

**Министерство культуры Республики Татарстан
Республиканский центр развития
традиционной культуры
Казанский государственный университет
культуры и искусств**

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА НАРОДОВ ПОВОЛЖЬЯ

**Материалы Всероссийской
научно-практической конференции**

**КАЗАНЬ
2014**

**Татарстан Республикасы Мәдәният министрлыгы
Республика традицион мәдәниятне үстерү үзәге
Казан дәүләт мәдәният һәм сәнгать университеты**

ИДЕЛ БУЕ ХАЛЫКЛАРЫ ТРАДИЦИОН МӘДӘНИЯТЕ

**Бөтенроссия фәнни-гамәли конференция
материаллары**

**КАЗАН
2014**

УДК
ББК
Т

*Печатается по решению Ученого совета
Республиканского центра развития традиционной культуры*

Составитель:
Л.Х. Давлетишина

Традиционная культура народов Поволжья: материалы Всероссийской научно-практической конференции (11–13 февраля 2014 г.). – Казань: Ихлас, 2014. – 544 с.

В сборнике представлены материалы Всероссийской научно-практической конференции, проходившей в Казани 11–13 февраля 2014 года. Книга будет интересна для культурологов, фольклористов, языковедов-диалектологов, этнографов и всех тех, кто интересуется традиционной культурой народов Поволжья.

Ответственность за аутентичность и точность цитат, имен, названий и иных сведений, а также за соблюдение законов об интеллектуальной собственности несут авторы публикуемых материалов. Материалы представлены в авторской редакции.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Поволжье – одна из сложных исторически сложившихся территорий с полиэтничным населением. Особенность этнической картины этой территории заключается в том, что основные народы (татары, чуваша, мордва, мари, удмурты), заселяющие ее, проживают здесь издревле. С XV-XVI веков, с вхождением Поволжья в состав Российского государства, наряду с коренными народами здесь проживают и русские. Длительный период межэтнического общения и контактов народов привел к высокой степени интеграции и значительным культурным взаимовлияниям. Накоплен огромный исторический опыт сотрудничества народов, сформировался общий пласт культуры, который, в свою очередь, выступает сегодня фактором относительной межэтнической стабильности в данном регионе. В отличие от многих других регионов, где межэтнические отношения – это отношения принимающей нации и пришлых инокультурных мигрантов, на исследуемой территории это отношения народов, исторически долго живущих на общей территории и выстраивающих отношения друг с другом на основе взаимного уважения.

Исторически сложившееся культурное многообразие на территории Поволжья, разнородность традиционной культуры каждого народа открывает перспективы в исследовании проблем регионального / локального в культуре. Необходимость комплексного подхода к изучению традиционной культуры народов Поволжья обусловила проведение Всероссийской научно-практической конференции «Традиционная культура народов Поволжья» в 2014 году. Состоявшаяся конференция охватывает широчайший спектр вопросов, исключительно важных для России в целом и народов Поволжья в частности. Изучение межнациональных историко-культурных взаимосвязей народов Поволжья стало одним из важнейших направлений научных разысканий ведущих историков, этнографов, фольклористов, языковедов, культурологов и др.

ИЗУЧЕНИЕ ТРАДИЦИЙ И ОБРЯДОВ ЧУВАШСКОГО НАРОДА:

из опыта работы со студентами педагогического колледжа

Адайкина М.А. (Тетюшский педагогический колледж)

Музыкальное обучение и воспитание в современной школе ставит задачу формирования музыкальной культуры школьника как неотъемлемой части всей его духовной культуры, опыта эмоционально-нравственного отношения к действительности. Одним из наиболее распространенных пластов музыкальной культуры любого народа является обрядовый песенный фольклор, очень яркое, глубоко эмоциональное искусство, на формирование которого оказали влияние древние музыкально-культурные традиции.

