринбург, 4–5 декабря 2014 г.: в 2-х т. / Екатеринбург : [УрФУ], 2014. Т. 2. С. 205–210.

3. *Суслова С.В.* История костюма тюркских народов (этнографическое исследование татарской народной одежды). Астана: «Сырыарка», 2011. 286 с.

4. Гид. Что делают татарстанские дизайнеры. Ч.1. // «ИНДЕ» URL: <http://inde.io/article/641-gid-chto-delayut-tatarstanskije-dizaynery> (дата обращения: 18.10.2018).

5. Гид. Что делают татарстанские дизайнеры. Ч.2. // «ИНДЕ» URL: <http://inde.io/article/893-gid-chto-delayut-tatarstanskije-dizaynery> (дата обращения: 18.10.2018).

**Е.Г. Гущина,
К.Р. Яковлева,**

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

МОРДОВСКИЕ ЖЕНСКИЕ ГОЛОВНЫЕ УБОРЫ ИЗ КОЛЛЕКЦИИ М.Е. ЕВСЕВЬЕВА

Традиционная одежда любого народа является маркером, который несет в себе большое количество информации о социальном статусе, возрастной и региональной/территориальной специфике. В народном костюме смешиваются древние обычаи изготовления, старинные орнаменты, региональные традиции и особенности, свойственные той эпохе, когда он был создан. Костюм является материальной оболочкой, своеобразным звеном, связывающим человека с пространством окружающей среды, с внешним миром; в костюме закодирована информация о мировоззрении человека. Принцип кроя, пропорции, манера ношения, характер отделки, выбор материалов, цвет, украшения и прическа – все это в совокупности придавало каждому народу индивидуальное своеобразие, неповторимость, выделяя его среди других.

Проблема сохранения и научно аргументированного возрождения и привлечения в современную жизнь общества элементов традиционной культуры в XXI в. встает весьма остро, особенно для такого многонационального региона как Среднее Поволжье. Огромную роль в решении этих вопросов играют музеи. Этнографический музей Казанского университета занимает особое место в научно-исследовательской и культурно-просветительской жизни университета. Богатые этнографические коллекции, собранные ведущими этнографами Поволжья в экспедициях, довольно полно характеризует культуру и быт финно-угорских народов региона. Важное место в собрании музея занимают праздничные костюмные комплексы народов Поволжья, которые включают как одежду,

так и головные уборы, обувь и аксессуары. Особый интерес представляют женские головные уборы и прически, которые являются главным отличительным маркером.

Большую культурно-историческую и этнографическую ценность представляют коллекция традиционного мордовского костюма, собранная Макаром Евсевьевичем Евсевьевым, выдающимся этнографом и просветителем. В образе мордовского праздничного женского костюма ярко выражено жизнеутверждающее начало: мягкая пластика и торжественно-праздничный колорит, в основе которого лежит сочетание белого и красно-кирпичного цветов, как отмечают исследователи, рисовали облик здоровой и цветущей женщины с хорошо развитыми формами [5, с.37].

По просьбе заведующего Этнографическим музеем профессора Бруно Фридриховича Адлера М.Е. Евсевьев на выделенные университетом средства собрал коллекцию мордовской традиционной женской одежды и аксессуаров [4]. В учетной документации Этнографического музея значатся три точно атрибутированные коллекции, собранные М.Е. Евсевьевым под учетными номерами ЭМУ №39, ЭМУ №40 и ЭМУ №175. Все эти коллекции имеют обозначение как «мордовская», без конкретизации этнографической группы мордвы в описании предметов. В коллекциях №39 и №175 не указано место сбора, а в коллекции №40 значится «Село Тимошкино Бугурусланского уезда Самарской губернии». Коллекция под учетным номером 39 была передана в музей в 1912 г. и состоит из семи женских и девичьих головных уборов. В коллекцию под номером 40, также переданную в 1912 г. входят предметы женского костюма, а том числе три головных убора (сороки и платок). Коллекция под номером 175 состояла из 29 предметов, в том числе из 12 головных уборов разных типов и степени сохранности. Все они были приобретены у М.Е. Евсевьева в 1916 г. [6]. Головные уборы мордовских женщин делились на женские и девичьи, часто состояли из нескольких частей. Исследователи мордовского костюма отмечали довольно большое разнообразие головных уборов мордвы. Например, В. Н. Белицер в своей монографии выделяет 19 основных видов мордовских головных уборов [1].

Особый интерес в собрании Этнографического музея Казанского университета представляет традиционный женский головной

убор в виде рога «панго». В коллекциях М. Е. Евсевьева есть два таких головных убора под номерами ЭМУ39–1 и ЭМУ 175–2. Последний находится в фондах музея и представляет собой сильно поврежденный молью головной убор (особенно задняя часть), причем об этом сообщается в описях, составленных еще в 20–30-х гг. XX в. Длина изделия составляет 42 см, ширина у основания 21 см. Твердая основа выполнена из луба, имеет форму усеченного конуса наподобие рога, наклоненного вперед. Основа сломана вдоль в двух местах, из-за чего он немного потерял изначальную форму. Основная ткань из выбеленного льняного холста, расшита кумачом. Хвост головного убора расшит бисером красного, черного, белого цветов, прозрачными бусинами и цветными лентами. Лицевая часть украшена красным, белым, черным и зеленым бисером и металлической цепочкой. По всему изделию нашиты металлические блестки, создающие геометрический узор. В экспозиции Этнографического музея Казанского университета представлен аналогичный рассматриваемому нами *панго* под номером ЭМУ 39–1. Он отличается, прежде всего, большей степенью сохранности и большим количеством нашитых лент и бисера, что, скорее всего, свидетельствует о том, что его хозяйка была более состоятельной и статусной.

Панго являлся традиционным женским головным убором мордвы-эрзи. Впервые девушка надевала его в день свадьбы после венчания. Также *панго* надевался замужними женщинами в праздничные дни. Эрзянки заплетали свои волосы в две косы ближе ко лбу, скручивали их, а сверху надевался *панго*. Твердый остов головных уборов делали обычно из луба, бересты или иногда картона. Они напоминали своей формой цилиндр или полуцилиндр [2]. Передняя часть – «панго коня» – украшалась рядами цветного бисера и двумя рядами медных цепочек. Верхняя часть – «панго пря» – была покрыта только красной материей, а спускавшийся на шею позатылень украшался бисером и блестками. На уши одевались наушники – «поля пря» – пушки из гусиной гузки. В старину верх *панго* был совсем прямой, потом же стали носить несколько нагибая его вперед. В будние дни *панго* уже давно не носили, а одевали покупной платок. Волосы при этом продолжали поднимать наверх, заплетая в две косы, скрученные

на концах положенной от уха к уху дощечки. Они скреплялись холщовым волосником, образуя подобие рогатой кички, и сверху покрывались покупным платком [3].

Собранные М.Е. Евсевьевым коллекции являются важным источником по этнографии мордовского народа. Работа с музейными экспонатами позволяет более точно атрибутировать их: рассматриваемые нами головные уборы являются праздничным женским головным убором эрзянок. Исследуя предметы из коллекции М.Е. Евсевьева и их описания в учетных музейных документах, можно более полно представить особенности традиционного мордовского костюма разных этнографических групп и рассмотреть его семиотические функции.

Список литературы

1. *Белицер В.Н.* Народная одежда мордвы. М.: Наука, 1973. 216 с.
2. *Белицер В.Н.* Народы Среднего Поволжья и Приуралья // Крестьянская одежда населения Европейской России / Отв. ред. А. Лебедева. М.: Советская Россия, 1971. 368 с.
3. *Гаген-Торн Н.И.* Женская одежда народов Поволжья. Материалы к этногенезу. Чебоксары: Чувашское государственное издательство, 1960. 230 с.
4. *Гущина Е.Г.* Этнографический музей Казанского университета: история формирования и основные этапы развития. Казань: Отечество, 2013. С. 64.
5. *Прокина Т.Н., Сурина М.И.* Мордовский народный костюм: альбом // сост. и авт. текста: Т.Н. Прокина, М.И. Сурина; редкол. Н.Ф. Мокшин [и др.]. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1990. 384 с.
6. Архив Этнографического музея КФУ. Опись Мордва. №. 175.

А.Н. Демидов,
*Самарский государственный
социально-педагогический университет,
г. Самара*

**МОРДОВСКАЯ И РУССКАЯ ОБЩИНЫ СЕЛА БОЛЬ-
ШАЯ КАМЕНКА САМАРСКОГО УЕЗДА
(ПО МАТЕРИАЛАМ ПРИЗЫВНЫХ СПИСКОВ
КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX ВЕКА)***

Мордовское-русское село Большая Каменка¹ представляет исследовательский интерес для изучения истории мордовско-русского этнического взаимодействия на протяжении XVIII, XIX, XX веков. Результатом взаимодействия стало обрусение большекаменской мордвы в конце XX века, то есть переход на русский язык в общении и потеря мордовской идентичности, но сохранение отдельных элементов духовной и материальной культуры мордвы. Ближайшее рассмотрение на материале отдельного поселения показывает, что процесс взаимодействия мордвы и русских не был простым и однозначным. Мордовская и русская общины поселения не были однородными в социальном, классовом и этно-территориальном составе. Они сложились в течение первых восьмидесяти лет существования поселения, в формировании приняли участие выходцы из однодворцев русского и мордовского происхождения, мордовских князей, мурз и служилых людей, пахотных солдат, ясачных русских крестьян, владельческих русских крестьян-

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и Самарской области в рамках научного проекта № 18-49-630002 «Этнические группы в межкультурном пограничье в Самарском Заволжье: исторический опыт взаимодействия и современные процессы».

¹ Современное поселение Большая Каменка Красноярского района Самарской области.

ян и ясачной мордвы, экономических крестьян из Засурского стана Пензенского уезда и Завального стана Симбирского уезда. Все эти группы были объединены опытом совместного проживания и взаимодействия мордвы и русских до переселения в деревню Каменку Самарского уезда в 1768 году [2, л.34]. К моменту переселения представители служилой и ясачной мордвы составляли больше половины жителей Каменки, а с отселением в 1843 годы каменных однодворцев и пахотных солдат в деревни Малая Каменка и Новая Каменка (Изюмовка) их доля должна была вырасти и поселение должно было стать более консолидированным в этническом плане, но этого не произошло. В конце XIX века мы видим, что русская община села Каменка (или Большая Каменка, как стала она называться после переселения части жителей в Малую Каменку) не только не уменьшилась, а даже и увеличилась.

Серьезной проблемой при изучении этнодемографических процессов является фрагментарная сохранность источников по учету населения. Всего было проведено десять народных переписей, наиболее информативными для выяснения этнического статуса поселенцев были переписи III, IV, V ревизий, но они не сохранились в отношении поселений второго стана Самарского уезда, либо сохранились фрагменты. Во второй половине XIX века проводились посемейные переписи, напоминающие по структуре ревизские сказки, но и их степень сохранности по поселениям Самарскому уезду невелика. В сохранившихся переписях VIII, IX, X ревизий уже не указывалась этническая принадлежность и под социальным статусом ясачных, государственных и удельных крестьян одинаково обозначены и русские, и мордовские сельские жители. В существующих условиях возрастает роль таких источников, как метрики и призывные списки. В метриках первой половины XIX века еще обозначаются статусы «новокрещен», «однодворец», «ясачный крестьянин» и другие, благодаря которым мы можем реконструировать состав населения согласно отсутствующим переписям. Призывные списки могут в определенной степени компенсировать отсутствие посемейных списков после отмены крепостного права. Призывные списки были составлены в условиях введения в 1876 году всеобщей воинской повинности, в них указывались дата рождения, состав семьи, вероисповедание, родной

язык, образование (степень грамотности), семейное положение, род занятий, действительное место проживания. Списки группировались по возрасту призывников и по волостной принадлежности. Нами было изучено четыре из шестнадцати призывных списков жителей села Большая Каменка Каменской волости, отложившихся в фонде 486 Каменской волости Самарского уезда Самарской губернии Центрального государственного архива Самарской области. Не все списки хорошо сохранились, в некоторых отсутствуют страницы. Из представленных материалов нами были изучены около 50 фамилий и составлены родословные некоторых из них на основании ревизских сказок и метрических книг с целью выяснения их этнической принадлежности на момент V ревизии 1795 года. В большинстве списков призывников села Большая Каменка 1886, 1893 и 1897 годов рождения указан в качестве родного языка русский, и только в одном 1889 года рождения указывается мордовский язык. Таким образом, сопоставление этих списков позволяет наряду с данными метрик начала XIX века выяснить этнический состав села. Вопрос, почему вместо мордовского языка переписчик указывал у мордвы родным языком русский, остается открытым, вряд ли только поколение 1889 года не владело русским языком, вероятно, что большекаменская мордва была двуязычна в конце XIX века, о степени владения языком приходится лишь догадываться. В конце XIX – начале XX вв. наблюдается переселение части мордовских семей из своего привычного места обитания – мордовского конца села в русский конец с целью создания для детей русскоязычной среды. Так возникло разделение мордовских родов на проживающих в мордовском и русском конце; со временем к 1950-м годам различия стали так существенны, что потомки одних и тех же мордовских родов, например Тюмкиных, Якямсевых (Якамсевых), Косыревых, Тямаевых и других, проживающие в разных концах села, воспринимались жителями как однофамильцы [3]. Следовательно, уровень владения русским языком не был достаточно хорошим, если мордва стремилась для его овладения покинуть привычную культурную среду. Наряду с этнической принадлежностью было проведено обследование уровня грамотности, но существенной корреляции не было выявлено. Конечно, обучение в русской школе должно было способ-

ствовать лучшему овладению русским языком и дальнейшему образованию мордвы, но никакой целенаправленной политики в этом вопросе не существовало, школа стала общедоступной и востребованной одинаково для русской и мордовской общин села Большая Каменка.

В призывном списке 1886 года рождения 53 человека, сохранились сведения о 45, в том числе, 30 человек, установленного мордовского происхождения, среди них неграмотных – 18 человек [5, л.1–12 об.].

В списке 1889 года рождения 32 человека, сохранились сведения о 28 из них 16 человек мордва и все неграмотные, это единственный список, где в качестве родного языка указан мордовский (эрзянский) язык, что позволяет нам идентифицировать эти фамилии как мордовские [4, л.60–70]. Те же самые фамилии из этого списка: Нуянзины, Кидяровы, Косовы и другие, указаны в других списках с родным русским языком. Такая же картина наблюдается в отношении села Тремасов Куст (современная Тремасовка Красноярского района Самарской области): 5 человек мордвы: Советкины, Комолкины, Киреевы, Сергеевы, из них неграмотный только один [4, л.83–83 об.].

Среди призывников 1893 года рождения 27 человек, сведения о 24 человеках, из них 17 человек мордвы, в том числе, 5 неграмотных, 12 неграмотных среди остальных призывников и по 1 человеку сведения отсутствуют [6, л.1–12об.].

Список 1897 год рождения составлен из 48 человек, по 45 есть сведения, 39 фамилий, из которых 17 – это мордва, подавляющее большинство грамотные, у всех родной язык русский. У 16 человек не указано, грамотны или нет и 2 неграмотных [4, л.1–16].

Как мы можем видеть, в конце XIX века происходил рост грамотности среди мужского населения села Большая Каменка, этому способствовало создание, наряду с существовавшей с 1845 года школой грамоты и церковно-приходской школой, земской школы, в которой было введено 6 летнее начальное образование [1]. Обучение грамоте могло носить эпизодический характер и не становилось необходимым элементом статусного набора каменных землепашцев. Например, согласно данным Уставной грамоты, крестьянин из мордвы села Большая Каменка, Архангельское – Кузьма

Григорьев Якямсев (Якамсев) был грамотен, а вот его сын Федор указан в списках – «неграмотный» [4, л.61об.].

Из динамики данных списков видно, что мордовская община не только не сократилась, а составляла половину или больше половины жителей села Большая Каменка в начале XX века и никаких данных о существенной русификации мы не обнаружили, хотя и следует отметить возрастающее значение русского языка. Таким образом, источник прироста русской общины следует искать в переселениях XIX века.

Список литературы

1. *Едидович Л.В.* История образования в Самарском крае. Хроника событий / Самарский внешкольник. № 24. 2010 г. <http://sam-vneshkolnik.narod.ru/page4.htm> (дата обращения: 01.11.2018)

2. Российский государственный архив древних актов (далее – РГА-ДА). Фонд 1336. Опись 2. Дело 3833.

3. Полевые материалы А.Н. Демидова. с.Большая Каменка Красноярского района Самарской области.

4. Центральный государственный архив Самарской области. Фонд 486. Опись 1. Дела 1.

5. Центральный государственный архив Самарской области. Фонд 486. Опись 1. Дела 2.

6. Центральный государственный архив Самарской области. Фонд 486. Опись 1. Дела 3.

**А.Н. Кашапова,
Т.А. Титова,**
*Казанский (Приволжский) федеральный университет,
г. Казань*

ИСЛАМ В ИНТЕРНЕТ-ПРОСТРАНСТВЕ (МУСУЛЬМАНСКИЙ ИНТЕРНЕТ)

Сегодня интернет стал полноценным институтом социализации человека. Учитывая, что современная молодежь основную информацию во всех сферах жизнедеятельности человека получает через интернет, многие религиозные организации стали вести просветительскую деятельность с помощью интернета. Социальные СМИ – это платформа для быстрого обмена информацией и они также дают возможность просвещать людей на тему религии, а также вовлекать людей в полноценный диалог между религиозной организацией и индивидуумом.

В современном мире люди часто пользуются соцсетями для выражения своей религиозной идентичности, пишут цитаты из священных писаний у себя на странице, делают репосты цитат просветителей и религиозных лиц, а также понравившимися видео и аудио материалами. Для многих социальные СМИ – это способ самовыражения.

Важнейшая роль, которую играет интернет в религиозной жизни России, состоит в том, что это единственная на сегодняшний день площадка межрелигиозного диалога не на официальном уровне, а на уровне рядовых членов религиозных организаций и активистов. В реальной жизни представители разных религий и конфессий достаточно редко встречаются для обсуждений широкого круга вопросов. В интернете же они вступают в одно пространство[1].

В этой статье мы кратко рассмотрим особенности коммуникации в мусульманском интернет-пространстве и его влияние на

становление и поддержание религиозной идентичности мусульман.

Мусульманский интернет развивается в настоящее время очень активно. Появляются информационные ресурсы, рассказывающие о жизни правоверных в разных странах, порталы, в которых раскрывается суть исламского учения, социальные сети, посредством которых последователи ислама могут общаться друг с другом, знакомиться, создавать в будущем семьи с помощью онлайн-знакомств, избегая запретного – *харама*. Ислам делает основной акцент на знании как способе для развития человека. Интернет является средством распространения информации, поэтому он практически сразу стал использоваться мусульманами для просвещения и проповедования. Однако существует и ряд сложностей, связанных с возможностями анонимности и псевдонимности, которые предоставляет интернет. Через интернет могут распространять свое влияние, манипулировать обществом и оказывать давление на власть маргинальные группы [2].

К сожалению, многие пользуются анонимностью и распространяют неверную информацию относительно ислама, из чего следует, что нужно тщательно выбирать источники, из которых следует черпать информацию. Лучше всего, если это будут официальные сайты уммы или же страницы в социальных сетях или блоги священных деятелей ислама, у многих имамов, мечетей, медресе есть свои сайты, где распространяется правильная и нужная информация. В настоящее время проповеди через интернет или донесение информации для мусульман становится актуальным, так как у большинства людей нет возможности, а точнее просто физически не хватает времени и сил посещать мечеть. В опросах респонденты также основную причину указывают «нет возможности» [3], а с помощью интернета появляется возможность «посещать» проповеди не приходя в мечеть.

Существует большое количество мусульманских сайтов из которых можно выделить основные направления с помощью которых появляется возможность поддерживать религиозную идентичность, это в первую очередь, такие сайты как: umma.ru, islam-today.ru, islam.ru, muslim.ru, dumrf.ru, ansar.ru, muslim-info.com, islamnews.ru; женские сайты: annisa-today.ru, aishaclub.ru, vk.com/sister7pokolenie, vhijabe.ru и другие; сайты знакомств:

muslima.com, nikah.su, также для удовлетворения потребностей мусульман в одежде, сейчас существует большое количество интернет-магазинов, что тоже не маловажно при становлении и поддержке религиозной идентичности, так как одежда и ее доступность является одной из основных потребностей мусульман, сайты: maidenly.ru, sabrstore.com, hayat-line.ru, mysylmanka.ru и другие. Это лишь основные сайты, которые наиболее популярны, а в целом их достаточно большое количество. С каждым днем создаются все новые сайты, форумы, проекты. Интернет удобен тем, что в нем можно реализовать себя быстрее, чем в реальной жизни: сайты и форумы можно создавать бесплатно, нужно лишь время и немного умения. Ислам в интернет-пространстве хотя и молод, но очень активен и динамичен [4].

Подводя итог, мы можем сказать, что мусульманские религиозные организации активно используют интернет и онлайн технологии для информационно-коммуникационной деятельности, которая направлена на информирование общества о своей деятельности, создание и поддержание единого информационного пространства в религиозной общине, популяризацию своего учения в разных слоях современного российского общества. Интернет в большей степени, чем другие типы СМИ, соответствует удовлетворению информационно-коммуникационных потребностей религиозных организаций на основе использования специфических свойств интернета – мультимедийности, интерактивности и трансграничности. С помощью интернета религиозные общины получают возможность создавать и поддерживать горизонтальные социальные связи.

Список литературы

1. Исламский интернет. [Интернет-ресурс URL: <http://www.idmedia.ru/books/encyclopedia/?3653>] (дата обращения: 27.10.2018).
2. *Лученко К. В.* Интернет и религиозные коммуникации в России. Электронный научный журнал «Медиаскоп», выпуск № 1. 2008 г.
3. Мусульманский интернет: инструмент дагвата и бизнеса. [Интернет-ресурс URL: <https://islam.global/obshchestvo/ekonomika/musulmanskiy-internet-kak-instrument-biznesa/>] (дата обращения: 28.10.2018).
4. Полевые материалы автора: опрос (125 анкет). Религиозная идентичность татарской молодежи. 2018 г.

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

СОВРЕМЕННЫЙ УЧЁНЫЙ И ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОЕ ПОЛЕ*

В современной мировой социогуманитаристике на рубеже веков намечился явный антропологический поворот. В ней все чаще проявляется интерес к самым различным социальным и культурным группам, что становится возможным благодаря расширению методологической базы исследований и распространению этнографического метода. Ученые все шире используют мировой опыт современной антропологии с ее ориентацией на малые социальные группы, продолжительные полевые исследования, «насыщенное описание», скрытые от внешнего наблюдателя формы общественного взаимодействия и коммуникации, «подразумеваемые значения», «emic points of view» и т.д. Мировая наука развивается в направлении анализа методологических основ исследования, демонстрируя преимущества интерпретативного подхода перед позитивистской парадигмой. Подобные подходы разрабатываются с конца 1960-х гг., в результате чего зарубежное 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. Ученый-наблюдатель, наряду с узкодисциплинарной специализа-

* Работа выполнена в рамках проекта № 16-01-00287-ОГОН

цией, одновременно выступает и социологом, и историком по отношению к тому корпусу знаний, который он исследует.

Основу такого 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 зарубежных коллег, способен постепенно подготовить переход мировой антропологии на новый уровень развития [6; 7; 9].

Между тем, любой эрудированный отечественный исследователь не может не отметить, что большинство так называемых «новых» идей современной российской историографии заимствовано с запада (постмодернизм, гендеристика, культурология и др.). Должны ли российские этнографы, этнологи, антропологи, представители других наук социогуманитарного цикла перенимать опыт международного антропологического сообщества в изучении академической жизни антропологическими методами. Нужно ли современному отечественному исследователю изучать собственное профессиональное сообщество, ведь подобное исследование напрямую связано с практикой критической рефлексии, которая входит (по крайней мере, должна обязательно входить) в число характеристик профессионального научного сообщества? Необходима ли критическая рефлексия в науках социогуманитарного цикла, особенно в современной антропологии? И насколько необходим любому ученому, в частности, российскому исследователю, опыт саморефлексии?

Ответить на эти и подобные вопросы попытались российские исследователи, принимая участие в серии коллективных трудов «Антропология академической жизни». Каждый из томов этой серии содержит раздел «Современный учёный и исследовательское поле» [1; 2; 3].

Исследовательское поле – главный герой всех без исключения текстов, входящих в этот раздел. Все они посвящены феномену научных экспедиций и неформальному экспедиционному дискурсу, экспедиционной повседневности, этике и прагматике полевой работы, размышлениям над тем, как сохранить баланс между этическими принципами и прагматическими целями исследования в

ходе преодоления трудностей, с которыми исследователь сталкивается в «поле». При этом исследовательское «поле» рассматривается во всех его ипостасях: «поле» этнографическое, археологическое, социологическое и т.д., отечественное и зарубежное, экспедиционное и стационарное, городское и сельское, традиционное и виртуальное и др. Но главное то, что «поле» воспринимается как особая методологическая (эпистемологическая) проблема возможностей и пределов познания, как цель и средство исследования. «Полевой» раздел первого тома составили статьи Т.Б. Щепанской «Символические репрезентации знания в неформальном дискурсе «поля», О.С. Свешниковой «Экспедиция – это вот что значит...», А.А. Чубур и Ю.Б. Чубур «Археология и археологи центра Европейской России: взгляд сквозь призму гендера», С.И. Рыжаковой «Тело, разбросанное по земле. Частная жизнь, профессиональная деятельность и полевая работа этнографа: к вопросу о соотношении этики и прагматики», А.А. Пригарина «Модели исследовательских стратегий в этнологии: вызов поля и индивидуальный опыт». Статья А.А. Пригарина вызывает особый интерес попыткой автора классифицировать разные стратегии полевого этнографического исследования, подразделив их на колониальную, романтическую (антиколониальную) и медиативную. Размышляя по поводу размывания классических границ исследования в антропологии/этнологии, когда исследователь и поле, и сама исследовательская практика теряют свои привычные очертания, он пишет: «Стремительно меняются акценты и технические приемы этнографической работы, но абстрактно-загадочное поле было и остается неким арбитром корпоративной стратегии. «Этнографическое поле», – обосновано утверждает один из современных авторов, – это тот фундамент, на который нерушимо опираются исследовательские методы и приемы, это та стена, о которую крушатся кабинетные конструкции теоретиков, тот горн, сквозь который должны пройти любой претендент или любая идея раньше, чем они получат статус профессиональности». При этом «поле» – неизбежно воспринимается источником корпорации всех этнографов / антропологов и критерием оценки требований научной этики.

Все вышеназванные исследования посвящены экспедиционному дискурсу, экспедиционной повседневности, этике и прагма-

тике полевой работы, размышлениям над тем, как сохранить баланс между этическими принципами и прагматическими целями исследования в ходе преодоления трудностей, с которыми исследователь сталкивается в «поле». По мнению Е. Боряк, ценность подобных размышлений состоит «в научном подходе к анализу экспедиционной деятельности как противопоставления «фольклорного» дискурса изучаемой среды академическому дискурсу, с дальнейшим переводом его в академический дискурс. Здесь хотелось бы обратить внимание и на другой, не менее важный аспект: раскрывая феномен этнографической экспедиции, авторскому коллективу удалось ненавязчиво показать необыкновенную привлекательность одновременной причастности исследователя к двум разным средам – академической корпорации и сообществу изучаемой культуры [5].

Наибольший интерес представителей научного этнологического сообщества в плане изучения проблем научной этики вызвала статья С.И.Рыжаковой. В частности, С.Н. Абашин отметил в своей рецензии: «Рыжакова пишет о том же, что и Щепанская, – о влиянии «поля» на самосознание исследования и конструирование «полевого знания». Только если питерская исследовательница пытается подойти к теме через анализ (семиотический?) коллективных практик и тех идиом, которые возникают в «поле», то ее московская коллега изучает собственное «я» и ту ткань отношений, в которые она вступает в «поле», отсюда ее более интересуют «неоднозначный характер получаемой информации (которая может быть использована как во благо, так и во зло), влияние аффектов (а нередко и предубеждений) на сбор материала и тем более его интерпретацию, наконец, личной (и даже телесной) включенности исследователя в исследуемую ситуацию». Обе этнографини делают публичной изнанку полевой работы: если Щепанская рискует, открывая внутрицеховые секреты, то Рыжакова сильно рискует, рассказывая о своих личных «полевых» секретах [...]. Например, о различии мужской и женской этнографии, о разных культурных приемах погружения «в поле» и разных «сферах» переживания, которые «поле» актуализирует в размышлениях исследователя. О том, как сознание человека, занимающегося исследованием и одновременно проживающего часть своей жизни в «по-

ле», переключается с «я-женщины» (или «я-мужчины» на «я-ученый» или какое-нибудь еще «я», где проходит черта между ними и где эти идентичности пересекаются» [4].

Е. Боряк полагает, что позитивным является сам факт обращения исследовательниц к прагматике полевой работы, а именно – тонкой материи моральной стороны деятельности этнографа, с акцентом на проблемы, которые, как правило, не выносятся на всеобщее обозрение [5].

Статья В.А. Шнирельмана «Археолог в эпоху перемен: казус Аркаима» рассматривает весьма показательный и неоднозначный пример взаимодействия учёных с общественностью на археологическом комплексе Аркаим (Южный Урал). Для исследовательского поля антропологии академической жизни работа В.А. Шнирельманом, очень значима, прежде всего, потому, что «казус Аркаима» обнажает ряд актуальных проблем, реально существующих в академической жизни, но практически не обсуждаемых в отечественном социогуманитарном научном сообществе. Во-первых, это проблема совпадения (зачастую противоречивого и нередко конфликтного) идентичностей исследователя как субъекта, изучающего среду – и как человека, принадлежащего этой среде, но имеющего в ней определенные интересы (преследующего свои внеакадемические цели и, тем самым, ставящего под угрозу свой престиж в научной среде). Во-вторых, это – этические проблемы, возникающие, когда в научном сообществе обсуждаются темы, открытые «своим» и табуированные для «чужаков»; или более широко – ситуации, когда этика познания вступает в противоречие с этикой принадлежности к псевдонаучному дискурсу».

Эссе С.А. Арутюнова «Когда гора рождает мышь» насыщено интересными и актуальными материалами, экспедиционными наблюдениями, авторскими и исследовательскими впечатлениями, воспоминаниями, размышлениями, личным авторским опытом, практикой и т.п. Однако автор не просто привлекает внимание к основным и актуальным темам отечественной этнографии/антропологии – методике, методологии исследований, организации научной и экспедиционной жизни. Самое важное для развития ААЖ заключается в том, что работа С.А. Арутюнова является уникальной на фоне типичной отечественной историографии, в

которой, в отличие от мировой научной практики, не принято публично и подробно обсуждать то, что составляет предмет его размышлений: пути преодоления научного субъективизма, отношения в исследовательском коллективе, различного рода технические и моральные стороны экспедиционно-полевой практики, вопросы взаимоотношений с информантами, многообразные и порой непростые ситуации, в которые нередко попадает ученый-исследователь, ученый-полевик.

О подобных непростых ситуациях, интересных, а порой даже судьбоносных случаях из своей богатой экспедиционной практики повествует Н.Л. Жуковская. В автобиографических заметках «Этнограф и поле: Господин Случай и его возможности» она предстает не только как исследователь, но и как режиссер, сценарист, актер, стратег своих многолетних, долгосрочных, плодотворных, содержательных, интереснейших, и вместе очень сложных экспедиционных проектов. Н.Л. Жуковская отмечает то обстоятельство, что научные открытия возможны не только благодаря исследовательским технологиям или научным институциям, а скорее, благодаря экзистенциальному накалу того или иного вопроса, который возникает в жизни исследователя, в связке с его биографией. Обычно это происходит рефлексивно, но рано или поздно обязательно фиксируется тем фактом, что исследователь ощущает начало нового этапа своей научной биографии. По опыту известно, что с представителями нашего научного цеха подобное чаще всего возникает именно в экспедиционных, полевых условиях.

Другие авторы также подтверждают, что специфика исследовательской этнографической работы состоит, в частности, в том, что ученый в поле является основным «прибором», фиксирующим состояние изучаемого объекта, обсуждая различные техники анализа научной практики, взятой в ее исторической динамике. С.Н. Абашин – автор статьи «Всматриваясь в поле после боя», – делится опытом полевой работы в таджикском селении в 1995 и 2010 гг. Он размышляет о тех обстоятельствах и ограничениях, которые сопровождали полевое исследование и могли существенно повлиять на представления об изучаемом сообществе. По мнению С.Н. Абашина, «парадокс в том, что в силу своей роли этнограф обречён идти в поле, чтобы искать там материал для своих

реконструкций, обречён сослаться на поле как на точку отсчёта в своей деятельности – именно полем по-прежнему испытываются и утверждаются в этнографическом сообществе его компетенция и авторитет. Точно так же этнограф обречён на то, чтобы его реконструкции были поставлены под сомнение (им же самим или кем-то другим), чтобы поле оказалось в итоге всего лишь недостижимым идеалом, на практике же – мучительной и неблагодарной работой, а нередко – средством вольных или невольных манипуляций и подтасовок. Вырваться из этого замкнутого круга, оставаясь в научном и дисциплинарном пространстве, нельзя – можно лишь осознать задачи и ограничения и попытаться действовать в имеющихся обстоятельствах».

Другие авторы также предпринимают попытку саморефлексии в рамках экспедиционно-полевой практики, уделяя при этом особое внимание этике и прагматике полевой работы, размышляя над тем, как сохранить баланс между этическими принципами и прагматическими целями исследования в ходе преодоления трудностей, с которыми ученый сталкивается в экспедиционном поле. Цель всех исследователей ярко и точно обозначил С.Н. Абашин. Она состоит в том, чтобы «добавить в копилку публичных обсуждений полевых впечатлений собственные наблюдения и оценки, поставить личный эксперимент рассказа о прошедшем поле и анализа тех или иных его особенностей, задуматься и научиться говорить о поле как о проблеме» [4].

Автор статей «Исследование субкультуры ролевых игр: соучастие vs ролевых игр» и «Особенности полевого исследования в мегаполисе: от этнической общности к стилю жизни» Д.Б. Писаревская считает, что «при проведении полевого исследования в городе проживания важно не только грамотно расставить акценты между перспективой «инсайдера» и «аутсайдера». Может получиться и так, что теоретические посылки применительно к объекту изучения изменяются, и исследователь начинает смотреть на проблему с иного ракурса». Описывая опыт исследования субкультуры ролевых игр, она наполняет его авторской саморефлексией, авторскими и исследовательскими впечатлениями, наблюдениями, размышлениями, всем тем, что сопровождало ее в ходе работы и служило фактором, мешавшим или помогавшим в исследовании и

в итоге, повлиявшем на научные результаты. Все это позволило Д.Б. Писаревской, как и другим авторам, обратить внимание читателей на очень актуальную для научного сообщества проблему «Современный ученый в исследовательском поле: активное соучастие или холодная отстраненность». Как остаться «независимым» исследователем, отстраненным при изучении тех или иных, особенно острых социальных проблем? Что и как можно и должно изучать в современной публичной сфере? Как повседневность (в том числе, и академическая), окружающая ученого, формирует его научный багаж? Как биография самого исследователя «работает» в качестве фактора его научной деятельности и влияет на ее результаты? Читатель вряд ли сразу найдет готовые универсальные ответы на эти и подобные вопросы. Но даже их постановка уже самодостаточна: истинная наука, как известно, начинается с вопросов.

Заключение

В последние годы стало особенно 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 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 современной 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 обеспечивают достижение поставленных исследовательских целей, чтобы инновация стала эффективной, необходимо внутреннее развитие, зрелость для восприятия нового.

Список литературы

1. Антропология академической жизни: адаптационные процессы и адаптивные стратегии. Т.1. Отв. ред. Г.А. Комарова. М., ИЭА РАН, 2008.
2. Антропология академической жизни: междисциплинарные исследования. Т.2. Отв. ред. Г.А. Комарова. М.: ИЭА РАН, 2010.
3. Антропология академической жизни: традиции и инновации. Т. 3. Отв. ред. Г.А. Комарова. М.: ИЭА РАН, 2010. 380 с.
4. *Абашин С.Н.* Рец. на: Антропология академической жизни: адаптационные процессы и адаптивные стратегии. Отв.ред. Г.А.Комарова. М.: ИЭА РАН, 2008 // Этнографическое обозрение. № 2: 163–166.
5. *Боряк Е.А.* Рец. на: Антропология академической жизни: адаптационные процессы и адаптивные стратегии. Отв. ред. Г.А. Комарова. М.: ИЭА РАН, 2008. 300 с. // Антропологический Форум. 2009. № 11:453–459.
6. *Комарова Г.А.* Антропология академической жизни в постсоветском контексте/ Антропология академической жизни: адаптационные процессы и адаптивные стратегии. Т.1. М.: ИЭА РАН, 2008. С. 5–25.
7. *Комарова Г.А.* Антропология академической жизни как практика этнографического описания и этнологического понимания // Антропология социальных перемен. Отв. ред. Г.А. Комарова. М.: Росспэн, 2011. С.11–34.
8. *Комарова Г.А.* Опыт интеграции: междисциплинарное взаимодействие этнографии и этносоциологии. М.: ИЭА РАН, 2012.
9. *Комарова Г.А.* Академическая жизнь: поле междисциплинарных исследований. М.: ИЭА РАН, 2012.

М.В. Кржижевский,
*Самарская государственная областная академия
(Наяновой),
г. Самара*

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ САМАРСКИХ КАЗАХОВ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ

По данным переписи 2010 г., в Самарской области проживает 15602 казаха. Представители данного народа в основном живут в восточных и южных районах Самарской области: Большечерниговском, Большеглушицком, Кинель-Черкасском, Кинельском, Красноярском, Красноармейском, а также в городе Самаре [4, с. 14].

В прошлом казахи, наряду с башкирами, использовали юго-восточные земли современного Самарского края в качестве летних кочевий, о чем свидетельствуют предания местного населения. Современное казахское население области является, в основном, потомками переселенцев из Казахстана в первой половине XX столетия. Наиболее колоритное казахское поселение, сохранившее особенности традиционной культуры – Аул Казахский Кинельского района, который возник на месте цыганского поселения в указанное время [2, с. 4].

Следует отметить, что комплексные систематические этнографические исследования среди казахов Самарской области не проводились. Отдельные материалы, посвященные истории расселения и некоторым традициям самарских казахов публиковались в журналах и сборниках, посвященных народам Самарской области [3]. В 2009 г. автор проводил этнографические исследования в Ауле Казахском Кинельского района Самарской области, впоследствии он посетил указанное поселение в составе экскурсий. Дан-

ная статья написана на основе неопубликованных этнографических исследований автора в Ауле Казахском.

Казахи имеют давние животноводческие традиции, связанные с их кочеванием в далеком прошлом. И сегодня животноводство играет важную роль в хозяйстве жителей Аула Казахского. Разводят крупный рогатый скот, овец, лошадей.

Наиболее ранним традиционным жилищем казахов является, как известно, юрта. Такая юрта выставлена в этнографическом музее «Мурагер», находящемся в центральной части Аула Казахского. Это единственный в Самарской области музей, где стационарно установлено переносное кочевое жилище. В юрте выставлены традиционные предметы быта казахов, национальные костюмы, сотрудники музея могут показать, как играть в бараньи косточки *асык*, в которые и сегодня играют местные дети. Этот музей часто посещают экскурсии из Самары, при этом перед экскурсантами часто выступает местный фольклорный коллектив – детский ансамбль песни и танца «Еркемай» [5, с. 2].

В прошлом, по рассказам местных жителей, здесь преобладали саманные дома с деревянным настилом потолка. Крыши были соломенными, их обсыпали землей и мазали глиной. Аналогичные дома встречались в башкирских поселениях Самарской области. Затем на смену саманным домам с низкой соломенной крышей приходят дома из саманного кирпича, но с высокой деревянной крышей. Встречались и земляные избы. В настоящее время в селении стоят дома современного типа, деревянные и кирпичные, но есть саманный дом, построенный уже в начале нынешнего века по традиционной технологии. Сохранились в селении также плетневые хозяйственные постройки.

В домах местных жителей сохранились различные атрибуты традиционного костюмного комплекса.

Многие казахи данного поселения предпочитают готовить традиционные блюда мясного происхождения: *беишбармак* (нарезанное отварное баранье мясо, посыпанное луком и залитое бульоном), *ет* (отварное мясо без соли и приправ) и другие. По словам местных жителей, грибы раньше казахи не собирали и не ели, сегодня, под влиянием русской культуры, употребляют в пищу и грибы. До сих пор в быту сохранилась традиция принимать гостей,

ся на полу, несмотря на достаточное количество мебели в каждом доме.