Эффект воспитательной роли обрядового фольклора, а также направленность и характер его социального воздействия представляются важнейшими критериями, определяющими общественную значимость музыкального фольклора, его место в системе духовно-культурных ценностей.

Средства массовой информации преподносят, а порой и насаждают юным слушателям продукцию шоу индустрии далеко не высокого качества. Поэтому очень важно сформировать у подрастающего поколения высокие художественные способности. Для этого необходимо знакомить учащихся с высокохудожественными образцами народного творчества различных культур.

Тетюшский педагогический колледж стоит на пороге своего столетия, это старинная, славная кузница педагогических кадров нашей страны. В дружбе и мире обучаются студенты разных национальностей, изучая, возрождая и сохраняя традиции не только своего народа, но и народов Поволжья.

Четыре студенческих ансамбля (русский – «Родники», мордовский – «Валда вайме», чувашский – «Мерчен», татарский – «Сейлен»), как путеводные звезды, освещают жизнь всего района, украшая свои выступления не только современными песнями, но и фольклорным обрядовым искусством.

На протяжении многих лет, являясь методистом и руководителем чувашского ансамбля, опираясь на народную педагогику, работаю над сохранением и возрождением культуры чувашского народа.

Изучение традиций и обрядов чувашского народа проводится как на уроках, так и во внеклассной работе. Чувашский ансамбль составляют парни и девушки музыкального отделения – будущие музыкальные руководители ДОУ и учителя музыки школ. Какие духовные ценности принесут молодые учителя в школу? Кто сможет воспитать в детях творчество и настоящую красоту?

На занятиях ансамбля часто вспоминаю слова ведущего чувашского ученого, этнопедагога Г.Н. Волкова. Он, характеризуя чувашские традиции и обряды в эстетическом воспитании, подчеркивал: «В народном творчестве суждений о красоте почти нет. Народ пел красивые песни, создавал красивые орудия труда и одежду, прекрасны были народные праздники. Красоту народ ценил в деле, в действии, в действительности слов о ней было мало: ее надо было понимать и чувствовать. Прекрасное не самоцель, оно неотъемлемая часть жизни народа».

Фольклору отводится все более заметное место в выполнении задач нравственного и эстетического воспитания, развития творческих способностей подрастающего поколения.

При всем многообразии средств народной педагогики в ней все продумано, все на месте. Случайное отбрасывается, столетиями происходит естественный, интеллектуальный, эстетический и этический отбор средств воспитания. Обрядовый фольклор в этом ряду средств занимает особое место. Каждому возрасту соответствуют свой обряд. Он сопровождает человека от рождения до смерти. Воздействуя на чувства человека, обряд одновременно влияет на его сознание и поведение. Вот почему обрядовый фольклор с полным основанием можно отнести к комбинированным средствам народной педагогики.

Из глубины веков до наших дней дошли традиции чувашского народа. В нашей местности до сих пор проводятся старинные праздники и обряды в которых принимали участие и студенты.

Праздник проводов зимы у чувашей называется «Сăварни», его справляют одновременно с русской Масленицей. «Мăнкун» (Пасха) – самый светлый и большой и праздник у чувашей. «Акатуй» весенний праздник, проводимый после завершения посевных работ. Праздник сохи и плуга. Питрав (Петров день) праздновался в сенокосную пору. В Питрав чувашаи обязательно резали барана и проводили «чүклеме». Молодежь в последний раз собиралась на «вăйă», пела, плясала, играла. После Питрава прекращались хоровады. Сурхури – зимний праздник молодежи, сопровождавшийся в

недавнем прошлом гаданием. В одних местах Сурхури называют ночь под рождество, в других – ночь под новый год, в третьих – ночь под крещение.