В духовной культуре местных казахов прослеживаются некоторые реликты древних верований. Так, здесь не принято сажать около домов березу и тополь – «печальные» деревья, нарушителей запрета ждет, по поверьям, несчастье. Подобный запрет практиковался и у других тюркских народов.

По свидетельству информаторов, раньше браки заключали поговору родителей, но иногда невест похищали, чтобы избежать свадебных расходов. Девушки по традиции должны быть скромными, трудолюбивыми.

В Ауле Казахском возрожден традиционный праздник *Камал-айт*, символизирующий приход весны, на который приезжают гости из Самары и соседних регионов [1, с. 16].

Среди информаторов автора были как пожилые, так и люди среднего возраста, что свидетельствует о преемственности традиций.

Список литературы

1. *Галимов Ш.Х.* Тамаша /Азан уполномочен заявить. Самара, 2014. С.16–17.
2. *Лифанов Н.А.* Казахи // Самарская область: этнос и культура: информационный вестник. Самара, 2004, №3. С. 4–8.
3. *Лифанов Н.А.* Осипова Н.П. Казахи / Дружба народов на Самарской земле. Самара, 2015. С. 118–125.
4. Национальный состав населения Самарской области (по данным Всероссийской переписи населения 2010 года): Статистический сборник. Самара, 2013. 327 с.
5. *Новиков И.В.* «Мурагер» становится богаче // Междуречье, 25 апреля 2009. № 30 (911). С. 2.

**К.Р. Курамшина,
Т.А. Титова,**
*Казанский (Приволжский) федеральный университет,
г. Казань*

ЖЕНСКИЙ ОБРАЗ В СОВЕТСКОМ И РОССИЙСКОМ КИНЕМАТОГРАФЕ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ РЕПРЕЗЕНТАЦИЙ

Кинематограф до начала 1990-х годов XX века имел статус «важнейшего из искусств», что отразилось, в частности, на содержании кинокартин, на финансировании кинопроизводства, а также, на наличии в них нарративов, стереотипов гендерных ролей.

Кино – это не только средство массового развлечения. Вследствие его нацеленности на широкую аудиторию, кино способно доносить необходимую информацию до зрителей, и диапазон сообщений очень широк, начиная от пропаганды патриотизма, что можно заметить и в современном отечественном кинематографе, говоря о таких картинах как «Легенда №17» или «Движение вверх», до конкретных правил мужского и женского поведения в тех или иных ситуациях. Примером может послужить фразы и фильмов «Разные судьбы»: «...*Чтобы вы не очень и не во всем потакали жене*» или «Доброе утро»: «*Не женское это дело, на таких агрегатах ездить [мотоциклах]*», а также «*Я, конечно, вам сочувствую, как женщина женщине, но ведете вы себя просто аморально. Я читала ваши сочинения, что же это вы. Вы замужняя женщина, больше того вы мать, а пишете какие-то неприличные письма...*» из фильма «Служебный роман».

В современных российских фильмах тоже немало нарративов. В фильме «Варенька» можно услышать фразу: «*Я не хочу, чтобы ты работала. Сколько раз повторять: женщина должна сидеть дома и заниматься семьей*», также «*Надо идти ему на встречу, надо как-то подстраиваться*», *первый раз (измену) надо про-*

стить» из фильма «Слабая женщина» или «Смирная – отличное качество для девушки, которая ищет серьезных отношений» из романтической мелодрамы «Нереальная любовь». Конечно, в современном российском обществе нарративные фразы играют меньшую роль на сознание зрителя, но не потеряли своего существования, в связи со спецификой кинематографа, выступающий как инструмент в системе: «государство – кинематограф – общество – индивид». Эта система показывает то, что государственные структуры, отвечающие за культурную составляющую социума, влияют на кинематограф посредством своей воли, спонсируя кинопроекты, вводя высокие возрастные ограничения или же вовсе запреты на зарубежные картины, руководствуясь, в частности, федеральным законом «о защите детей от информации, причиняющие вред их здоровью и развитию», далее «очищенный» кинопроект транслируется обществу в специализированных заведениях, который просматривает индивид. Он усваивает необходимую, заложенную в фильме информацию, а далее выстраивает свое поведение, отношение исходя из полученного опыта во время просмотра.

Кино презентует нам не только реальную жизнь, но и образы героев фильма часто приближены к реалиям, что выражается в их качествах, поведении, фразах и диалогах. Конечно, если говорить о таких жанрах, как фантастика, триллер, ужасы, то часто в таких кинокартинах встречается примесь выдумки режиссера и сценариста. «Сам образ представляет собой мысленный и вещественный конструктор, представляющий какой-либо объект. Так или иначе, образ является составляющим элементом информационного взаимодействия, в центре которого находится обмен смыслами» [1, с. 16]

Схема репрезентаций женских образов в советский и российский периоды не поддалась кардинальным изменениям, исключением служат лишь авторские (артхаусные) фильмы или же кинокартины после распада СССР. В кризисные периоды в новейшей истории России, кинематограф резко теряет свои лидирующие позиции, снижается его финансирование, количество посетителей кинотеатров резко сокращается, в результате подорожания билетов и «одомашнивания досуга». «Сокращение бюджета на произ-

водство картин сразу привело к двум вещам: к невозможности достойно воплотить изобразительное решение и к удешевлению рабочей силы» [2, с.197]

Кинематограф перестроечного и постперестроечного периода желал «высказаться» о тех или иных социальных проблемах, замалчивающие в советское время, поэтому оно больше было сконцентрировано на негативных реалиях, «больных» темах. Фильм Петра Тодоровского «Интердевочка» совершил настоящую культурную революцию не только в репрезентации образа женщины с низкой социальной ответственностью, но и в плане сюжетной составляющей раскрыл ту «закрытую тему», о которой в советском обществе не распространялись. В 1990-х годах образ женщины вписывался в новую социальную реальность, которая, разумеется, отличалась от той советской реальности, сконструированной за счет партийной цензуры. «В женских образах акцентируются «природные» черты женственности, описываемые слоганом «женщина должна быть женщиной»: внешне привлекательной, сексуальной, созданной для мужской заботы и любви» [3, с. 221]. Примером может служить два фильма «Исповедь содержанки» и «Свободная от мужчин», в которых главные героини представлены в подчинении своих богатых покровителей, то есть женщины-нахлебницы. Но были и самостоятельные, независимые от «мужской сильной руки» женские героини. Так в фильме «Я сама» героиня Веры Глаголевой, после нескольких отчаянных попыток добиться справедливости и правосудия законным путем через милицию, решает сама вершить самосуд над преступниками.

В советском кинематографе женские персонажи были менее свободны и от общественно-порицающих взглядов, в большей степени, связанных с материнством без отца или ранними добрачными связями и от социально-положительных качеств, которые делали героиню положительной фигурой сюжетного повествования, и на них девушкам хотелось равняться, быть похожими. Примером может послужить героини из фильмов «Укротительница Тигров» – Лена Воронцова («А я все равно своего добыю. Да, если цель перед человеком ясна, он все равно своего добьется»), Тося из «Девчат» или же Екатерина из фильма «Москва слезам не верит».

Следует также отметить, что в советском кинематографе были не только примеры для подражания, но и поучительные с точки зрения морали женские персонажи. Так, в том же фильме «Девчата», героиня Анфиса, бросает вызов сложившимся нормам общества. (*«Любит. Сочинили себе сказочку про любовь и утешаются. А ее вовсе то и нет, любви-то этой вашей»*). Она свободна, раскрепощена и несерьезно относится к взаимоотношениям с противоположным полом, однако, ее ночное покаяние соседкам по комнате, служит зрительницам хорошим, поучительным примером того, как нельзя вести себя молодой девушке. *«“Девчата” воспроизводят и, более того, пытаются отстоять в новой культурной ситуации главный патриархальный миф – о том, что девичья честь – это главное достоинство женщины, которое рано или поздно (но лучше рано) будет соответствующим образом вознаграждено»*. [4, с. 408]. А образы Людмилы Прокофьевны или Нади из фильма *«Самая обаятельная и привлекательная»* также служат предостережением для тех девушек, кто хочет противопоставить замужеству свое становление по карьерной лестнице. Во многих советских фильмах выявлено стремление женщин поскорее выйти замуж и создать семью (Надежда из *«Девчат»*, Евдокия из фильма *«Женщины»*, Людмила из *«Москва слезам не верит»*). Также в советских фильмах встречаются гендерные стереотипы, или, говоря современным языком, «лайфхаки», которые могут пригодиться в тех или иных жизненных ситуациях. *«А почему наша женщина не может отдать всю себя семье, мужу...»* – в фильме *«Урок жизни»*, *«Конечно, в семье мужчина должен быть выше по положению. Если жена получает больше зарплату или выше должность, то это уже не семья»* – *«Москва слезам не верит»*, *«Между прочим, мужчины очень любят, когда им поют дифирамбы, гораздо больше, чем мы женщины... говори ему какой он смелый, благородный...»* – *«Самая обаятельная и привлекательная»*.

В современных российских фильмах образ женщины лишился той идеологической составляющей, что несли в себе образы советских женщин, то есть они показаны с меньшей долей нравственной пропаганды, но все же схема репрезентаций образа также включает в себя показ женских героинь, во-первых, в меру самостоятельными, осталось тяготение к мужчине, как к защитнику и к

тому, кто решит ее проблемы («Слабая женщина», «Варенька»); во-вторых, тяготение женских героинь к замужеству также заметно в современных фильмах («30 свиданий», «Срочно выйду замуж», «Нереальная любовь», «О чем молчат девушки»).

В советских и современных фильмах присутствуют минимум два женских персонажа, отличающиеся друг от друга жизненными принципами и установками. Эти образы как две дихотомии о добре и зле, хорошем и плохом и помогают выстроить правильное восприятие образа у зрителей того или иного фильма.

Женские образы в основном прописаны так, что, не смотря на то, что девушка добивается каких-либо высот, будь то редактор в модном журнале, то все равно в жизни происходит ситуация, в которой без мужского участия она не справится. В современных российских фильмах много клишированных персонажей и их воззрений. В частности, есть фразы: *«Все женщины только и мечтают, чтобы сидеть дома, с детьми»*, *«Каждая девушка мечтает о том дне, когда она наденет белое платье и под эту музыку [марш Мендельсона] пойдет к алтарю»*. Диалоги между героинями всегда касаются тем гендерных взаимоотношений, воспитания, домашнего хозяйства, но очень редко, когда женские персонажи общаются между собой на политические или исторические темы. Выстраивается ощущение узкопрофильности женских тем для разговоров, если сравнивать с мужскими диалогами в фильмах.

Какие либо качественные изменения в вопросах репрезентации женского образа можно заметить лишь в артхаусных, независимых фильмах, рассчитанные не на широкую аудиторию. Так фильмы «Елена», «Звезда», «Нелюбовь» показывают нам не стереотипизированных героинь, стремящихся к замужеству, а женщин, которые сами решают свои проблемы, ищут свое место и предназначение или не желают мириться с ролью материнства.

Резюмируя выше сказанное, отметим, что кинематограф зависит от внешних факторов, связанных с личным взглядом на проблему, с экономическим состоянием страны в период, когда снимается фильм, с политическим режимом государства, от этих факторов зависит качество и содержание кинокартин, а также репрезентация образов. Учитывая специфичность российского общества, его патриархальность, традиционность в вопросах семьи и

гендерных ролей, то, конечно, женские образы стремятся вписать в ту систему норм и ценностей, которые существуют в обществе в настоящее время и лишь качественные изменения в гендерной политике государства, в мировоззрении индивидов, в частности, и социума в целом, на гендерную проблематику, позволят произвести переворот в вопросах репрезентаций женского образа в российском кинематографе.

Список литературы

1. *Назаров М.М., Папантиму М.А.* Визуальные образы в социальной и маркетинговой коммуникации: Опыт междисциплинарного исследования. М.: Либроком, 2009. 216 с.

2. Отечественный кинематограф на рубеже столетий (1986–2002): материалы научно-практической конференции. Отв. ред. К.М. Исаева. М.: ВГИК им. С.А. Герасимова, 2005. 264 с.

3. *Тартаковская И.Н., Семенова Л.Э. и др.* Гендер для «чайников». М.: «Звенья», 2006. 263 с.

4. *Ярская-Смирнова Е.Р., Романова П.В.* Визуальная антропология: режимы видимости при социализме. М., 2009. 209 с.

А.С. Лузгин,
*Межрегиональная общественная организация
мордовского (мокшанского и эрзянского) народа,
г. Саранск*

МОРДОВСКИЙ КРАЙ В ЯРМАРОЧНО-ТОРГОВОЙ ИСТОРИИ ПОВОЛЖЬЯ

Многонациональное и многоконфессиональное Поволжье является своего рода территорией, где происходило становление поликультурных рыночных традиций. Они имели важное значение в формировании менталитета поволжских народов с устойчивой основой толерантности, как в бытовых, так и в торгово-хозяйственных отношениях.

Различный удельный вес в крестьянских хозяйствах Мордовии земледелия, животноводства и кустарно-промысловой деятельности требовал механизма реализации излишков продукции, создаваемой крестьянами. Своего рода регулятором этого процесса в России выступала ярмарочно-базарная система сбыта и приобретения сырья и товаров.

Многовековая история оптово-розничных операций способствовала формированию в России структуры базовых торговых населенных пунктов, имевших по характеру специализации и местоположению общероссийское, губернское, региональное, уездное или только межселенное значения.

Важно отметить, что ярмарочная деятельность выходила далеко за пределы торгово-закупочных сделок. Она дополнялась яркими многонациональными фольклорно-этнографическими сюжетами, вызывавшими нередко самостоятельный интерес у крестьянского населения.

В целом по Российской империи на начало XX в. их было около 18450 [5, с. 1215]. Складывание системы ярмарочно-торговых селений обуславливалось спецификой промыслово-хозяйствен-

ного развития населенных пунктов, их расположением в системе межселенных связей, а также близостью дорожно-трактовой системы или реки, а с конца XIX в. – железной дороги.

Развитие многих ярмарок шло от торжищ, начинавшихся у монастырских стен, или на так называемой церковной площади.

Здесь возникала своя инфраструктура. Это и место, где проходили центральные события: открытие, театрализованные представления, место оповещения о важных событиях или оглашения важных государственных указов, распоряжений губернатора, уездного начальства, далее – конные ряды с приспособлением для привязи лошадей – коновязями, кирпичные склады, трактиры, купеческие лавки, подъездные пути, постоянные дворы, кузницы.

Ярмарки были городскими и сельскими. Отличались ярмарки по времени года, преобладанием каких-либо отдельных или родственных товаров и, конечно же, величиной, своими размерами. Самая маленькая объединяла всего несколько деревень.

Безусловным центром ярмарочной торговли России была нижегородская Макарьевская ярмарка, проводившаяся в августе. По образному выражению И.Д. Воронина, Макарьевская ярмарка «именовалась всемирным торжищем» [2, с. 66], была центром обмена товаром между Западом и Востоком между регионами России с русским, тюркским и финно-угорским населением. Второй по значимости для центра России являлась Курская ярмарка, которая проводилась позже Нижегородской. Для мордовского края важными также являлись Симбирские и Пензенские ярмарочные центры. Поэтому часть товаров плавно перемещалась с одной ярмарки на другую. Гужевые тракты, связывающие эти два города, проходили через Саранск, и это способствовало росту в середине XIX столетия Саранской ярмарки, имевшей, наряду с Пензенской и Нижнеломовской, важное значение для промыслово-хозяйственной жизни исследуемой территории.

Многие ярмарки приурочивались к престольным праздникам. Саранская ярмарка открывалась 10 августа, в день Спаса Нерукотворного, престол которого был в главной церкви города – Спасском соборе. Именно поэтому и ярмарка именовалась Спасской [7, с. 70].

Некоторый спад в торговых операциях середины XIX в. был обусловлен кризисными явлениями в экономике страны. Это наложило отпечаток на общий товарооборот ярмарок в сторону его сокращения и, как следствие, увеличение продолжительности и изменение окончания ярмарочных торгов.

Более позднее окончание Нижегородской ярмарки отразилось и на Саранской ярмарке – сократилось представительство ее участников и ассортимент товаров, поскольку возникшая конкуренция, вполне очевидно, была не в пользу Саранской ярмарки. В связи с этим была даже перенесена дата начала Саранской ярмарки на 30 августа. Одновременно сменилось ее название, из Спасской – в Александровскую [1, с. 438].

С Саранской по ряду товаров конкурировала Ладская ярмарка. Занимая удобное географическое положение – стык Пензенской, Нижегородской и Симбирской губерний – и благодаря важной дороге Нижний Новгород – Саранск – Пенза, это русское село в последнем десятилетии XIX века превратилось в крупное торгово-ярмарочное село, стягивающее товары и покупателей из большой округи.

Важное значение для восточной части Мордовии имели Ардатовская, Алатырская, Большеберезниковская, Карсунская, Симбирская, ярмарки многонациональной Симбирской губернии.

Таблица 1

**Количество ярмарок по уездам Симбирской губернии [6, с. 225–229]
(60-е годы XIX столетия)**

№	Название уездов	Количество ярмарок
1.	Ардатовский	15
2.	Курмышский	13
3.	Сизганский	12
4.	Карсунский	11
5.	Алатырский	7
6.	Сенгилеевский	6
7.	Симбирский	6
8.	Буинский	3
Итого		73

Одним из крупных торгово-ярмарочных населенных пунктов Поволжья был село Порецкое Алатырского уезда, находившееся в окружении мордовских (эрзянских) и русских селений, а также тяготеющих к нему чувашских поселений. По объемам реализации ярмарочных товаров выделялись также села Моколово и Талызино.

Много крупных ярмарочных центров находилось в западной части Мордовии. В первую очередь, это Краснослободская, Темниковская, Теньгушевская, Аксельская, Пурдошевская, Базарно-Дубровская ярмарки, где в тесном соседстве проживали русские, мордва и татары.

В каждом уезде были свои центры торговли, а иногда их было несколько. Так, в Краснослободском уезде было три крупных ярмарочных и базарных центра: Девичий Рукав, Пурдошки и Аксел. Время проведения ярмарок было распределено так, что, начинаясь после Святой Пасхи, они плавно перетекали одна в другую: «селе Девичий Рукав – с восьмой недели в субботу, в Пурдошках – с девятой, в Акселе – с одиннадцатой». Ярмарки были весьма представительны по составу участников. На них съезжались торговые люди из городов Арзамаса, Темникова и Краснослободска.

Ассортимент товарной продукции ярмарок Мордовии в части продукции промыслово-хозяйственной деятельности был достаточно общим, но разнились они за счет специализации крестьянских хозяйств той или иной местности.

В присурских уездах во второй половине XIX в. было широко развито земледелие. Высоко оценивалось качество ржи «карсунка белица». Сурский «ржаной хлеб, – писала одна из столичных газет, – по доброте своей, соединенной с белизною, может почитаться из первых в России».

В большом количестве здесь выращивалась конопля. Вырабатываемая из нее пенька использовалась для хозяйственно-бытовых нужд и продавалась на ближних и дальних ярмарках и базарах. Выделялись торговыми операциями крестьяне сел Гуляево и Оброчное Лукояновского уезда, а также крестьяне, живущие в Большеберезниковской волости, откуда в 70–80-е годы XIX в. подводами и на судах по р. Суре доставлялась пенька на нижегород-

скую ярмарку и в один из крупных пеньково-прядильных центров России – нижегородский город Горбатов на р. Оке [4, с. 34].

Ярмарка в старинном русском селе Аксел Краснослободского уезда славилась своими знаменитыми огурцами, огуречными семенами и конными рядами. Даже и сегодня на месте ярмарочного торга сохранилась улица Конная.

На ярмарках и базарах аксельцы продавали до 125 тыс. пудов огурцов и не менее 160 пудов огуречных семян. Огурцы распродавались, как правило, в свежем виде на местных базарах и ярмарках, на которые съезжались крестьяне и перекупщики из соседних уездов Нижегородской, Пензенской и Тамбовской губерний. Они закупали огурцы на месте по 50–70 возов за каждый базар. Кроме этого, и сами аксельцы развозили огурцы по селениям Керенского, Наровчатского и Спасского уездов. Основная же масса аксельцев торговала в городе Темникове, на Ильинской ярмарке в августе, длившейся десять дней.

Важным подспорьем для торговли аксельских крестьян были огуречные семена. По имеющимся данным в начале 80-х годов XIX века на территории Пензенской губернии в значительном количестве для продажи на сторону выращивали только огуречные семена, носящие названия «Аксельских» и «Краснослободских». Семена эти расходились не только в Пензенской губернии, но и сбывались даже в Москве [3, с. 203–2017].

Торговля обычно велась прямо с возов или «рогожи». Возы ставились плотными рядами. Перед возом на шестах укреплялась рогожа, здесь и размещалась лавка. Под самым возом была кладовая и жилье хозяина, верхняя же часть воза служила вместо яслей для лошади. В зависимости от характера товара, он находился открыто на возах или был разложен в кулях, плетенках, коробах. Из ближних населенных пунктов товар приносили и в кулях: деревянная посуда и утварь, игрушки, мелкая глиняная посуда и сви-стурьки, валенки, вязаная и плетеная продукция.

На ярмарочных торгах, конечно, преследовалась в первую очередь экономическая выгода, но большое значение имела и праздничная событийная атмосфера. Это была своего рода и выставка-распродажа продукции, где можно было увидеть в широком ассортименте качественную продукцию кустарей и промыслови-

ков, породистый скот и лошадей, продукцию овощеводства, конную сбрую, разнообразие транспортных средств: телеги, дрожки, сани, розвальни и т.д.

Ярмарочные традиции способствовали расширению межэтнических и внутриэтнических контактов. Они осуществлялись как на внутрорегиональном, так и межрегиональном уровне посредством личного общения. Это было особенно важно с учетом чрезвычайно дисперсного расселения поволжских народов, особенно мордвы и татар. В поле зрения попадал положительный опыт, имеющийся в хозяйстве, материальной и духовной культуре, в знании законов природы, норм поведения, тем самым расширялся кругозор крестьян, создавался авторитет в глазах членов семьи и односельчан.

Торгово-ярмарочная событийность в жизни крестьян многонационального Поволжья позволяли ближе знакомиться с культурно-языковой спецификой национальной кухни, хозяйственными традициями своих соседей. Сравнивая языковые особенности, участники ярмарочных действий лучше узнавали словарные заимствования в названиях сельскохозяйственных культур, домашних животных, мер длины и веса, денежных единиц и т.д.

Ярмарка – это своего рода демонстрация праздничных нарядов (особенно женских) многонациональной округи. Для родителей эта возможность поиска вариантов замужества (женитьбы) молодых членов семьи.

Посещение ярмарки было огромным памятным событием для детей и подростков. Подготовка товара, детали сбора, особенности пути, ночлега, самой ярмарки, покупки подарков и гостинцев домашним надолго оставались предметом разговоров.

Подводя краткий итог рассмотрению ярмарочным традициям мордовского края, отметим то, что через всероссийские, региональные и местные ярмарки товары предприимчивых людей из Мордовии соприкасались с общероссийским национальным рынком и становились ее составной частью.

Список литературы

1. *Арсентьев В.М.* Экономическое развитие и хозяйственная деятельность населения Саранска в первой половине XIX в. // Исторические и политические науки в системе современной культурной традиции. Саранск, 1999. С. 438.
2. *Воронин И.Д.* Саранск: Историко-документальные очерки. Саранск, 1961. С. 66
3. *Здорик Ф., Христианович В.* Родина аксельского огурца // Вестник Пензенского земства. 1913. № 6. С. 203–209.
4. *Лузгин А.С.* Жизнь промыслов. Издание 2-ое, дополненное. Саранск, 2007. С. 34.
5. Полная энциклопедия русского сельского хозяйства. СПб., 1907. С. 1215.
6. Материалы для географии и статистики России. Симбирская губерния. Часть II. Симбирск, 1868.
7. Там же. С. 70.

Г.М. Макаров,
Казанская государственная консерватория
им. Н.Г. Жиганова,
г. Казань

ИСТОРИЧЕСКИЕ МОДИФИКАЦИИ И ПРИНЦИПЫ РЕСТАВРАЦИИ ХОРДОФОНА «ДУМБРА» НАРОДОВ СРЕДНЕГО ПОВОЛЖЬЯ

Изучение географии распространения щипковых хордофонов с длинным грифом на просторах Евразии в его различных этнокультурных ареалах, а также истории ее развития остается одной из тем этномузыкологии, требующей дальнейшего развития. Различна степень сохранности живых традиций или реликтов игры на таких хордофонах у иранских, восточнославянских, тюркских, монгольских, финноугорских народов.

Среднее Поволжье является одним из ареалов, где с давних времен контактируют тюркские, финно-угорские, восточнославянские народы. Инструментальные традиции этих народов имеют много общего в происхождении и исторической судьбе. Все этнические группы чувашей, мари, удмуртов, мордвы, татар, русских широко использовали схожие музыкальные инструменты.

По настоящее время в бытовой народной культуре этих народов применяется фабричная балалайка, которую эти народы называют по-своему на своих языках. Народности Поволжья адаптировали современную фабричную балалайку к своим этническим музыкальным вкусам. В своих семейных преданиях эти народы сохранили память о наличии в прошлом многообразных добалалаечных форм двух/трехструнного щипкового струнного инструмента, который имеет реликтовые, диалектные названия. Это, например: *тӓмра/тӓмбра* чувашей, *домро/домбро крезь* удмуртов, *тумра/тумбра* мари, *думбра/думра* татар, *домра/балабайка/балалайка* русских, мордвы. В настоящее время вышеприведенные названия

сохраняются в бытовой живой речи относительно обычной фабричной балалайки. Современные фольклорные записи произведены именно с игры на фабричных балалайках.

Возникла также проблема изучения и реставрации традиций игры на дофабричных инструментах этого типа, который чаще называют *думбра*, что можно осуществить через процедуру их исторической реконструкции.

Фабричные балалайки стали доступными в культуре этих народов лишь с начала XX века, а до того времени применялись этнические варианты инструментов местного кустарного изготовления. О них сохранилась устная память в виде названий приемов и техники игры, частей инструмента, а также описания бытописателей-этнографов XVIII–XIX веков.

Особенности исторической судьбы этнического искусства народов Поволжья наглядно просматриваются в системе координат истории культуры этого края. Историю культуры в Среднем Поволжье можно условно рассматривать в следующих историко-хронологических рамках, это:

1. Древность, когда культура патриархальных общин Среднего Поволжья развивалась в системе влияния культур гуннов, скифов, сарматов.

2. Средневековье, когда Среднее Поволжье продолжала оставаться частью западного ареала центрально-азиатской цивилизации, в которой особо сильным было влияние тюркской культуры.

3. Позднее средневековье от середины XVI века до середины XIX века, когда культура народов Поволжья вошла в культурно-информационное пространство России и значительно усилила прямые связи с русской европейской культурой.

4. Новое время, когда культура сельских общин народов Поволжья трансформировалась под влиянием новоевропейской культуры эпохи капитализма.

В средневековье на инструментальную культуру народов Поволжья особо сильным было влияние тюркских культур. В позднем средневековье и новом времени этнолокальные варианты музыкальных инструментов народов Поволжья стали развиваться в общероссийском, русском балалаечном пространстве. Известно и

то, что феномен домрачеев, домрового искусства в русской культуре возник и стал активно развиваться именно с рубежа XV–XVI веков, когда Русское государство стало проявлять активность по присоединению новых территорий, когда Казанское, Астраханское и Сибирское ханства вошли в состав России.

К началу нового времени в России произошел переход к капиталистическим отношениям, наступило время доминирования европейского экономического и культурного влияния, а также время создания наций, т.е. началась эпоха реформирования культур народов Поволжья от старозыбической общинной модели к модели национальной культуры по европейским аналогам. Социально-политические, экономические изменения в жизни народов Поволжья привели к тому, что к началу XX века большинство этнических сообществ Поволжья стало активно формироваться как нации со слоем надэтнической, т.е. национальной культурой. Национальные формации стали создавать свою унифицированную надэтническую страту культуры.

Преобразования этнических общностей Поволжья в нации проходило по подобию русской (российской) национальной культуры, как ее региональные варианты в виде удмуртской, чувашской, мордовской, башкирской, татарской. При такой тенденции сохранение многообразия форм древних этнических (диалектных) традиций становится невозможным в виду того, что молодежь тянулась к новым явлениям и пыталась адаптировать новейшие формы европейской культуры и экономики. Национальная культура поволжских народов создавалась в результате деятельности европейски образованной национальной интеллигенции в городских условиях, затем этот продукт транслировался в культурно-информационное пространство народа.

Несомненно, что применение европейских или европеизированных музыкальных инструментов и создание новых национальных произведений культуры и искусства проходило через применение российско-европейских новшеств, как более престижных. Так же шло и формирование унифицированных форм литературного языка, лексики, общепринятого сценического песенного репертуара, музыкально-исполнительского стиля, в том числе, и музыкальных инструментов. Культурно-информационный колпак

накрывал территорию всей России и, как ее варианты, национальные регионы проживания народностей России через образовательные, культурно-просветительские учреждения, способствуя формированию общей страты культуры. Этнические (донациональные) формы языка, культуры и искусства, продолжавшие функционировать в рамках структур сельских общин, стали принимать статус устаревающих, диалектных проявлений и постепенно исчезали.

Здесь уместно провести сопоставление между сравнительно недавно сформированными литературными языками народов Поволжья, созданными по модели русского литературного языка, и их локальными диалектами, наречиями этнических групп.

Источниками создания и распространения новой страты культуры стали крупные городские центры России. Это, прежде всего, Казань, Нижний Новгород, Самара, Симбирск, Ижевск, Уфа, Оренбург. Здесь представители многонациональной России могли познакомиться с новыми веяниями в театральном искусстве, или же купить готовые фабричные ткани, украшения, фабричные музыкальные инструменты, услышать новые модные песни. Эти новшества усваивались применительно к культуре народностей России, что привело к бурному распространению форм общенациональной российской культуры, которые не были связаны с общинной обрядностью. А общинная культура и этнокультурное разнообразие постепенно предавалась забвению.

У народностей Поволжья, также как и у всех групп русского населения России, старинные двухструнные хордофоны были заменены на трехструнную фабричную балалайку с железными струнами, на европейские мандолины, гитары, а этнические виды смычковых хордофонов на обычную европейскую скрипку.

Теперь обратимся к проблеме изучения истории и воссоздания особенностей донациональной (т.е. этнической) музыкально-инструментальной культуры народов Поволжья. При реконструкции этнических инструментов Поволжья необходимо ставить задачи воссоздания инструментов определенной эпохи, учитывая при этом предлагаемое нами выше разделение на культурно-исторические эпохи. К примеру, при воссоздании этнической культуры, характерной для времени до середины XIX века и ранее,

применение балалайки и скрипки современного фабричного типа не будет соответствовать реалиям этой эпохи. В то же время применение усовершенствованной балалайки в бытовой культуре, начиная с начала XX века, не будет противоречить этой эпохе.

Одной из недостаточно разработанных частей содержания этнического инструментального искусства является культура позднесредневековых общин от середины XVI до середины XIX века. Фактических материалов по этой эпохе мало, но они имеются и позволяют доказывать, обосновывать наличие общих и особенных свойств этнических инструментов в российском пространстве. Наглядным примером этому служат исследования русских этноинструментоведов А. Фаминцына, К. Верткова и приведенные в их книгах иллюстрации донациональных балалаек.

С начала XVIII века эти инструменты стали ощущать на себе все большее влияние унифицированных европейских новшеств и потребность приближения их технических возможностей игры, звучания к новоевропейским стандартам. Действительно, эта потребность была реализована, и двухструнные хордофоны народов России в конце XIX века были заменены усовершенствованной на европейский оркестровый лад балалайкой, которую сконструировал Василий Андреев.

И именно благодаря модификации балалайка стала отвечать европейским требованиям, имела успех у населения и сменила свой этнический статус на национальный. При этом она лишь частично сохранила свою преемственность со своей этнической предшественницей.

Наглядным материалом, по которому можно судить о свойствах старинного двухструнного хордофона народностей Поволжья, в частности чувашей, служит картина неизвестного автора «Чувашский праздник» XVIII – начало XIX века Холст, масло. 50х60, хранящийся в этнографическом музее Казанского государственного университета [2].

Представленный в картине щипковый хордофон имеет аналоги с русскими доандреевскими балалайками и является редчайшим изображением чувашского этнического инструмента, который называется *тáмбра/тáмра*. В нем прослеживаются четко прорисованные две струны, круглый резонаторный корпус.

Изображение схожего инструмента, который относится к казанско-татарской культуре конца XVIII – середины XIX века, имеется в сохранившейся части рукописного трактата татарского мыслителя и богослова Тажетдина Ялчыгула (1769–1839).

Эта рукопись с изображением двухструнного хордофона и европейской скрипки были найдены археографом Альбертом Фатхи в Сармановском районе Татарстана в 1970-х годах – [1, с.158]. Комментарии к схемам написаны на арабском языке. Представленная схема двухструнной домбры – *думбра бит турки*, а также *скрипка бит турки* является редчайшим изобразительным материалом, позволяющим представить культуру татар-мусульман позднего средневековья как несущую на себе влияние русской национальной культуры.

Очевидно, что с завершением позднего средневековья и началом нового времени с доминированием европейской влияния на культуру народов России, произошла утеря колоссального балалаечно-домрового наследия этнического периода истории игры на двухструнном инструменте с длинным грифом и жильными струнами. К началу XX века усовершенствованная балалайка полностью затмила образ ушедшей этнической балалайки.

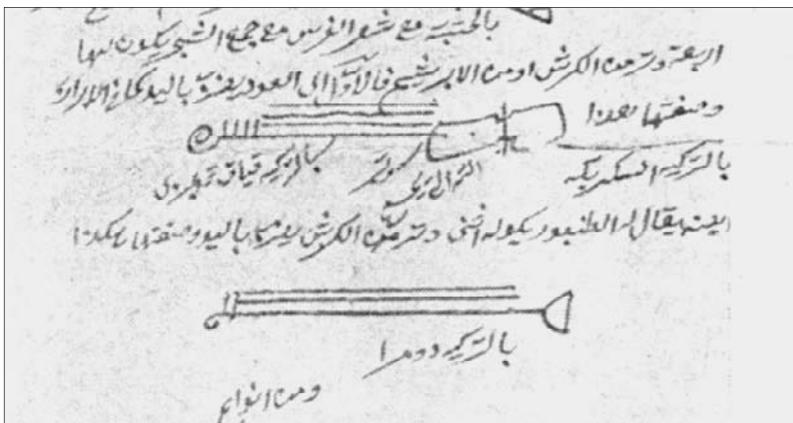


Рис.1. Фрагмент из рукописного трактата татарского позднесредневекового мыслителя Т. Ялчыгула. Изображение двухструнной домбры и скрипки, применявшихся в культуре татар в начале XIX века

Народности Поволжья также восприняли новую балалайку, хотя долгое время продолжали сохранять старинный репертуар и до сего дня сохраняют в живой речи старое этническое название этого инструмента.

Смычковые хордофоны также заменились на европейские скрипки, сохраняя при этом некоторые старые приемы игры и характерную терминологию.

При изучении и реконструкции особенностей этнических инструментов огромное значение имеет изучение вариантов местных названий, репертуара, конструктивных частей инструментов в различных регионах проживания этнических групп. Ведь «отзвуки» уходящих инструментов нередко сохраняются во вновь приходящих инструментах, в их музыкальном содержании. Показателен в этом отношении практический опыт реконструкции и внедрение в современную художественную практику уже исчезнувших инструментов из музыкального наследия этнических групп народов Поволжья.

Сложность при реконструкции сопряжена с тем, что старозычические инструменты до сего времени были слабо изучены с позиций истории культуры, а также с позиций их музыкальной теории. Кроме того возникает огромный психологический барьер при восприятии и использовании в практике старых форм старинных этнических инструментов. Преодоление этих барьеров предполагается через научно аргументированные доказательства, а также через убедительную теорию и практику применения. Очевидно, что инерция когда-то отторгнутого явления вновь прививается с трудом и имеет значительное сопротивление.

Большим соблазном является желание не только реконструировать, но и усовершенствовать инструменты. В случае усовершенствования этнические гусли легко превращаются в вариант цитры, думбра/тймба в балалайку, смычковый кубыз в народную скрипку. Очевидно, что, ставя цель реконструкции инструментов и возрождения традиций, необходимо остерегаться от соблазна «улучшения» в ущерб реальным свойствам этнических инструментов.

Исходя из вышеприведенных общих типологических законов культурного развития этнических сообществ Среднего Поволжья,

нами был проведен практический опыт возрождения и реконструкции этнических инструментов из этнического культурного наследия.

В этнической культуре Поволжья к концу XIX века сохранилась думбра, которая к настоящему времени поддалась реконструкции и используется в музыкальной практике. Сравнительно стабильное распространение и сохранение у народов Поволжья традиций игры на хордофоне, именуемой *думбра*, имеет свои причины и следствия. Мы полагаем, что широчайшее распространение в русской народной бытовой культуре домрово-балалаечных традиций, которые имеют тюркское происхождение, появились в России в XVI веке, постепенно адаптировались и стали обычным явлением русской традиционной национальной культуры.

Затем, наоборот, искусство русских домрачеев, а позднее и балалаечников стало влиять на дальнейшее развитие *думбры* народов Волго-Камья. Именно в этом аспекте произошли изменения и в культуре многонационального Поволжья.

По истечении некоторого времени старинная тюркская домбра народов Поволжья стала рассматриваться как явление, имеющее общность с русской балалайкой, не противоречащее с русской культурой. Таким образом, *думбра* легализировалась в общественном сознании как признанный общероссийский музыкальный инструмент.

Все диалектные словари мари, чувашей, удмуртов, татар отмечают о наличии в их культурах инструмента *думбра*. Например, А. Троянский, составивший свой знаменитый татарско-русский словарь еще в конце XVIII века, упоминает инструмент *думбра* и переводит его как *балалайка*.

В настоящее время происходит процесс повышенного интереса к возрождению игры как на старинной балалайке (*думбре*) с жильными (капроновыми) струнами и длинным грифом, так и к игре на современных фабричных балалайках с народным строем.

Ярким примером этого процесса служит опыт применения обоих видов инструмента в фольклорном инструментальном ансамбле Казанской консерватории. Весьма отрадным фактом является то, что старинные этнические песни прекрасно и естественно звучат с аккомпанементом *думбры*.

Интерес общественности к ценностям этнического музыкально-инструментального искусства Волго-Камского региона связан с поиском путей практического возрождения и восстановления традиций старинных народных инструментов. Причин интереса к этническим инструментам достаточно много. Одной из них является желание знать, возродить ценности местной этнической культуры, что является ответной реакцией на процессы унификации современной культуры. Очевидно, что сейчас эти процессы становятся социально значимым явлением и помочь молодому поколению, которое стремится к возрождению этнических музыкальных инструментов своего региона, ищет ответы на вопросы, поставленные потребностями современной культурной жизни, могут, прежде всего, фольклористы, этномузыкологи, практики-исполнители, специалисты в области истории этнической культуры и искусства.

Список литературы

1. *Монасыпов Ш.Х.* Сызылып моң чыкканда // Казан утлары, 1977, №2. С.158.
2. Чувашский костюм – [URL: <http://chuv-costume.blogspot.com>].

Д.Е. Мартынов,
*Казанский (Приволжский) федеральный университет,
г. Казань*

Ю.А. Мартынова,
*Казанский (Приволжский) федеральный университет,
г. Казань*

УЙГУРСКИЕ ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТЕКСТЫ ИЗ СОБРАНИЯ Н.Ф. КАТАНОВА: СУДЬБА НАУЧНОГО НАСЛЕДИЯ

Одной из важнейших целей научной экспедиции Н.Ф. Катанова к тюркским племенам Сибири и Восточного Туркестана было исследование уйгурского фольклора и эпоса. В инструкции, разработанной для него профессором Петербургского университета И.Н. Березиным, особое внимание уделялось факту, что ничего не известно об эпосе коренного населения оазисов Синьцзяна, и при формулировке исследовательского задания проводились аналогии с эпосом киргизов и азербайджанцев [1, с. 732]. Таким образом, население оазисов Восточного Туркестана стало главной целью Н.Ф. Катанова. 10 июля 1890 г. он пересёк российско-китайскую границу и прибыл в приграничный Чугучак. При этом он получил от российского вице-консула проездное свидетельство до Чугучака, но маньчжурские власти сразу заявили, что паспорт может быть выдан только в Пекине [1, с. 89–90]. После практически детективной истории с получением паспорта (через посредство российского МИДа) Н.Ф. Катанов летом 1891 г. получил возможность выехать к своей основной цели и зимой-весной 1891–1892 гг. посетил оазисы Турфан, Логучен (Лючжун) и Хами. В марте он вернулся на территорию Российской империи, пробыв в Синьцзяне и Тарбагатае 18 месяцев [2, с. 37–39].