Обряд «Проводы в Армию» для молодежи актуален до сих пор, и всем интересно: «А как в старину провожали на солдатскую службу?». На репетициях ребята прикоснулись к народным жемчужинам: разучивали песни, танцы, аккомпанируя на народных инструментах, наряжаясь в старинные чувашские костюмы. Многочисленные выступления перед студентами колледжа, перед ветеранами войны и труда, призывниками 2013 года показали большой интерес слушателей к обрядовому фольклору. И как кульминация сценического воплощения для ансамбля стала победа в Республиканском молодежном фестивале – конкурсе народного творчества «Ватан» в городе Казань.

Известные семь заповедей воспитания у чуваш зафиксированы в народных песнях, которые окружают детей с самого раннего возраста. Тема трудолюбия, здоровья, ума, дружбы, доброты, честности, целомудрия звучат во многих народных обрядовых песнях.

Чувство любви к земле, на которой живет человек, желание сделать ее еще лучше и краше, чувство принадлежности к определенной группе людей, к своему народу воспитывает народная музыка. Издавна чуваша не питали к людям других национальностей враждебных чувств, никогда не ставили свой народ превыше других. Эти чувства совершенно объективно были в природе самого народа. Об этом поется в песне:

Кто встал бы рядом со мной,
Я пол души своей бы подарил.

Будущие учителя – сегодняшние студенты никогда не забудут уроков народной мудрости, передавая детям драгоценное наследство своего народа.

Литература:

1. Алексеев Э. Фольклор в контексте современной культуры. М., Советский композитор, 1988.
2. Культура Чувашского края / В.П. Иванов, Г.Б. Матвеев, Н.И. Егоров др.; сост. М.И. Скворцов. Чебоксары: Чув. книжное издательство, 1995. Ч. 1. 350 с.
3. Елена Енькка. Родной край: учеб. пособие для 6–7 классов. Чебоксары, 2004.
4. Иванов В.П., Николаев В.В., Дмитриев В.Д. Чуваша: этническая история и традиционная культура. М., 2000.

БОРЫНГЫ ҺӘМ УРТА ГАСЫР ТӨРКИЛӘРЕНДӘ МАТУР СӨЙЛӘУ СӘНГАТЕ

Бакиров М.Х. (Казан федераль университеты)

Риторик сүз һун-гуннардан ук башлана

Белүбезчә, поэзия белән художестволы проза арасында торучы һәм әлеге һәр ике сөйләм-ижат төре белән дә “кан алмашучы” ораторлык – оста сөйләү сәнгате Антик дәвердә борынгы Грециядә һәм Рим империясендә үк барлыкка килгән. Антик культурада шулай ук матур сөйләү – ораторлык сәнгатен өйрәнү белән шөгыйльләнә торган риторика фәне дә формалашкан. Безнең бабаларыбыз аралашып яшәгән Кытайда исә ораторлык сәнгате тагын да иртәрәк туган һәм күп гасырлар буена дәвам итеп килгән. Әлеге сәнгатънең иң борынгы чорга караган үрнәкләре безгә “Речи царств” / “Патшалыкның телмәрләре” (б.э.к. 985 елдан 453 елга кадәрге чор) жыентыгы һәм “Весна и осень” / “Яз һәм көз” (б.э.к. 722 елдан 481 елга кадәрге чор) ельязмасы буенча билгеле. Шулай ук безгә борынгы Кытай акыл-фикеренең һәм ораторлык сәнгатенең атаклы вәкилләре булган Лаоцзы, Чжуанцзы кебек шәхесләрнең исемнәре дә мәгълүм. Мондый мәгълүматларның сакланып калуына гажәпләнергә кирәкми. Кытайларда бик борынгы чорларда ук инде ваннарның, дәрәжәле түрәләрнең, сановниклар, хәрби житәкчеләр, илчеләр, акыл ияләрнең сөйләгән телмәрләрен бамбук һәм агач такталарга язып бару гадәте һәм хәтта әлеге эш белән шөгыйльләнүче махсус логографлар институты булган [1, с. 59–60].