По своим склонностям Н.Ф. Катанов предпочитал стационарные методы работы, применение которых не стесняло его информаторов и не вызывало раздражения и подозрения местных властей. Результатом кропотливой работы был грандиозный полевой материал: 1122 песни, 160 загадок, 15 сказок, 35 мифов. Значительная часть этих материалов, относящихся к фольклору и устной литературе народов Восточной Сибири и Тувы, увидели свет в IX выпуске «Образцов народной литературы тюркских племён», опубликованном В.В. Радловым в 1907 г. Метода работы с этими текстами была выработана Н.Ф. Катановым еще в университетские годы: оригинальный текст записывался в академической транскрипции и сразу же переводился на русский язык.

В литературе неоднократно подчёркивался тот факт, что судьба научного наследия Н. Катанова, особенно накопленного во время его экспедиции, сложилась чрезмерно драматично. Всё, что было записано по результатам путешествия в Туркестан, нашло отражение лишь в нескольких публикациях, увидевших свет в 1892–1910-х гг., которые не носили обобщающего характера. Уйгурский фольклор почти не был обработан.

Дальнейшая судьба данных материалов оказалась вполне драматической. Основными источниками сведений об этом являются письмо вдовы исследователя – А.И. Катановой С.Е. Малову от 7 декабря 1926 г., опубликованное Р.М. Валеевым [2, с. 6], рецензия Н. Поппе (1897–1991) [3] и предисловие К. Менгеса к переизданию уйгурских материалов Н. Катанова в немецком переводе [4].

В Государственном архиве Республики Татарстан сохранилось три автографа Н.Ф. Катанова. Это объёмные рукописи, содержащие результаты его экспедиции. Дело под названием «Путешествие по Сибири, Дзунгарии и Восточному Туркестану», охватывающее его хакасские фольклорные штудии зимы-весны 1890 г. и летнюю поездку до Урумчи и обратно в том же году, было опубликовано авторами данного доклада (а также Р.М. Валеевым и В.Н. Тугужековой при большом участии руководства Татарстана, Республики Хакассия и ректора Казанского университета) в 2017 г. [1]. Ещё больший объём фольклорных материалов Н.Ф. Катанов включил в генеральное описание своего путешествия по оазисам Восточного Туркестана 1891–1892 гг., над бело-

вой копией которого работал после возвращения в Петербург в 1892 г., но так и не закончил. От полевых материалов 1892 г. остались только черновые записи, начинающиеся от середины марта, и заканчивающиеся возвращением в село Аскиз (близ Абакана).

В вышеупомянутом письме А.И. Катановой (хранящемся в Санкт-Петербургском филиале Архива РАН) указывается, что летом 1926 г. Казань посетил д-р Феттих – уполномоченный Берлинской научной организации. Ему были показаны рукописи Н.Ф. Катанова, из которых он отобрал оригинальные тексты из частей I и II «Поездки в Семиречье и Тарбагатай», и их переводы, а также 520 листов «Путешествия по Дзунгарии, Сибири и Туркестану» [2, с. 6]. Дальнейшее можно восстановить по данным знаменитого монголоведа Н. Поппе и тюрколога К. Менгеса. Н. Поппе в рецензии 1952 г. упоминал, что заинтересовался рукописями Катанова по рассказам Вилли Банг-Каупа (*Johann Wilhelm Max Julius Bang-Kaup*, 1869–1934). Именно он и стал адресатом рукописей, поступивших в Венгерский институт Берлинского университета (*Ungarischen Institut der Universität Berlin*) из Казани. Для их обработки был привлечен К. Менгес (*Karl Heinrich Menges*, 1908–1997) [3, p. 523–524].

В 1933 г. первая часть «*Volkskundliche Texte aus Ost-Türkistan*» была издана Прусской Академией наук под редакцией К. Менгеса. В предисловии он описал архивный корпус уйгурских материалов Н. Катанова. Корпус составляли 2384 страницы текстов, из которых переводы на русский язык охватывали только 934. Менгес поменял применяемую Катановым русскую академическую транскрипцию на латинскую (оригинальное уйгурское или арабское написание использовалось только в глоссарии), а также исправил пунктуацию. К. Менгес также критиковал качество переводов Н.Ф. Катанова, в том числе, помещённых в радловских «Образцах народной литературы тюркских племен», как слишком вольных или обходящих грамматически сложные места. Из катановского корпуса было отобрано 33 текста, печатаемых билингвой на развороте – уйгурский текст в латинской транскрипции слева, немецкий перевод справа. Менгес отбирал для публикации тексты в соответствии со своими научными интересами, например, народные сказки и песни. Помимо уйгурских материалов, было использовано

описание погребальных обычаев казахов. Менгес упоминал также, что хотел представить отдельную подборку материалов по суевериям, переводам из апокрифической литературы, медицинским представлениям, и проч. [4, s. 3–4]. Из примечательных моментов следует отметить благодарность Бурхану Шахиди (1894–1989), тогда – посланнику синьцзянского губернатора, находящему в Берлине в деловой поездке.

Вторая часть собрания текстов, включающая №№ 34–89, была анонсирована весной 1936 г. Однако из-за того, что в ноябре того же года Менгес покинул Германию (эмигрировав сначала в Чехословакию, а затем через Турцию в США), работа чрезмерно затянулась, хотя к тому моменту была готова первая корректура и отдельный словарь к обеим частям. Тем не менее, в 1943 г. вторая часть всё-таки была напечатана в Берлине тиражом 100 экз. без упоминания редактора и переводчика на титульном листе и в предисловии; сам К. Менгес узнал об этом только после окончания войны [4, Vorwort]. 56 текстов, отобранных для этого сборника, далеко не исчерпывали все сюжеты из архива Катанова, как было указано и в предисловии [4, s. 5]. Здесь были помещены сведения о земледелии и скотоводстве в Синьцзяне (и названиях животных и растений), методах управления окраинными областями Цинской империи и обычаях маньчжурской администрации, описание игр, сведения о болезнях, проституции, а также апокрифические сказания, формулы проклятий и благословений, некоторые пословицы и загадки, и фрагмент сонника. Менгес отмечал, что многие тексты, записанные Катановым, не являются сугубо фольклорными, а были переданы со слов представителей городского сословия, знакомых с литературными шаблонами арабской и персидской словесности [там же].

К. Менгес высоко оценивал собственную работу, и утверждал, что два тома избранных «Фольклорных текстов из Восточного Туркестана» представляют собой наиболее объёмную публикацию фольклора одного тюркского народа, имея аналогию только в издании хакасских материалов самого Катанова в «Образцах народной литературы» Радлова [4, s. 5]. Менгес анонсировал также третий том «Volkskundliche Texte», который должен был включать перевод текста *Melikä suredi danismänd ajtti*, однако он так и остал-

ся в Германии среди оставшихся бумаг Катанова [4, s. 5; Vorwort]. Не опубликован он и поныне.

В 1946 г. В. Штейниц (*Wolfgang Steinitz*, 1905–1967) переслал Менгесу две трети тиража второй части «Фольклорных текстов из Восточного Туркестана» в США. Только в 1952 г. Н. Поппе опубликовал в США рецензию на этот том; сам Менгес считал первую часть вообще недоступной для исследователей. Поппе подчеркивал, что собранные Катановым сведения (в Турфанском и Хамийском оазисах) были принципиально первыми свидетельствами о жизни местного населения. Они имели огромную ценность не только для лингвиста, но и антрополога и этнографа, отображая реалии более не существующего общества [3, p. 524–525]. Примечательно, что в Советском Союзе обе части «*Volkskundliche Texte*» были весьма оперативно отрецензированы С.Е. Маловым (соответственно, в 1941 и 1951 гг.) [2, с. 7].

Словарь к обеим частям катановского сборника был опубликован К. Менгесом в издании Майнцской академии наук и литературы в 1954 г. Он стал ничуть не меньшей библиографической редкостью, чем «*Volkskundliche Texte*», хотя автор считал его морально устаревшим в свете прогресса тюркологической филологии и сравнительного языкознания: словарь имел и этимологический аппарат [4, Vorwort].

В 1973 г. известный венгерский тюрколог Дьёрдь Хазаи (*György Hazai*, 1932–2016) предпринял переиздание обеих частей «Фольклорных текстов из Восточного Туркестана» в ГДР, для которого К. Менгес написал информативное предисловие. Фототипическое издание с оригинальной расстановкой страниц было выпущено в 1976 году в Лейпциге *Zentralantiquariat der Deutsche Demokratische Republik* единым томом, и также сделалось библиографической редкостью. Введение этих материалов в научный оборот и синхронизация их сведений с сохранившимися в Казани архивными источниками – задача первостепенной важности. Пока совершенно неразрешимой остаётся проблема поиска оригиналов катановских материалов в Германии, поскольку после ухода К. Менгеса в отставку в 1976 г., эта тема не разрабатывалась западной тюркологией.

Список литературы

1. Наследие российской тюркологии XIX в.: «Путешествие по Сибири, Дзунгарии и Восточному Туркестану». Дневник путешествия, совершенного по поручению Императорского Русского Географического Общества в 1890 г. членом-сотрудником оного Н.Ф. Катановым / отв. и науч. ред.: Р.М. Валеев, В.Н. Тугужекова, Д.Е. Мартынов. Введение Р.М. Валеева, Д.Е. Мартынова, Ю.А. Мартыновой и В.Н. Тугужековой. Подг. к изд., сост., комментарии, указатели Д.А. Данькиной, Р.М. Валеева, Р.З. Валеевой, Д.Е. Мартынова, Ю.А. Мартыновой, Ф.Г. Миниханова, М.С. Минеевой, В.Н. Тугужековой. Вступ. статьи А.М. Сибгатуллина, И.Г. Смолиной, И.Р. Гафурова. Казань: Изд-во «Артефакт», 2017. 734 с.

2. Н.Ф. Катанов и гуманитарные науки на рубеже веков: Очерки истории российской тюркологии / Науч. и отв. ред.: Валеев Р.М., Тугужекова В.Н. Казань-Абакан: Алма-Лит, 2009. 354 с.

3. *Poppe N.* Reviewed work: *Volkskundliche Texte aus Ost-Türkistan II.* Aus dem Nachlass von N. Th. Katanov herausgegeben. Als Manuskript gedruckt. Berlin, 1943, 185 pages // *Harvard Journal of Asiatic Studies.* 1952. Vol. 15, No. 3/4. P. 523–525.

4. *Volkskundliche Texte aus Ost-Türkistan: aus d. Nachlaß von N.Th. Katanov; mit e. Vorw. zum Neudr. von Karl Heinrich Menges u. e. Bibliogr. d. Schriften Menges' von Georg Hazai.* Leipzig: Zentralantiquariat d. Dt. Demokrat. Republik, 1976. XVIII, 123, 185 S.

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

ИЗ ИСТОРИИ МАРИЙСКОЙ ДЕРЕВНИ БИКМЕСЬ

К этнографическим феноменам можно отнести деревню Бикмесь (*Пекмесь*) Муслимовского р-на Татарстана, находящуюся на реке Казанчинка в 15 км от районного центра села Муслимово. Селение состоит из трех улиц с 32 домами с населением 100 человек (на 2015 г.). Особенность деревни состоит в том, что в данном селении живут марийцы, утратившие свой родной язык, которые общаются между собой на татарском языке. Об истории этого селения рассказали жители этой деревни во время этнографической экспедиции летом 2015 года в Татарстане. Деревня была организована выходцами из села Новые Усы, где марийцы проживали с крещеными татарами. В деревню Н.Усы марийцы переселились в 1840 году из деревни Кнерь Мамадышского уезда. Из Новых Усов марийцы на новое место стали переселяться 1926, 1927 годах. Одной из причин переселения части марийцев был спор о похоронах в селе умершего марийца – крещеные татары (кряшены) хотели похоронить его по-татарски, марийцы – по своим обрядам [1]. В этом споре марийцы отстаивали свои традиционные похоронно-поминальные обычаи. Желая сохранить традиционную религию язычество, часть марийского населения решила обосноваться на новом месте.

Название деревни (Бикмесь) происходит с татарского «*биш мак*» – хорошее место. Место действительно было живописное у речки и леса. В период переселения марийцы говорили и по-татарски, и по-марийски. В начальной школе д.Бикмесь до 1941 года дети обучались на марийском языке. Около деревни располагался леспромхоз, где жили русские, которые во время войны уехали и на их место переселились татары. В школе стали препода-

давать на татарском языке и постепенно марийский язык утратился, дети стали разговаривать по-татарски, марийский язык постепенно исчезал из быта. Марийский язык, какой-то период использовали как секретный среди женщин, вышедших замуж из других марийских деревень в Бикмесь. В 1950-ые годы в деревне уже никто не говорил по-марийски, практически все уже общались по-татарски. Житель деревни предприниматель и общественный деятель Н.Н. Николаев отмечал, «что из-за не знания марийского языка и марийцы, и татары нас не очень-то принимали» [1]. Самочувствие марийцев, утративших свой язык, было не совсем комфортным. С одной стороны, они по происхождению марийцы, но не знают родного языка, с другой, зная татарский язык, они и не татары. Раньше в молодежь из соседних марийских деревень смеялась при виде их, и говорили это «суашла мари» (татарские марийцы) [1].

В дореволюционный период татарский язык был языком межнационального общения среди многих народов Волго-Уралья. Русский язык марийцы знали плохо или не знали вообще, поэтому в общении с другими тюркскими и финно-угорскими народами восточные марийцы употребляли татарский язык. В современных условиях в окружении татар также несложно усвоить татарский язык, поскольку местное радио, телевидение вещают на языке титульного народа, достаточно много периодики на этом языке. Практически во всех соседних марийских деревнях в той или иной степени владеют татарским языком. Марийцы в таких условиях быстро усваивают татарский, что связано и с тем, что татарский и марийский относятся к агглютинативным языкам.

Для данных марийцев были характерны традиционные праздники. Так, например, в Пасху (*Олыкын*) в прошлом не работали целую неделю. Во время летнего праздника Семик, который проводился 3 дня, поминали умерших родственников, ходили в гости из дома в дом.

В духовной культуре марийцев этого селения отражается и влияние ислама. Это, прежде всего, проявляется в почитании пятницы. В четверг обычно не работали, топили баню, поминали умерших предков. В четверг не стирали, не вязали. В пятницу также до обеда не работали. В прошлом это неукоснительно со-

блюдалось. До революции и первые годы Советской власти праздновали праздник «Джиен» после посевных работ практически месяц до сенокоса, переезжая из одной марийской деревни в другую. Этот праздник праздновали в марийских деревнях Бикмесь, Мари Булярово, Калтаке, Мари Суксу (селения нынешнего Татарстана), деревнях Нарат Чукур, Токпердино (современные селения Бакалинского р-на Башкортостана). На эти же деревни распространялся и брачный круг здешних марийцев. Марийцы всегда поддерживали дружеские и родственные отношения, несмотря на достаточно большие расстояния между селениями [2, с.113]. До 80-ых годов прошлого столетия татарско-марийские браки были редкостью. Марийцы, говорившие на татарском языке, стремились вступать в браки с представителями своего этноса. Это явление было связано и с принадлежностью этих народов к совершенно различным конфессиям. Но в современных условиях нередкими являются и татарско-марийские браки. Свадьбы татар и мариек в настоящее время проходит по мусульманскому обряду *никях*, во время которого меняется имя и фамилия, религиозная принадлежность девушки-марийки.

Как свидетельствуют полевые этнографические материалы, жители деревни Бикмесь находятся в процессе ассимиляции со стороны татарского языка и культуры. Но, несмотря на далеко зашедшие ассимиляционные процессы, местные марийцы еще не утратили полностью свою традиционную культуру, что проявляется в праздничной и семейной обрядности.

Причиной сохранения марийского самосознания является сохранение традиционной марийской веры – язычества. Вплоть до 80-ых годов прошлого столетия проводили летнее жертвоприношение и моление, которое называлось «*Курбан байрам*» (*Кўсты-маш*) в «*Курбан байрам ото*», где приносили в жертву белого барана. Жертвенное мясо раздавалось всем односельчанам Бикмесь. Осенью родовому покровителю «*кирмету*» в «*Кирмет ото*» также приносились жертвы. Моления проводились на татарском языке. Примечательно, что эти моления посещали некоторые крещеные татары и русские. Эти священные рощи у деревни хорошо сохранились и в настоящее время, их беспричинно не посещали и берегли, никогда не рубили деревья, не ломали веток, даже опасаясь.

лись косить траву. Эти культовые рощи загорожены изгородью, за ними ухаживает марийское население, которое чистит рощи от валежника и мусора. Когда местный марийский жрец (*авыз*) умер, жители д. Бикмесь приглашали марийского жреца из деревни Мари Суксу Актанышского р-на Татарстана. Практически моления в священных рощах д. Бикмесь не прекращались и в советские годы, обряды проводились небольшими группами или семейными коллективами иногда тайно.

Примечательно, что с 2009 года моления возобновились и проводятся на марийском языке марийскими картами (Ю.Г. Апсаров, В.Р. Галеев и Н.Н. Николаев). Н.Н. Николаев участвует в этих молениях пока как помощник картов. Несмотря на то, что моления проводятся жрецами по-марийски, в них с радостью участвуют многие жители селения, говорящие по-татарски. Это совершенно новое явление в жизни марийцев д. Бикмесь. Именно приверженность к традиционной религии помогла сохраниться этнически марийцами и не превратиться окончательно в татар. Но в тех случаях, если марийцы принимали ислам, то они постепенно превращались в татар, меняя свою этническую принадлежность. Небольшая часть марийцев в современных условиях принимает ислам, но их немного. В Татарстане есть ряд селений, которые из марийских превратились в татарские, что отмечается жителями Татарстана. Об этом также говорят топонимы мест, старинные марийские кладбища и священные места.

В семейных обрядах у данных марийцев, несмотря на влияние татарской культуры, также сохранилось много традиционных этнических особенностей. Так, например, это проявляется в похоронно-поминальной обрядности, которая является архаичным элементом в культуре сельских марийцев. Хоронят в гробу, покойного облачают в теплую одежду шерстяные носки, варежки, шапку. В гроб кладут мешочки с металлическими деньгами, блинами и конфетами (угощение для родственников в потустороннем мире). Вдоль тела протягивают три разноцветные нити, помещают веточки шиповника и рябины для отпугивания злых собак и злых сил по пути в потусторонний мир. Это древние характерные черты погребального ритуала восточных и луговых марийцев. Нити символизируют шелковые качели, на которых качается душа умершего. В

могиле делают нишу как у татар. Голова покойного ориентируется на восток, на священную Мекку. На могилу ставят большой шест с полотенцем. В настоящее время на могилах устанавливаются и памятники, надписи на которых пишутся на татарском языке. Поминки по усопшему проводятся на 3, 7, 40 день. Обряд 40 дня не проводился непосредственно в 40 день после смерти, обычно его принято проводить на 37, 39 день после смерти покойника. Поминки проводят и на 35 день, в том случае если усопший был молодым человеком. На поминки 40 дня родственники идут на кладбище, проходят по солнцу вокруг могилы три круга и приглашают душу усопшего, и души ранее умерших родственников на поминки домой. Для усопших топится баня, куда приглашаются души умерших для омовения. По случаю поминок варится мясо барана, кости и шкура которого после поминок уносятся на могилу.

С одной стороны, в культуре данных марийцев сохранилось много традиционных элементов, но также достаточно ярко проявляется и влияние татарской культуры и языка.

Несмотря на то, что марийский язык практически утрачен, но большинство населения деревни Бикмесь считают себя марийцами – «душой мы марийцы» говорят они о себе.

Список литературы

1. Материалы автора (ПМА), деревня Бикмесь Муслимовского р-на Татарстана. Информаторы Г.И. Миннибаева 1942 г. р., К.А. Миннибаева 1932 г.р., Н.Н. Николаев 1967 г.р.

2. *Молотова Т.Л.* Религиозный фактор в сохранении идентичности восточных марийцев // Традиции и инновации. Современное культурное наследие восточных марийцев. Этнографические очерки. Йошкар-Ола, 2017. С.97–124.

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

О ПРАЗДНИКЕ АГАВАЙРЕМ И ЕГО МУЗЫКАЛЬНО-ПЕСЕННОМ СОДЕРЖАНИИ

Агавайрем – один из крупных общинных аграрных праздников марийцев, имеющий языческую основу. «Из всех марийских праздников, связанных с земледелием, Агавайрем является самым важным», – считал финский исследователь марийской религии Уно Гольмберг [3, с. 6].

Название *Агавайрем* обычно переводят как «праздник плуга, сохи». В этом отношении он близок чувашскому *Ага туй* – «свадьба плуга». У татар в это время также празднуется «праздник (свадьба) плуга, сохи» – *Сабантуй*. Но, если рассматривать слово «ага» в значении «полевые работы», то *Агавайрем* можно перевести как «праздник полевых работ». Кроме того, в некоторых местностях праздник называют *Ага-найрем*, т.е. «праздник поля, участка земли». Наиболее верным является, по нашему мнению, последнее объяснение.

Время проведения *Агавайрема* зависело от лунного календаря и климатических условий, поэтому точного постоянного срока не было. Ю.Калиев же замечал, что перед посевом злаков отмечали моркинские и восточные мари, а после окончания весенне-полевых работ – горные и т.н. *шенгел мари*. В некоторых деревнях, например, в Волжском, Медведевском районах *Агавайрем* проводили два раза – до и после сева. У привятских и сернурских мари второй *Агавайрем* слился с *Семьком* [5, с. 21].

Фольклористы отмечают, что *Агавайрем* проводили через семь недель после *Кугече* (Пасха): «В пасхальную неделю во вторник с раннего утра стряпали пироги с крупяной начинкой. Готовые пироги ставили на стол, на них клали серебряные монеты, зажигали

свечи и просили, чтобы посеянные озимые уродились густыми и чтобы боги ниспослали теплый дождь, ясный день, теплый ветер, тихую погоду. Посул предназначался Матери земли – Мланде Ава, молящиеся обещали ей в праздник Агавайрем провести большие моления. Затем пирог-«посул» закутывали в кусок холста, оставляли перед иконой или клали на чердак до наступления Агавайрема. Через семь недель его сжигали на костре» [11, с. 243].

Праздник проходил два-три дня. В первый день проводили большие моления в священной роще, посвященной *Агавайрем*, во второй день отмечали «ташлама»: ходили из дома в дом с жрецом-картом, который читал молитвы, а в третий день все веселились, качались на качелях, играли в различные игры.

В прошлом, по данным Гольмберга, в день празднования *Агавайрема* восточные марийцы бывших Пермской и Уфимской губерний устраивали «изгнание черта» – *Сүрем настырымаш*. «В большинстве случаев черта изгоняют еще рано утром перед началом праздника. В бывш. Красноуфимском уезде (ныне – Свердлов. обл.) марийцы идут на холм, где в нескольких местах раскладывают костры и танцуют вокруг костров. После игр молодежь прыгает трижды через огонь с головнями в руках и затем втыкают эти головни в землю. После этого переходят уже к непосредственному изгнанию черта из деревни. Для этой цели молодежь раскладывает костер возле деревни и прыгает через него» [3, с. 8].

Агавайрем каждой деревней празднуется отдельно. Местом проведения праздника служила специальная роща *Агавайрем ото*. В прошлом почти каждая деревня имела такую рощу. В некоторых местностях моления проходят на открытом поле или вокруг какого-нибудь дерева – липы, березы.

По верованиям марийцев, земледельческим работам покровительствуют следующие боги: Главный бог *Юмо*, бог грома *Күдырчө Юмо*, бог молнии *Волгенче Юмо*, бог ветра *Мардеж Юмо*, бог тумана *Покишым Юмо*, бог солнца *Кече Юмо*, бог туч *Пыл Юмо*; женские божества – богиня-мать солнца *Кече Ава*, богиня-мать земли *Мланде Ава*, мать воды – *Вүдава*, мать поля – *Нур (Пасу) ава* и др. Обращаясь к ним с молитвами, прося прибыли и урожая, приносили жертвы, причем обходились без мясного: пиво *пура*,

блины *мелна*, ватрушки *перемеч*, творожники *туара*, вареники с творогом *торык когыльо*, специально красили яйца¹.

Уникальный материал в 1993 году в Сернурском районе, в д. Пүнчерыймал зафиксировала Л.С. Тойдыбекова. Информатор А.З. Чемекова (1928 г.р.) рассказала, что после завершения молитвы все участники моления пели песню *Агавайрем кумалтыш муро* (жертвенно-молельная песня Агавайрем), стоя на коленях и качаясь в разные стороны, тем самым имитируя колыхание нивы:

О-ро-ро-ро-ро-ро, О-ро-ро-ро-ро-ро,
О-ро-ро-ро-ро-ро. О-ро-ро-ро-ро-ро.
Кумалтышым йöратыже, Пусть примет наши моления,
Агавайремым йöратыже, Пусть примет наш Агавайрем,
О-ро-ро-ро-ро-ро! О-ро-ро-ро-ро-ро!

О-ро-ро-ро-ро-ро, О-ро-ро-ро-ро-ро,
Кумалтышым йöратышт, Пусть примут наши моления,
Салмавушым йöратышт, Пусть полюбят наш хлеб-соль,
Тичмаш мелнам йöратышт, Полюбите наши целые блины,

Агавайремым йöратышт, Полюбите наш Агавайрем,
Чевер муным йöратышт, Полюбите наши красные яйца,
Шушо пурам йöратышт, Полюбите наше пенистое пиво,
Шушо пура гай шушо илышым, Жизнь, поднимись как пенистое пиво,

Сай илаш юмо пүрен шого! Доброй жизни дай нам бог!

«Для песни *Агавайрем кумалтыш муро* существовал специальный напев, зафиксированный только в этом единственном случае. А.З. Чемекова считает, что после чтения молитвы жрецом-картом песни-моления, как бы подтверждая просьбу, возносили богам» [11, с. 246–247].

Как отмечал Тимофей Семенов, «жертвоприношение или богомолие это – единственное, на котором могут присутствовать и женщины. Это есть самый любимый праздник черемис; его особенно черемиски дожидаются с нетерпением: они на этом празднике стараются блеснуть своими нарядами, вышитыми нередко

¹ На Пасхе крашенных яиц не было [13, с. 26].

действительно с удивительным терпением. По окончании молитв и возвращении домой, пожилыми открывается обыкновенная пировня, а молодежью различные игры» [10, с. 30].

Празднование *Агавайрема* сопровождалось исполнением песен, музыки, танцев. Песен праздника *Агавайрем* сохранилось немного, тем не менее, все они демонстрируют архаичную песенную традицию. Так, следующая агавайремная песня елабужских мари имеет речитативный характер, ограничена нешироким диапазоном:

♩ = 144

Та-чат гы-на мы-лан-на-же А-ге-вай-рам, эр-лат гы-на мы-лан-на-же А-ге-вай-рам.

Вес ты-га-не А-га-пай-рам шумеш-кы-же мем-нап гы-на вуй-на-же-лай ю-мо-деч.

Тачат гынай мыланнаже Агавайрам, Как сегодня у нас праздник Сохи,

Эрлат гынай мыланнаже Агавайрам. – 2 гана А и завтра у нас праздник Сохи.

Вес тыгане Ага-пайрам шумешкыже До следующего такого праздника

Мемнан гына вуйнаже Юмо деч. – 2 гана Проживем ли мы, бог весть?

Айтса гынай, ўдыр-влак, муралтена, Давайте, девушки, споем, Умыр кастен мўндыркырак йонгжалтше. – 2 гана Чтобы вечером далеко раздалось.

Йонгжалтеш гынат (оли), йонгжалт кодшо, Если раздастся, то раздастся

Шук(о) ийланат огыл (алей), тенийлан. – 2 гана Не на долгие годы – только нынче.

Тение-лай толшо (али) чувар куку Прилетевшая нынче пестрая кукушка

Элнет воктен шинчылденат муралеш. – 2 гана Поет над Илетьрекой.

Муремымат тунемза-лай, семем тунемза, Запомните, выучите мою песню, –

Ушанмыда годым (али) мурузай. – 2 гана Когда вспомните меня, спойте.

[2, с. 25. Татарстан, Менделеевский р., д. Ильнеть (Элнет). 1970. Исп. Кольцова М.И. (1905)].

Мелодия песни состоит из многократного повторения однотактовой фразы, равной по длительности стиху, т.е. мелострофа здесь имеет одностиховую форму. Ладозвукорядной основой является ангемитонный («медведевский») тетракорд в квинте – *ре-ми-соль-ля*. Ф. Рубцов отмечал, что подобные звукоряды чаще всего встречаются в песнях, относящихся к весеннему циклу [8, с. 28]. Мелодия сочетает в себе черты речитативности (скандирование на одном звуке, неширокие интервалы) и призывности (интонация кварты).

«Весенние песни праздника Сохи были раньше связаны с целым обрядовым комплексом, – пишет О.М.Герасимов. – После окончания пахотных работ крестьяне, собрав все имеющиеся сохи, сбрасывали их в реку для «смывания грязи и пота», а затем устанавливали до следующего сезона в специальные укрытия. Это было началом большого праздника, продолжавшегося целую неделю. Но обряд этот давно забыт» [2, с. 4].

После проведения молений в поле дома устраивались музыка, пение и пляски. Как писал Михаил Васильев, «после моления – обычное празднество с угощением, музыкой, песнями, пляской» [1, с. 779].

У луговых марийцев сохранились единичные образцы песен праздника *Агавайрем*. В коллекции Тихона Ефремова 1936 года находим пример *Ага пайрам муро*, который исполнял он сам в молодости:



[4. Тетр.2. Мутдымо муро-шамыч. Песни без слов. Моркинский р., д. Шоруньжа. С. 46].

Напев является типичным образцом мелодии луговых мари: восьмитактовый квадратный мотив состоит из двух предложений вопросо-ответной структуры, где второе построение является «неточной» транспозицией первого на ч.4 вниз. Оба предложения

симметричны друг другу – развертываются в квинтовом амбитусе, основаны на ангемитонных тетрахордах.

Также в Моркинском районе в 1936 году записывал обряд *Агавайрем* Потапов Николай. В его описании встречаем следующую песню, которую исполняли по пути к роще *Агавайрем*:

Мемнан пайремна шуылден, Вот и настал наш праздник,
Меже пайремым ыштена. Все мы его отмечаем.
Лай мардежше пуалын, Дуновение легкого ветерка
Мемнан мурым нангая. Уносит нашу песню.
[9, с. 54].

Одним из главных занятий на *Агавайреме* было качание на качелях, которые строили специально для этого праздника, на том же месте, где проходили моления. А. Фукс писала, что «по окончании молитвы молодые бабы и девки начинали качаться, а молодые ребята их качать» [Фукс, с. 200]. Качаясь на качелях, старались подниматься как можно выше. Считалось, что чем выше раскачаешься, тем длиннее и крепче будут стебли озимых злаков [11, с. 248]. Существовали и специальные качельные песни, например:

Айдыза, ўдыр-влак, лўнгалташ каена Давайте, девушки, пойдем на качаться

Порсын гына лўнгалтыш йымаке. На шелковых качелях.

Порсын лўнгалтыш йымалжым вўд налеш гын, Если шелковые качели зальет водой,

Ош музыка лийылден лектына. Превратившись в белых рябчиков, улетим.

[7, с. 45].

Около качелей пели, плясали, играли в разные игры. Среди последних особенно распространены были игры с крашеными яйцами. Считалось, что «если играют в яйца, то зерна посеянного хлеба будут полны как яйцо» [13, с. 30]. Устраивались также состязания в беге, скачках и борьбе: «В местностях, где близко есть татары, *Агавайрем* сопровождается еще состязаниями в скачках и бегах (как на татарском весеннем празднике Сабан) [10, с. 30]. У восточных мари есть песня, связанная с игрой «Тагасен куржмаш» («Бег наперегонки»):

Шем кожлажын воктене шем анаже – Черная полоса земли
возле темного леса –

Кўн курал кайыме ту ана? Кем вспаханная та земля?

Ший-лай энгер воктен ужар пасужо, Зеленое поле около серебряной реки –

Кӧн үден пыштыме ту ага? Кем засеянное то поле?

Ты тагасымаште сенген лекшыже Победивший в этом соревновании –

Кӧн шочыктымo гын рвезе-тан? Чей же сын?

[6, с. 184].

В некоторых местностях устраивали еще *Шыже Агавайрем* – Осенний *Агавайрем*, по окончании полевых работ.

Итак, праздник *Агавайрем* и связанные с ним обряды и песни относятся к довольно архаичной земледельческой традиции и ярко демонстрируют языческие представления марийского народа.

Список литературы

1. *Васильев М.* Весенние праздники у черемис // Инородческое обозрение. Приложение к журналу «Православный собеседник». Сентябрь 1913 г. Книга 4-я. Казань, 1913. С. 246–256.

2. *Герасимов О.М.* Марийские песни из Татарии и Удмуртии. М., 1978.

3. *Гольмберг Уно.* Религия черемис. Пер. с нем. Т. Евсеева. Порвоо, 1926. НРФ МарНИИЯЛИ. Оп.1. Д.84–94.

4. *Ефремов Т.Е.* Марийские народные песни. В 9-ти тетрадах. НРФ МарНИИЯЛИ. Оп.4. Д.10. 1936.

5. *Калиев Ю.А.* Семьк. Йошкар-Ола, 1993.

6. Марий сугынь. Шочмо калыкнан тўня умылымашыже, юмынйўлаже, илыш-йўлаже, пагыт еда толын шогышо пайремже нерген. – Йошкар-Ола, 2005.

7. *Осмин И.* Марий муро. Йошкар-Ола, 1945.

8. *Рубцов Ф.А.* Основы ладового строения русских народных песен // Рубцов Ф.А. Статьи по музыкальному фольклору. Л.-М., 1973. С. 8–81.

9. Свод марийского фольклора. Песни луговых мари. Ч.1. Обрядовые песни / Сост. Мушкина Н.В. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2011. 592 с.

10. *Семенов Т.* Черемисы. Этнографический очерк. М., 1893. 33 с.

11. *Тойдыбекова Л.С.* Марийская языческая вера и этническое самознание. Йоэнсуу, 1997.

12. *Фукс А.* Записки Александры Фукс о чувашах и черемисах Казанской губернии. Казань, 1840.

13. *Яковлев Г.* Религиозные обряды черемис. Казань, 1887.

**Р.А. Набиев,
А.М. Фазлиев,**
*Казанский (Приволжский) федеральный университет,
г. Казань*

ПОТЕНЦИАЛ ОБЪЕКТОВ КУЛЬТОВОГО ЗНАЧЕНИЯ В ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ

Актуальность исследуемой проблемы обусловлена научно-теоретической ценностью и праксиологической значимостью изучения и осмысления позитивного опыта полиэтнического региона, связанного с обеспечением устойчивого развития на основе регуляции межнациональных и межконфессиональных отношений. Поэтому целью планомерной работы является определение места и роли масштабной музеефикации сакральных мнемонических мест и акцентированной научно-просветительской деятельности в системе региональной политики наследия в условиях формирования в России на стыке XX–XXI вв. нового общественно-политического устройства и кардинальных перемен в системе духовных ценностей. Кроме того, сохранение, использование и развитие объектов историко-культурного характера полиэтноконфессионального общества также представляет важность как с точки зрения укрепления мира и согласия между народами, так и развития рекреационных зон туризма в республике. Для поддержания устойчивости такого общества требуется постоянные научные поиски и реализация эффективных форм взаимодействия. На фоне возникших вызовов в сфере религии: (глобализация, секуляризация и радикализация) следует выделить ряд уровней межконфессиональных отношений, который имеет степень интолерантности, терпимости, толерантности, комплиментарности и взаимоуважения.

История Поволжья и Приуралья как будто специально предназначена для того, чтобы сыграть роль научного объекта для изуче-

ния модели мирного добрососедства, процесса формирования навыков толерантного поведения, обеспечивающего самосохранение уникального общественного социума, хотя бы и представляющего собой конгломерат различающихся по языку и вере общин. Наглядным выражением процесса религиозного возрождения в республике стало культовое строительство и реставрация переданных в пользование и собственность религиозным организациям храмов. В РТ 1763 культовых зданий различных конфессий, из которых в пользовании и собственности у мусульман находятся 1382 мечети, у православных 320 храмов, а также 61 молитвенных сооружений у других конфессий. Среди них немало количество исторических памятников мирового значения. В контексте данной темы объекты историко-культурного характера условно можно было бы квалифицировать следующим образом. Во-первых, объекты взаимоадаптационного характера, которые будучи знаковыми историко-культурными памятниками выполняют обычные свои культовые функции, отражая религиозную идентификацию этноконфессиональных групп населения, например, Петропавловский собор, мечеть Марджани и т.д. Во-вторых, культовые сооружения экстраполюационного значения с многофункциональным назначением, когда они, наряду с выполнением религиозных функций, исполняют роль музея и центров пропаганды толерантных традиций. В этом отношении Кул Шариф и Благовещенский собор Казанского Кремля являются ярчайшими примерами. В-третьих, смылособирательного значения местности и объекты, например, таковыми являются Болгар и Свияжск, в истории которых находит отражение целая полоса значимых событий этноконфессиональной истории.

В контексте политики памяти, как осознанно генерируемой и реализуемой идейной, информационной и политической стратегией, важна реализация таких проектов, которые вскрывают глубинное содержание пластов исторической памяти, ведущих осознанию и взаимопониманию культур друг друга. Конструирование комплиментарной интегрированной памяти татарского и русского народов на основе освоения их историко-культурного и религиозного наследия предпринято в Татарстане на протяжении последних десятилетий, причем, используя именно историко-культурный

характер объектов. Реальные шаги в этом направлении были включены в процесс религиозного возрождения как с точки зрения проведения конфессиональной политики, так и по реализации конкретных проектов. Важной основой этой политики служит политико-правовая формула: «соблюдения баланса интересов двух крупных конфессий ислама и православия и равенство всех религиозных объединений перед законом», а также «религия отделена государство, но она не отделена от общества».

В этом контексте при поддержке государства был осуществлен проект восстановления Благовещенского собора и воссоздание мечети Кул Шариф в Казанском кремле. Особо следует выделить значение специального фонда в развитии взаимопонимания между конфессиями, созданного по инициативе первого Президента РТ, Государственного советника М.Ш. Шаймиева, который возглавил Попечительский совет Фонда возрождения памятников истории и культуры. Коллектив Казанского федерального университета вносит заметный вклад в разработку научной составляющей проекта, его ректор является председателем Экспертного совета фонда «Возрождение», а директор ИМОИВ К(П)ФУ – членом Попечительского совета. При проведении археологических исследований на объектах Болгара и Свияжска специалисты университета используют геофизические и иные методы естественных наук. Это служит не только получению достоверной исторической реконструкции объектов и проведению масштабных работ по музеефикации этих объектов, но и позволяет обеспечить доступ населения к картине культурного наследия Болгара и Свияжска. Можно отметить, что в основу проекта «Болгар – Свияжск», по сути дела, положена идея межцивилизационного / межкультурного взаимодействия в полиэтноконфессиональной Поволжской ойкумене.

В контексте политики памяти эти объекты представляют собой сегменты памяти, которые занимают значительное место в коллективных представлениях о прошлом у народов, населяющих территорию современного Татарстана. Вместе с этим следует выделить ряд значимых событий и процессов, интегрированный в историко-национальную память народов. В исторической памяти народов сохраняется непростой процесс формирования толерантных отношений между ними. Булгарские и кыпчакские предки та-

тарского народа еще до монгольских завоеваний, будучи язычниками или мусульманами, были знакомы с представителями христианства (как православия, так и католицизма), несторианцев, буддизма, манихейства и т.д. В Волжской Булгарии мирно уживались разные религии, а переход от тенгрианства к более высокой исламской цивилизации происходил мирным и добровольным путем, оставляя свой позитивный отпечаток в социокультурной истории и менталитете наших предков.

Основа политики религиозной терпимости была заложена в знаменитой Ясе – кодексе законов Чингисхана. Он, например, предписывал, чтобы «мужей науки, посвятивших себя молитве и отшельничеству», не облагать налогами и податями. Далее в той же Ясе имеется еще более жесткое и весьма интересное по содержанию предписание: «уважать все исповедания, не отдавая предпочтение ни одному. Все это (...) как средство быть угодным Богу» [3]. К тому же православное духовенство и монастыри имели льготы. Известно то, что при всём многообразии смыслов культурно-исторических символов в социальной памяти откладывается обозначенное явление, своеобразный доминирующий денотат. Даже при исторических разночтениях значимости древних поселений «Биляр» и «Булгар» семантическое ядро понятия «Болгар» связано с принятием в 922 г. ислама тюркоязычными племенами, организованными в границах государственного объединения Волжская Булгария.

Столица ее г. Булгар с точки зрения веры и историко-культурного его значения осмысливалась в ходе реализации проекта муфтия Т. Таджутдина. Он связан с ежегодным посещением святых для мусульман мест с 1989 г. по случаю официального принятия ислама в качестве государственной религии в момент пребывания в Булгарах Багдадского посольства. С 2007 это мероприятие получило официальное название «Изге Болгар жыены» и проводится на государственном уровне, где в последние годы участвуют до 30–40 тысяч человек. Цифры, по сути, означают, что показатели культурно-символического ресурса Болгара в этноконфессиональной мобилизации в измерении в количестве участников посещения за последнее время возросли примерно в 10 раз.

В рамках проекта «Возрождение» в Булгарах ведется интенсивные строительно-реставрационные работы, осуществляются археологические исследования. Завершено строительство музейно-культурного сооружения «Белая мечеть», корпуса для медресе и ведутся работы по созданию соответствующей экскурсионной инфраструктуры. Булгарский заповедник стал объектом Всемирного историко-культурного наследия ЮНЕСКО, что предполагает исключительно внимательное отношение к охраняемым объектам и недопущения «новоделов», нарушающих архитектурный ансамбль. Вместе с тем подтекст другого крупного историко-культурного символа региона «Свияжска» отсылает к событиям завоевания Казанского ханства – в известном смысле исторического преемника Булгарии – войсками Ивана IV, что оставило глубокую рану в сознании народа. Дело в том, что одним из последствий этого явилась дискриминация покорённого населения (мусульман и язычников) по религиозному признаку путем проведения насильственной христианизации. Известно, что этим процессом были охвачены не только финно-угорские племена, придерживающиеся языческих верований, но и мусульманское население. Так называемые новокрещенцы во второй половине XIX в. в массовом порядке стали отходить от православия. До сих пор вопрос о крещеных татарах остается дискуссионной и политизированной темой среди научных и общественно-политических деятелей. Значимость Свияжска усилена еще тем, что именно отсюда ведется отчет начало формирования Российской империи и превращением его в форпост распространения православия в регионе. Известно, что именно здесь были возведены крупные и красивые церкви и монастыри, в том числе, сохранившейся по сей день деревянная церковь, где молился царь Иван Грозный.

Эти крупные символично-культурные объекты для двух народов представляют собой знаковыми памятниками, ресурсы которых в рамках политики памяти при бережном и корректном использовании неизмеримо велики. Через многообразие исторических форм контактов, борьбу и сотрудничество, жесткие конфликты и культурные заимствования в Волго-Уралье происходила цивилизационная и духовная притирка. Оказавшись в середине прошлого тысячелетия в едином государственно-политическом про-

странстве, народы Поволжья не растворились в «плавильном котле» истории, а развивались вместе, сохраняя при этом свои традиции и самобытность. В укреплении спокойствия и миролюбия в этноконфессиональных сферах, в определении этнокультурной идентичности на передний план выходит именно те стороны исторического опыта, который отражает стремление к миру и согласию, к открытости и диалогу.

Татары-мусульмане исторически интегрированы в наш социум, а джадидизм, например, в конце XIX в. стал формой инкорпорации магометан в российское общество, своеобразной пассионарной духовно-культурной энергией, давшей им новое модернистское дыхание. Сегодня при поддержке государства важно в опережающей форме донести этот дух в социокультурное пространство уммы как альтернативу ваххабизации. Важное влияние на эволюцию межрелигиозного восприятия в России оказали произведения мусульманских мыслителей и модернистов-джадидов: М. Мухамедьяра, Абдрахим Утыз-Имани, И. Гаспринского, Ш. Марджани, Г. Баруди, М. Бигиева, Девлет-Кильдеева, Мурзы Алима, Петербургского ахуна А. Баязитова.

Осмысливая историю русско-татарских отношений, татарская общественная мысль обращалась к теме «общей Родины». Показывая общность исторической судьбы русских и татар, писатели, поэты и публицисты обосновывали тезис «равных прав в общем Отечестве» [4]. Однако из борьбы за национальные права не следовала враждебность к русским. Неприятие России не было присуще ни одной силе татарской политической арены начала XX века. Даже идея тюрко-татарского единства проповедовалась Гаспринским в контексте поисков русско-мусульманского консенсуса, и он предлагал путь строительства таких отношений [2]. Поскольку татаро-мусульманское сообщество выработало такие принципы, как толерантность, гибкость, политическая лояльность, взаимоуважение народов многонационального российского государства, то опыт его развития может быть в полной мере использован в налаживании исламо-христианского диалога в контексте цивилизационных взаимоотношений между Западом и Востоком, в т.ч. в процессе адаптации малокультурного иммигрантского населения в стране.

В восточных регионах постсоветского пространства, как Татарстан, Башкортостан, Казахстан, где также исторически формируется своеобразный тип диалога культур и языков в режиме исламо-христианского культурного симбиоза. Интерпретация социологической наукой термина «симбиоз» базируется на постулатах пассионарной теории этногенеза Л.Н. Гумилева, где она обозначает форму взаимопользующего сосуществования этнических систем в одном регионе, при котором симбионты сохраняют свое своеобразие. Взаимодействие двух основных традиционных для российского сообщества религий – православия и ислама, на историческом срезе Татарстана имеет основные контуры модели межконфессионального культурного симбиоза. В этом контексте следует отметить казанское чудо – «Храм всех религий» Ильдара Ханова в п. Юдино, в котором отражается своеобразная супер-экуменическая идея, поскольку в одном сооружении сплетены элементы всех конфессий (ислам, православие, иудаизм, буддизм и т.п.). Ярким символом взаимоадаптации основных этнокультурных групп, населяющих Республику Татарстан, на современном этапе является указанный крупный социальный проект, связанный с возрождением таких культурно-исторических памятников, как Булгары и Свияжск.

За минувшие 20 лет объём полномочий и преференций Татарстана в едином правовом поле российской государственности значительно уменьшился, тем более становится очевидной – поверх политических расчётов и конъюнктур – культурно-цивилизационная ценность моделирования и переоткрытия прошлого в настоящем, направленных на интеграцию и стабильность сообщества ради общего будущего. Показательно, что в докладе комиссара Совета Европы по правам человека «О соблюдении прав человека в РФ» он был назван настоящей лабораторией, «в которой всё определяется духом сотрудничества и диалога» [1].

Таким образом, историко-культурные объекты несут огромную смысловую нагрузку в коллективной исторической памяти и обладают большими ресурсами в межкультурной коммуникации. Современная национально-конфессиональная политика, опирающаяся на опыте исторического прошлого во взаимоотношениях этносов и верований, имеет идейно-смысловые контуры целенаправ-

ленной политики памяти. Народы региона в непростых условиях выработали толерантное и комплиментарно-взаимоуважительное отношение друг к другу.

Список литературы

1. *Бухараев В.М.* Проект «Культурное наследие Татарстана: древний город Болгар и остров-град Свияжск» в контексте политики памяти / Социокультурный потенциал межконфессионального диалога: Материалы Международной научной конференции, Казань, 23–24 мая 2013 г. / составитель и отв. ред. Р.А. Набиев. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2013. С. 70–72.

2. *Исмаил бей Гаспринский.* Россия и Восток. Казань: Казанское книжное изд-во, 1993. 133 с.

3. *Усманов М.А.* Истоки и традиции религиозной терпимости татарского народа / Ислам и христианство в диалоге культур на рубеже тысячелетий. Материалы международной научно-практической конференции. Казань: «Арт-кафе», 2001. С. 200–206.

4. *Шакуров Ф.Н.* Развитие исторических знаний у татар до февраля 1917 года. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2002.

С.Ю. Рычков,
А.А. Абибуллаев,
Казанский инновационный университет
им. В.Г. Тимирязова (ИЭУП),
г. Казань

Н.В. Рычкова,
Казанский национальный исследовательский
технологический университет,
г. Казань

МЕХАНИЗМЫ РЕАЛИЗАЦИИ ГОСУДАРСТВЕННОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ В РЕСПУБЛИКЕ КРЫМ

Вопросы реализации государственной национальной политики на территории Республики Крым имеют особо значимую актуальность не только из-за этнической структуры населения, но и в связи с небольшим – менее 5 лет – периодом, прошедшим после исторического возвращения региона в состав России.

Целью нашего исследования является определение основных результатов реализации государственной национальной политики в Республике Крым. Задачи: составление перечня базовых направлений государственной национальной политики; характеристика деятельности органов государственной и муниципальной власти в регионе в данной сфере; выявление проблем и определение путей их решения.

Из четырех основных вопросов государственной национальной политики России, актуальных на период до 2025 г., выделим два, имеющих непосредственное отношение к Республике Крым. Это: а) сохранение и развитие культур и языков народов Российской Федерации, укрепление их духовной общности; б) обеспече-

ние прав коренных малочисленных народов и национальных меньшинств [1, с. 4].

Рассмотрим промежуточные результаты работы органов федеральной и региональной государственной власти, местного самоуправления по этим направлениям деятельности.

По результатам переписи населения Крымского федерального округа, в октябре 2014 года национальный состав жителей Республики Крым характеризовался следующими цифрами. К русским отнесли себя 62,86% из 1891465 человек, пожелавших указать свою национальность, к украинцам – 15,42%, крымским татарам – 12,13%, татарам – 2,23%, белорусам – 0,95% [2].

Важнейшими факторами стабильности и созидательного развития Республики Крым является высокий уровень этноконфессионального согласия, который достигается во многом благодаря эффективным механизмам взаимодействия на постоянной и системной основе органов государственной власти и институтов гражданского общества в интересах рассмотрения и реализации решений, направленных на обеспечение гражданской консолидации, упрочнения межнационального мира и согласия.

Организацию управления и государственного регулирования межнациональных отношений в Республике Крым обеспечивают следующие органы государственной власти:

- на законодательном (представительском) уровне – Комитет Государственного Совета Республики Крым по межнациональным отношениям;

- на исполнительном уровне (в Правительстве Республики Крым – Совете министров Республики Крым) функции органа, отвечающего за регулирование межнациональных отношений в Республике Крым, выполняет Государственный комитет по делам межнациональных отношений и депортированных граждан Республики Крым.

- на муниципальном уровне – в структуре органов местного самоуправления муниципальных образований Республики Крым (в городских и районных администрациях Республики Крым) предусмотрено функционирование управлений (отделов, секторов) по вопросам межнациональных отношений, выполняющих те же задачи на местах.

Важнейшим общественным институтом гражданского общества, участвующим в реализации государственной национальной политики, являются 14 региональных национально-культурных автономий – азербайджанская, армянская, болгарская, греческая, еврейская, караимская, молдаванская, эстонская, немецкая, белорусская, крымско-татарская, татарская, осетинская и корейская. На проведение мероприятий они получают различные виды помощи, в том числе, финансовую, от государственных органов. Активное участие в решении этнокультурных проблем и сохранении и укреплении межнациональных и межконфессиональных отношений принимают десятки общественных организаций, созданных на национальной основе.

Остро стоит вопрос развития коммунальной и социальной инфраструктуры в местах компактного проживания в Республике Крым граждан из числа армянского, болгарского, греческого, крымско-татарского, немецкого и итальянского народов, подвергшихся незаконной депортации и политическим репрессиям по национальному и иным признакам.

Важно, чтобы одной из основных задач реализуемых федеральных и республиканских программ обустройства было устранение сложившихся диспропорций в уровне обустройства сформированных массивов компактного проживания граждан из числа реабилитированных народов Крыма и имеющейся относительно развитой инфраструктурой муниципальных образований. Во многих поселках отсутствуют фельдшерско-акушерские пункты, другие объекты социального и бытового назначения.

Не менее важной остается проблема их социально-культурной адаптации. Систематическое бюджетное финансирование требуется для издания учебной, публицистической и художественной литературы на родных языках, укрепления материально-технической базы учебных заведений и учреждений культуры, осуществления иных мероприятий, направленных на социальную адаптацию и интеграцию репатриантов в региональное крымское и российское общество.

В настоящее время на территории Республики Крым сформировано 276 массивов компактного проживания граждан из числа реабилитированных народов Крыма. На меры, направленные на

национально-культурное и духовное возрождение этих народов, а также на социальное обустройство территорий Республики Крым и г. Севастополя, реализацию социально важных инвестиционных проектов в 2015–2022 годы, в рамках Федеральной Программы, предусмотрено 9861,03 млн. руб.

Решение всего комплекса вопросов, связанных с обеспечением межнационального и межконфессионального согласия, обустройством и социально-культурным развитием граждан, представляющих реабилитированные народы, нуждается в согласованных действиях исполнительных органов государственной власти Республики Крым и органов местного самоуправления. В этом смысле бесценен для региона опыт Республики Татарстан, изучение которого стало важной задачей властей Республики Крым.

Учитывая полиэтничность и поликонфессиональность Республики Крым, процесс формирования атмосферы толерантности и веротерпимости происходит при совместном участии религиозных, общественных институтов и других субъектов гражданского общества.

Впервые в истории Крыма Советом министров Республики Крым 9 декабря 2014 года сформирована межведомственная рабочая группа под председательством заместителя Председателя Совета министров Республики Крым Р.И. Бальбека, функцией которой стало оказание содействия в организации хаджа мусульман Крыма в 2015–2017 гг. За этот период в хадж из Республики Крым было направлено более 1000 паломников.

Поездки крымских мусульман в хадж способствуют сохранению традиций толерантности, а также дальнейшей успешной интеграции мусульман Республики Крым в мусульманскую умму России.

На территории города Симферополя с 2015 года под патронатом Президента Российской Федерации В.В. Путина начато строительство Соборной мечети. В настоящее время (начало ноября 2018 г.) великолепные очертания здания Соборной мечети видны практически из любого уголка Симферополя. Полное завершение строительства запланировано на 2019 год. Также под патронатом Президента Российской Федерации ведется строительство в г. Симферополе Храма Александра Невского.

К 2019 году планируется завершение Мемориального комплекса «Возрождение» в поселке Сирень Бахчисарайского района, посвященного жертвам депортации 1944 года. По указанному объекту также ведутся активные строительные работы.

Строительство ведется благодаря помощи религиозных фондов, поддержке крупных российских меценатов и коммерческих организаций.

Тем не менее, в настоящее время требуют дополнительного внимания власти и общества не решенные до конца проблемы. К ним следует отнести деятельность запрещенных в России организаций, таких, как «Хизбут-Тахрир аль-Ислами», «Свидетели Йеговы», чья активность в украинский период не только не пресекалась, но и в какой-то мере даже поощрялась властью. Ввиду нетрадиционных способов обогащения лидеров данных организаций и вербовки местного населения, сфера межконфессионального взаимодействия в тот исторический период становилась управляемой извне.

Одной из проблем в сфере межнационального и межконфессионального взаимодействия в Республике Крым являются установки поклонных крестов на въездах в населенные пункты близ массивов компактного проживания мусульман – крымских татар (пос. Каменка в г. Симферополь, с. Фонтаны Симферопольского района). Безусловно, необходимо внедрение в практику обязательного учета мнения локального сообщества и согласование подобных действий с представляющими его общественными организациями.

Подводя итоги статьи, отметим, что Республика Крым вырабатывает собственную региональную модель реализации государственной национальной политики. Главное ее содержание – нацеленность на результаты в сфере национального образования, сохранения и развития языка, культуры и традиций народов республики, достижение межнационального согласия и сотрудничества.

Важнейшими факторами стабильности и созидательного развития республики являются высокий уровень этноконфессионального согласия. Гармонизация межнациональных и межконфессиональных отношений – предмет особой заботы органов государственной власти и местного самоуправления Республики Крым.

Тем не менее, проблемой в Республике Крым в сфере межнационального и межконфессионального взаимодействия является перенесение на этнорелигиозную сферу политических и национальных противоречий и столкновение экономических интересов представителей разных национальных групп, которые прикрываются религиозными лозунгами. В стадии постепенного поэтапного решения находятся проблемы адаптации и благоустройства жизни представителей реабилитированных народов. Для решения существующих проблем необходимо время и продолжение совместных усилий органов власти и институтов гражданского общества, основанных на взаимной доброжелательности народов, населяющих благодатный Крым.

Список литературы

1. Указ Президента РФ от 19.12.2012 №1666 «О Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года – [URL: <http://www.consultant.ru>] (дата обращения: 31.10.2018).

2. Управление Федеральной службы государственной статистики по Республике Крым и г.Севастополю. Перепись населения в Республике Крым 2014 / Итоги / Раздел 4. Национальный состав и владение языками (Республика Крым): [URL: http://crimea.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_ts/crimea/ru/census_and_researching/census/crimea_census_2014/score_2010/] (дата обращения: 31.10.2018).

Е.В. Сафонова,
*Самарский государственный
социально-педагогический университет,
г. Самара*

НАЦИОНАЛЬНАЯ ШКОЛА СЕГОДНЯ: ОПЫТ САМАРЫ

В настоящее время сложился достаточно продуктивный опыт функционирования национальных школ в нашей стране. Активно открываясь в 90-х гг. XX в. – начале XXI в., они освоили уже все уровни общего образования и имеют многочисленных выпускников. Познакомиться с этим опытом, описать его и попытаться выявить закономерности отечественного опыта национальной школы представляется весьма актуальным.

В г. Самаре с 1997 года ведет свое начало общеобразовательная школа «Яктылык», к опыту которой мы обратились. Любое описание опыта всегда многоаспектно; в настоящей статье нас будет интересовать, прежде всего, соотношение этнического и общероссийского компонентов в воспитательно-образовательном процессе ОУ [1].

1. Язык обучения. Деятельность школы строится на принципах общедоступного образования. Обучение и воспитание осуществляется на русском языке. В рамках национального компонента в школе осуществляется углубленное изучение татарского языка за счет учебных часов из части, формируемой участниками образовательных отношений. Татарский язык начинает изучаться со 2 класса из расчета 3 часа в неделю, с 4 класса – 2 часа в неделю. По окончании 8 и 10 классов проводится промежуточная аттестация по русскому языку и татарскому языку; в 9 и 11 классах с учетом особенности школы, ее этнокультурного образовательного компонента, проводится внутренний устный экзамен по татарскому языку.

2. Культурно-просветительская деятельность в направлении родной культуры. Деятельность школы выстраивается на приоритете общечеловеческих ценностей. Учебные часы из части, формируемой участниками образовательной деятельности, используются на углубленное изучение татарской литературы в 5–9-х классах – 1 час в неделю. Среди реализуемых школой направлений внеурочной деятельности также есть ряд программ, встраивающих духовно-нравственное воспитание и развитие с использованием этнокультурного компонента: например в 1 классе детям предлагается познакомиться с фольклором татарского народа; в 4 классе реализуется программа «Культура татарского народа». 7 класс снова расширяет национальный компонент: за счет части, формируемой участниками образовательных отношений, наряду с татарским языком и национальной литературой дети начинают изучать курс «История татарского народа».

«Татарская литература» и «История татарского народа» присутствуют в учебном плане и старшей ступени в разделе элективных курсов из расчета 1 часа в неделю.

3. Духовно-нравственное направление. Деятельность школы осуществляется на принципе светскости образования. Предметная область «Основы духовно-нравственной культуры народов России» представлена модулем «Светская этика» (программа курса М.Т. Студеникина «Основы духовно-нравственной культуры народов России. Основы светской этики» 4–5 классы). А вот «Основы исламской культуры» изучаются за счет организации внеурочной деятельности, начиная с 5 класса. Среди элективных курсов для старшеклассников школой предлагается к изучению «История религий».

4. Контингент учащихся. В школе обучается много детей татарской национальности, но коллектив обучающихся смешанный, т.к. в школу поступают дети и по территориальному принципу. Школьное сообщество как отражение мультикультурного современного мира формирует межкультурное пространство как микросреду, в которой дети получают полноценный опыт взаимодействия и сотрудничества.

5. Система дополнительного образования. Система дополнительного образования в ОУ реализует целый ряд образовательных программ и развивается в том числе по следующим направлениям:

- спортивное направление: секция «Курэш»;
- художественно-эстетическое направление: театр танца «Йолдыз»;
- вокальная группа «Яктылык»;
- татарский фольклорный театр «Фатхи»;
- кружок «Бисерные переливы»;
- фольклорно-этнографическое направление: кружок «Раушан».

6. Национальный компонент в организации летнего отдыха детей в каникулярное время. Летние профильные смены 2017 года: пришкольный лагерь «Нур»; межрегиональные палаточные лагерь с речевой практикой по татарскому языку.

На примере самарской школы «Яктылык» выделим специфические черты, которые присущи национальной школе сегодня:

1) Одна из ключевых целей национальных школ – интеграция личности в культуру родного народа, формирование культурно-исторической памяти и преемственности в современном образовательном процессе культурных традиций и этнической идентичности; формирование у обучающихся национального достоинства, чувства личной ответственности за лицо своей нации.

2) На основе культурно-образовательного подхода (формирования у обучающихся комплекса знаний об основных ценностях) школа насыщает содержание образования этнографическим и историческим материалом. Национальный компонент в содержании образования выражается в системном изучении родной культуры, изучении национального языка и истории своего народа.

3) Осуществление образовательного и воспитательного процесса в урочной и внеурочной деятельности ориентировано на реализацию традиций народной педагогики и выстраивается с опорой на этнопедагогику и традиционные элементы культуры (формирование у обучающихся опыта взаимодействия в культуре через народные игры, национальные виды спорта, фольклор, праздничную культуру).

4) Формирования этнического самосознания у учащихся осуществляется на основе базовых ценностей национального образования России. Только продуманная система в сочетании этнического и общероссийского компонентов в национальной школе на основах общегражданских интересов, толерантности и взаимоува-

жения способствует гражданскому формированию личности обучающихся. Национальная школа России бикультурна – она ищет баланс и старается не гипертрофировать национальное, соединяя воспитание чувства национального самосознания за свой народ с уважением к традициям других народов, которые проживают рядом. В продолжение этой мысли приведем мнение Е.В. Ткаченко, для которого национальную школу, прежде всего, должна отличать «способность обеспечивать развитие ученика как свободной или самоорганизующейся личности, от родной национальной (этнической) культуры – к общероссийской и через нее – к мировой» [2, с. 28].

5) Этнокультурный компонент содержания образования дополняет федеральный компонент на интегративной основе, что делает образовательный процесс органичным. Очевидно, что современное образование выстраивается не только с учетом национальных традиций. Активны в современном образовании процессы интеграции как залога его доступности и преемственности. Идет формирование единого образовательного пространства при всех сложностях и противоречиях этого процесса. Качественное образование невозможно без открытости мировому педагогическому опыту, интегративности и диалогичности учебно-воспитательного процесса.

Опыт самарской школы показывает: необходима продуманная гибкая система, грамотные профессиональные кадры, активный межкультурный диалог и как основа всего – серьезная работа по гражданскому воспитанию подрастающего поколения.

Список литературы

1. Муниципальное бюджетное общеобразовательное учреждение Школа «Яктылык» с углубленным изучением отдельных предметов» г.о. Самара: Официальный сайт. Электронный ресурс: <http://www.yaktylyk.ru> (дата обращения: 01.09.2018).

2. *Ткаченко Е.В.* Приоритеты российской системы образования // Национальная школа: концепция и технология развития: Докл. и материалы междунар. конф. М., 1993. С. 27–32.

Е.В. Сергеева,
*Чувашский государственный институт
гуманитарных наук,
г. Чебоксары*

К ИЗУЧЕНИЮ ПРОБЛЕМ ЭТНОЭКОЛОГИИ У ЧУВАШЕЙ (КАЛЕНДАРНЫЕ ПРАЗДНИКИ И ОБРЯДЫ)

Этническая экология – научная дисциплина, расположенная на стыке этнографии с экологией человека и имеющая зоны перекрытия с этнической географией, этнической антропологией и этнической демографией. Она ставит задачей изучение особенностей традиционных форм жизнеобеспечения этнических групп и этносов в целом в природных и социально-культурных условиях их обитания, а также влияние сложившихся экологических взаимосвязей на здоровье людей; изучение специфики использования этносами природной среды и их воздействия на эту среду, традиций рационального природопользования, закономерностей формирования и функционирования этноэкосистем [11, с. 8].

Природные условия и жизнеобеспечение чувашей направлены на поддержание жизнедеятельности этноса. Традиционная культура нашего народа характеризуется чертами, присущими для чувашского народа. Это проявляется в материальной и духовной культуре. Изучение культуры чувашей в аспекте этнической экологии дает нам возможность анализировать события не только как существующее явление, но и посмотреть на это явление в действии, т.е. не только взаимовлияние природы и человека, но и трансформацию этих процессов.

Одним из важнейших теоретических интеграторов современной экологии выступает общенаучное понятие «адаптация». Его значение для экологии состоит, прежде всего, в том, что оно призвано выполнять роль теоретической связки между понятиями

«живая система» и «среда», связки, фокусирующей внимание исследователя на процессах нарушения и восстановления (соответствия) между объектами, выражаемыми данными понятиями. Адаптивно-экологическое взаимодействие социальных систем со средой – это весьма многоплановый процесс, целостно осмыслить который можно лишь благодаря многомерному подходу [13, с. 86–87]. При изучении особенностей жизнеобеспечения следует обратить внимание на физическую (материальную) и психическую (духовную) адаптацию человека. К первой относится биологическая адаптация людей к природной среде и социокультурная адаптация, которая связана с хозяйственной деятельностью и отражается в особенностях материальной культуры (пища, одежда и т.д.), а также в этноботанике и народной медицине. Ко второй относится психологическая адаптация на личностном и групповом уровне к окружающей природной среде и иноэтничному социально-культурному окружению, традиционные методы предупреждения или ослабления стрессовых ситуаций и т.д. [2, с. 246–247; 10, с. 18; 11; 19, с. 3–4].

Нельзя говорить, что проблема этнической экологии не изучалась в Чувашии вообще. Все три пути, или составляющие этноэкологии, которые были выделены В.И. Козловым, в чувашской науке исследуются. К примеру, по расселению и численности, диаспоре, этнической географии много исследований у доктора исторических наук, профессора В.П. Иванова [4–9].

По проблемам антропологии и дерматоглифики чувашей занимается антрополог Е.Г. Лебедева [1; 14; 16; 17]. В изучении этноэкологии чувашей немаловажное значение имеет учебное пособие «Чуваши: культура жизнеобеспечения» [18].

Традиционная обрядность чувашей приобщала человека к различным формам отдыха. Культура, хранящаяся в сознании людей, овеществлялась в предметах сельского быта и выражалась в системе человеческих взаимоотношений, праздниках, ритуалах. Праздники, связанные с календарным циклом, семейные обряды и народные игры способствовали воспитанию, поддерживали здоровый образ жизни, а также прививали уважительное отношение к окружающей природе.

Все чувашские праздники и обряды были так или иначе связаны с окружающей их природой: календарные приурочены к основным переломным периодам астрономического года – зимнему и летнему солнцевороту, осеннему и весеннему солнцестоянию. Дополнительными ориентирами выступали фазы луны, прежде всего ее рождение – новолуние. Многочисленные обряды были направлены на то, чтобы как-то повлиять на силы природы и обеспечить хороший урожай и приплод скота [3, с. 119].

Зимний цикл праздников начинался с *сурхури*, который был сопряжен с земледелием и животноводством. Символом благополучия мелкого скота был каленый горох, который подбрасывали вверх во время хождений по домам сельчан. Вечерам молодежь гадала, чтобы проведать будущее, узнать, какие изменения произойдут в грядущем году не только в личной жизни, но и в хозяйственной (к примеру, чтобы узнать урожайность вытягивали из стога стебли и считали зерна). Забота о будущем урожае проявлялась в целом ряде магических обрядов. Исполнив обрядовую песню, участники шествия произносили наговоры с пожеланиями хозяину хорошего урожая и приплода скота [17, с. 433–434].

Зимние обрядовые праздники завершались *çаварни* – проводами зимы и встречей весны. Традиционные кушанья – колобки и блины – закапывали в снег, чтобы солнце победило зиму, и пришла весна. Всенародные гуляния имели магическое значение и должны были, путем изображения сытости и довольства, склонить природу к милостивому отношению [17, с. 437].

Большим праздником весны считался *мӑнкун*. Он отмечался в дни весеннего солнцеворота. Этому обряду предшествовали обряды изгнания из селения злых духов старого года (*вирём* у верховых, *сёрен* у низовых). В первый день чувашской пасхи – *калӑм кунӗ* – и в особенности в ночь на пасху у верующих были насыщены различными обрядами, поверьями, запретами и т.д. в целях предотвращения людей, жилищ, скота, урожая от возможных злых действий, крестьяне в прошлом совершали ряд магических действий: звонили в колокола, разжигали костры и т.д. [3, с. 126–127]. Следовавшие за *мӑнкун* весенне-летние обряды были связаны непосредственно с выносом семян и завершением полевых работ. Праздником, посвященным земледелию, является *акатуй* («празд-

ник пахоты»). В этом празднике было много магических действий, связанных с природой. Земля, вода и солнце и связанные с ним явления природы выступали в них как главные объекты поклонения и заклятий [17, с. 443].

По настоящее время существует немало запретов, затрагивающих отношение человека к природе. Чуваши испокон веков стремились жить в согласии с окружающим миром, которые отразились в их древних верованиях. По представлениям чувашей, в природе все гармонично, поэтому всякое вмешательство, в том числе и сельскохозяйственные работы, должны проводиться в свое время. Так, зимой нельзя копать землю – она спит, весной во время *синсе* нельзя производить любые земляные работы и домашние дела, связанные с землей. Во время этих праздников запрещалось рвать траву, ломать деревья, стирать белье, разводить огонь, лазить на крышу и т.д. Несоблюдение запрета, непослушание наказывались очень строго. По воззрениям чувашей, нарушение запретов влекло за собой тяжелые бедствия, болезни, мор, а чаще всего градобития. Праздники, аналогичные *синсе*, встречаются у ряда народов Среднего Поволжья [12, с. 50–51; 17, с. 443–444].

К летним праздникам относятся *уй чүкё*, *сумёр чүкё*, которые в основном были посвящены природным стихиям, духам. Жертвоприношения, проводимые во время этих обрядов, были направлены на кормление природы для хорошего урожая [3, с. 137–138; 17, с. 444–450].

Осенний цикл праздников начинался с момента получения зерна нового урожая. В этот период проводились различные моления (*аван пйтти*, *картиш пйтти* и т.д.), которые были обращены благодарственными молитвами к природным и другим духам. Здесь же нужно отметить различные молодежные посиделки, игрища, хороводы, проводимые не только по случаю молений и жертвоприношений, но и для обогащения воспитательных элементов [15; 17, с. 455–457].

Все обряды и ритуалы чувашского народа направлены на поддержание постоянного мирового порядка. Каждое дерево, ручей, река, холм, озеро, валун и другие объекты природы имели своего духа. Неписанные законы взаимоотношений человека с природой построены на осознании родства, единства человека с окружаю-

щим миром. Поэтому все природные явления в народном творчестве одушевлены, то есть, как и человек, они имеют душу, характер, свой нрав.

Список литературы

1. Антропологический мониторинг населения Чувашии: сб. стат. Чебоксары: ЧГИГН, 2009. 186 с.
2. *Бромлей Ю.В.* Современные проблемы этнографии. М.: Наука, 1981. 390 с.
3. *Денисов П.В.* Религиозные верования чуваш. Историко-этнографические очерки. Чебоксары: Чувгиз, 1959. 408 с.
4. *Иванов В.П.* Вопросы этнической географии чувашей в трудах В.Д.Димитриева // Служение истории. Сб. статей ЧГУ. Вып. II. Ч. 1. Чебоксары, 2008. С. 106–115.
5. *Иванов В.П.* Расселение и численность чувашей. Этногеографический очерк. Чебоксары, 1992. 72 с.
6. *Иванов В.П.* Чувашская Республика и диаспора. Проблемы оптимизации взаимодействия (история и современность). Чебоксары: ЧГИГН, 1997. 64 с.
7. *Иванов В.П.* Чувашский этнос. Проблемы истории и этногеографии. Чебоксары: ЧГИГН, 1998.
8. *Иванов В.П.* Этническая география чувашского народа. Историческая динамика численности и региональные особенности расселения. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2005. 383 с.
9. *Иванов В.П.* Этническая карта Чувашии: расселение, численность и межэтн. взаимодействие титул. нации и этн. групп на территории респ. Чебоксары: Руссика, 1997. 176 с.
10. *Козлов В.И.* Методологические основы этнической экологии и вопросы их практического применения // Методы этноэкологической экспертизы. М.: ИЭА РАН, 1999. С. 14–29.
11. *Козлов В.И.* Основные проблемы этнической экологии // СЭ. 1983. №1. С. 3–16.
12. *Кузнецов А.В.* О невербальных компонентах чувашского речевого этикета // Чувашский гуманитарный вестник. 2011. № 6. С. 47–54.
13. Культура жизнеобеспечения и этнос. Опыт этнокультурологического исследования. Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1983. 319 с.
14. *Лебедева Е.Г.* Дерматоглифика чувашей: этногенетический и морфологический аспекты // VII Конгресс этнографов и антропологов России: докл. и выступления. Саранск, 9–14 июля 2007 г. Саранск, 2007. С. 272.

15. *Мадуров Д.Ф.* Традиционное декоративное искусство и праздники чувашей. Чебоксары: Чувашское книжное издательство, 2004. 287 с.
16. Медико-биологические аспекты дерматоглифики чувашей. Сб. ст. Чебоксары: ЧГИГН, 2009. 99 с.
17. Чуваши / ред. В.П. Иванов, А.Д. Коростелев, Е.А. Ягафова. М.: Наука, 2017. 654 с.
18. Чуваши: культура жизнеобеспечения / Б.Л. Алексеев, Г.Б. Матвеев, П.П. Фокин. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 1995. 271 с.
19. Этническая экология: теория и практика. М.: Наука, 1991. 374 с.

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

Н.В. Рычкова,
Казанский национальный исследовательский
технологический университет,
г. Казань

ИЗУЧЕНИЕ ПИЩИ В СИСТЕМЕ МАТЕРИАЛЬНОЙ И ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ НАРОДОВ ПОВОЛЖЬЯ В ТРУДАХ КАЗАНСКИХ УЧЕНЫХ

В истории науки о народах Земли периода XIX–XX вв. достойное место занимает казанская этнографическая школа. Богатейшее этнографическое поле Среднего Поволжья обусловило тот широкий интерес, который привел к формированию в Казани нового научного направления со своими традициями, достижениями, особенностями и, конечно, уникальными исследователями. В ряду выдающихся ученых особое место для нас, казанских исследователей, занимают наши современники, Учителя, впоследствии коллеги, роль которых в жизни любого университетского исследователя-этнографа, этнолога трудно переоценить – это доктор исторических наук, профессор Евгений Прокопьевич Бусыгин (22.12.1913 – 15.02.2008) и кандидат исторических наук, доцент Николай Владимирович Зорин (25.02.1923 – 8.05.2006). Наши наставники более 40 лет назад ввели нас и в академическое сообщество Татарстана, в котором у нас установились тесные связи дружбы и сотрудничества с коллегами, особенно из отдела этнографии, которое в те годы возглавляла Рамзия Гиниатовна Мухамедова (род. 23.12.1923) – представитель блестящей плеяды казанских этнографов. В 2018 году у всех этих замечательных людей

круглые даты дней рождения, и появляется лишний повод обратиться к их богатому научному наследию.

В данной статье мы задались целью проанализировать один аспект – изучение пищи как материального и духовного компонента культуры поволжских народов. За основу взяты три этапных монографических исследования – Бусыгин Е.П. Русское население Среднего Поволжья. Историко-этнографическое исследование материальной культуры. Казань: Казанский университет, 1966 (2-е издание: Бусыгин Е.П. Русское население Среднего Поволжья. Историко-этнографическое исследование материальной культуры [Сост. В.И. Яковлев]. Казань: Татар. кн. изд-во, 2013); Зорин Н.В. Русский свадебный ритуал. М.: Наука, 2001; Мухамедова Р.Г. Татары-мишари. М.: Наука, 1972 (2-е издание: Мухамедова Р.Г. Татары-мишари: историко-этнографическое исследование. Казань: Магариф – Вақыт, 2016).

При том, что Е.П. Бусыгин и Н.В. Зорин изначально и на протяжении всей своей творческой жизни занимались изучением русского населения Среднего Поволжья, а Р.Г. Мухамедова – изучением различных этнотерриториальных групп татар региона, их объединяет одно важное обстоятельство: они – ученики и соратники выдающегося казанского этнографа Николая Иосифовича Воробьева, автора классических монографий, посвященных этнографии поволжских татар и чувашей [2; 3]. Азам науки, мастерству полевых исследований, аналитическим методам они обучались, прежде всего, у Н.И. Воробьева, что не могло не отразиться, в свою очередь, в их собственном наследии. Обратимся к текстам.

В монографии Е.П. Бусыгина, посвященной материальной культуре русского населения Среднего Поволжья, рассмотрение пищи как одной из основных компонент системы жизнеобеспечения было абсолютно закономерным. Это содержание главы VII «Пища и домашняя утварь» [1, сс. 274–294]. Глава по смыслу делится на несколько разделов, связанных между собой. В первом разделе – «Состав продуктов питания крестьян в XIX в.» – описываются основные группы продуктов: зерновые, мясные, молочные, продукты птицеводства, продукты огородничества, садоводства и пчеловодства, продукты рыболовства и собирательства. Второй раздел «Приготовление блюд» посвящен изложению рецептов

наиболее употребительных крестьянами блюд из вышеперечисленных продуктов. Сюда же относится описание приготовления самых распространенных напитков – кваса, браги, чая из различных растений. Третий раздел «Праздничные и обрядовые блюда» содержит сведения о специальных обрядово-ритуальных кушаньях, которые готовились и подавались на гостевой стол в дни значимых событий жизненного цикла, сопровождая свадьбу, крестины, похоронно-поминальные обряды. В следующем разделе «Режим питания» излагались особенности принятия пищи в разное время суток, а также правила поведения за столом и другие важные детали. Заключают главу два раздела, в которых рассматриваются трансформации в крестьянской пище в конце XIX – начале XX вв. в связи с распространением в сельской среде признаков капиталистического развития и перемены, которые произошли в рассматриваемом элементе материальной культуры в советской деревне. Использованный автором в разделе материал, как и во всей монографии, «работает» на главную задачу: показать характерные черты сформировавшейся в Среднем Поволжье особой этнотерриториальной группы русского этноса – поволжских великороссов. Для этого в сплаве этнокультурного облика поволжской группы выделены элементы северно-великорусского, южно-великорусского и центрально-великорусского комплексов, а также результаты этнокультурных контактов с местными народами края, придавшими отличительный колорит новой группе. Например, читаем о результатах взаимодействия: «Во многих населенных пунктах, особенно расположенных вблизи татарских поселений, кислое молоко делали почти так же, как и татарский катык: молоко кипятили, клали закваску (обычно творог), держали в теплом месте, и когда молоко свертывалось, его выдерживали несколько дней в погребе. В этом случае кислое молоко получалось более острым. Из кислого молока делали «арем» (по-татарски «айран»), размешивая одну ложку катыка в кружке воды. Арем пили летом в страдную пору и во время сенокоса. Вода получалась с небольшой кислоткой и очень хорошо утоляла жажду. «Простой водой не напьешься», – говорят крестьяне. Катык и арем являются татарскими кушаньями. Русские Среднего Поволжья заимствовали их от татар» [1, с.425].