Борынгы чорда ораторлык сәнгатенең, матур сөйләм культының никадәр зур роль уйнаганлыгын кытайлар мисалында Л.Д. Позднева менә ничек аңлата: “Устная речь – более древняя, привычная и развитая – шла впереди речи письменной, которая еще не успела фиксировать устную и завоевать общественное доверие. Изучение письма и счета в те времена считалось низшей ступенью в образовании, красноречия – высшей; положение писца в обществе было ниже, чем оратора, первый считался ремесленником, второй – человеком благородным, который выступал в роли советника или дипломата при дворе царя” [2, с. 22, 43]. Шушы үзенчәлектән чыгып, тикшеренүче ораторлык сәнгатенең мөһим бер сыйфатын, табигатен билгели: “Произведения ораторского искусства в Китае предстают преимущественно как устное творчество”

во, которое сохраняет вначале общие с фольклором черты; оратор выступает хранителем той же народной мудрости, продолжает традиции устной передачи” [2, с. 43].

Безнең тикшеренүләр күрсәткәнчә, матур сөйләү сэнгате борынгы төркиләрдә, хәтта ерак бабаларыбыз булган хуннарда ук инде формалашкан һәм кытайлар мәдәнияте йогынтысында шактый нык үсеш алган булган. Бабаларыбыз хуннар Кытай территориясендә, аерым алганда Ганьсу провинциясендә, күчмә тормыш алып барган дәверләреннән үк инде үзләре белән көрәшеп кенә түгел, ә аралашып та яшәгән кытайлар белән сәүдә, культура элементләре урнаштырганнар һәм шул бәйләнешләрен Монголия территориясенә, Ордоска күчкәннән соң да саклаганнар. Ә инде безнең эрага керер алдыннан Төньяк Кытай цикләренә килеп сыенган хуннарга күршеләренә йогынтысы аеруча көчле булган [3, с. 150–151]. Шул ук вакытта Хань империясе жимерелгәннән соң Кытайның эчке районнарына массакүләм рәвештә күчкән хуннар тарафыннан төзелгән эреле-вакылы дөүләтләр чорында да (307–460 еллар) ике арада бәйләнешләр дәвам иткән [4, 46; 10–12].

Кытай культурасы хуннар мохитенә төрле юллар белән үтеп кергән: качып чыккан яки эсирлеккә төшкән эмигрантлар аша да, хуннарга хезмәткә күчкән яисә Кытайда тәрбия алып кайткан дөүләт эшлеклеләре (Лю Юань, Ли Лин, Юе, Вэй Люй) булышлыгы белән дә, шулай ук кытайлар белән төзелгән «солых һәм туганлык договоры-шартнамәсе буенча шаньюйлар ставкасына яраннары белән килгән кәникә-принцессалар аркылы да. Янә килеп, көньяк хун шаньюйлары-идарәчеләре (Хуханье, Суэсце, Гюйя, Учжулу) безнең эра башланыр алдыннан үзләренә улларын да кытай императоры сараена тотык-заложник сыйфатында жибәргәннәр, димәк, соңгылар шунда тәрбияләнгәннәр яисә император гвардиясендә хезмәт иткәннәр [4, с. 71, 121, 150, 151, 159]. Мондый фактлар бар да хун идарәчеләре һәм дөүләт эшлеклеләре арасында ораторлык сэнгате һәм, гомумән, оста-матур сөйләм традицияләренә таралуына һәм көчәюенә китергән. Шул ук вакытта болар хуннар ягында сөйләнгән нотык-телмәләренә һәм образлы-риторик текстларның кытай язмаларында теркәлеп калуына да сәбәп булган.