Монография Н.В. Зорина «Русский свадебный ритуал» на значительном архивном, полевом и литературном материале во всех подробностях рассматривает средневожский вариант традиционного свадебного обряда русских. Анализ данных, связанных с пищей, в этой работе присутствует в нескольких разделах двух глав – главе 2 «Свадебные действия и обряды» и главе 3 «Чины, символы и атрибуты русской свадьбы». В первом случае основное внимание уделено обрядам различных периодов – предсвадебного, собственно свадьбы, послесвадебного, а пища упоминается в связи с этими обрядами, придавая им особый смысл. Так, например, приводятся примеры того, какую важную роль играли хлеб и соль в процедуре сватовства [4, с.50] или процедура чаепития на смотринах невесты [4, с.58]; подробно описываются горный и сырный столы в собственно свадебный период и т.д. В главе 3 выделен специальный раздел «Свадебная пища», где различные продукты и кушанья являются центральными исследовательскими объектами. В этом разделе подробно, с перечислением всех вариантов названий описаны всевозможные виды кушаний, которыми принято было угощать на русской свадьбе. Особо выделены те продукты и блюда, в которые вкладывался специальный, нередко сакральный смысл. Прежде всего, это хлеб, в обрядовом использовании которого, по мнению автора, сочетаются два «разновременных способов благословения: древнего языческого и более позднего христианского» [4, с.141]. Кроме того, проанализировано обрядовое использование рыбников и курников, каш, лапши, «гостинцев» (лакомств), свиной головы, гуся, яиц и яичницы, сыров, а также разнообразных напитков, алкогольных и безалкогольных. Так же, как и в монографии Е.П. Бусыгина, специальное внимание уделялось взаимодействию русских с другими народами Среднего Поволжья, присутствию в обрядовом комплексе русской свадьбы элементов, заимствованных из культур татар, чувашей, мари и удмуртов.

Книга Р.Г. Мухамедовой «Татары-мишари», так же, как предыдущие исследования, по сей день остается непревзойденным опытом монографического исследования главного объекта – в данном случае одной из основных этнографических групп волгоуральских татар. Материалы, связанные с пищей, размещены автором в двух видах. Во-первых, эти материалы встречаются как ил-

люстрации или необходимые детали в различных главах книги. Например, интересующие нас сведения находим в главе 1 «Хозяйство» при описании основных сельскохозяйственных культур или характеристике домашнего животноводства; в главе 3 «Семья и брак» при анализе обрядов семейных торжеств (свадьба, рождение ребенка); в главе 4 «Духовная культура» в разделе, посвященном верованиям, с описанием похоронно-поминальной обрядности. Основной же материал по пище сконцентрирован в главе 2 «Материальная культура», раздел «Пища и утварь» [5, сс.126–140], где изложен в классическом варианте с наличием всех необходимых рубрик. Открывается раздел характеристикой пищи татар-мишарей из наиболее употребительных продуктов. Как и у всех земледельцев, первое место занимает растительная пища – зерновые хлебные злаки и бобовые, а также овощи (картофель и др. корнеплоды) и дикорастущие травы, ягоды, плоды и грибы. Второе место, тоже очень важное, принадлежит продуктам животноводства, мясным и молочным. Автор приводит классификацию наиболее употребляемых мишарями блюд, которые входят в три группы кушаний: жидкие, из круп и картофеля, печеные из теста. Специально выделены обрядовые продукты и кушанья. Широкие сопоставления пищи татар-мишарей с кулинарией других групп поволжских татар позволили автору сделать вывод об общетюркской их основе, наличии признаков общетюркского происхождения.

Значение трудов казанских этнографов Е.П. Бусыгина, Н.В. Зорина, Р.Г. Мухамедовой трудно переоценить. Они не только ухватили «уходящую натуру», зафиксировали содержание важнейших пластов народной культуры, но оставили блестящие классические образцы историко-этнографических изысканий, на которых можно и должно обучать грядущие поколения исследователей.

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

Список литературы

1. *Бусыгин Е.П.* Русское население Среднего Поволжья. Историко-этнографическое исследование материальной культуры. [Сост. В.И. Яковлев]. Казань: Татар. кн. изд-во, 2013.
2. *Воробьев Н.И.* Материальная культура казанских татар. Опыт этнографического исследования. Казань, 1930.
3. *Воробьев Н.И.* и др. Чуваши. Этнографическое исследование. Ч. 1. Материальная культура. Чебоксары, 1956.
4. *Зорин Н.В.* Русский свадебный ритуал. М.: Наука, 2001.
5. *Мухамедова Р.Г.* Татары-мишари. М.: Наука, 1972.

Т.А. Титова,
Казанский (Приволжский) федеральный университет,
г. Казань

ВОЗМОЖНЫЕ ПУТИ РЕШЕНИЯ ПРОБЛЕМ АДАПТАЦИИ МИГРАНТОВ (НА ПРИМЕРЕ США, ГЕРМАНИИ И РОССИИ)

США, Германии и России по-разному решают вопросы адаптации мигрантов к условиям современного общества. Разный подход к вопросам адаптации и интеграции у стран США, Германии и России связан, прежде всего, с тем, что в США и Германию в основном едут мигранты из стран Северной Африки и Ближнего Востока, которые готовы жить на социальные пособия, а в Россию приезжают в основном трудовые мигранты из стран СНГ, желающие работать и зарабатывать.

В Соединенных Штатах Америки государство не решает вопросы адаптации и интеграции мигрантов в общество. Нет ни одного законодательного акта, в котором бы регулировался порядок предоставления помощи иммигрантам. Все вопросы, связанные с социальной адаптацией иммигрантов в американское общество, решаются общественными организациями и благотворительными фондами.

В России действует Федеральный закон от 25 июля 2002 г. №115-ФЗ «О правовом положении иностранных граждан в РФ», в котором закреплена норма о равенстве граждан Российской Федерации и иностранных граждан, постоянно проживающих на территории Российской Федерации. Но в действительности нормы закона не эффективны. Не создана цельная система адаптации мигрантов на территории Российской Федерации. Многие вопросы отданы на решение местных органов власти, которые нередко отстраняются от возникающих проблем и тем самым создают условия для роста нелегальной миграции. Хотя местные

государственные органы власти могли бы информировать мигрантов о свободных рабочих местах путем еженедельной публикации в массовых печатных изданиях перечня вакансий о свободных вакансиях на рынке труда.

В ноябре 2014 года в ФЗ РФ «О правовом положении иностранных граждан в Российской Федерации» были внесены изменения, вступившие в силу с 1 января 2015 года, согласно которым трудовой мигрант, прибывающий на территорию Российской Федерации должен приобрести патент, позволяющий ему трудоустроиться. Одним из условий получения патента является сдача теста на знание русского языка, культуры и истории Российского государства. Сдача такого теста позволит трудовым мигрантам изучить минимальные основы русского языка, что в свою очередь улучшит дальнейший процесс адаптации трудовых мигрантов к российскому обществу, так как незнание языка принимающей страны приводит к изоляции иммигранта, а в дальнейшем может привести к этническим конфликтам и организации диаспор со своими правилами и законами.

Здесь также необходимо обратить внимание, что страны СНГ, посылающие мигрантов, понимают проблему мигрантов по их адаптации в Российской Федерации. И здесь можно и нужно оказывать помощь в изучении русского языка и подготовке учителей русского языка в родных странах иммигрантов.

Государственным органам Российской Федерации необходимо срочно решать проблему доступного дешевого жилья для иммигрантов. Примером здесь может служить г. Санкт-Петербург, где ведется строительство так называемых «доходных домов» с недорогой помесечной оплатой, которую могут позволить себе иммигранты. Необходимо представлять льготы по налогообложению тем работодателям, которые оплачивают жилье для своих рабочих-мигрантов.

Необходимо ускорить внедрение новой системы медицинских страховых полисов специально для международных мигрантов, позволяющих им иметь бесплатный доступ к системе медицинских услуг, и упорядочить правила приема детей мигрантов в школу, независимо от того, какой статус имеют их родители.

Главным принципом адаптации и интеграции иммигрантов в Германии является предоставление равных прав иностранцам и коренному населению во всех сферах экономической жизни страны. Это очень сложная задача, так как традиции, культура, язык Германии имеют мало схожего с культурой и языком стран иммиграции.

В отличие от Соединенных Штатов Америки и России, в Германии существует множество государственных и общественных программ, способствующих адаптации и интеграции иммигрантов в немецкое общество. С 2007 года в стране действует «Национальный интеграционный план». Согласно этому плану интеграция мигрантов включает в себя следующие направления:

- интеграция через образование;
- интеграция через изучение языка;
- интеграция через изучение культуры;
- интеграция в научной сфере;
- интеграция через средства массовой информации;
- интеграционные курсы для женщин, направленные на воспитание последующих поколений граждан;
- интеграция через спорт;
- поддержка мероприятий для социально активных мигрантов.

Для успешного решения вопросов адаптации иммигрантов «Национальный интеграционный план» ставит перед собой следующие задачи: сохранение идентичности мигрантов; передача знаний о культуре, истории и необходимых профессиональных навыках и возможность создания объединений по интересам. В центр внимания ставится изучение языка, социальная адаптация иммигрантов, их образование и трудоустройство.

Вновь прибывшие мигранты обязаны закончить интеграционные курсы по изучению немецкого языка, после которых выдается сертификат об успешном окончании интеграционного курса. Без такого сертификата мигрант не сможет получить постоянный вид на жительство. Однако, обучение на таких курсах бесплатно только для мигрантов, получающих пособие по безработице или социальную помощь.

На государственном уровне закрепляются государственные гарантии помощи иммигрантам, право нуждающихся требовать ее от государства, но за несколькими поправками.

Во-первых, мигрант может получать помощь, если докажет, что у него действительно нет других возможностей прокормить себя и членов своей семьи, нет работы, жилья и родственников, которые могут ему помочь.

Во-вторых, размеры пособий должны быть таковы, чтобы не наносить ущерб экономике страны и ее гражданам.

В-третьих, мигрант должен сделать все необходимое для своей адаптации и, прежде всего, найти работу.

В Германии действуют многочисленные организации иммигрантов, которые пользуются поддержкой государства. Созданный в Кельне «Немецкий союз» занимается поддержкой мигрантов из стран СНГ. Для адаптации и интеграции мигрантов-мусульман создаются специальные интеграционные планы, проводятся исламские конференции, открываются языковые курсы. Вопросами помощи мигрантам занимается и Красный Крест Германии, который осуществляет, например, розыск немецких родственников для желающих репатриироваться в страну.

Однако, следует отметить, что миграционная политика носит двойственный характер: с одной стороны, в стране действуют многочисленные адаптационные программы помощи мигрантам, с другой стороны, правительство страны постоянно ограничивает выплаты пособий и компенсаций неработающим иммигрантам. Законодательство Германии позволяет налагать санкции на иммигрантов, которые не занимаются поиском работы или отказываются от предложений о временной работе. Правительство вынуждено принимать такие меры, тем самым ограничивая рост массовой волны мигрантов и противодействуя незаконной миграции.

Ранее вся миграционная политика Германии строилась на убеждении, что мигранты, прибывшие в страну, начнут активно интегрироваться в немецкое сообщество, уважать культуру и традиции страны, но иммигранты стали образовывать свои сообщества со своей культурой и традициями. В миграционной

политике страны произошли качественные изменения. Страна перешла от вопросов адаптации отдельного мигранта к интеграционным программам, которые охватывают все стороны жизни государства. В настоящее время проблема адаптации мигрантов решается только с участием коренного населения и гражданского общества.

Сравнивая миграционную политику исследуемых стран в вопросах адаптации и интеграции иммигрантов, необходимо сказать о следующем. В Соединенных Штатах Америки отсутствует государственная программа по адаптации мигрантов в американское общество, тогда как Западная Европа, в том числе и Германия, принимает огромное количество государственных программ по адаптации иммигрантов и тратит большое количество бюджетных средств на выполнение данных программ. Но в результате иммигранты в Соединенных Штатах Америки гораздо лучше и успешнее адаптируются в американское общество, чем в Германии. По уровню языка, образованию, уровню доходов иммигранты из США превосходят мигрантов из Германии и России. Таким образом, можно сделать вывод, что между адаптацией и интеграцией иммигрантов как объективным процессом и адаптацией иммигрантов как государственной политикой существует огромная пропасть.

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

**АРХИВ ЭТНОГРАФА
АНДРЕЯ АНДРЕЕВИЧА САВВИНА
В РУКОПИСНОМ ФОНДЕ ИГИИПМНС СО РАН**

Говоря о вкладе якутов в тюркологию, сразу на ум приходят этнографические труды Г.В. Ксенофонтова и А.Е. Кулаковского. Но наибольший вклад в тюркологическую науку, безусловно, носят еще неопубликованные или малоизвестные труды В.В. Никифорова, С.И. Боло и А.А. Саввина. Архаичные верования и фольклор якутского народа, в котором запечатлены древний быт тюркских и монгольских народов, безусловно, представляет глубокий интерес для мировой тюркологии и монголоведения.

У А.А.Саввина были материалы по происхождению якутского народа. Он интересовался этнической историей других тюркских и монгольских народов. На этой основе делал сопоставления якутских этнонимов и материалов по материальной и духовной культуре. Так в *олонхо* обнаружил частое упоминание *Байаат сахалар* и это название сравнивал с именем байаатов – тюркоязычного народа в Иране, далее сравнивая топонимы и этнонимы в Иране с якутскими. Есть отдельный материал сопоставления материалов якутской и тувинской этнографии.

А.А.Саввина можно назвать одним из ведущих якутских религиоведов. Его можно включить в длинный перечень наиболее крупных исследователей якутской традиционной религии, наряду с Г.Ф.Миллером, И.Линденау, И.А.Худяковым, С.А.Ястремским, В.Ф.Трошанским, В.Л.Приклонским, В.М.Ионовым, А.А.Поповым, А.Е.Кулаковским, А.И.Поповым, В.Н.Васильевым, Н.С.Гороховым, А.Слепцовым, Л.Я.Штернбергом, С.И.Боло, М.Элиаде, 180

Г.В.Ксенофоновым, Н.А.Алексеевым, А.И.Гоголевым, Р.И.Бравиной, Е.Н.Романовой, Л.А.Афанасьевым, В.А.Кондаковым, А.Павловым-Дабыл, Т.В.Жеребиной, С.И.Колодезниковым и В.Е.Васильевым.

Множество якутских этнографов защитили кандидатские и докторские диссертации на основе его материалов. Их список может быть весьма длинным. Их труды посвящены только одному из аспектов якутской религии. Таким образом, якутская мифология и религиозные верования – это целый огромный мир, требующий прекрасного владения историографией якутоведения, основами изучения мифологии и религиоведения, фольклора и этнографии, а также языка. Прежде всего, А.А.Саввин был полевым исследователем, собрал большое количество этнографических и фольклорных материалов, оставил большое количество наблюдений и сделал научную классификацию религиозных верований якутов.

Множество материалов из его архива, посвящены традиционной религии. Они разделены на материалы по магии, фетишизму, анимизму, тотемизму, шаманизму.

А.А.Саввин перечисляет добрые божества религии саха.

«1. Он называет имя *Үрүҥ Айыы Тойон*.

2. *Иэйиэхсит* – ангел хранитель людей и животных. Она представляется в образе женщины. Она всегда и всюду, охраняет людей и животных от разных несчастных случаев. Есть 44 несчастных случаев от которых охраняет *Иэйиэхсит*.

3. *Айыыһыт* – богиня-покровительница родов. По словам некоторых стариков их семь сестер. Некоторые из них покровительствуют родам женщины, некоторые конного скота, рогатого скота. Самой старшей сестрой является богиня покровительница родов собаки. Когда женщина рождает то богиня *Айыыһыт* находится в доме роженицы в течении трех суток.

4. *Анахсыт* – это богиня плодородия рогатого скота. Именно она дарует скот тем или иным хозяевам в определенном им самим количестве. Когда хозяева хотят увеличить поголовье своего скота, или же почему либо скот начинает плодиться слабо, приглашают шамана и совершают обряд призывания Богини Плодородия рогатого скота. При этом шаман совершает молебствия к *Анахсыт* и пригоняет с тех мест где она обитает т.е. с Северо-Востока вме-

сто с детьми которые при совершении обряда, играют как бы роль погонщиков пригоняет в скотный двор домохозяина души рогатого скота. Сестры *Анахсыт* живут в одном месте самостоятельными хозяйствами. Причем каждая богиня *Анахсыт* покровительствует плодородию и дарует души определенной масти рогатого скота.

5. *Дьөһөбөй* – Божество конного скота. По 3 брата и 7 братьев. В честь *Дьөһөбөй* весной справляют праздник *Ысыах*, на котором шаман совершает моление о даровании хозяевам духам – конного скота. При этом совершают возлияние кумыса, непорочность девушки и мальчика в знак угощения этому божеству.

6. *Байанай* – дух-хозяин леса – владелец всех зверей. *Байанай* очень богатый и щедрый. Именно он дарует охотнику из своего добра – разного зверя. Их несколько братьев, в различных функциях. Охотник во время охоты никогда не забывает давать *Байаная* жертву из той пищи которую употребляет сам.

7. *Аан дойду иччитэ*. Дух-хозяйка всего мира в виде женщины. Очевидно, она является богиней плодородия, трав и всяких плодов. Богиней плодородия являются *Аан дойду иччитэ* и *Аан Алахчын Хотун*. Есть обычай каждую весну когда распускаются хвоя и листья на деревьях вешать на березу салама, брызгать его кумысом, подливать масло на разведенной около этой березы огонь. Причем читается молитва, в которой просят духа хозяйку земли о плодородии скота и растений.

8. *Дойду иччитэ*. Дух местности. У каждой более или известной местности имеется свой дух-хозяйка. Она покровительствует и является охранителем людей, живущих на ее территории. Она является охранителем и домашних животных, принадлежащих жителям, проживающих в владениях» [1].

Среди основных якутских божеств, перечисляемых А.А.Саввиным, отсутствуют *Улуу Суорун*, *Улуу Тойон*, *Кюбэй Хотун*, имеющие тотемный характер. Наоборот, есть *иччи* – духи местности-родины Дойду, мироздания – Космоса Аан Дойду. Таким образом, по схеме А.А.Саввина якутская религия имеет анимистический характер. Среди основных якутских Божеств перечислены также промысловые культы охоты, коневодства, скотоводства и роженицы.

Таким образом, религия якутов не монотеистическая, а типичное языческое многобожие. Восемь основных Божеств управляют Космосом, каждый из них требует своего поклонения. В этом отношении якутская религия ничем не отличается от древнегреческой и древнеримской. Многие достижения человеческой цивилизации были сделаны в эпоху расцвета языческих религий. Якутские верования можно назвать последним форпостом язычества, когда во всем мире их вытеснили мировые религии. Поэтому они достойны включения в список мировых шедевров Юнеско нематериального наследия человечества.

Якуты использовали магию. «У якутов Якутского округа существовал обычай класть у изголовья новобрачных вареное сердце домашнего животного убитого к свадьбе. Сердце варится в целом виде, и в таком состоянии кладется в посуде у изголовья новобрачных» [2].

Фетиши охраняли охотника, при условии задаривания божества охотничьего промысла *Байаная*. Существовали многие запреты для удачной охоты и рыболовства: «Беременная женщина не должна есть голову и внутренности убитой из ружья птицы. В противном случае то ружье которым убили эту птицу «портится» и «не может удержать дичь». Из такого оскверненного ружья что либо убить почти невозможно. Тогда тайком от той женщины, которая осквернила ружье, улучив момент когда она выходит на улицу, кладут над порогом вдоль стены «испорченное ружье», так чтобы женщина при входе в юрту, перешагнула через нее. Когда женщина при входе в юрту незаметно перешагивает через ружье, то она очищается, и из нее также как и раньше можно с успехом охотиться на дичь» [3].

Большая работа А.А.Саввина, посвященная *ыммы* – якутским фетишам, требует отдельного упоминания. «Когда вешают над зыбкой ребенка мочевой пузырь коровы, огниво, нож, то злой дух не находит ребенку боясь что ее посадят в мочевом пузыре, или будет ранен острием ножа. Когда же вешают над изголовьем ребенка заячью шкуру, или шкуру летяг, то думают, что злой дух боится подойти к ребенку боясь духа зайца или летяг, кои очевидно являются сильными духам» [3].

В этнографических заметках имеется множество заметок на тему происхождения якутских терминов, обычаев и обрядов. Так он разбирает слово Чынгыс Хаан в якутском фольклоре: «Происхождение слова Чингис на якутском языке *чыггыс* и *тыйыс* обозначают одни и те же понятия – холодный, неумолимый, непреклонный вид» [4].

Есть у него рецепты традиционной медицины, которые представляют актуальность для современных медиков и интересующихся методами народного лечения. «От вражеской неволи от ревматизма вылечиваются при помощи «өлбөт мэнэ уута» (живая вода). Шаман возвращается из путешествия просит *албан уута* и *көмүс уута тимири уута*, *өлбөт мэнэ уута*. Якуты были осведомлены о различных видах минеральных вод».

Наиболее значительным вкладом А.А.Саввина является опубликованная им научная статья о якутском кумысе. Его материалы по якутскому кумысу и пище были опубликованы Е.Н.Романовой в монографии «Пища якутов», изданной в 2005 г. Тем менее, некоторые его рассуждения о якутском кумысе и пище, особенно написанные на якутском языке, неизвестны якутским читателям.

Так он оставил описание изготовления кумыса и его полезных качеств: «В кумысном производстве, большую роль играет продуктивность дойных кобыл. Якутские кобылы, как известно, имели прекрасно развитые молочные железы и отличались высокой удойностью, что было результатом их доения в продолжении многих поколений. Летом их доили в сутки от 5–8 раз, а зимой по 4 раза. По фольклорным данным, таттинские якуты, в летнее время доили, будто бы, их до 12 раз в сутки. Зимой, приблизительно, первый удой производился 6–7 часов утра, второй в 12–1 час дня, третий в 6–7 ч. вечера и четвертый в 12–1 ч. ночи. Миддендорф писал, от кобыл столько от коровы. Якуты уверяли, до ведра в день» [5].

Материалы А.А. Саввина могут быть интересны для современных историков-краеведов, занимающихся историей Якутии дореволюционного периода. В них встречаются интересные наблюдения о старинном сенокосе, хозяйстве баев-тойонов. Он написал рецензии на труды О.В. Ионовой и Г.В. Ксенофонтова. Так о якутских косарях он писал следующее: «До революции зар-

плата косарей с Петрово до Семеново дня колебался от 18 до 25 рублей в зависимости от степени работоспособности самого косаря. Кормил хозяин. Работник мог получить зарплату деньгами скотом и т.д. Кроме того он получал от хозяев в начале работы одну пару торбазов и одну пару рукавиц сшитых телячьей шкуры... Летом во время работы выдавали на руки батраку еще три пары подошв для торбазов. У большинства богачей бывает 1–2 косаря. Нередко у крупных косарей нанятых косарей 3–4 человека» [6].

Некоторые его рассуждения могли бы стать предметом обсуждения в якутских газетах, настолько они актуальны до сих пор: «До конца 18 века якуты были народом рослым и нередко среди них были настоящие богатыри. Со слов 80–90 лет якут стариков называвшихся нам богатырями рост которых равнялась приблизительно 190–200 см. Их отец и девушка ростом были гораздо выше их. Средний рост якутских мужчин в 18 веке предположительно был – 175 см» [6].

А.А.Саввин также занимался военным делом якутов и вооружением. Его материалы были использованы Ф.Ф.Васильевым в изданной им монографии «Военное дело якутов»: «В преданиях кюяки носят и бедняки. Могли носить только люди обладающие большой физической силой. Обряд надевания кюяка сопровождался особым ритуалом» [6].

А.А. Саввину принадлежит классификация и описание наконечников якутского лука. Так он выделяет такие виды наконечников, как *сардаана ох* – тупой наконечник, для боровой птицы; *тимири оногос* – железный наконечник; *кустук ох* – имеет форму трапециевидной лопаточки; *титиик солуур* – лопатообразная стрела [7].

А.А. Саввин писал о дальнобойности якутского лука: «В руках искусного стрелка якутский лук был грозным и не менее страшным оружием чем винчестер или наган. В Якутии почти повсеместно можно встретить места, где по преданиям в старину произошли столкновения между отрядами враждовавших якутских родов. По этим преданиям противники расположившись друг против друга на противоположных мысовидных выступах древних берегов. По рассказам абыйских и верхоянских якутов в старину когда охотились на зверей и птиц из лука, пущенная лучшим стрелком стрела вылетала насквозь лося и вонзалась в дерево. Рас-

сказы о том, что стрелы пущенные искусными стрелками, поражали человека навывлет, необходимо считать правдоподобным. Безусловно, что якутский лук благодаря своей упругости, связанной с его чрезвычайно сложным устройством в руках могучего якутского стрелка обладал громадной дальностью» [7].

Таким образом, А.А.Саввин внес значительный вклад в мировую тюркологию. Раскрытие творческого потенциала якутской культуры для остальных тюркских и монгольских народов это задача для исследования следующих поколений исследователей.

Список литературы

1. *Саввин А.А.* Верования якутов (кэрэх, табык, духи и др материалы // Рукописный фонд ИГиИПМНС СО РАН. ф. 4. оп. 12. ед.хр. 70.
2. *Саввин А.А.* Ап-сап (Магия) // Рукописный фонд ИГиИПМНС СО РАН, ф. 4. оп. 12. ед.хр. 48.
3. *Саввин А.А.* Ымыы (Фетиши) // Рукописный фонд ИГиИПМНС СО РАН. ф. 4. оп. 12. ед.хр. 67.
4. *Саввин А.А.* Этнографические заметки. 1942. 1943. 1944 // Рукописный фонд ИГиИПМНС СО РАН. ф. 4. оп. 12. ед.хр. 51.
5. *Саввин А.А.* Якутский кумыс // Рукописный фонд ИГиИПМНС СО РАН. ф. 4. оп. 12. ед.хр. 57.
6. *Саввин А.А.* Выписки и теории о происхождении якутов. 1936–1951 // Рукописный фонд ИГиИПМНС СО РАН. ф. 4. оп. 12. ед.хр. 75.
7. *Саввин А.А.* Вооружение древних якутов // Рукописный фонд ИГиИПМНС СО РАН. ф. 4. оп. 12. ед.хр. 3.

Е.В. Фролова,

Е.Г. Гущина,

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

КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ НАСЕЛЕНИЯ РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН И ОСОБЕННОСТИ ЕЕ КОНСТРУИРОВАНИЯ

Республика Татарстан исторически является одним из полиэтничных регионов Российской Федерации. Современное состояние татарстанского общества характеризуется этническим, культурным, языковым и конфессиональным многообразием. Актуальность проблемы изучения ситуации в сфере межэтнических отношений определяется потребностями полиэтничного общества Республики Татарстан, поскольку межконфессиональное взаимодействие оказывает влияние на социальную структуру общества, повседневные поведенческие практики людей, политику государства [1, с. 120].

Работа основана на материалах этносоциологического исследования, проведенного в 2017 г. в Республике Татарстан. В исследовании приняли участие 2100 респондентов, 700 из которых идентифицировали себя как мусульмане, 700 – как православные и 700 – как неверующие (атеисты). Исследованием были охвачены следующие города и населенные пункты Республики Татарстан: Казань, Набережные Челны, Нижнекамск и Нижнекамский район, Зеленодольск и Зеленодольский район, Мамадыш и Мамадышский район, Лениногорск и Лениногорский район, Альметьевск и Альметьевский район, Чистополь и Чистопольский район, Лаишево и Лаишевский район, Актанышский район, Высокогорский район.

Исследование построено на сочетании количественных и качественных методов.

51,1% опрошенных являются уроженцами данной местности, 28,3% переехали более 10 лет назад, каждый десятый респондент переехал от 5 до 10 лет назад, 7,7% – от 1 года до 5 лет назад, 3,7% – менее 1 года назад.

40,2% опрошенных считают себя татарами, 47,1% – русскими, 12,7% составляют представители иных этнических групп.

Результаты исследований 2016 г., в ходе которых изучалась социальная дистанция, показали, что межгрупповая дистанция между основными этническими группами (татарами и русскими) невелика, однако конфессиональный фактор является одним из маркеров этнической принадлежности [2, с. 2820].

Целью исследования является анализ особенностей конструирования конфессиональной идентичности и связанных с ней социальных практик респондентов.

Среди респондентов, идентифицирующих себя как мусульмане – 90,4% составляют татары, 1,1% – русские, 4% – башкиры, 4,5% – представители иных этнических групп. Среди респондентов – православных – 82,1% – русские, 2,9% – кряшены, 2% – татары, 2,7% – чувашаи, 2,3% – украинцы, 2,1% – марийцы, 1,9% – удмурты; 1,7% – мордва, 2,3% – представители иных этнических групп.

Группа мусульман в большей степени мононациональна по составу – более 90% этой группы составляют татары. Таким образом, присутствует связь между этнической и конфессиональной самоидентификацией респондентов. Причисляя себя к определенной конфессии, респонденты выражают свое этническую идентичность.

Среди респондентов-атеистов доминируют русские – 58,1%; 28,3% составляют татары, 2,4% – башкиры, 2% – чувашаи, 2,4% – марийцы, 6,8% – представители иных этнических групп.

При объяснении причин возрождения интереса к религии позиции респондентов распределились следующим образом: 27,1% опрошенных считают, что интерес к религии был вызван тяжелым положением простых людей в 1990-е гг.; 20,7% опрошенных отметили позицию, что «общество, утратив идеалы коммунизма, стало искать смысл в религиозных ценностях», 18% считают, что процесс национального возрождения вызвал интерес к религии. Пози-

ция «Это нельзя объяснить ничем иным, кроме как промыслом Божиим» нашла больше всего сторонников среди мусульман (13,4% респондентов-мусульман, 4% православных и 0,4% атеистов).

Объяснение интереса к религии общим упадком в сфере образования характерно, прежде всего, для респондентов-неверующих (20,9% атеистов, 6% мусульман и 7,1% православных).

При анализе конструирования респондентами конфессиональной идентичности выявлены следующие особенности. Для респондентов-мусульман, и для респондентов-православных доминирующей является следующая мировоззренческая установка: «Делать добрые дела, помогать нуждающимся, не ожидая в ответ благодарности» (см. табл. 1).

Обрядовая составляющая религиозности в большей степени важна для респондентов-мусульман (см. табл.1).

Атеисты в большей степени склонны придерживаются утверждения: «Верить или не верить – личное дело каждого человека».

Миссионерский подход «Нести свет истины и веры другим людям разделяют 11,6% православных и 13,9% мусульман.

Таблица 1

Что, по-Вашему мнению, значит быть верующим человеком? (%)

	Мусульмане	Православные	Атеисты
Стремиться соблюдать все обряды, ритуалы и предписания	31,7	23,7	19,7
Нести свет истины и веры другим людям	12,9	11,6	3,1
Делать добрые дела, помогать нуждающимся, не ожидая в ответ благодарности	32,7	39,4	17,4
Верить или не верить – личное дело каждого человека	16,1	19,4	46,9
Что-то другое	1,3	1,1	1,7
Затрудняюсь ответить	5,3	4,7	11,1

Таким образом, религиозность не носит ярко выраженного догматического характера. Для большинства верующих религиозность не сводится к выполнению обрядов и ритуалов, а предполагает определенные социальные практики («делать добрые дела», «нести свет истины»). Однако, респонденты-мусульмане придают догматической стороне религии большее значение, нежели респонденты-православные. Это проявляется в декларируемом стремлении выполнять религиозные обряды и предписания.

«Просвещение, обучение, объяснение людям понятий об исламе, не в искажённом виде. Очень важно донести до людей именно ислам в исконном понимании. Трактовать можно по-разному и этим можно пользоваться, поэтому важно донести до людей правильную оценку ислама, именно имидж ислама в современности, который может заглушаться в связи с текущими событиями особенно» (фокус-группа, этнические мусульмане, Казань).

«Да, самое главное – донести изначальный вариант Пророка, от которого всё это и пришло. Ислам – самая молодая религия, и самая чистая» (фокус-группа, этнические мусульмане, Казань).

«Мне кажется религия нужна для того, чтобы силу души человека, находящуюся в «космосе», как раз-таки определить, чтобы она правильные плоды принесла. Поэтому религия нужна. А вот рассуждать какая она правильная. Вот мы верующие, православные, и что именно ее Господь... Просто я не хотела бы богословствовать, но я верю, что православие истинная религия. Чувствовать можно по-всякому, вот, пример, через протестантизм – человек сердцем почувствовал, где дух, где истина» (фокус-группа, практикующие православные, г. Казань).

«Так же и я, я была в мусульманстве, у меня с детства была вера. И когда я пошла в первый класс, зашла завуч и сказала: «Дети Бога нет», а у меня внутри все оборвалось, я там 7 лет, я верила, а пришла и мне сказали, что Бога нет. И у меня пошел внутренний протест. Поэтому, вера была изначально, хотя я мусульманкой была. Все это выше меня было» (фокус-группа, практикующие православные, г. Казань).

Выявлена корреляция с конфессиональной принадлежностью респондентов при анализе религиозной социализации и трансмиссии религиозных ценностей.

Мусульмане придают семье, как агенту религиозной социализации, большее значение, чем православные и атеисты, считая, что «человека на путь приобщения к вере наставляют его отец и мать (семья), поскольку религию не выбирают» (44, 4% мусульман, 34,1% православных и 9,3% атеистов).

Православные и атеисты чаще, чем мусульмане, выбирают позицию «человек сам, полностью осознанно, подходит к вопросам веры, выбора религии» (42,7% мусульман, 52,1% православных, 49,7% атеистов).

Для атеистов характерно утверждение, что в случае повышения своего образовательного и культурного уровня, человек перестает нуждаться в авторитете религии (32,4% атеистов, 2,6% мусульман и 2,9% православных).

«Вера изначально появилась, когда люди не могли найти чему-то объяснения: шёл дождь и посева смывало, значит, боги хотели, чтобы так было. А чтобы они более благосклонны были, им надо молиться» (фокус-группа, атеисты, г. Казань).

«Заполнять пустоту верой – глупо. Из-за веры было множество войн, вера приносит разочарование. Точнее, религия, потом вера и религия далеко отошли. Эти два понятия близкие по значению, но вера – это вера во что-то абстрактное, а религия – вера в самого бога, в его существование. Из-за религии было много смерти. Научный процесс из-за того, что люди верили, до определённого момента очень сильно тормозился. Развитие человека могло пойти более быстрым путём, если бы не религия. Может, мы бы уже летали» (фокус-группа, атеисты, г. Казань).

Резюмируя вышеизложенное, можно сказать, что конструирование конфессиональной идентичности в изучаемых группах имеет следующие особенности:

– мусульмане придают большее значение выполнению религиозных обрядов и практик; главным агентом религиозной социализации считают семью, для них в большей степени характерна позиция «религию не выбирают»;

– православные меньше внимания уделяют догматической стороне религии, считая, что вера – это, в первую очередь, социальные практики, «добрые дела»;

– атеистам свойственно критическое отношение к религии, они считают религиозность общества следствием упадка в сфере образования.

Список литературы

1. *Дробижева Л.М., Арутюнова Е.М., Евсеева М.А., Козлов В.Е., Кузнецов И.М., Мукомель В.И., Рыжова С.В., Титова Т.А., Фролова Е.В.* Позитивные межнациональные отношения и предупреждение нетерпимости: опыт Татарстана в общероссийском контексте. СПб: Нестор-История, 2016. 152 с.

2. *Titova T.A., Sabirova A.N., Frolova E.V.* Collective social and cultural distance in the sphere of interethnic relations in the Republic of Tatarstan // The Turkish Online Journal of Design, Art and Communication. 2016. Vol. 6. November Special Edition. Pages: 2817–2822.

Э.И. Хафизова,
Сургутский государственный педагогический университет,
г. Сургут

ОСОБЕННОСТИ РЕАЛИЗАЦИИ ЭТНОКУЛЬТУРНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В ШКОЛЕ

Сегодня в педагогическом сообществе часто используется понятие «этнокультурное образование», под которым зачастую понимают образование, направленное на сохранение этнокультурной идентичности личности путем приобщения к родному языку и культуре с одновременным освоением ценностей мировой культуры.

Система реализации этнокультурного образования основывается на трех основных компонентах:

1. Федеральный компонент, включающий в себя принципы государственной образовательной и национальной политики и обеспечивающий выполнение норм государственного стандарта, единый уровень качества образования и целостность образовательного пространства, интеграцию личности в единое общественное и духовное пространство России и мировой культуры.

2. Региональный компонент позволяет обеспечить включение в содержание образования региональные культурные традиции, создать условия для осуществления образования и воспитания на родном языке.

3. Школьный (локальный) компонент должен учитывать приоритеты, специфику и местные условия, включать в свое содержание предметы, изучающие конкретную этническую культуру.

Для осуществления воспитательной и учебной работы по формированию у школьников патриотизма и культуры межнациональных отношений необходимо понимать цели, содержание, элементы, направленные на формирование национального идеала [1, с. 25]. Необходимо применять различные виды деятельности, сти-

мулировать активность по выработке у себя этих моральных качеств. Организация взаимодействия между образовательной и социальной средой может осуществляться путём согласования социально-воспитательных программ общеобразовательных учреждений и иных субъектов социализации на основе национального воспитательного идеала и базовых национальных ценностей. Это возможно при условии, что субъекты воспитания и социализации заинтересованы в разработке и реализации таких программ.

Нужно отметить, что для реализации этнокультурного образования необходимо соблюдения некоторых условий. Духовно-нравственное развитие и воспитание обучающихся должны быть интегрированы в основные виды деятельности обучающихся: урочную, внеурочную, внешкольную и общественно – полезную. Иными словами, необходимо изменить организационно-методическое содержание программ. Но, в первую очередь, нужно достичь обеспечения системности в реализации этнокультурного подхода, зафиксировать основные требования в формальных документах, а также решить проблему с поиском методов и средств, обеспечивающих освоение этнокультурного наследия народов России.

Если говорить об организации этнокультурного образования образовательных учреждениях, то нужно отметить, что в рамках учебного предмета содержание может проектироваться с помощью расширения этнокультурного компонента в базисных предметах или реализации принципа междисциплинарного взаимодействия, что позволит сформировать знания (представления) о полиэтничном составе населения России, о традициях и обычаях народов.

Этнокультурное образование как система может представлять собой совокупность таких элементов, как этнофилологический, этнохудожественный, поведенческий, мировоззренческой, ценностный компоненты, этнологические и этнографические представления о народах [3, с. 20]. Помимо предметных результатов, этнокультурное образование обладает высоким воспитательным потенциалом, что способствует становлению патриотического сознания обучающегося, его духовно-нравственному росту, помогает осознать значимость российской идентичности [2, с. 39].

Сегодня этнокультурное образование имеет место быть не только в учебной, но и во внеучебной деятельности, а педагог, в свою очередь, может подбирать материал таким образом, что будут учтены как особенности этнического состава класса, так и условия региона.

Список литературы

1. *Басова А.Н.* Этнокультурное образование как фактор формирования основ национального менталитета у школьников: дис. канд. пед. наук. Кострома, 2002. 76 с.

2. Воспитание межкультурной толерантности школьников средствами этнокультурного образования // Вестник Бурятского университета. Серия 7. Педагогика. Вып. 11. Улан-Удэ, 2004. С. 39–54.

3. *Лисица В.А.* Развитие духовно-нравственных качеств личности через приобщение к народной культуре // Дополнительное образование и воспитание. 2011. №11. С.20–22.

А.К. Шарафутдинов,
*Казанская государственная консерватория
им. Н.Г. Жиганова,
г. Казань*

ТАТАРСКАЯ НАРОДНАЯ ПЕСНЯ В ТВОРЧЕСТВЕ САЛИХА САЙДАШЕВА И НАЗИБА ЖИГАНОВА

В течение 2016–2017 годов на сцене Государственного Большого концертного зала Республики Татарстан имени С. Сайдашева силами студентов и преподавателей Казанской государственной консерватории были поставлены музыкальные спектакли выдающихся татарских композиторов – музыкальная драма Салиха Сайдашева «Наемщик», опера Назиба Жиганова «Тюляк и Су-Слу». Оба композитора являются яркими представителями татарской национальной композиторской школы, что, без сомнения, и послужило основной причиной обращения к их творчеству. Корень утверждения о том, что оба композитора являются представителями именно национальной школы (а не наднациональной, каковой стала практически вся современная композиторская музыка, начисто лишенная национальных черт) заключается в том, что и С. Сайдашев, и Н. Жиганов в своем творчестве постоянно обращались к своим национальным истокам, о которых и пойдет речь в данной статье.

Имя Салиха Сайдашева знакомо каждому музыканту в Татарстане: вместе с Султаном Габяши он являлся одним из основоположников профессиональной татарской классической музыки. Наиболее ярко его дарование проявилось в таком жанре, как музыкальная драма. Сюжеты музыкальных драм были заимствованы из быта татарского народа. Поэтому неудивительно, что в интонационной основе музыки, написанной к драмам, С. Сайдашев использовал мелодику, характерную для подлинно народных татарских песен, напевов и наигрышей. То же можно сказать и про жанры, наиболее любимые композитором – песни, балеты – в которых

ярко проявились особенности, присущие мелодике татарских народных песен.

Музыка, написанная Салихом Сайдашевым к литературным произведениям Карима Тинчурина – комедии «Казанское полотенце» («Казан сөлгесе»), драме «Голубая шаль» («Зэнгәр шәл»), пьесе «На Кандре» («Кандыр буенда»), а также к драме Тази Гиззата «Наемщик», является ярчайшим примером того, как черты, присущие татарскому музыкальному фольклору, могут быть умело использованы композитором в своих сочинениях: это и характерная для татарских народных песен мелизматика, передающая всю глубину исполняемой мелодии (благодаря таким особенностям которой, наверное, и произошло слово «моң», не имеющее буквального перевода на русский язык, а в примерном переводе означающее нечто близкое к выражению «мелодия души»), и пентатоника, являющаяся основой татарского фольклорного музыкального творчества, и применение пентатонических оборотов, присущих тому или иному жанру песенного фольклора татар.

О синтезе в своем творчестве татарской народной песни и традиций классической музыки С. Сайдашев заявлял на страницах газеты «Кзыл Татарстан» в период работы над оперным вариантом драмы «Наемщик»: «Мне хочется создать такое музыкальное произведение, в котором лучшие традиции русского и западноевропейского классического оперного творчества сочетались бы с своеобразием татарского музыкального языка. С этой целью я стремлюсь широко использовать во всей музыке оперы национальные мотивы, татарский песенный фольклор, не вступая, однако на путь простого копирования...» [1, с.139].

Конечно, композитор прекрасно осознавал, «что никакое национальное искусство не может развиваться изолированно от культуры других народов» [1, с. 139]. Заслуга С.Сайдашева как раз и состоит в том, что в его музыкальном творчестве нашло отражение умение композитора приспособить гармонии и фактуру, использовавшуюся западноевропейскими и русскими композиторами XIX века, к сочиненной им мелодической линии, восходящей к татарским фольклорным напевам (а потому имеющую в своей основе ярко выраженное монодийное начало): «Сайдашев «породнил узами законного брака» татарскую народную песенность с опытом европейской профессиональной музыкальной практики и вывел

национальную музыку на широкую арену советской многонациональной музыкальной культуры» [1, с.140].

Действительно, С. Сайдашев «на подлинно профессиональном и творческом уровне подытожил, обобщил опыт первых народных композиторов, многовековые традиции [татарского – *прим. автора*] народа сумел органически соединить с опытом европейской (в том числе русской) музыки...» [1, с. 140] и именно благодаря этому в широких массах неофициально именуется «народным композитором».

Творчество Назиба Жиганова, имя которого носит Казанская консерватория, является многогранным и в своем роде уникальным. Он является автором таких произведений как «Сюита на татарские темы», опер «Алтынчэч» («Золотоволосая») и «Түләк һәм Су-Сылу» («Тюляк и Су-Слу»), написанных на национальные эпические сюжеты.

«Сюита на татарские темы» состоит из 4 частей. В ней композитор использует подлинные татарские народные темы, которыми названа каждая из частей: Райхан – I часть, Кара урман – II часть, Зариф – III часть, Уфа – Чиләбе – IV часть. Все части сюиты весьма интересны с точки зрения применения композитором возможностей транскрипции и обработки татарских народных напевов. Но, на наш взгляд, наибольший интерес представляет именно II часть сюиты по следующим причинам.

Татарская народная песня «Кара урман», тема которой использована в этой части, относится к жанру «озын көй» («длинный распев»), в ней имеется большое количество мелизматики, метр, ритм и темп являются достаточно свободными. Ее исполнение является далеко не простым делом даже для вокалистов, а для инструменталистов – тем более.

Тем не менее, в этой части сюиты Н. Жиганову удалось создать поистине музыкальный шедевр, на наш взгляд, до сих пор являющийся образцом максимального использования всех возможностей инструментальной транскрипции, а также обработки вокального напева: в нем композитор сумел передать красоту татарской народной протяжной песни с ее достаточно затейливой мелизматикой, умелым использованием возможностей тембров симфонического оркестра воссоздал перед глазами слушателей поистине образную, яркую и красочную картину дремучего, не-

проходимого леса, в темной глуши которого заливаются щебетом птицы. Не ограничиваясь одними только тембровыми возможностями оркестра, Н. Жиганов также умело применил приемы симфонического развития, которые позволили избежать ощущения однообразности повтора темы татарской народной песни.

На наш взгляд, «Сюита на татарские темы» до сих пор является непревзойденным образцом того, как в руках умелого и мастеровитого композитора из обычных народных напевов может быть создано целое симфоническое полотно, которое, при этом, несмотря на использование в нем целого ряда приемов классической западноевропейской и русской музыки, совершенно не потеряло своей национальной самобытности.

В сочиненных Н. Жигановым операх мы не увидим использования татарского песенного фольклора, но в некоторых оперных сценах композитор применяет в вокальной линии действующих героев особенности, характерные для народных напевов (в основном в жанре «озын көй»), являющегося показательным для татарского песенного фольклора), например, в знаменитой арии Алтынчәч из одноименной оперы, ариях Тюляка из II, III действия, прощальной арии Су-Слу из III действия оперы «Түләк һәм Су-Сылу».

Творчество С. Сайдашева и Н. Жиганова имеет ряд как различий, так и общих черт: С. Сайдашев не писал обработки мелодий татарских народных песен, в то время как Н. Жиганов посвятил народным песням целое симфоническое полотно; с другой стороны, и тот, и другой композитор для своих произведений широко заимствуют особенности, характерные для мелодики татарских народных напевов – в творчестве С. Сайдашева мы встречаем их повсеместно, в творчестве Н. Жиганова – несколько реже.

Несомненно, что именно эти показательные черты творчества С. Сайдашева и Н. Жиганова определяют их как композиторов татарской национальной композиторской школы – школы, для которой татарская народная песня явился своего рода источником всех творческих исканий и достижений.

Список литературы

1. Композиторы и музыковеды Советского Татарстана. Сост.-редактор М. Нигметзянов. Казань: Татарское книжное издательство, 1986.

В.Д. Шаров,
*Марийский научно-исследовательский институт языка,
литературы, истории им. В.М. Васильева,
г. Йошкар-Ола*

НЕФОРМАЛЬНЫЕ НАЦИОНАЛЬНЫЕ ОБЪЕДИНЕНИЯ И ГРУППЫ В РЕСПУБЛИКЕ МАРИЙ ЭЛ

Актуальность темы исследования неформальных (неофициальных) организаций и групп сегодня вполне очевидна. В середине 80-х годов прошлого столетия «неформалов» противопоставляли «формальным» объединениям. В первую очередь, это проявлялось в отношениях к сообществам молодых людей, так как противопоставляемые комсомольским организациям и другим, официально признаваемым молодежным объединениям самостоятельные сообщества молодежи, как конструктивного, так и деструктивного типа – группы социальной инициативы, а также подростковые и молодежные криминализованные объединения, рассматривались как одинаково враждебные, что придавало понятию «неформал» ярко выраженную негативную окраску.

В современных реалиях в ходе активных социально-экономических преобразований и демократизации общества среди разных половозрастных групп населения неизбежно появляются многочисленные любительские объединения, клубы по интересам и т.д. При этом, правда, не может не вызывать озабоченности, что возникающие среди молодежи спонтанные, музыкальные или другие субкультурные сообщества постепенно переродились хотя и в хорошо организованные, но подчас, в агрессивные группировки, некоторые из которых в ряде российских регионов проявляют экстремистский характер.

Ситуация в Республике Марий Эл в этом отношении стабильная, не вызывающая беспокойств, но даже и здесь по данным правоохранительных органов имели место случаи размещения на стенах домов нацистской символики.

Как показывает общероссийская практика, внутренняя организация таких групп с учетом современного технического оснащения совершенствуется, более подготовленными становятся проводимые ими акции.

Такое же опасение существует и в связи с образованием разного рода неофициальных, незарегистрированных групп по этнической или религиозной принадлежности.

Данное сообщение не претендует на систематическое изложение сложившейся в республике типологии, тем более, характеристики неформальных объединений, так как она крайне сложна и подразумевает в себе, в частности, гендерный аспект исследования, например, спецификации групп по интересам среди женщин, мужчин, детей, молодежи, пожилых людей, принадлежности к производственной, бытовой сфере или к досугу. Поле исследования неформальных объединений и групп, таким образом, бесконечно многогранно и велико.

В силу этнографической направленности представленной для апробации и обсуждения темы, при изучении неформальных групп интерес в нашем случае представляют общественные объединения, образованные по этнической принадлежности. При этом, с учетом роли национальных общественных организаций в этнокультурной жизни, в центре внимания, тем не менее, остаются официальные, то есть более масштабные, четче структурированные и организованные общественные объединения.

При Министерстве культуры, печати и по делам национальностей Республики Марий Эл существует Совет по делам национальностей, который успешно сотрудничает на сегодняшний день примерно с 40 национальными общественными объединениями, хотя реально таких организаций почти около 50-ти.

В числе официально зарегистрированных объединений, наряду с творческими союзами художников, композиторов, писателей и театральных деятелей, 8 автономии, также республиканского уровня, сокращенно именуемые: Марий Ушем (Союз мари), Ма-

рийский национальный конгресс, Союз марийской молодежи «У вий» (Молодая сила), Национально-культурная автономия татар, Еврейская национально-культурная автономия, Местная национально-культурная автономия украинцев, Азербайджанцы в Марий Эл и Азербайджанский культурный центр.

Этнокультурная направленность ощущается также в наименованиях еще 4-х общественных объединений: Центр марийской вышивки, Молодежная инициативная группа, Общество межкультурных связей «ВийАр» (Мудрость), Союз детских и подростковых организаций «Эр вий» (Юная сила).

Официально зарегистрированными являются также 4 казачьих общества со своими станичными правлениями и во главе с атаманами: Кокшайское; Волжское городское; Йошкар-Олинское Мironосецкое, «Хутор Царевококшайский» города Йошкар-Олы.

Список официальных национальных объединений можно завершить упоминанием региональных отделений: зарегистрированной в Москве Федеральной национально-культурной автономии марийцев России и Марийского регионального отделения Общероссийского общественного движения «Ассоциация финно-угорских народов Российской Федерации» (зарегистрирована в Саранске).

Остальные более 20 организаций так или иначе можно отнести к числу неформальных, как не имеющих официальной регистрации.

В то же время в подобном их разграничении содержится определенная условность, так как ранее зарегистрированные в Министерстве юстиции общественные объединения: Курултай башкир, Землячество восточных марийцев, Царевококшайская русская община лишь недавно прекратили свое официально-юридическое существование, но на деле как неформальные организации сохраняются.

Из числа незарегистрированных национальных общественных объединений заслуживают упоминания, прежде всего, Центр удмуртской культуры при Карлыганском Доме культуры Мари-Турекского района и Центр чувашской культуры при отделе культуры администрации Звениговского района.

За 13 лет своего существования Центр удмуртской культуры провел множество мероприятий этнокультурной направленности, среди которых, в частности, ежегодное проведение удмуртского национального праздника «Гырон быдтон» (Окончание посевной). При Центре действуют существующий уже 35 лет народный фольклорный ансамбль «Зардон» и детский фольклорный ансамбль «Радуга», которые систематически выступают с концертными программами в населённых пунктах Удмуртской Республики.

Аналогичный народный коллектив самодеятельности существует и у компактно проживающих в Звениговском районе чувашей. Существующий здесь центр чувашской культуры в д. Чуваш-Отары также осуществляет многочисленные этнокультурные мероприятия, среди которых проведение крупного традиционного национального праздника «Акатуй», посвященного окончанию полевых работ.

Довольно частыми участниками заседаний, проводимых Советом национальностей при республиканском министерстве культуры, являются лидеры, не имеющих официальной регистрации, армянской, белорусской, грузинской, казахской и осетинской общин, но в Йошкар-Оле реально существуют также общины и землячества других этнических диаспор. В частности, на одном из круглых столов, организованном в 2015 году Управлением МВД по Йошкар-Оле для обсуждения проблем национальной политики в регионе упомянуты узбекская, таджикская и киргизская диаспоры.

О реальном их существовании как неформальных объединений свидетельствуют в частности информационные материалы о деятельности Республиканского центра татарской культуры Республики Марий Эл.

17 марта 2018 года по инициативе этого центра в Йошкар-Оле состоялось празднование Науруз Байрама (Нового года в год по тюркскому календарю), в числе организаторов которого были упомянуты киргизская, узбекская, туркменская, башкирская, казахская, таджикская, азербайджанские общины и землячества города Йошкар-Олы. Судя по публикациям в СМИ, определенным образом можно говорить о неформальных объединениях немцев [1, с.38–39], цыган [5, с.65–67] и чеченской диаспоры.

В информационных материалах Министерства культуры, печати и по делам национальностей республики есть упоминания о Национально-узбекском культурном центре «Сарбон» и об общественной организации «Дагестанская диаспора».

В количественном отношении все упомянутые этнические группы и диаспоры в Республике Марий Эл по данным переписи 2010 года в порядке убывания их численности представлены следующим образом [2]: татары (38,4 тыс.), чувашаи (6,0 тыс.), украинцы (3,6 тыс. чел.), удмурты (1,9 тыс.), армяне (1003 чел.), белорусы (940 чел.), мордва (862), азербайджанцы (844 чел.), узбеки (550 чел.), немцы (399 чел.), дагестанские народы (аварцы, лезгинны и др., вместе взятые – около 300 чел.), грузины (269 чел.), башкиры (254 чел.), чеченцы (221 чел.), таджики (204 чел.), евреи (181 чел.), цыгане (161 чел.), казахи (112 чел.), осетины (59 чел.), туркмены (51 чел.), киргизы (33 чел.). При этом заметное количество составляет молдавская диаспора (299 чел.).

Многие из перечисленных общин и землячеств принимают активное участие в общереспубликанских этнокультурных мероприятиях, одним из которых является фестиваль «Этнокухня» (мар. Калыксий). Впервые такой фестиваль прошел в Йошкар-Оле в 2010 году.

Последний фестиваль «Этнокухня – 2018» продлился два месяца – март и апрель. Были проведены дни марийской, татарской, азербайджанской, грузинской, армянской, осетинской, еврейской, удмуртской, чувашской, дагестанской кухонь и представлены лучшие блюда славянских народов. Йошкаролинцы и гости столицы имели возможность попробовать и заказать в ресторанах и кафе блюда национальной кухни – шашлык, плов, хачапури, чак-чак, коман-мелна и т.д. В рамках фестиваля состоялись выступления национальных творческих коллективов, мастер-классы и презентации.

В силу ограниченного объема публикации описание перечисленных национальных общин и землячеств нами не приводится, но в целом можно высказать общие суждения, что представители всех диаспор поддерживают связи со своими земляками, родственниками на родине, в других регионах и поддерживают бытовое общение здесь, в республике. Благодаря мобильной связи и другим

современным средствам коммуникации (Internet, Skype) осуществляется это легко. Но далеко не все представители диаспоры представлены молодежью и в силу возраста далеко не все владеют современными средствами коммуникации. В более многочисленных диаспорах (азербайджанская, грузинская, армянская) приоритетными задачами является оказание помощи землякам, особенно пенсионерам и инвалидам. В диаспоре собираются средства на проведения дорогостоящих операций, лечение и уход за больными. В случае смерти представителя диаспоры, его тело помогают отправить для захоронения на родину, решая вопросы с властями, транспортировкой и сопровождением.

Наиболее многочисленные диаспоры также проводят со своими соотечественниками национальные праздники. Например, грузины празднуют День святого Георгия 23 ноября. Праздники проходят в домашнем кругу среди друзей и родственников, готовятся блюда национальной кухни [4, с.57–60]. В республике нет специализированного заведения национальной грузинской кухни, но на всех фестивалях «Этнокухни» диаспора участвует очень активно.

Армянская община также приняла очень активное участие в фестивале «Этнокухня – 2018».

Заслуживает упоминания, что 24 апреля 2015 года в Йошкар-Оле прошло памятное мероприятие, посвященное 100-летию геноцида армян в Османской империи, которое в этот день проходило во всем мире. Молодежь армянской диаспоры в столице в этот день провела вечер памяти предков. Молодые люди читали стихи о геноциде 1915 года, написанные известными армянскими авторами, показывали ролики о тех страшных событиях. В конце вечера была проведена акция «Бессмертные души»: в воздух были выпущены более 500 белых воздушных шаров с красными ленточками. Белый цвет – символ душ умерших, а красная ленточка – пролитая кровь невинных людей.

Количество осетин в республике невелико (59 чел.), но в среде землячества существует неформальное общество «Ныхас». Члены осетинской общины регулярно встречаются в расположенном во Дворце культуры в Йошкар-Оле кафе «Алания», где представлена осетинская кухня. В апреле 2018 года накануне дня осетинской

национальной кухни в Йошкар-Оле выступил государственный ансамбль Северной Осетии «Алан».

Говорить о существовании в республике белорусской национальной общины довольно спорно, хотя диаспора далеко не малочисленна (940 чел.). Проживают белорусы здесь давно и родной язык практически утрачен, хотя в говоре некоторых из них могут проявляться фонетические особенности. По менталитету они ничем не отличаются от русских, но любопытно, что в белорусских семьях сильны традиции национальной кухни и особенно приготовления разнообразных картофельных блюд (клецки, draniki, колдуны, бабки, затирки, мачанки, холодники и т.д.). В репертуаре белорусского застолья часто звучат песни: «Зорька Венера», «Косил Ясь конюшину», «А я лягу, прилягу» и др. [3, с.47–51].

Список литературы

1. *Левенштейн О.Г.* Немцы в Марий Эл // Бюллетень сети этнологического предупреждения и раннего предупреждения конфликтов. № 26, июль-август 1999 г. М., 1999. С.38–39.

2. Национальный состав населения Республики Марий Эл – статистический сборник. Территориальный орган Федеральной службы государственной статистики по Республике Марий Эл – Йошкар-Ола, 2012. 137 с. (Итоги Всероссийской переписи населения 2010 года).

3. *Новик В.М.* Социальный портрет белорусов Республики Марий Эл // Запад-Восток. Научно-практический ежегодник, 2012. №4–5 / Йошкар-Ола, 2012. С.47–51.

4. *Туманов А.Г.* Грузинская диаспора Республики Марий Эл // Запад-Восток. Научно-практический ежегодник, 2012. №4–5. Йошкар-Ола, 2012. С.57–60.

5. *Чемышев Э.В.* Государственная поддержка цыган в Республике Марий Эл // Запад-Восток. Научно-практический ежегодник, 2012. №4–5. Йошкар-Ола, 2012. С.65–67.

Е.А. Ягафова,
*Самарский государственный
социально-педагогический университет,
г. Самара*

РУССКО-ТАТАРСКОЕ ПОГРАНИЧЬЕ НА СЕВЕРЕ САМАРСКОГО ЗАВОЛЖЬЯ*

Исследование межэтнических отношений связано с выявлением контактных зон, в которых исторически происходило взаимодействие этнических групп в рамках смешанных селений, поземельных общин, административных единиц (волостей, сельских советов), наконец, соседних сел и деревень. Одной из таких зон в Самарском Заволжье является русско-татарское пограничье в среднем течении р. Кондурчи, на территории современного Челно-Вершинского района Самарской области и Нурлатского района Республики Татарстан. В конце XIX – начале XX в. здесь сформировалась Шламская волость, состоявшая из двух бывших русских помещичьих селений (Шламка и Краснояриха) и четырех деревень удельных и казенных крестьян – татар-мусульман и чувашей-язычников: Нижний и Верхний Нурлат, Старое и Новое Иглайкино [8, с. 32]. В XX в. центр сельской округи сместился в с. Краснояриха, в котором в последней четверти XX – первых десятилетиях XXI в. сложилась модель межэтнического и межконфессионального взаимодействия, в основном, двух этнических групп – русских и татар.

Краснояриха была основана на землях, пожалованных полковнику Александру Николаевичу Зубову в 1769 году [1, с. 367]. По

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и Самарской области в рамках научного проекта № 18–49–630002 «Этнические группы в межкультурном пограничье в Самарском Заволжье: исторический опыт взаимодействия и современные процессы».

данным 5 ревизии (1795 г.) в селении числилось 137 душ мужского пола и 153 душ женского пола помещичьих крестьян [3], а в начале XIX в. – 246 чел. [1, с. 367]. В течение второй половины XIX – первых десятилетий XX в. население Красноярихи постепенно росло. В середине XIX в. оно составило 454 чел. (54 двора) [6, с. 10], в 1889 г. – 660 чел. (97 дворов) [8, с. 32], в 1900 г. – 691 чел. (106 дворов) [9, с. 59], в 1910 г. – 760 чел. (130 дворов) [7, с.57]. В XX в. численность населения снизилась вследствие различных причин социально-экономического характера (голод, войны), но, в первую очередь, из-за оттока жителей в города. Если в 1931 г. в Красноярихе проживало 506 чел. (119 дворов; вместе с Новой Красноярихой) [10, с. 79], то в 1986 г. – всего 230 человек [11, с. 78]; при этом село числилось русским. Но уже к переписи 2002 г. в Красноярихе русские составляли только 67% из 273 жителей, в то время как почти треть (31%) приходилась на татар и около 2% – на чувашей. [4]. По данным текущей статистики в селе проживают 386 чел. [2].

В ближайшем соседстве с Красноярихой с рубежа XVIII–XIX вв. располагались деревни русских помещичьих крестьян, татар-мусульман и чувашей-язычников, относившихся к удельному или казенному ведомству. Во второй половине XIX – начале XX в. они входили в одну с Красноярихой Шламскую волость: с. Шламка (население – русские), д. Нижний Нурлат (татары-мусульмане и чуваша-язычники), д. Верхний Нурлат (татары-мусульмане), д. Новое Иглайкино (татары-мусульмане), д. Старое Иглайкино (чуваша-язычники и православные) [8, с. 32]. Весной 1918 года совершилось переселение отрубников – жителей Красноярихи – в один более компактный посёлок на левом берегу Шламы – п. Воскресенка. В 1926–1927 гг. татарами из д. Верхний и Нижний Нурлат и Новое Иглайкино были образованы поселки Советский Нурлат, Малый Нурлат и Советское Иглайкино [5]. Два последних поселка входили в начале 1930-х гг. в состав Красноярихинского сельсовета вместе с русскими селами Старой и Новой Красноярихой, пп. Красный и Красная Звезда [10, с. 79]. Картина расселения сохранялась в течение XX в. В 1980-х гг. в составе Красноярихинского сельсовета (село Краснояриха – центр) находились русские селения – пп. Шламка, Воскресенка, Крыловка,

Раздолье, татарские – пп. Малый Нурлат, Новый Нурлат, Советский Нурлат, Советское Иглайкино [11, с. 78]. В начале XX в. Краснояриха по-прежнему располагается в окружении моноэтничных татарских селений [2; 4].

Таким образом, предпосылки межэтнических контактов были заложены в ходе межсельского взаимодействия в рамках административных единиц (волостей, сельсоветов). Однако при отсутствии общих экономических интересов и межличностных контактов это соседство не оказывало существенного влияния ни на русских, ни на татар.

До середины XX в. красноярихинцы представляли самостоятельное производство – колхоз «Красноармеец». В 1951 г. к нему присоединился колхоз «Янга Турмыш», существовавший в соседнем татарском селе Советский Нурлат [5]. В 1970–1980-х гг. в Краснояриху – центральную усадьбу объединенного колхоза «Рассвет» – переселились татарские семьи; татарское население пополнилось также за счет переселенцев из соседнего Татарстана. С этого времени начинается новый этап в истории межсельских, но главное, межэтнических и межконфессиональных отношений. Совместное производство и общие объекты соцкультбыта способствовали интенсивным контактам русских и татар и создали предпосылки для изменения этнической структуры населения Красноярихи. Важную роль в этом процессе сыграла школа, в которой русские и татарские дети обучались совместно. Современная межэтническая ситуация определяется именно поколением детей, получивших в школе, а также в целом в ходе социализации опыт межэтнических контактов. При этом основы отношений закладывались еще с детского сада, открытого в 1982 году. Площадками социального взаимодействия сегодня являются также производственные (фермерские) предприятия, магазины, Дом культуры [2].

Межэтнические отношения в Красноярихе развиваются на фоне нестандартной религиозной ситуации. В настоящее время в селе официально существуют две религиозные общины. Православные жители являются прихожанами храма в честь иконы Божией Матери «Спорительница хлебов», а большая часть мусульман посещает мечеть в соседней д. Малый Нурлат. Стоит отметить, что с появлением татаро-мусульманского населения в Шлам-

ке также была зарегистрирована махалля. Однако в начале 2010-х г. в Красноярихе появилась группа мусульман (в настоящее время она состоит из 4 человек) из числа местных татар, исповедующих, по их собственным словам, «правильный ислам», суть которого заключается в выполнении основных ритуальных требований ислама (пятикратная молитва и т.д.), соблюдении ряда правил (ношение закрытой одежды) и запретов, например, в отношении светских праздников и др. Единственным источником религиозного знания «правильные мусульмане» признают священное писание (Коран). Тем самым они противопоставляют себя большинству татар-мусульман («этнических мусульман») Красноярихи, не соблюдающих строго указанных религиозных норм [2].

Следует отметить, что татаро-мусульманское большинство и русские жители Красноярихи с интересом, но без раздражения наблюдают за развитием этой общины красноярихинских мусульман. И даже строительство в самом центре села мечети, с балкона которой пять раз в день слышен азан (призыв к молитве), воспринимается ими достаточно спокойно. При этом православный храм находится не в исторической части Красноярихи, а в п. Воскресенка, расположенном через речку. Вероятно, объяснение добрососедских отношений местных русских с татарами своего и соседних селений следует искать в длительных производственных и социокультурных контактах двух этнических групп.

Опыт межэтнических контактов определяет степень их интенсивности и формы взаимодействия. Если старшее поколение татар в Красноярихе выросло в монокультурной татаро-мусульманской среде соседних сел, то среднее и младшее поколение получило интернациональное воспитание преимущественно в русскоязычном окружении, поэтому превосходно владеет русским языком, с детства знакомо с обычаями русского населения. Вероятно, этот опыт интеграции сделал возможными браки татар с «нетатарами» (из 35 смешанных браков большинство русско-татарских), причем без особых возражений со стороны родителей и родственников будущих супругов. Правда, во всех случаях татары-мужчины женились на русских женщинах, а также на украинках и чувашках. В некоторых татарских семьях все снохи – русские [2].

Межэтнические браки заключались на условии сохранения каждым из супругов своей веры. Татары-мужья и их родственники не настаивали на принятии женами ислама, однако в двух браках русские жены добровольно приняли ислам. Причиной смены религиозной принадлежности выступают сложные семейные проблемы (болезнь членов семьи, разлад в отношениях супругов), личные убеждения. Немаловажную роль играют и отсутствие неприязни, стереотипов в отношении соседей, открытость и готовность принять культуру «другого», что ослабляет межкультурные барьеры, способствует интеграции «русских жен» в круг родственников своих мужей-татар. Из интервью с И.В. Миникаевой (в Красноярске проживает с 1988 г.): *«Мне интересна любая культура, легко приспосабливаюсь, мне было несложно принять... Отличия, конечно, есть: нравы строже, иногда приходится перетерпеть. Родственники мужа на праздники, например, курбан-байрам приглашают, ездим. Я одеваюсь, как у них принято: платок, длинное платье... Они читали молитву. Я стояла, присутствовала при этом. Тетя сказала: «Молодец, не было пренебрежения»* [2]. Русские снохи, как правило, не владеют татарским языком, что сами же (!) считают существенным недостатком в общении с родственниками мужа, однако знают и употребляют при этом отдельные термины родства (*«Я называю мать мужа эби (аби)»*) [2]. В совокупности со знанием (а в некоторых случаях и соблюдением) татаро-мусульманских обычаев, бытовой специфики, в том числе рецептов национальной кухни, поведение русских жен в смешанных браках следует рассматривать как проявление адаптивной модели межэтнического взаимодействия, которая, таким образом, характерна не только для татар, но и для русских в Красноярске.

Особого внимания заслуживает вопрос об идентичности детей в этнически смешанных семьях. В большинстве из них дети не знают татарского языка, с родителями и родственниками общаются по-русски. Несмотря на это, они носят татарские имена (Рамиля и др.), исповедуют ислам и считаются татарами. Однако преимущественное русское окружение и влияние внеэтнических факторов социализации (масс-медиа, система образования и т.д.) способствует брачной ориентации на русских, следствием чего становится

ся тенденция размывания татаро-мусульманской идентичности и ассимиляции (русификации) в следующем поколении.

Несмотря на то, что обе конфессии достаточно тесно соприкасаются друг с другом, особенно в этнически смешанных семьях, религиозные традиции не навязываются, а уживаются вместе. Существует практика совместных празднований или взаимных поздравлений конфессий: *«В Красноярихе Пасху и Рождество празднуют всем селом, дети приходят, ходят русские, и в татарские дома заходят. Яйца красят. Так и на Рождество... Свекровь (татарка – Е.Я.) на пасху передает что-нибудь – гостинцы, говорит: «У Вас праздник». А на уразу мы к родителям в гости идем»* [2].

Таким образом, Краснояриха представляет собой пример сложной, тем не менее, устойчивой модели взаимодействия, формировавшейся под влиянием одновременно межэтнического и межконфессионального факторов. Длительный опыт территориального соседства, контактов в производстве, в быту, на общих социально-культурных площадках способствовали формированию толерантных взаимных отношений, взаимопроникновению культур, интеграции этнических и конфессиональных общин в единое социокультурное пространство, в котором сосед представляется «другим», но не «чужим».

Список литературы

1. Ведерникова Т.И. Формирование системы дворянского землевладения в ходе аграрного освоения Самарского Заволжья в XVIII – середине XIX в. // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. 2014, т. 16. № 3 (2). С. 364–372.
2. ПМА, 2018. С. Краснояриха Челно-Вершинского района Самарской области.
3. РГВИА. Ф. ВУА. Д. 19022. Л. 10; Д. 19023. Л. 42–54 об.
4. Самарская область // Коряков Ю.Б. База данных «Этно-языковой состав населенных пунктов России»: <http://www.lingvarium.org/russia/settlem-database.shtml> (дата обращения: 12.07.2018).
5. Сельское поселение Краснояриха муниципального района Челно-Вершинский Самарской области (Официальный сайт): <http://КРАСНОЯРИХА.РФ/ПОСЕЛЕНИЕ/ИСТОРИЯ> (дата обращения: 12. 07. 2018).

6. Список населенных мест по сведениям 1859 года. Т. XXXVI. Самарская губерния. СПб.: Изд. Центр. Стат. комитетом Мин-ва внутр. дел, 1864. 134 с.

7. Список населенных мест Самарской губернии. Самара: Губерн. Типография, 1910. 425 с.

8. Список населенных мест Самарской губернии по сведениям 1889 года. Самара: Изд. Сам. Губ. Стат. Комитета, 1890. 297 с.

9. Список населенных мест Самарской губернии, составленный в 1900 году секретарем Сам. Губ. Стат. Комитета И.А. Протопоповым. Изд. неофиц. 520 с.

10. Список населенных пунктов Средне-Волжского края. Самара: Изд. Средневолжск. Крайисполкома, 1931. 274 с.

11. Справочник административно-территориального деления Куйбышевской области на 1 января 1986 года. Куйбышев: Куйбышев. кн. изд-во, 1986. 128 с.

И.Н. Белякова,
Казанский (Приволжский) федеральный университет,
студентка,
научный руководитель – И.А. Мухаметзарипов,
кандидат исторических наук, доцент,
г. Казань

ХАРАКТЕРНЫЕ ЧЕРТЫ ВРЕМЕНИ КАК КАТЕГОРИИ МИРОВОСПРИЯТИЯ В ТРАДИЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ

Категория времени всегда имела огромное значение в контексте любой культуры. Способ восприятия времени определяет, как правило, не только отсчет времени как такового, но и восприятие всей реальности. Колоссальное значение восприятие времени и пространства и понимание структуры мира оказывает не только на понимание человеком своего существа и своего места в охватываемой его сознанием системе бытия, но и на его повседневную жизнь [9, с. 401].

Важной особенностью времени у традиционных обществ является его неоднородность. Важнейшим отличием категории времени в мифологическом пространстве является разделение на сакральное и профанное время. В своих работах («Аспекты мифа», «Священное и мирское» и проч.) Мирча Элиаде выделял сакральное время как особый тип времени, которое обыкновенно богами или предками совершались действия, приведшие мир в то состояние, в котором он находится на момент создания и активной жизни мифа о сотворении мира.

Таким образом, появляется некое «время до времени», где имели место события до буквального сотворения времени богами, предками или первичными существами. Данное первоначальное время есть сакральное время, и его священность обуславливается

свершением в нем перводействий: сотворении Вселенной, мира и человека, совершение каждого действия в первый раз. Действия, совершенные в мифическое первовремя, являются для носителя мифологического сознания образцом для каждого его движения и поступка, совершаемых во время профанное, протяженное в начавшейся с его созданием истории. «В результате реактуализации мифа вся община в целом возобновляет свое существование, обретает свои истоки» [10, с. 156].

Помимо своего начала, время в рамках картины мира, свойственной традиционным обществам, имеет и свой конец. Время для человека конечно, и конечность его обусловлена самим фактом его существования и способом его создания. Конец времени эсхатологически обусловлен, и прекращение его ведет в зависимости от конкретной мифологической системы либо к единичному прекращению существования Вселенной и конечному воссозданию мира после заключительной битвы между силами добра и зла либо катастрофы, либо к циклическому воссозданию, обусловленному необходимостью обновления истощившихся сил демиурга либо восстановления одряхлевшего мира.

Так обнажается неоднородность времени: разделение времени на до и после сотворения самого времени, что парадоксально для современного человека, но логично для человека из общества традиционного. «Если время существует, только поскольку происходят какие-то события, то тем самым первое, т.е. древнейшее, событие – это начало времени», – пишет об этом М.И. Стеблин-Каменский [4, с. 74].

Время как особая категория в традиционном мировосприятии имеет также ряд особенностей, не имеющих отношения к полюсам существования мира и самого времени как такового – сотворению и концу мироздания. Данные особенности также довольно четко характеризуют время, позволяя через его анализ понять структуру мира, каким его представлял себе человек из общества традиционного типа, и через это – сам образ мышления. [6, с. 748].

Одной из особенностей категории времени является хронологическая неопределенность описываемых в фольклоре событий. «Прерывность мифического времени сказывается всего отчетливой в том, что события, о которых рассказывается в эддических мифах,

следуют друг за другом только в той мере, в какой одно из них – непосредственный результат другого, вытекает из него, обусловлено им, но никогда не потому, что одно из них произошло в какой-то отрезок времени, предшествовавший тому, в который произошло другое», – говорит о времени в скандинавской мифологии Стеблин-Каменский [4, с. 86].

Данное наблюдение можно легко экстраполировать на фольклор других народов, используя сравнительный материал; и действительно, происходящие в мифах события строго не привязаны к какой-либо хронологической точке и подчас даже не связаны строгой последовательностью [5, с. 367].

Другой отличительной особенностью времени в традиционном мировосприятии является его субъективность. Она выражается в восприятии времени не как объективно существующем свойстве реальности, но как своеобразной структуры, изменяющейся в соответствии с субъективным восприятием наблюдающего. Течение времени замедляется и убыстряется, оказывается прерванным; протекающим одновременно в разных точках, быстрым для отдельного человека. Время для человека традиционного общества носит более изменчивый характер, более связанный с восприятием, чем с объективным наблюдением. Впоследствии это нашло отражение в сказочных сюжетах, где герой не стареет за века и десятилетия, а солнце замедляется или останавливается по воле персонажей [1, с. 293].

Помимо изначального деления времени, время, существующее и имеющее свое течение; сотворенное в результате определенных действий в сакральное время после создания мира регулярно прерывается вторжением в него сакрального (изначального, первичного) времени. Это происходит в результате реактуализации первоначальных событий творения, воспроизводящих творение ради обновления дряхлеющего мира; исцеления; причащения к боже-ству. «Любой обряд... совершается не только в освященном пространстве, то есть существенным образом отличающемся от пространства мирского, но вдобавок и в «сакральном времени», «в то время»..., то есть время, когда обряд был совершен впервые....» – замечает по тому поводу Элиаде в «Мифе о вечном возвращении» [10, с. 56].

В свою очередь, чтение космогонических мифов и исполнение ритуалов не есть простое подражание действиям творца мироздания, но есть полное и абсолютное творение: в момент воссоздания времени творения актуальным и действующим является именно первичное время, стоящее выше профанного времени; воссоздающие его присутствуют в момент воссоздания в моменте непосредственного сотворения Вселенной, и это является для них непреложной, неоспоримой истиной и объективным фактом [7, с.211].

Цикличность времени обуславливается необходимостью регулярного воссоздания времени сотворения всего сущего, изношенного и разрушающегося в результате либо человеческих грехов, либо в результате самого своего существования [2, с. 568]. Лишенный за определенный период своего существования сил мир может полностью исчезнуть без повторного сотворения, и после уничтожения «грехов» и восполнения запасов энергии творца либо самого мироздания Вселенная восстанавливается, чтобы просуществовать еще один цикл. В системах воззрений, где восстановление мира после разрушения является единственным, после которого следует Золотой век, предполагает обыкновенно финальную битву богов с демонами или чудовищами, завершение борьбы Добра со Злом и окончательное воцарение Добра [11, с. 107].

Елеазар Мелетинский по этому поводу говорил: «...представление о времени как о некоем «колебании» между полюсами или о природном цикле в собственно первобытной мифологии подчинено дихотомии творческого далекого прошлого и неподвижного настоящего; хотя сама эта неподвижность при ближайшем рассмотрении может восприниматься как некое по-своему организованное «топтанье» или «кружение», циклическая модель времени в самих архаических обществах подчинена дихотомической» [3, с.256]. И действительно, мифологические персонажи не всегда могут трактоваться именно как поборники добра; примером тому могут послужить многочисленные имена скандинавского бога Одина (к примеру: *Bölverkr* – «злодей» или *Ygg* – «страшный»). По большей своей части они представляют из себя богов жизни, плодородия и богов смерти [8, с. 218]. Таким образом, в противостоянии богов, дарующих жизнь и смерть, в вечной дихотомии разрушения

и восстановления мира, в «вечном» мифологическом времени и линейном историческом просматривается главная антиномия человеческого бытия.

Список литературы

1. *Кэмпбелл Дж.* Тысячеликий герой. М.: Рефл-бук, 1997. 384 с.
2. *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М: Мысль, 1993. 960 с.
3. *Мелетинский Е.* Поэтика мифа. СПб.: Академический проект, 2012. 336 с.
4. *Стеблин-Каменский М.И.* Миф. СПб.: Наука. Ленинградское отделение, 1976. 104 с.
5. *Токарев С.А.* Религия в истории народов мира. М.: Изд-во политической литературы, 1964. 624 с.
6. *Фрэзер Дж.Дж.* Золотая ветвь. Исследования магии и религии. СПб.: Академический проект, 2012. 864 с.
7. *Элиаде М.* Аспекты мифа. СПб.: Академический проект, 2010. 256 с.
8. *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. От каменного века до элевсинских мистерий. Т. 1. СПб.: Академический проект, 2004. 482 с.
9. *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. От Гаутамы Будды до триумфа христианства. Т. 2. СПб.: Академический проект, 2009. 464 с.
10. *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении. СПб.: Алетейя, 1998. 223 с.
11. *Элиаде М.* Мифы. Сновидения. Мистерии. Киев: Ваклер, 1996. 288 с.
12. *Элиаде М.* Религии Австралии. М.: Университетская книга, 1998. 186 с.
13. *Элиаде М.* Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994. 144 с.

Л.Э. Гайнутдинова,
*Самарский государственный
социально-педагогический университет,
студентка,
научный руководитель – Е.А. Ягафова,
доктор исторических наук, профессор,
г. Самара*

ТАТАРСКИЙ КОСТЮМ В ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Традиционный костюм является важнейшим элементом культуры татар, который обладает уникальной этнической спецификой, выполняя как этнодифференцирующую функцию, так и этноинтегрирующую, способствуя осознанию единства различными, зачастую разбросанными частями одного этноса. За многовековую историю традиционный татарский костюм выработал яркий художественный язык, который выражает эстетические идеалы всего народа.

Несмотря на то, что народный костюм является одной из традиционных тем в этнологии, изучение его в современных условиях является весьма актуальной проблемой. Причиной этому служит тот факт, что традиционный костюм аккумулирует в себе опыт этнической общности, освоение которого позволяет нам сохранить традиционную культуру и развивать искусство современного костюма.

Особенности татарского костюма издревле привлекали внимание многочисленных путешественников и исследователей. Однако, начиная с XV–XVI в. и до XVIII в. работы носили лишь описательный характер, хотя снабжены иллюстративным материалом. К наиболее значимым источникам данного периода относят работы: С. Герберштейна [9], А. Олеария, Корнелия де Бруина [24], а также рисунки художников Абрахам де Брейна, Чезаре Вечеллио [25],

Августин Мейерберга. Достоверные этнографические сведения по одежде татар содержат также и труды членов академических экспедиций XVIII в.: Г. Миллера, И. Г. Георги [8], П.С. Палласа [18], И. Лепехина [12]. Описательность и фрагментарность исследований, к сожалению, не позволяет дать целостного представления о разнообразии одежды, а тем более об их локальных, возрастных, социально-классовых комплексах и их истоках. Все эти описания были созданы людьми, вскользь знакомыми с бытом народа; это были наблюдения, которые им удалось сделать проездом и для которых татарская культура казалась монолитной, без значительных этнографических и социальных различий. Поэтому они используются последующими исследователями татарского костюма лишь в качестве источников.

Начиная со второй половины XIX, в связи с открытием Казанского университета интерес к исследованию татарского костюма значительно возрос, в том числе, им заинтересовались приезжие иностранцы, к ним относятся К.Ф. Фукс [23] и художник К.Ф. Гун. Также весьма ценны труды отечественных ученых того времени, В.А. Сбоева [19], Н.Н. Вечеслава [1], Н.Ф. Катанова и многих других. Все эти работы находятся на более высоком исследовательском уровне, но все же представляют собой только описание татарского костюма, хоть более углубленного и подробного.

Работы ученых советского периода: Н.И. Воробьева [2–6] и Е.П. Бусыгина [5], Н.И. Гаген-Торн [7], стоят на более высоком теоретическом и научном уровне, обусловленном развитием самой этнографической науки. Исследователями данного периода впервые ставится вопрос о генезисе культуры татарского народа, делаются попытки проследить эволюцию формы отдельных частей комплекса традиционного костюма, наметить их истоки и аналоги у других народов. Это работы не просто описательные, они содержат серьезный научный сравнительно-исторический анализ, в них ставятся вопросы об эволюции форм тех или иных видов частей костюма, уделяется внимание их связи со всем комплексом традиционной одежды.

Исследователи постсоветского периода в своих трудах используют наиболее эффективные методы этнографического исследования татарского костюма. Опираясь на исследования предыду-

щих эпох, систематизируя и анализируя разнообразные источники, работы авторов последних 3-х десятилетий представляют собой достаточно полные подробные этнографические исследования.

Из работ 70-х годов XX столетия большой интерес для рассматриваемой нами темы представляют работы Р.Г. Мухамедовой. В своей монографии «Татары-мишари: Историко-этнографическое исследование» она обосновала на материале одежды и украшений существование культурных и этнических связей мишарей с казанскими татарами [13, с. 11]. Исследования Р.Г. Мухамедовой представляют собой уникальный систематизированный корпус историко-этнографических источников по народному костюму татар [13–16].

Значительный интерес представляет собой монографическое исследование Ю. Г. Мухаметшина по материальной культуре крещеных татар, исповедовавших в отличие от основной массы христианство. Автор на основе классификации некоторых составляющих костюма казанских татар-кряшен выявляет их этнографические параллели [17, с. 163–167].

В работе «История костюма тюркских народов (этнографическое исследование татарской народной одежды)», посвященной истории формирования народного костюма волго-уральских татар, особенностям генезиса его этнорегиональных комплексов (казанских, мишарей, кряшен), Сулова С.В. дает определение народного костюма как сложной структуры, включающей многочисленные типы верхней и нижней одежды, головных уборов, обуви, украшений. Формирование традиционного костюма татар, по мнению автора, связано с использованием продукции целого комплекса различных видов народного декоративно-прикладного творчества, формирующих его ансамбль. Специфичные потребности татарского населения в тканях и других материалах для изготовления одежды складывались в течение долгого времени и под воздействием многих факторов – природно-климатических, исторических, этнических, социально-экономических [20, с. 21].

В совместном труде С.В. Суловой и Р.Г. Мухамедовой «Народный костюм татар Поволжья и Урала (середина XIX – начало XX вв.)» авторы указывают на то, что традиционный костюм татар, аккумулируя в себе опыт целой этнической общности,

носит ярко выраженный этнический характер. Его основополагающие элементы, как правило, являются общими для всех членов этой общности, различия же социального характера касались обычно лишь вещественной стороны материалов, используемых для изготовления костюма. В работе дается подробная классификация и характеристика комплекса традиционного костюма каждой территориальной группы татар, выявлены общие для всех групп элементы татарского костюма, а также определены черты присущие локальным вариациям костюма. Авторы утверждают, что «когда в уже сложившуюся систему элементов костюма включаются специфические типы другой системы (первоначально в виде единичного показателя, затем бытующего и т.п.), система начинает расшатываться, ибо такие включения идут за счет уменьшения количественного показателя традиционных форм этой системы» [22, с. 15]. Поэтому С.В. Сулова и Р.Г. Мухамедова используют общепринятый в этнографии метод количественной характеристики распространения этнографических явлений (преобладающих, бытующих, единичных). В таком случае систематизированный материал отражает не только функционирование типа (варианта) в определенный исторический период, но и подчеркивает его количественное состояние. При этом они используют наиболее емкий и эффективный метод исследования, для того чтобы как можно четче обозначить особенности костюма территориальных групп народа – это метод картографирования.

Значительные сведения по одежде татар, особенно ранних периодов, имеются в популярных изданиях. Здесь, прежде всего, имеются в виду альбомы, журналы и другие иллюстрированные издания, в которых встречаются гравюры, рисунки художников (или репродукции этих рисунков) с изображением татар в костюмах, которые, по мнению исследователей, вполне рационально могут быть использованы в качестве этнографического источника. К сожалению, ранние иллюстрации на страницах популярных изданий не всегда снабжены точными паспортами. Поэтому пользоваться ими можно лишь в том случае, если читатель хорошо знает территориальные особенности татарского костюма.

Таким образом, исследованию традиционного татарского костюма посвящена многочисленная этнографическая литература,

которая, как и сам костюм прошла долгий путь развития и становления.

В процессе изучения татарского костюма в XIX–XX вв. произошёл переход от описательного и иллюстративного методов к более инновационному и сложному методу сравнительно-исторического анализа с применением метода картографирования, характерного для более поздних этнографических трудов.

Список литературы

1. *Вечеслав Н.Н.* Описание костюмов русских и инородческих у крестьян Казанской губернии. Казань, 1879.
2. *Воробьев Н.И.* К.Ф. Фукс первый исследователь быта казанских татар. // – ВНОТ. Казань, 1927. № 6.
3. *Воробьев Н.И.* Казанские татары. Казань, 1953.
4. *Воробьев Н.И.* Материальная культура казанских татар. Казань, 1930.
5. *Воробьев Н.И., Бусыгин Е.П.* Художественные промыслы Татарии в прошлом и настоящем. Казань, 1957. 42 с.
6. *Воробьев Н.И.* Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М., 1967.
7. *Гаген-Торн Н.И.* Женская одежда народов Поволжья: (Материалы к этногенезу). // Под ред. П.В. Денисова. Чебоксары: Чувашигосиздат, 1960. 228 с.
8. *Георги И.Г.* Описание всех обитающих в Российском государстве народов: их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопамятностей: в 2-х частях. Ч. 2. СПб., 1799. 246 с.
9. *Герберштейн С.* Записки о Московии, составленные Сигизмундом, вольным бароном в Герберштейне, Нейперге и Гюттенгаге // Под ред. А.И. Малеиной. СПб., 1908. С. 1–250.
10. *Катанов Н.Ф.* О предметах украшений татарских женщин. // ИОАИЭ. Казань, 1908. Т. XXIII, № 5. С. 385–387.
11. *Лаптев М.* Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Казанская губерния. СПб., 1861. 615 с.
12. *Лепехин И.И.* Дневные записки путешествия доктора и Академии наук адъюнкта Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства в 1768 и 1769 годах: в 2-х частях. Ч. 2. СПб.: Императорская Академия Наук, 1795. 562 с.
13. *Мухамедова Р.Г.* Татары-мишари: историко-этнографическое исследование. М.: Наука, 1962.

14. *Мухамедова Р.Г.* Татарская народная одежда. Казань: Татарское кн. издательство, 1997. 223 с.
15. *Мухамедова Р.Г.* Народный костюм татар-кряшен. Казань, 2005.
16. *Мухамедова Р.Г.* Этнотерриториальные группы татар Поволжья и Урала и вопросы их формирования / Д.М. Исаков и др. Казань: ПИК Дом печати, 2002. 248 с.
17. *Мухаметшин Ю.Г.* Татары-кряшены. Историко-этнографическое исследование материальной культуры. Середина XIX – начало XX вв. М.: Наука, 1977. 184 с.
18. *Паллас П.С.* Путешествие по разным провинциям Российской империи: в 2-х частях. Ч.1. СПб.: Имп. АН, 1809. 657 с.
19. *Сбоев В.А.* О быте крестьян Казанской губернии. Казань, 1856.
20. *Суслова С.В.* История костюма тюркских народов (этнографическое исследование татарской народной одежды). Астана: Сарыарка, 2011. 286 с.
21. *Суслова С.В.* Традиционная одежда нагайбаков. Компонентный анализ. // Нагайбаки (комплексное исследование группы крещеных татар-казаков). Казань, 1995. С. 50–64.
22. *Суслова С.В.* Народный костюм татар Поволжья и Урала (середина XIX – начало XX вв.) / С.В. Суслова, Р.Г. Мухамедова. Казань, 2000. 312 с.
23. *Фукс К.Ф.* Казанские татары в статистическом и этнографическом отношениях. Краткая история города Казани. // Под ред. Р.И. Валиева. Казань: Фонд ТЯК, 1991. 210 с.
24. *Bruyn A.* Illustrations de Diversarum gentium armatura equestris. Ubi fere Europae, Asiae atque Africae equitandi ratio propra ewpresaa est. Antwerpia, 1575.
25. *Vecellio C.* Costumes Anciens Et Modernes: Habiti Antichi Et Moderni Di Tutto IlMondo. Vol.2. Paris, 1860.

А.А. Егян,
Казанский (Приволжский) федеральный университет,
студент,
научный руководитель – Т.А. Титова,
доктор исторических наук, профессор,
г. Казань

МАСТОРАВА КАК ЛИТЕРАТУРНОЕ ОТРАЖЕНИЕ СБОРА ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ ИНФОРМАЦИИ (НА ПРИМЕРЕ ЭРЗИ)

В основе книжного эпоса Масторава лежит подлинный фольклорный материал, обретающий новую жизнь в системе авторской литературы, в данном случае – в творчестве А. Шаронова. В начале XX века на русском языке появились поэма коми ученого К. Жакова «Биармия», книга М. Худякова «Из народного эпоса вотяков. Песни, сказания...». В конце XX века В.М. Ванюшев опубликовал литературный вариант удмуртского героического эпоса «Дорвыжы», используя собрание М.Худякова. В 1990-е гг. русский поэт А.Спиридонов написал поэму «Югорно», которая была переведена на марийский язык и приобрела статус марийского литературного эпоса. В 1994 г. на эрзянском, в 2001 г. на мокшанском, в 2003 г. на русском языках увидел свет эрзянский героический эпос «Масторава» А.М. Шаронова, которая, по словам П. Домокоша, после «Калевалы» и эстонского «Калевипоэга» «стала третьим полноценным финно-угорским эпосом» [1, с. 29].

Собирание произведений героической поэзии Эрзи берет начало в XIX веке. Особенно интенсивно и плодотворно оно осуществлялось во второй его половине. В это время появились «Очерки мордвы» П.И. Мельникова-Печерского, воплотившие фольклорно-этнографический образ народа. В них изложены мифы о сотворении мира и человека, описаны наиболее важные бо-

жества: Чам-Пас, верховный бог нижегородской эрзи; Анге-Патяй, богиня-мать, жена Чам-Паса, богиня красоты; Пурьгинепаз, бог грома и дождя; Масторава, богиня эрзянской земли, и др. В 1889 году увидела свет книга В.Н.Майнова «Остатки мордовской мифологии», содержащая мифы об эрзянских божествах (Инешкипазе, Анге-Патяй, Пурьгинепазе, Мастораве, Ведяве и др.), о сотворении земли и человека, песни и сказания о царе Тюштяне. В работе И.И.Дубасова «Очерки из истории Тамбовского края» даются сведения о царе Тюштяне [2, с. 9–10]. Информации об истории и художественной культуре Эрзи содержится в историко-этнографическом очерке И.Н.Смирнова «Мордва». Неоценимый вклад в собирание и публикацию эрзянского эпоса внес финский учёный Х.Паасонен, совершивший в 1889–1890, 1898–1902 годах поездки в эрзянское Поволжье [3, с. 11].

Героический эпос Эрзи формировался как многосюжетное и многогеройное повествование с циклизацией произведений вокруг знакового персонажа – социального демиурга, что содержало предпосылки появления эпопеи с возможностью ее перевоплощения в книжную форму, когда возникли необходимые условия для этого: появление развитой письменной литературы и высокого уровня научных исследований по фольклору и истории народа [4, с. 225].

Словом «Масторава» в эрзянском фольклоре обозначаются три понятия: 1) земля как космический объект, 2) богиня эрзянской земли, её покровительница; 3) эрзянская земля в значениях «земля-матушка», «материнская земля», «родина» (мастор – земля, страна, ава – мать, женщина). В заглавии эпоса слово «масторава» употреблено в третьем значении. Название эпопеи обусловлено не фольклорно-эпической традицией, а тем обстоятельством, что данное понятие наиболее адекватно отражает объект, о котором ведется в эпосе повествование. «Масторава» – авторская версия эрзянского героического эпоса, литературный свод его мифолого-героических и героико-эпических мифов, песен и сказаний [5, с. 185].

Основными персонажами «Масторавы» являются боги и герои [6, с. 468].

Тюштян – классический тип героя, сформировавшийся в период становления государственности. Кроме него, в «Мастораве» действуют Азравка, Литава и Литова, становящиеся женами бога грома Пурьгинепазы и участвующие в формировании небесной семьи; охотник Сураля, добывающий несметные богатства для своего рода и племени; Кудадей, родоначальник нового поколения эрзян; богатырь Тёкшонь, освобождающий кудадеевский род от владычества многоглавого змея; девушка-богатырша Килява, отважная воительница; княгиня Нарчатка, вступающая в противоборство с ханом Тагаем; чудесный предводитель эрзян Арса; девушка Саманька, помогающая Грозному в овладении Казанью и др. Постоянно присутствуют в «Мастораве» старейшины и народ как её основные безымянные персонажи [7, с. 292].

«Масторава» состоит из пяти частей: «Век богов», «Древний век», «Век Тюштяна», «Век ворогов», «Новый век». Каждая часть соответствует определённой стадии развития эпоса, художественно-эстетическому сознанию народа и его гражданской истории [8, с. 301].

«Масторава» имеет сюжетную схему, которая соответствует логике развития эпоса.

В 2003 году увидел свет русский перевод «Масторавы», сделанный самим А.М. Шароновым. Значительная часть творческой и научной жизни поэта и ученого связана с созданием «Масторавы».

В первую часть «Век богов» вошли космогонические мифы о сотворении мира и человека верховными богами Чам-Пасом, Инешкипазом и Шкаем; о создании Чам-Пасом и Анге-Патяй (Мать-богиней), Инешкипазом и Инешкиавой (Мать-богиней) богов и богинь; о возникновении эрзян, их жизненных устоев – обычаев, обрядов, традиций; сюда же включены семейно-брачные мифы о свадьбах богов и людей [9, с. 232].

Особенностью мифолого-эпического миропонимания древней Эрзи является единение людей и богов в создании совершенного миропорядка. Боги не господствуют над человеком, а служат ему, помогают устроить на разумных началах семейную и общественную жизнь. Причем, совершенный миропорядок – это тот, в котором право на существование получают светлые и темные начала. Неслучайно мир и землю вместе творят Инешкипаз (Верховный

бог) и Идемевсь (Чёрт), одинаково являясь демиургами. Не только положительный герой играет благотворную роль созидателя, ибо быть таковым ему помогает его антипод, деятельность которого, в конечном счете, также значительна и важна.

В эрзянском фольклоре боги гуманны, служат человеку, не наказывают его за проступки, хотя осуждают за них. Герои, рожденные от брака человека и бога, способны быть божественно возвышенными и по-человечески слабыми. Девушка Канёва, протестуя против свадьбы с родным братом, уходит на небо: Инешкипаз спускает серебряную люльку и поднимает её к себе.

Во второй части «Древний век» рассказывается о начале складывания родоплеменных объединений. В ней главными героями являются девушка-сирота Цеця, рыбак Андямо, охотник Сураля, родовой патриарх Кудадей, богатырь-воин и вождь народа Тёкшонь. Они герои-мироустроители. Им противостоят злой волшебник и змей Миняша, в борьбе с ними положительные персонажи проявляют свои замечательные свойства. Они живут и действуют в условиях, когда противопоставляются родина, древняя земля отцов и матерей, которая всегда, даже в самую трудную минуту, близка, любима, питает силы и поддерживает, и чужеземье, которое воспринимается как холодное, бесплодное, неспособное защитить и вдохновить, откуда человек стремится домой [10, с. 42].

В третьей части «Век Тюштяна» предметом повествования становится избрание царя Тюштяна и его царствование. После смерти Тёкшоня народ остается без правителя, что приводит к возникновению раздоров и кровопролития. Во имя будущего благополучия под стены крепости закладывают прекрасную девушку Куляшу. Высокой поэзии и трагизма исполнен этот сюжет. И вновь внимание читателя фиксируется на том, сколь значительна и высока роль женщины в древнем эрзянском обществе [11, с. 963–964].

В пятой части «Новый век» рассказывается о девушке Саманьке, помогающей Ивану Грозному овладеть Казанью, и о присоединении нижегородской эрзи к Московскому государству. В ее основу положены эпические песни «Саманька» и «На горах на Дятловых». Сюда же входит сказание «Медная труба». В нем Тюштян всем эрзянам при помощи чудесной медной трубы дает

советы и наставления, как жить на новом этапе их исторического развития – в составе Московского государства [12, с. 12].

В заключительной части «Масторавы» зафиксирован момент значительной трансформации устройства жизни эрзян, их мироощущения, характера, когда они, став частью инонационального сообщества, качественно меняются сами и способствуют изменению психических и духовных свойств другого народа.

«Масторава» начинается со вступления («Начало»), в котором девушка-красавица просит стариков с Ра и Мокши, для которых отгадала загадки Иненармунь (Великой Птицы), рассказать ей, «как земля родная появилась, и на ней обычаем зародился». Старики пропели для неё восемнадцать сказаний из 77 песен, исполнив таким образом её пожелание. В концовке эпоса «Посреди поля» девушка благодарит мудрых старцев и снова угощает их *пуре*. Старцы, довольные завершением вековечного сказания, охотно пьют медовый напиток. В этот момент автор «Масторавы» обращается к эрзянам с призывом, в котором главное – исполниться идеей своей национальности, ибо, только будучи этнически идентифицированным человеком, возможно жить полноценной жизнью: семейно-бытовой, социальной, нравственной, эстетической и т.д. [13, с. 114].

Обращение автора эпоса к современному поколению эрзян является элементом, напоминающим концовку «Калевалы». Э.Леннрот заканчивает свою великую поэму обращением к «добрым людям», которые должны понять роль им сыгранную в жизни народа – своим произведением он осветил ему путь в будущее, утвердил надежду на свою бесконечность в кругу других народов – и не «ругать злобно» [14, с. 134–135].

Такого рода литературный прием позволяет авторам подняться над столетиями, которые проживает в эпосе этнос, очиститься от пепла времени и заявить о себе во весь голос как о людях, оказавшихся способными обзреть и художественно осмыслить наивную историю своего народа. Высокая оценка «Мастораве» как художественному и научному произведению дана в Финляндии в отзывах П. Лентонена и Т. Хаккарайнена, в Венгрии в исследованиях П. Домокоша [15, с. 848].

Значение «Масторавы» не только в её художественных, поэтических и эстетических достоинствах. Она есть героический эпос, выражающий этническое, историческое, эстетическое, нравственное, социальное и политическое мирозерцание народа, выступает как его идеальный образ, генетически запрограммированный на многие века последующего развития. Изучение героического эпоса даёт знание сущностных основ существования этноса, его духовной квинтэссенции.

«Масторава» являет собой огромный мир народной жизни с её религиозно-мифологическими обрядами и традициями, семейно-бытовыми и общественными явлениями, нравственными, социальными и военными конфликтами, философскими и эстетическими воззрениями поколений – мир сложный, противоречивый, трагический и вместе с тем прекрасный, ибо над всеми несчастьями и трагедиями возвышается всё преодолевающий человек, исполненный высокого разума и благородства.

Список литературы

1. *Адушкин Н.Е.* Эпос о красоте, мудрости и величии души народа // Известия Мордовии. 1996. 19 янв. С. 29.
2. *Домокош П.* Об эпосе и фольклоре финно-угорских народов. – Вестник Удмуртского университета. 2005. № 12. С. 9–10.
3. *Домокош П.* Об эпосе и фольклоре финно-угорских народов. Вестник Удмуртского университета. 2005. № 12. С. 11.
4. *Дубасов И.И.* Очерки из истории Тамбовского края. Тамбов: Тип. губ. правл., 1890. Вып. 1. С. 225.
5. *Евсевьев М. Е.* Эрзянский народ. М.: Центриздат, 1928. 185 с.
6. Калевала. Санкт-Петербург, 2008. С. 468.
7. *Киуру Э.С.* Эпические песни и «Калевала» // Прибалтийско-финские народы России. М.: Наука, 2003. С. 292.
8. *Ломоносов М.В.* Записки по русской истории. М., 2003. С. 301.
9. Образцы мордовской народной словесности. Вып. 1. Песни на эрзянском и некоторые на мокшанском наречии. Казань: Типография губернского правления, 1882. С. 232.
10. *Ткаченко О.Б.* «Масторава» – эрзянская «Калевала» //Ткаченко О.Б. Письма далекого друга. Васольялгань сёрмат. Саранск, 2004. С. 42.
11. Устно-поэтическое творчество мордовского народа: в 12 т. Саранск: Мордов. кн. изд-во. С. 963–964.

12. *Шаронов А.М.* Мордовский героический эпос: Сюжеты и герои. Саранск, 2001. С. 12.

13. *Шаронов А.М.* Мордовский героический эпос: Сюжеты и герои. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 2001. С. 114.

14. *Шаронов А.М.* Мордовский героический эпос: сюжеты и герои. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 2001. С. 134–135.

15. *Шахматов А.А.* Мордовский этнографический сборник. СПб, 1910. С. 848.

А.А. Копылов,
Казанский (Приволжский) федеральный университет,
студент,
научный руководитель – Е.Г. Гущина,
кандидат исторических наук, преподаватель,
г. Казань

РОЛЬ БУБНА В РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ НЕНЦЕВ

Среди музыкальных инструментов народов Сибири большое значение имеют бубны. Помимо фольклорных и музыкальных функций, бубны играют значимую роль в обрядово-ритуальной деятельности северных народов, в особенности ненцев. Бубен – основной ударный музыкальный инструмент ненецкого народа. Согласно традициям данного народа, он имеет вид плоского барабана, имеющего в диаметре 50–60 см и около 22 сантиметров длины; одно основание его обтянуто кожей, а другое открыто и снабжено двумя крест-накрест положенными деревянными перекрытиями, служащими ручкой. Для обтяжки бубна ненцы используют кожу оленя. Согласно традиционным верованиям ненцев, это должен быть олень-самец. С помощью острых инструментов она очищается от волос и жировых складок и натягивается на инструмент. Внешняя окантовка бубна изготавливается из оленьей кости или из лиственницы, в зависимости от предназначения бубна. Также, внешняя часть бубна украшалась подвесками и колокольчиками [1, с. 97].

Ударное приспособление (с нен. *пенггабц* или *ладуранц*) делалось в форме деревянной узкой лопатки, обтянутой шкурой оленя. Олень, по ненецким представлениям, священное животное, таким образом, бубен, сделанный из оленьей кости мог охранять род или общину от негативных явлений [6, с. 119].

На ненецком языке бубен имеет разные названия, как правило, в зависимости зоны проживания определенных этнических групп.

Так, лесные ненцы называют бубен *пензер*, а тундровые – *пензери-ко* или *тадибе-пензер* [11, с. 234].

Бубны использовались ненцами на различных национальных праздниках. Так, на одном из самых крупных ненецких праздников – Медвежьем празднике, бубен занимал центральное место в происходящих обрядах. Определенный ритм, который набивали исполнители, должен был задобрить дух медведя, а также принести поселению различные небесные блага. В поселениях лесных ненцев существовало оповещение населения с помощью бубна, при какой-либо экстренной ситуации [5, с. 16]. Но все же, бубен – это, в первую очередь, инструмент шамана. Именно в шаманизме данный инструмент получил наибольшее распространение и огромное значение: с помощью бубна ненцы осуществляли свои культы, приносили жертву духам и даже применяли его в народной медицине.

Большая часть религиозно-обрядовой жизни ненецкого народа основана на шаманстве. Ненецкий шаман играет главную роль в жертвоприношениях, праздниках, медицине, также является предсказателем будущего, учителем и мудрецом. Все эти функции шаман выполняет на протяжении всей жизни.

Шаманский бубен представлял собой особой важности священный ритуальный инструмент. Его внешний вид должен был соответствовать традиционным предписаниям и имел строго определенное значение; разнобоя в его истолковании не допускалось. Шаманский бубен отличало наличие специальных подвесок из ткани, по которым определяли статус шамана. Помимо подвесок, у шаманского бубна существовала волнистая окантовка из лиственницы, а иногда и определенные рисунки на центральной части, распределяющие миры и, соответственно, зоны ударов. На основе этих признаков, общий внешний вид бубна показывал, к какой категории принадлежит бубен, предоставленный божествами и духами шаману уже при его посвящении, и, следовательно, каков характер деятельности шамана. Шаман не имел права выбирать тип своего инструмента, так как наследовал его от умершего шамана-предка [8, с. 11].

Камлание ненецкого шамана тесно связано с игрой на бубне. У ненецких шаманов и в нынешнее время существует несколько

вариаций ритмичного боя. Исследователь Ямала Л.А.Лар в своих экспедиционных материалах отмечал, что при совершении ритуального жертвоприношения шаманы исполняли ритм биения сердца, а при лечении каких-либо заболеваний исполнялся бой, подобный маршу [10, с. 11].

Последующие этнографы, такие как А. В. Головнев, отмечали, что вариаций ритмов у шамана намного больше, поскольку игра в бубен индивидуальна, и тесно связана с шаманским горловым пением [2, с.4]. Согласно архаическим верованиям, духи очень любят яркое, выразительное слово. Поэтические тексты призывов или заклинаний, обращенных к духам, исполнялись обычно в форме песни или речитатива под бой бубна. По убеждению шаманов, эти тексты передавались им свыше и являлись священными. Ритм в подобных песнопениях был индивидуальным, выработанным каждым шаманом на свой вкус, исходя из традиций и голосовых возможностей. Обрядовое пение, сопровождавшееся ударами в бубен, производило сильное впечатление на участников камлания, заставляя поверить в реальность общения шамана с духами, укрепляя древнюю веру в возможность расположить к себе всемогущие сверхъестественные существа. Использовалось при камлании и умение шамана подражать голосам зверей и птиц.

Шаманство, как и его атрибуты, в числе которых и бубен, имеет важнейшее значение для ненцев и в настоящее время. Многие представители ненецкого народа проживают обособленно от внешнего мира, в общинных поселениях в тундре и тайге. В связи с этим шаманство имеет широкое распространение и на сегодняшний день.

И для современного ненца, живущего в городской среде, вопрос его традиций, роль бубна в которых достаточно велика, имеет большое значение. В первую очередь, сохранение традиционных музыкальных инструментов необходимо для этнического самосознания ненцев. В настоящее время, при ускоренном процессе ассимиляции ненцев с другими народами, а именно с местным русским населением, поддержка и сохранение этнической идентичности играет главенствующую роль. Бубен является таким же культурным кодом, как и другие традиции ненецкого народа. Следова-

тельно, изучение и сохранение традиционного бубна имеет большое значение для ненцев.

Список литературы

1. *Бренто Т.Н.* Традиционные музыкальные инструменты ненцев. Тюмень: ИПОС СО РАН, 2004, 131 с.
2. *Головнев А.А.* Боги Ямала // Etnic.ru: Народы крайнего Севера в современном мире. 2003. 5 с. URL: <http://etnic.ru/video/bogi-yamala.html>
3. *Евладов В.П.* Экспедиция на Крайний Север. Полуострова в 1928 – 1929 гг. Тюмень: ИПОС СО РАН, 1992. 281 с.
4. *Житков Б.М.* Полуостров Ямал. СПб., 1913. С. 229.
5. *Лар Л.А.* Традиционная религиозная жизнь ненцев // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. №62, 2008. С. 10–19.
6. *Лар Л.А.* Мифы и предания ненцев Ямала. Тюмень: ИПОС СО РАН, 2001. С. 182
7. *Лар Л.А.* Ямал хебидя я : Священные места на Ямале // Вестник археологии, антропологии и этнографии. №4, 2004. С. 20–28.
8. *Лар Л.А.* Шаманы и Боги. Тюмень. ИПОС СО РАН, 1998. 21 с.
9. *Лар Л.А.* Школа Шаманов у ненцев // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2007. № 36. С. 23–39.
10. *Лар Л.А.* Ненецкие шаманы. Тобольск: ГПИ им. Д. Менделеева. 11 с.
11. Ямал: Энциклопедия Ямало-Ненецкого автономного округа: В 3 т. Т.2. Салехард; Тюмень: Изд-во Тюменского государственного университета, 2004. С.360.

И.С. Паршикова
*Самарский государственный
социально-педагогический университет,
магистрант,
г. Самара,
научный руководитель – Е.С. Данилко,
ведущий научный сотрудник Института этнологии и
антропологии РАН, доктор исторических наук,
г. Москва*

ОБУЧЕНИЕ ТРАДИЦИОННОМУ ремеслу КАК СПОСОБ ЕГО ПОПУЛЯРИЗАЦИИ (НА ПРИМЕРЕ САМАРСКОЙ ОБЛАСТИ)

Этнопедагогика, как наука об эмпирическом опыте этнических групп в воспитании и образовании детей, о морально-этнических и эстетических воззрениях на исконные ценности, ставит задачу приобщения человека к народной культуре. Она предлагает пути использования народной педагогики в современных условиях, собирает и исследует опыт этнических групп [2, с. 4]. Таким образом, современное этнографическое образование опирается на совокупность знаний о традиционном обществе.

В эпоху глобализации этнокультурная специфика стремительно нивелируется, и происходят процессы отчуждения человека от своего культурно-исторического наследия. Возникает колоссальная диспропорция между наработанным человечеством богатством культуры и его невостребованностью. В этом заключается основная проблема этнокультурного образования [1, с. 106].

Наметившийся в связи со сказанным кризис идентичности, в свою очередь, активизирует в российском обществе движение за актуализацию традиционных ценностей, осуществляющее деятельность, направленную на их сохранение и популяризацию.

Один из аспектов традиционной культуры, активно пропагандирующийся в современном мире – народные ремесла. Однако, функции, которые они выполняли в XIX – н. XX вв. трансформировались. Ремесленники работали для удовлетворения собственных бытовых нужд, а также для торговли. При этом товар использовался покупателями по своему прямому назначению. С развитием технологий и массового производства, люди утратили необходимость в использовании ручного труда. В современном мире предметы, созданные в традиционных техниках, служат сувенирами. Но, несмотря на это, технологии традиционных промыслов не утрачиваются. Процесс репрезентации народных ремесел осуществляется в России различными методами, в том числе, через образовательную деятельность. Её осуществление можно рассмотреть на примере Самарской области.

В настоящее время в Самарской области многие специалисты занимаются изучением и ретрансляцией традиционной культуры. Источниками для изучения традиционных ремесел являются непосредственно сами произведения мастеров прошлого. Они широко представлены в местных музеях (ГБУК СОИКМ им. П.В. Алабина, этнографический музей при кафедре теории и истории культуры СГИК, этнографический музей «Горница» при центре внешкольной работы «Поиск», музей «Уголок России» при детской школе искусств №8 и т.д.). Содействием изучению и распространению русской традиционной культуры оказывает местная администрация. Так, 23 апреля 2014 г. было утверждено положение о присвоении званий:

1. Мастер декоративно-прикладного искусства, народных промыслов и ремесел Самарской области – физическое лицо, которое изготавливает изделия определенного вида декоративно-прикладного искусства, народного промысла в соответствии с традициями и/или признанного художественного достоинства.

2. Организация декоративно-прикладного искусства, народных промыслов и ремесел Самарской области – организация любых организационно-правовых форм и форм собственности, зарегистрированные на территории Самарской области, в объеме отгруженных (подлежащих реализации путем поставки или иной продажи либо обмена) товаров собственного производства, среди

которых изделия народных художественных промыслов, по данным федерального государственного статистического наблюдения за предыдущий год, составляют не менее 50 процентов [3, с. 3].

В настоящее время в Самарской области согласно Распоряжениям о подтверждении, присвоении и снятии званий «Мастер народных художественных ремесел и промыслов Самарской области», «Организация народных художественных ремесел и промыслов Самарской области», «Мастер декоративно-прикладного искусства Самарской области» и «Организация декоративно-прикладного искусства Самарской области» от 29 июня 2015, от 20 июня 2016, от 24 июля 2017, от 19 июля 2018 г. насчитывается 22 Мастера декоративно-прикладного искусства, народных промыслов и ремесел Самарской области, 14 Мастеров народных художественных ремесел и промыслов Самарской области, 6 Мастеров декоративно-прикладного искусства Самарской области. Они ведут работу, направленную на сохранение и распространение традиционной культуры через образовательную деятельность. Ее осуществление происходит через разные формы подачи, которые можно поделить на три основные группы:

1) Студии или кружки декоративно-прикладного творчества и традиционных ремесел. Достоинство таких студий – постоянство, дающее возможность подробно рассмотреть предмет изучения, сконцентрироваться на его отдельных аспектах, вызывающих вопросы, а также закрепить полученные знания. Примеры подобных студий Самарской области:

– Студия декоративно-прикладного творчества «Фантазия» Безенчукского культурно-досугового центра г.п. Безенчук м.р. Безенчукский. Руководитель – Шацких Алла Васильевна, мастер декоративно-прикладного творчества и ремесел Самарской области. Направление деятельности – художественное валяние из шерсти, которое мастер передает учащимся начальных классов.

– Народная детская студия «Глиняная сказка» межпоселенческого культурно-досугового центра м.р. Пестравский. Руководитель – Федюнина Валентина Алексеевна, мастер декоративно-прикладного творчества и ремесел, специализируется на гончарном промысле. Студия образована в 2003 г. в с. Тепловка Пестравского района, где с 2000 г. ведется работа по возрождению гончар-

ного ремесла. Активная образовательная деятельность мастера позволила добиться приобщения молодого поколения к традиционной культуре посредством обучения основам ремесла, способам обработки и приготовления глины, изготовления посуды, а также глиняной игрушки.

– Студия традиционных ремесел «Красна Мальва». Основатель и руководитель – Хайруллина Наталья Анатольевна, мастер народных художественных ремесел и промыслов Самарской области. Она обучает изготовлению народных кукол и игрушек.

Многие мастера проводят занятия при школах. В Самаре подобной деятельностью занимается Дейс Татьяна Александровна (специалист по русскому традиционному костюму) при техническом лицее им. С.П. Королева, Городецкая Лора Константиновна, мастер по изготовлению глиняной игрушки, при средней общеобразовательной школе №12 им. Ф.М. Сафонова. С взрослыми проводит занятия при окружном доме офицеров мастер Шаркова Вера Николаевна, специалист по народной кукле.

Таким образом, организованная студия или кружок дает возможность постоянного осуществления образовательной деятельности, что позволяет обучать большее количество человек, а также предоставлять информацию в достаточном объеме путем проведения ряда учебных занятий.

2) Включенные в программу мероприятия мастер-классы. Мастер-класс представляет разовый процесс обучения, при котором профессионал, владеющий каким-либо навыком, обучает других. В настоящее время такая форма передачи знаний получает широкое распространение. Мастер-класс обладает своей спецификой: позволяет за короткое время погрузиться в сущность получаемых знаний. Мастер-класс – наиболее распространенная форма знакомства с традиционными ремеслами. В рамках всевозможных праздников и фестивалей организация площадки для проведения мастер-классов положительно отражается на привлечении аудитории и ее приобщении к традиционной культуре. В Самарской области организация мастер-классов ярко представлена на фестивалях, выставках, праздниках. Например: культурно-этнический фестиваль «Раскудесы»; фестиваль традиционной культуры «Жигулевская вишня» в с. Ширяево; выставка декоративно-прикладного

творчества, изобразительного искусства и традиционных ремесел в рамках губернского фестиваля «Рожденные в сердце России».

3) Организованные встречи-беседы с мастерами. Подобные мероприятия ориентированы на более подготовленную аудиторию, включающую в себя специалистов в данной области, либо людей, интересующихся раскрываемой темой. Осуществление встреч может проходить, например, в формате семинаров-практикумов. В Самаре данный формат активно используется организацией ГБУК «Агентство социокультурных технологий». ГБУК «АСТ» занимается организацией и проведением ряда образовательных семинаров-практикумов для мастеров, которые обмениваются знаниями и опытом друг с другом, поочередно становясь руководителями семинаров. Так, например, в 2016 году был проведен семинар-практикум «Народные ремёсла Самарской губернии. Старинные традиции в современном использовании: фелтинг», где роль лектора исполняла мастер декоративно-прикладного искусства Самарской области Шацких Алла Васильевна.

В 2016 году Мастер декоративно-прикладного искусства, народных промыслов и ремесел Самарской области Дейс Татьяна Александровна продемонстрировала искусство лоскутного шитья в рамках семинара-практикума «Народные ремёсла Самарской губернии. Лоскутное шитьё». В рамках встречи была освещена тема технологических приемов лоскутного шитья на примере карманалакомника – предмета одежды, входящего в комплекс русского традиционного народного костюма. В 2017 году она провела цикл областных семинаров-практикумов «Русский традиционный костюм Самарской губернии конца XIX – начала XX века». В рамках данного цикла семинаров участники самостоятельно воспроизвели русский традиционный костюм на куклу.

Необходимо отметить, что каждый семинар-практикум сопровождается лекционными блоками, что дает возможность ознакомиться не только с практикой применения традиционного ремесла, но и с его историей и характерными особенностями.

Таким образом, обучение традиционному ремеслу в Самарской области обладает разными формами, способствующими популяризации не только отдельных видов народного декоративно-прикладного творчества, но и этнической культуры в целом.

Список литературы

1. *Афанасьева А.Б.* Этнокультурное образование как проблема современной педагогической науки / А.Б. Григорова // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2008. С. 100–116.

2. *Волков Г.Н.* Этнопедагогика / Г.Н. Волков. М.: Издательский центр «Академия», 1999. 168 с.

3. Распоряжение министра культуры Самарской области № 198-р от 23.04.2014 «Об утверждении положения о присвоении званий «Мастер декоративно-прикладного искусства, народных промыслов и ремёсел Самарской области», «Организация декоративно-прикладного искусства, народных промыслов и ремёсел Самарской области»

П.Ю. Попова,
Казанский (Приволжский) федеральный университет,
студентка,
научный руководитель – И.А. Мухаметзарипов,
кандидат исторических наук, доцент
г. Казань

ПРАВОСЛАВНЫЙ ПРАЗДНИК ПАСХА И ЕГО ПРАЗДНОВАНИЯ У НАРОДОВ ПОВОЛЖЬЯ

Традиционная культура народов Поволжья славится своим разнообразием. Особенно выделяется такой элемент традиционной культуры, как праздники. Изначально являясь религиозными элементами культуры, они подвергались трансформации и взаимодополнениям. Важно проследить их изменения.

Одним из самых древних и важных праздников в христианстве является Пасха. Будучи самым значительным православным праздником, Пасха стала частью славянской культуры. Этот праздник имеет и другие названия в славянской традиции: Светлое Воскресенье [7, с. 619], Великодень [8, с. 188]. Пасхе предшествует Страстная неделя, в течение которой идет подготовка к главному празднику, когда запрещены увеселительные мероприятия. Дата этого православного праздника непостоянная, Пасху отмечают в первое воскресенье после первого полнолуния, наступившего после весеннего равноденствия. Эта дата привязана к фазам Луны и движению Земли вокруг Солнца. Праздник продолжается всю последующую неделю. В пасхальное воскресенье заканчивается Великий пост, длиной в 40 дней.

Характерными особенностями празднования Пасхи являются особые угощения, которые появляются на столе лишь в этот день: куличи (пирог с изюмом покрытый глазурью), крашеные

яйца, артос (квасной хлеб). Этот день предназначен для веселья и отдыха.

В традиционной удмуртской культуре существуют два похожих друг на друга праздника, аналога Пасхи, которые связаны с началом весенней страды – это *Гырыны потон* и *Акашка*. *Гырыны потон* – первый весенний праздник, самый важный в календарном цикле, связан с народным искусством, в частности с песнями, обращенными к божествам удмуртских традиционных верований *Инмару* и *Кылдысину* [10, с. 3]. Праздник *Акашка* приурочен к началу полевых работ, у южных удмуртов он слился с Пасхой и поэтому отличается от *Гырыны потон* [2, с. 1]. Празднество начинается также в воскресенье и длится всю неделю, мужчины ходят по гостям из числа своих родственников, женщины варят обрядовую кашу. В конце праздничной недели уже женщины ходят по гостям с обрядовыми песнями. Удмурты украшают дом плетеными лампадками из сухих стеблей злаковых растений, которые наряжают кусочками разноцветной скорлупы, яйцами, нитками, яркими лоскутками. Утром каждому ребенку в качестве подарка матери кладут под подушку крашеное яйцо [5, с. 1].

Марийцы отмечают своего рода Пасху – *Кугече*, в четверг, через неделю после Масленицы. Православные марийцы отмечают Пасху в воскресенье после весеннего равноденствия. Данный праздник связан с культом предков и аграрными обрядами. Перед знаменательным днем проводят уборку, вычищают дом и двор. На столе обязательно присутствуют крашеные луковой шелухой яйца, блины, пироги (*когылё*) и квас. Праздник проводят в узком семейном кругу. Одна из важнейших традиций – катание на качелях в честь дочери бога *Юмынудыр*, которая спустилась на качелях на землю. Также традиционны игры с яйцами, которые также дарили друг другу.

Чувашский праздник *Манкун*, в переводе Великий день, совпадает с православной Пасхой. *Манкун* во многом схож с марийским *Кугече*. Празднование начинается в среду и длится семь дней, сопровождаемое играми, песнями и танцами. Перед праздником проводят уборку всего хозяйства, женщина отвечает за дом, а мужчина за дворовую часть. Стол изобилует едой, обязательными

являются крашенные яйца, пироги, национальные чувашские блюда, пиво. Важным атрибутом празднества являются качели, на которых катаются не только дети, но и взрослые.

По-эрзянски Пасха называется *Инечи*, по-мокшански *Очижи* или *Оцюши*, в переводе Великий день. Праздник проводят в воскресенье, в субботу готовят *атянь пуре* – пиво предков. Особо важное значение в этот праздник имеет поминовение предков. В красном углу зажигают *атянь шатол* – свеча предков и кладут рядом шапку предков, в которой лежат дары (яйца и деньги) [9, с. 1]. У предков просят защиты от злых духов и хорошего урожая. Имеет место быть обычай обхождения родственных домов.

Вышесказанное позволяет сделать вывод о том, что традиционные праздники народов Поволжья претерпели влияния господствующей религии – православия, изменивших в некоторых своих формах и привнося иные смыслы в празднования.

Список литературы

1. *Анастасия Денисова*. Традиции празднования Пасхи // Интернет-журнал Фома, 2018. URL: <https://foma.ru/narodnyie-tradiczii-prazdnovaniya-pasxi.html> (дата обращения: 25.10.2018).
2. *Жанна Ситникова*. Гырыны потон // Журнал для лидеров деловой квадрат, вып. №5 (104), 2014.
3. *Калинина О.А.* Марийские праздники = Марий пайрем-влак: справочник / О.А. Калинина; пер. З.М. Глушковой; Респ. центр марийской культуры. Йошкар-Ола, 2006. 51 с.
4. *Кристина Зюганова*. Национальные особенности Пасхи у народов России // Медиа-проект Национальный аспект, 2014. URL: <http://nazaccent.ru/content/11366-azh-pyojyv-kugeche-i-ytzhyt-lun.html> (дата обращения: 25.10.2018).
5. Народные праздники // Официальный портал органов власти Чувашской республики. URL: <http://gov.cap.ru/SiteMap.aspx> (дата обращения: 26.10.2018).
6. Национальные праздники народов Поволжья // Поволжский центр культур финно-угорских народов, 2018. Саранск. URL: <http://pskfun.ru/nacionalnyie-prazdniki.php> (дата обращения: 26.10.2018).
7. *Погодин М.П.* Древняя русская история до монгольского ига. М.: Синодальная тип., 1872. Т. 2. 962 с.

8. Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 2. М.: Наука, 1975. 319 с.

9. Традиционная обрядовая культура мордвы. URL: https://studbooks.net/1071634/kulturologiya/traditsionnaya_obryadovaya_kultura_mordvy (дата обращения: 27.10.2018).

10. Удмурты. URL: <http://student.zoomru.ru/muzika/udmurtskij-folklor/249493.2017441.s1.html> (дата обращения: 25.10.2018).

Е.С. Рычкова,
Казанский (Приволжский) федеральный университет,
студентка,
научный руководитель – Е.Г. Соловьева,
кандидат исторических наук, доцент,
г. Казань

МУСУЛЬМАНСКАЯ МОДА В КОНТЕКСТЕ ТУРИЗМА

Туристическая отрасль является одним из важных и перспективных направлений развития Республики Татарстан. Большое внимание уделяется халяль-туризму. Туристам мусульманам предлагаются гостиницы по стандарту «халяль», халяльные продукты и услуги [5]. Начинается реализация проекта центра халяльного туризма в Камско-Устьинском муниципальном районе. По мнению авторов проекта и Комитета по стандарту халяль РТ, этот район обладает всеми необходимыми условиями для экскурсионного, оздоровительного, рекреационного, спортивного и агротуризма по стандарту «халяль» [7].

Спрос у мусульман России на активный отдых, путешествия в соответствии с нормами шариата имеет тенденцию роста. Кроме того, растет интерес к Республике Татарстан и у мусульман из других стран. На основе анализа исламских интерактивных источников (форумы, социальные сети) были составлены требования мусульман к отдыху по шариату. Одно из них касалось одежды [6].

Целью данного исследования является выявление специфики женской мусульманской моды для туризма. Задачи исследования: рассмотреть взаимосвязь моды и туризма; провести анализ коллекций мусульманской одежды дизайнеров Татарстана. Информационной базой исследования послужили коллекции магазинов му-

сульманской одежды г. Казани и интервью с дизайнерами и менеджерами.

Мода является неотъемлемой составной частью образа жизни людей [4]. Современная мода не ограничивается лишь одеждой, она пронизывает все сферы жизни человека, охватывает широчайший круг явлений – экономику, политику, литературные пристрастия, речь, манеры, а также и сферу путешествий [3].

Феномен моды всегда играл большую роль в сфере туризма. Туризм и отдельные виды путешествий также формировали модные тенденции. Путешествия в те или иные страны или курорты воздействовали на формирование как мужских, так и женских костюмов [1]. В каждую эпоху складывались определенные «модные» маршруты, которые в связи с климатическими, социальными, культурными и религиозными традициями формировали определенный образ путешественника. Мода диктовала как географию туризма, так и его сезонность. Современный мир еще более открыт для путешествий, а сфера туризма каждый год модернизируется и усложняется.

Моду и туризм объединяет, главным образом, одежда для путешествий. Сегодня на рынке одежды существует множество предложений для разных видов туризма. Одежда для курортных путешествий отличается достаточно яркой цветовой гаммой, легкими тканями. Горный туризм сопровождает одежда спортивного стиля, а культурный туризм обязывает к строгому внешнему виду. Каждый вид путешествия ассоциируется с определенным образом.

В современном мире женщина-мусульманка становится активным участником социокультурной жизни, что находит отражение и в сфере туризма. Мода адаптирует традиционную женскую мусульманскую одежду к различным условиям и ситуациям. Поэтому можно говорить о формировании туристической моды на рынке мусульманской одежды.

Коран регламентирует практически все сферы жизни правоверного мусульманина, в том числе, и путешествия. Так, например, женщина-мусульманка имеет право выезжать за пределы родного дома только в сопровождении женщины или близкого мужчины. Религиозный туризм – хадж – предполагает тщательное

изучение всех норм и предписаний Корана, в том числе и в сфере одежды и поведения.

В исламе существует 3 запрета на женскую одежду:

1. Одежда не должна быть открытой. Исходя из этого, в Исламе появляется свой тип одежды – *хиджаб*, под которым понимается одежда, закрывающая область аурата. Аурат – зоны тела, которые обязательно должны быть закрытыми. Традиционно в аурат для женщины входит все тело, кроме ступней, кистей рук и лица.

2. Одежда не должна быть прозрачной. Допускается использование шелка и шифона в качестве декорирования отдельных элементов костюма.

3. Одежда не должна выдавать формы женского тела, чтобы не было никакого намека на чувственность и сексуальность.

Мусульманская мода в Татарстане становится важным социокультурным феноменом, о чем свидетельствует тот факт, что в Казани с 2006 года проходит ежегодный фестиваль «Russia Islamic Clothes». Дизайнеры мусульманской одежды из Татарстана и Поволжья принимали участие в Международных фестивалях национальной одежды «Восток-Запад», (проходивших в Доме моды В.Зайцева в 2011 г.), а также фестивалях мусульманской одежды «Islamic clothes fashion 2015» и «Islamic clothes 2016». Татарстанские дизайнеры представляют различные коллекции одежды, в том числе, одежду для туризма – как активного, так и пляжного.

Одним из таких дизайнеров является Римма Хафизова, победитель в номинации «Молодежный стиль» с коллекцией Action на международном фестивале мусульманской одежды «Islamic Clothes Fashion 2016». Римма Хафизова открыла свой магазин мусульманской одежды «Miss Khafizova» с концепцией «мода на скромность».

Коллекция «Action» представляет собой современные, стильные образы для девушек-мусульманок пастельных тонов из плотных тканей. Это не традиционная для мусульманского костюма одежда, однако все элементы костюма адаптированы под требования Корана. Все образы дополняют удобные кроссовки.

В ходе интервью с дизайнером Риммой Хафизовой мы выявили тенденции развития индустрии моды в России и Татарстане.

Онлайн-магазин, который функционирует в Москве, Казани и Самаре, открыт с 2016 года. Дизайнер формирует свои собственные коллекции одежды, которые бы подходили современным, стильным мусульманкам, занимающим активную жизненную позицию.

Что касается туристической моды, то специальной коллекции одежды для путешествий дизайнер не разработала, так как вся создаваемая ею одежда является комфортной, удобной и практичной, подходит для ношения со спортивной обувью, поэтому именно такую одежду правверные мусульманки часто выбирают для своих путешествий. Выбор одежды зависит от того, в какую страну девушки отправляются – в жаркие страны, в мусульманские страны или в демократическую Европу.

Для жарких стран магазин «Miss Khafizova» предлагает платья и абаи свободного покроя. В Европу девушки-мусульманки предпочитают брать прямые или приталенные платья пастельной цветовой гаммы. Дизайнер использует в своих коллекциях светло-серые, нежно-розовые, мятные, пыльно-коричневые, пурпурные, лиловые цвета.

В Казани также функционирует известный магазин мусульманской моды «Imani Mania». Магазин позиционирует себя как создатель одежды благочестия. Действительно, все образы, представленные дизайнерами, являются очень скромными, как и подобает быть мусульманке, но при этом они стильные и комфортные. В ходе интервьюирования менеджера магазина Альбины Ирошниковой мы выявили некоторые особенности туристической моды в Татарстане. Магазин «Imani» функционирует с 2016 года. Коллекции также пользуются спросом среди девушек, не исповедующих Ислам. У бренда «Imani» есть дизайнеры Энже Османова и Зили Ахметова, которые сами моделируют коллекции. Бренд «Imani» формирует ассортимент на основе следующих критериев. Коллекции должны быть: закрытыми, не просвечивающими, не облегающими, не вызывающими, подходящими любой девушке для любых целей.

Бренд выпускает спортивные костюмы, которые пользуется популярностью у девушек, целью которых является выбор одежды для путешествий. Все фасоны таких спортивных костюмов пред-

ставляют собой свободные брюки, свободные свитшоты, которые не выдают формы женского тела. Спортивные костюмы созданы из плотных тканей пастельных оттенков.

Для поездки в исламские государства правоверные мусульманки выбирают более строгие классические фасоны платьев.

Основными цветами, которыми пользуются дизайнеры при создании одежды, являются пастельные оттенки – розовый, голубой, хаки, бежевый. Также частым цветом является черный. Единственным ярким элементом в костюме является платок или тюрбан.

Модные тенденции, которые сегодня присутствуют на туристическом рынке, определяют не только направления туров, но и стиль одежды туриста. Мода всегда влияла на путешествия, делая популярными места и страны для определенного типа отдыха. А путешествия, их характер, направления реформируют, упрощают одежду, делая ее более практичной и целесообразной [2]. В таком регионе, как Татарстан, эти реформации связаны также и с тем, что женщина-мусульманка на сегодняшний момент становится все более активным участником социокультурной жизни общества, в том числе, и сферы туризма. Современные дизайнеры для этого предлагают огромный выбор коллекций и широкий ассортимент одежды, удовлетворяющий потребностям современной мусульманки. Так, например, почти в каждом мусульманском магазине сегодня мы можем найти варианты буркини, спортивных костюмов, удобных платьев и абай, сочетающихся с кроссовками и другой удобной обувью. Практически все коллекции соответствуют канонам Ислама, а небольшие отступления в виде приталенных фасонов абай обусловлены национальной особенностью – девушки мусульманки Поволжского региона всегда носили декорированные пояса из-за климатических особенностей региона, а также демократичностью стран, в которые мусульманки отправляются путешествовать.

Список литературы

1. *Васильев, А.А.* История моды. Выпуск 5. Мода и путешествия/ А. Васильев. М.: Этерна, 2010. 64 с.
2. *Гофман А.Б.* Мода и люди. Новая теория моды и модного поведения. М., 1994. 160 с.
3. *Гришаева, Т.А.* Мода как феномен современной культуры: диссертация ... кандидата философских наук : 24.00.01 / Т.А. Гришаева; [Место защиты: Юж. федер. ун-т]. Ростов-на-Дону, 2008. 125 с.
4. *Зиммель Г.* Мода// Г. Зиммель. Избранное. Т.2. Созерцание жизни. М.; Юристь, 1996.
5. *Рычкова Н.В., Столярова Г.Р., Рычков С.Ю. Шакнис Ж.Б.* (2018). Халяльный маркетинг в поликультурном регионе // Регионология. 2018. № 2. С. 278–295.
6. Халяльный туризм: мусульмане России в поисках отдыха по шариату. URL: http://www.info-islam.ru/publ/stati/khaljal/khaljalnyj_turizm_musulmane_rossii_v_poiskakh_otdykha_po_shariatu/7-1-0-43770 (дата обращения: 28.10.2018).
7. Центр халяльного туризма появится в Татарстане. URL: <https://islam-today.ru/novosti/2018/01/17/centr-halalnogo-turizma-poavitsa-v-tatarstane/> (дата обращения 29.10.2018)

А.А. Сафиуллина,
Казанский (Приволжский) федеральный университет,
студентка,
научный руководитель – Т.А. Титова,
доктор исторических наук, профессор,
г. Казань

ГЕНДЕРНЫЕ СТЕРЕОТИПЫ И ИХ ОТРАЖЕНИЕ ВО ФРАЗЕОЛОГИЗМАХ ТАТАРСКОГО ЯЗЫКА

Вопросы, связанные с особенностями социального пола (гендера) человека и его психологическими различиями, в последнее время входят в число наиболее активно обсуждаемых в обществе. Роль мужчины и женщины в общественной среде сегодня претерпевает значительные изменения.

Гендерные стереотипы – это сформировавшиеся в культуре обобщенные убеждения о том, как действительно ведут себя мужчины и женщины [1, с.15].

Для определения гендерных стереотипов существует множество вариантов. Они выполняют ряд функций, связанных с необходимостью объяснения тех или иных различий между полами и оправдания их существования. Являясь последствиями обобщения, гендерные стереотипы формируют наши ожидания в отношении поведения мужчин и женщин.

Рассматривая историю любого народа, мы можем констатировать эволюцию взаимоотношений мужчин и женщин, развитие культуры межполовых отношений, зарождение гендерных установок и стереотипов. Гендерные исследования в лингвистике начали сильно развиваться в конце 60-х – начале 70-х гг. XX в. благодаря так называемому «Новому женскому движению» в США и Германии. Язык развивается вместе с культурой, и все изменения в жизни общества неизбежно отражаются в языке.

Язык является одним из важнейших источников знания о гендерной стереотипизации и ее изменении во времени, так как гендерные стереотипы могут быть реконструированы на основании анализа структур языка. Ярким образцом воплощения в языке характерологических черт мировидения представителей того или иного языкового сообщества и средством исторической трансляции культурных установок народа – носителя языка являются поговорки и афоризмы. Являясь стереотипами народного сознания, они служат ценным источником сведений о представлениях, поведении и отношении народа к тому или иному феномену культуры и представляют собой фрагмент языковой картины мира.

Усиление интереса татарской общественности к женскому вопросу явилось предпосылкой для появления специальных журналов для женщин: «Галэме нисван» («Мир женщины»), «Сююмбике», «Азат ханым» («Свободная женщина»). Основное внимание они обращали на такие насущные проблемы, как положение женщины в семье и обществе, ее положение по шариату, история женского движения в России и за рубежом. В процессе татарского феминизма также большую роль сыграли всевозможные женские общества, возникавшие в городах под влиянием оживления татарского национального движения в годы между двумя российскими революциями. Все это свидетельствует о том, что в начале XX века активная пропаганда на страницах книг и периодической печати нового взгляда на женщину, становление системы женского образования у татар способствовали формированию нового мировоззрения и мировосприятия, в это время феменистические проблемы были очень актуальны и отдельные из них были частично решены.

Татарскому языку чужда категория рода. В последнее 20 лет для обозначения некоторых лиц женского пола в татарском языке, параллельно с формами мужского рода, обозначающими, соответственно, лиц мужского пола, начали употребляться арабские формы женского рода -а/-э [3, с.147]. Например, *табиб* (врач) – *табибэ* (женщина врач).

Каждому из полов в данной культуре приписывается ряд обязательных норм и оценок, регламентирующих гендерное поведение. Рассматривая фразеологизмы татар можно отметить, что не важна внешняя красота мужчин. Например: *Ир битенэ имән*

үсмәгән /На лице мужчины лишь бы дуб не рос. Главное это умственные способности, душевные качества, физическая сила. Это можно рассмотреть на примере следующих паремий: «Егетнең куз каравы мәһабәт булыр /Во взгляде джигита – достоинство»; «Буре суга торган егет беләгеннән беләнә /Парня, который может забить волка, видно по мускулам его руки». А красота мужчины в народе олицетворяется с наличием у него бороды (сакал) и усов (мыек): Ирнең мәһабәтлеге мыек белән сакалында (Обаяние мужчины в усах и бороде).

Стереотипные представления о мужчине и женщине во фразеологизмах татарского языка сформировались следующие. Мужчина-татарин – это мужественный, сильный, гордый, прямолинейный, щедрый и немногословный человек; женщина-татарка – добрая, скромная, хозяйственная, благовоспитанная жена, а татарских девушек характеризуют их застенчивость, невинность, целомудренность. В татарской традиции мужеподобные женщины оцениваются отрицательно.

Люди, отказываясь от осознания того, что гендерные стереотипы приняты всеми членами общества, по – прежнему поступают в соответствии с ними. Мы видим, как они делают то же самое в повседневной жизни, в которой мужчинам и женщинам отводятся неравные роли и статус. Точно так же стереотипы зримо просматриваются в средствах массовой информации, а ложные представления проникают в суждения и мнения людей, зачастую неосознанно. Даже когда объективные факты идут в разрез с общепринятым мнением, люди не воспринимают это как правду [2, с.143].

Гендерные стереотипы носят нормативный характер и принимают участие в создании системы социальных отношений. А точнее – в конструировании гендерного порядка. Изучение их в татарской морфологии и у татар в целом поможет раскрыть сущность народа, а в дальнейшем избежать конфликтов в межнациональной среде и внутри самого народа.

Список литературы

1. *Даль В.* Большой иллюстрированный толковый словарь русского языка: В 2 т. М.: АСТ, 2005. 348 с.
2. *Клецина И.С.* Гендерная социализация. Учебное пособие. СПб: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 1998. С. 496.
3. *Хузина Э.С.* Гендерные стереотипы в татарском языковом сознании/ Э.С. Хузина / Вестник Челябинского государственного университета. Раздел «Филология. Искусствоведение». Челябинск, 2011. Вып. 54. №13 (228). С. 147–149.

А.Ф. Хабибуллин,
Казанский (Приволжский) федеральный университет,
студент,
научный руководитель – А.А. Хохлов,
кандидат исторических наук, доцент
г. Казань

ПЕРВАЯ ЧУВАШСКАЯ ГАЗЕТА «ХЫПАР»: ФРАГМЕНТЫ ИСТОРИИ

«Хыпар» является первой из национальных газет Поволжья, которая печаталась на чувашском языке. В переводе с чувашского языка «Хыпар» имеет значение «весть, известие, новость» [2, с. 7]. Будучи старше флагмана советской печати газеты «Правда», она сыграла важную роль в социально-политическом, общественном и культурном развитии чувашей в XX веке. Первое издание вышло в печать 21 января 1906 года [4, с. 1].

Основатель и первый редактор газеты – Н.В. Никольский, в будущем известный российский этнограф и чувашский общественный деятель [2, с. 20]. Никольский определял основной задачей «Хыпар» служение чувашскому народу. Он был издателем 22 номеров «Хыпара» (1906 год) [2, с. 15]. Согласно воспоминаниям Никольского, в начале 1906 года перед ним поставили задачу выпустить газету на чувашском языке, сначала Никольский получил отказ в издании, но при повторном обращении уже получил разрешение. Позже с различным успехом ввелись переговоры с типографией, академическим издательством и почтой о выпуске газеты. О предстоящем выходе газеты было напечатано объявление на бумаге красного, зеленого, голубого цвета в количестве 300 экземпляров и разослано по чувашским селениям 6 губерний. Сводка первого номера была сдана в типографию в начале января. После 2-ой корректуры набор был сдан для печати. Было отпечатано около 1500 экземпляров. После выхода «Хыпара» энтузиазм моло-

дых сотрудников газеты был на высоком уровне. Повышенное настроение способствовало быстроте выполнения заданий и высокому качеству работы.

На страницах газеты печатались актуальные публикации по социально-экономическим проблемам; официальная хроника; анализ политической ситуации в России; оперативная ежедневная информация. Силами первых «хыпаровцев» изданы десятки книг и брошюр (в т.ч. переводных). А 65 номеров «Хыпара» 1906–1907гг. – золотой фонд этнографии, статистики, фольклора, философии чувашей.

Несмотря на свою значимость и важность, газета подвергалась репрессиям: неоднократно закрывалась, а затем возрождалась. Важно проследить причину первого закрытия газеты (1907 год), ставшую отправной точкой для дальнейшей судьбы этой газеты.

Необходимо понимать, что газета издавалась в революционные годы, в ситуации противостояния различных политических сил, влияние которых сказывалось на редакционной политике газеты. В каких условиях проходила работа сотрудников газеты, можно судить по тексту редакционного письма, опубликованному 15 октября 1906 г.: «Издание газеты дело многотрудное...Наш цензор не пропускает на страницы газеты само слово «правительство». Настаивает, чтобы мы использовали вместо него другие слова, или же совсем вычеркивает критическое предложение. Поэтому зачастую совершенно непонятно, о чем идет речь. Более того нашу газету недолюбливают урядники и становые приставы. Бывает, что доставленные до управ газеты изымают и уничтожают, не передавая их подписчикам» [5, с. 2].

Газета неоднократно получала предупреждение о недопустимости печати политических статей, из-за этого огромную работу вынужден был проделывать цензор для соблюдения условий выпуска редакции. Н.В. Никольский пишет: «В издательстве было решено не печатать политические газеты, политику помещать в брошюры, которые должны были выходить одновременно с газетой» [3, с. 61].

Справедливости ради необходимо отметить, что в статьях газеты можно обнаружить прямую критику имперского строя, время от времени намекавшую на необходимость борьбы с царским ре-

жимом. Важной причиной такого попустительства, вероятно, стало отсутствие в Главном управлении по делам печати в Петербурге, а также в Казанском губернском цензоре чиновников, владеющих чувашским языком. Открытые выступления против власти, с каждым номером, неминуемо приближали закрытие газеты. Важно отметить, что слежка за газетой осуществлялась руками церкви. В этом смысле примечательна статья от 10 декабря 1906 года, выпущенная без редакции цензора, в связи с чем тираж номера был конфискован, а редактор арестован. Проливают свет на подоплеку этих событий вновь вскрывшиеся архивные документы. В них приводится донос одного из уездных священников, где он утверждает: «Я по вашей просьбе, о том, чтобы я прочитавши 44 номер чувашской газеты «Хыпар», изложив свое мнение и представив Вам, прочитал оставленный Вами номере, имею мнение такое, что этот номер не вразумляет, а сбивает человека с разумного пути и приводит меня в негодование на тех, кто составляет эту газету... Газета эта является выразителем мнения двух-трех людей и группировка статей с русских газет вредного направления» [1, с. 1]. Донос священника ушел викарию Казанской епархии. От него это дело попало в Духовную консисторию. Был приложен номер с подробными комментариями на русском языке статей на чувашском. Можно предположить факт специально подстроенного доноса на газету «Хыпар» и подготовки властями закрытия газеты. В дальнейшем редакция испытывала финансовые трудности и частую смену редакторов. Никольских пишет: «Ситуация была не в пользу газеты. Надо было ожидать больших неприятностей со всех сторон» [3, с. 58]. Вскоре распоряжением Казанского губернатора газета «Хыпар» была закрыта, редактор посажен в тюрьму, сотрудники покинули Казань, часть ушла в подполье и занималась печатанием листовок.

Таким образом, появление и функционирование газеты «Хыпар» является важной вехой в истории чувашского народа, благодаря ей вновь приобрел свою значимость чувашский язык как культурный код, а сами чуваша получали площадку для выражения собственных идей. Ранее неопубликованные архивные документы показывают роль и место Церкви в общественно-политической жизни того периода. Именно Церковь использова-

лась как инструмент борьбы с важным инакомыслием и обоснованием преследования неугодных.

Список литературы

1. Государственный архив Республики Татарстан. Канцелярия казанского губернатора. Ф. 1. Ф. 4. опись 1–122138 Дело о вредном направлении чувашской газеты «Хыпар».

2. *Леонтьев А.П.* «Хыпар»: Минувшее и настоящее. Чебоксары: ГУП Издательский дом «Хыпар», 2011. 640 с.; ил.

3. *Леонтьев А.П.* «Хыпар» – первая чувашская газета. Воспоминания Н.В. Никольского и комментарии. На чув. и русс. яз. Чебоксары: ГУП Издательский дом «Хыпар», 2006. 350 с.

4. Официальный сайт Издательский дом «Хыпар», раздел История URL: <http://hypar.ru/ru/istoriya> (дата обращения: 26.10.2018).

5. «Хыпар». Казань. 1906. № 41. 30 с.

З.Ф. Хаертдинова,
Казанский (Приволжский) федеральный университет,
студентка,
научный руководитель – А.И. Хайруллина,
кандидат исторических наук, доцент,
г. Казань

**РЕФОРМА ТАТАРСКОГО АЛФАВИТА
В 20-Е ГОДЫ XX ВЕКА:
ВЛИЯНИЕ НА ГРАМОТНОСТЬ ТАТАР**

Татарский алфавит в довольно короткий промежуток времени перетерпел несколько изменений. Во второй половине 20-х годов XX века в Татарии разгорается дискуссия о необходимости перевода татарского языка на новый алфавит, базирующийся на латинской графике. В это время в высших партийных инстанциях принимается ряд решений, согласно которым «яналиф» объявляется одним из главных направлений развития культуры тюрских народов СССР, а письменность на базе арабской графики провозглашается помехой на пути строительства социализма. Но данная реформа сталкивается со следующей проблемой: грамотность среди татарского населения до революции и в первые годы советской власти была достаточно высокой, однако арабская письменность ассоциировалась с религией, с письмом Корана. Переход к латинской графике означал разрыв с религией и буржуазной культурой. Но эта реорганизация письменности создала новые сложности: та часть населения, которая раньше считалась грамотной, в одно мгновение переходила в лагерь безграмотных. Эта, по сути, искусственно созданная безграмотность, увеличила и так немалую группу безграмотных и малограмотных людей, а также обострила проблему нехватки книг. Необходимо было создавать новые учебники, пересматривать систему преподавания, переводить на новую

графику всю периодическую печать, художественную и научную литературу. К тому же, нововведение свело на нет всю проделанную работу по адаптации прежнего арабского алфавита к особенностям татарского языка. А введение новой графики означало разрыв с культурными достижениями прошлого.

Отмечалось, что кампания по ликбезу на яналифе должна охватить не менее 100 тыс. человек. К 1926 году в Татарии насчитывалось более двух тысяч начальных и средних школ с контингентом в 158 тыс. человек, половина из них – татарские [4, с.45].

Переход с одного вида графики на другой был трудной задачей. Людям приходилось заново учиться читать и писать, а самое главное – усвоить новую манеру чтения – слева направо. В этом состояла главное отличие и сложность введения латиницы от введенной позже кириллицы [4, с. 43].

Реформа встретила как своих сторонников, так и противников. Введение латиницы расценивалось как политика русификации, ходили предположения, что в скором времени будет введена кириллица, что, в конечном счете и случилось. Книги, которые были изданы до реформ, теряли свою ценность, становились непригодными для дальнейшего использования, поэтому каждый раз приходилось издавать новые книги

В то же время местная власть поддерживала применение татарского языка, как и языков нацменьшинств, в образовании и в официальных органах. Это облегчало распространение пропаганды, а также ускоряло процесс обучения.

Так, в статье Ш. Шаймарданова под названием «Дорогу татарскому языку!» разъясняются решения очередного пленума ОК ВКП(б). «Обсудив вопрос о коренизации советского аппарата, т.е. реализации татарского языка, обком партии принял постановление, в котором, отмечая достижения за прошлое время в деле приближения госаппарата к туземным языкам, дает ряд директив и указаний. В частности, пленум считает необходимым усилить борьбу с косностью и невнимательным отношением к делу РТЯ (к реализации татарского языка) со стороны работников отдельных учреждений и предприятий. Имеются возмутительные факты невнимательного отношения как со стороны отдельных учреждений, так и со стороны отдельных товарищей. Необходимо впредь не

допустить такого отношения, что дело РТЯ есть общее дело для всех советских органов...» [3, с.41].

Проводится мысль, что, так как на территории ТАССР, кроме татар и русских, живут еще и другие национальности, то в функции аппарата РТЯ (реализация татарского языка) должна входить и реализация других языков, чтобы более или менее сгруппированные национальные поселения могли обслуживаться на своем родном языке.

Вот одна из статей И.Рахматуллина, озаглавленная «Разрушим твердыню бескультурья» [3, с.41]. «За 11 лет по всем основным линиям и этапам культурного фронта рабоче-крестьянские массы Татарии упорно и настойчиво прокладывают себе путь к светлому будущему, – пишет он. – Уже много пройдено, необыкновенно трудное преодолено, уже многие важнейшие позиции и высоты завоеваны и укреплены. Армия врага культуры – безграмотность, отсталость, предрассудки, невежество отступают, но она еще сильна, она еще сопротивляется и требует с нашей стороны громадных усилий, неослабного напряжения воли, сил и средств. В связи с этим наиважнейшими задачами мы считаем:

1. Подъем массовой школы, введение всеобщего начального образования.

2. Подготовка педагогических кадров, обучение молодежи в вузах и техникумах.

3. Более эффективное использование возможностей вузов, Дома Татарской культуры в деле подготовки национальных кадров...» [3, с.41].

В средних и высших учебных заведениях обучение татарскому языку стало обязательным. Но фактически это реализовывалось лишь в Восточном педагогическом институте, обычно изучение татарского языка было добровольным. Ситуацию осложняло то, что не были созданы никакие комплексные программы для преподавания татарского языка, а неустойчивое состояние татарской графики не добавляло популярности языку. Создание татарских групп в ВУЗах шло медленно, поэтому татарам было необходимо проучиться в подготовительных группах, чтобы начать владеть русским языком в достаточном объеме для прохождения обучения в русских группах.

Таким образом, положение татарской письменности в конце 20-х – начале 30-х гг. было нестабильным. Подобные перемены не могли не оказывать особого влияния на развитие литературы, и, в целом, татарской культуры того времени. Но одним из главных результатов частой смены графики являлось отсутствие стабильности в образовании, которое не могло не осложнять борьбу с неграмотностью среди татароязычного населения, создавая дополнительные сложности при обучении.

Список литературы

1. *Ахметова А.А.* Школьное образование в Татарстане в 1920-е гг.: социально-политический анализ: автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Казань, 2006. 23 с.

2. *Галиуллина Д.М.* Татарский национальный букварь к XIX – н. XX вв. как особый вид нарратива /Д.М. Галиуллина // Научный Татарстан. 2012. № 1.

3. *Гайнуллин Х.А.* Влияние периодической печати ТАССР на формирование и развитие историко-культурного менталитета населения в 20–80-е гг. XX в. : автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Казань, 2009.

4. *Сальникова А.А., Галиуллина Д.М.* Считая вопрос разрешенным: латинизация тюркских алфавитов и татарский национальный букварь конца 1920-х – 1930- х гг. / А.А. Сальникова, Д.М. Галиуллина // Проблемы современного образования. 2012. № 5.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Яковлев В.И.</i> Поволжский великоросс: родословная Е. П. Бусыгина	4
<i>Суслова С.В., Мусина Р.Н., Завгарова Ф.Х.</i> Р.Г. Мухамедова и ее вклад в развитие татарской этнографии: к юбилею ученого.....	13
<i>Аминов Р.Р.</i> Походный сундук и его роль в жизни татар-казаков Оренбургского казачьего войска.....	21
<i>Атдаев С.Дж., Бурханов А.А.</i> Образ петуха как символ стабильности и покоя в культуре народов Средней Азии (на примере туркмен)	32
<i>Атдаев С.Дж., Бурханов А.А., Валеев Р.М.</i> Звезда «ялдырак» в туркменском фольклоре.....	38
<i>Бажанова Р.К.</i> Вселенский храм Ильдара Ханова: замысел и судьба	43
<i>Башкирцева Ф.Ф., Мингалиев А.Х.</i> Мордовские предметы в собрании Этнографического музея КФУ	48
<i>Бурханов А.А., Валиахметов Ф.А.</i> Новые данные по истории и культуре татарских сел Зауралья и Южного Урала (предварительные результаты историко- краеведческих исследований в Курганской и Челябинской областях в 2018 году).....	52
<i>Бушков Р.А., Петрова Л.А.</i> Очарование марийской волынки.....	57
<i>Валеев Р.М., Валеева Р.З., Мартынов Д.Е.</i> Академик В. П. Васильев и изучение наследия народов Центральной Азии: (к 200-летию со дня рождения)	65
<i>Гатина-Шафикова Д.Ф.</i> Материальная культура татар в работах современных дизайнеров	75

<i>Гущина Е.Г., Яковлева К.Р.</i> Мордовские женские головные уборы из коллекции М.Е. Евсевьева	81
<i>Демидов А.Н.</i> Мордовская и русская общины села Большая Каменка Самарского уезда (по материалам призывных списков конца XIX – начала XX века)	85
<i>Кашапова А.Н., Титова Т.А.</i> Ислам в интернет-пространстве (мусульманский интернет)	90
<i>Комарова Г.А.</i> Современный учёный и исследовательское поле	93
<i>Кржижевский М.В.</i> Некоторые особенности традиционной культуры самарских казахов на современном этапе	102
<i>Кураמיшина К.Р., Титова Т.А.</i> Женский образ в советском и российском кинематографе: сравнительный анализ репрезентаций	105
<i>Лузгин А.С.</i> Мордовский край в ярмарочно-торговой истории Поволжья	111
<i>Макаров Г.М.</i> Исторические модификации и принципы реставрации хордофона «думбра» народов Среднего Поволжья	118
<i>Мартынов Д.Е., Мартынова Ю.А.</i> Уйгурские фольклорные тексты из собрания Н.Ф. Катанова: судьба научного наследия	127
<i>Молотова Т.Л.</i> Из истории марийской деревни Бикмесь	133
<i>Мушкина Н.В.</i> О празднике Агавайрем и его музыкально-песенном содержании	138

<i>Набиев Р.А., Фазлиев А.М.</i> Потенциал объектов культового значения в историко-этнографическом контексте.....	145
<i>Рычков С.Ю., Абибуллаев А.А., Рычкова Н.В.</i> Механизмы реализации государственной национальной политики в Республике Крым	153
<i>Сафонова Е.В.</i> Национальная школа сегодня: опыт Самары.....	159
<i>Сергеева Е.В.</i> К изучению проблем этноэкологии у чувашей (календарные праздники и обряды)	163
<i>Столярова Г.Р., Рычкова Н.В.</i> Изучение пищи в системе материальной и духовной культуры народов Поволжья в трудах казанских ученых	169
<i>Титова Т.А.</i> Возможные пути решения проблем адаптации мигрантов (на примере США, Германии и России).....	175
<i>Ушницкий В.В.</i> Архив этнографа Андрея Андреевича Саввина в рукописном фонде ИГИИПМНС СО РАН	180
<i>Фролова Е.В., Гуцина Е.Г.</i> Конфессиональная идентичность населения Республики Татарстан и особенности ее конструирования	187
<i>Хафизова Э.И.</i> Особенности реализации этнокультурного образования в школе	193
<i>Шарафутдинов А.К.</i> Татарская народная песня в творчестве Салиха Сайдашева и Назиба Жиганова	196
<i>Шаров В.Д.</i> Неформальные национальные объединения и группы в Республике Марий Эл	200

<i>Ягафова Е.А.</i> Русско-татарское пограничье на севере Самарского Заволжья	207
<i>Белякова И.Н.</i> Характерные черты времени как категории мировосприятия в традиционном обществе	214
<i>Гайнутдинова Л.Э.</i> Татарский костюм в этнографической литературе	219
<i>Егян А.А.</i> Масторава как литературное отражение сбора этнографической информации (на примере эрзи)	225
<i>Копылов А.А.</i> Роль бубна в религиозной жизни ненцев	232
<i>Паршикова И.С.</i> Обучение традиционному ремеслу как способ его популяризации (на примере Самарской области)	236
<i>Попова П.Ю.</i> Православный праздник Пасха и его празднования у народов Поволжья	242
<i>Рычкова Е.С.</i> Мусульманская мода в контексте туризма	246
<i>Сафиуллина А.А.</i> Гендерные стереотипы и их отражение во фразаологизмах татарского языка.....	252
<i>Хабибуллин А.Ф.</i> Первая чувашская газета «Хыпар»: фрагменты истории	256
<i>Хаертдинова З.Ф.</i> Реформа татарского алфавита в 20-е годы XX века: влияние на грамотность татар	260

БУСЫГИНСКИЕ ЧТЕНИЯ
Народы Среднего Поволжья
в историко-этнографическом контексте

Выпуск 11.

*Материалы Международной научно-практической конференции
посвященной*

105-летию со дня рождения

профессора Евгения Прокопьевича Бусыгина

95-летию со дня рождения Николая Владимировича Зорина

95-летию со дня рождения Рамзии Гиниатовны Мухамедовой

12 декабря 2018 года

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 10.11.2018 г. Усл. печ. л. 16,75. Тираж 100 экз.

Отпечатано с готового оригинал-макета