IV гасырда, «биш кабиләнең уналты дөүләте» чорында, Төньяк Кытай территориясендә бер-бер артлы төрле хун дөүләтләре барлыкка килә. Шундыйлардан Беренче Чжао («Раннее Чжао» – 304–325 еллар) дөүләтенә Модэ (/Баһадур) варисларының берсе булган

Лю Юань-хай нигез сала. (Хун идарэчелэренең, билгеле, пратөрки исемнәре дә булган. Кызганычка, алар кытай язмаларында теркәлмәгән.) Ул, үзенең дәрәжәсен белдереп, мондый купшы-риторик сүзләр әйтә: *«У меня более 100 тысяч воинов, каждый из которых противостоит десяти цзяньцам (китайцам)... Я могу создать государство, подобное созданному ханьским императором Гао-цзу, в худшем случае – не уступлю создателю династии Вэй (табгачское государство. – М.Б.) [5, с. 38].* Юань-хайдан соң тәхеткә утырган улы Лю Цун да абруйлы-дәрәжәле кеше була, акыл иясе һәм шигърият жанлы шәхес булуы белән аерылып тора һәм үзеннән соң йөздән артык лирик шигърь калдыра [5, с. 38]. Төркиләренең Ашинә ыруы чыккан һәм «төньяк илләрнең бриллианты» дигән кушамат алган Төньяк Лянь (башкача аталышы Хэси, 397–439 еллар) исемле хун дәүләтен исә Цзю-цюй Мэнсунь төзи. Әлеге дәрәжәле хун да яхшы тәрбия алган була, кытай телендә күп тарихи китаплар укый, астрономияне яхшы белә, жор телле булуы белән аерылып тора. Замандашлары аның үткен акылын «кеше өчен табигый түгел» дип санылар. Әлеге дәүләтнең башкаласы Лянчжоу да культурасының чәчәк атуы ягыннан Көньяк Кытайның башкаласы Цзяньканнан (вар. Нанкин) түбән булмый [6, с. 146–148]. Сүз барган дәүләткә «төньяк илләрнең бриллианты» дигән исемне дә буддачы галимнәр нәкъ менә фән-культура үсешен яклаганы өчен бирәләр. Тирә-яктагы жирләргә буйсындыру исәбенә үз дәүләтенең территориясен киңәйткәч, Мэнсунь аның исемен Хэси дип алмаштыра һәм Хэси-ван титулы белән идарә итә башлаганда, халыкка образлы-матур сөйләмгә, риторик стиль традициясенә корылган мондый язма текст игълан иттерә: *«Постоянно печалюсь о страданиях невинного народа, я не имел времени спокойно присутствовать, мое тело утомилось от лат и шлема, а сам я устал от ветров и походной пыли, и, хотя сокрушал врага... Наступает время, когда мы сможем выпустить лошадей пастись на склонах гор Цзинь шань («Золотые горы»)* [7, с. 121–122].

Төньяк Лянь (Хэси) дәүләте белән бер үк чорда диарлек Хуанхэ елгасының көнбатыш ягында Ся (407–431) дигән тагын бер хун дәүләте барлыкка килә. Аны төзүче Хэлянь Бобо «Беренче Чжао» исемле хун дәүләтенә нигез салган Лю Юаньхай (=Модә варисы) нәселеннән була. Тәхеткә утыру белән үк ул Төньяк Лянь дәүләте башлыгы Мэнсуньга (вар. Мун сунь), ант итешеп үзара килешү төзөргә тәкъдим итеп, ярдәмчәсе У Логуны жибәрә һәм әлеге ярдәмчәсе аша ул үзенең нотык-телмәрен ирештерә: *«...владения*

Чжао и Вэй превратились в развалины, наполненные змеями, области Цингчжоу и Лунчжоу покрылись норами шакалов и волков, две священные столицы заросли буйной травой. Когда бесполовый народ не знал, на кого опереться, Небо, раскаявшись в ниспосылаемых бедствиях, вручило судьбу двум нашим домам, поместило их рядом друг с другом, установило между нами отношения, основанные на справедливости и близости. Поэтому мы должны укреплять мир и дружбу, чтобы у каждого из нас постоянно было государство и владения. Прославить волю небесных и земных духов можно, только заключив клятвенный договор о союзе; установить неизменную дружбу можно лишь при наличии единодушия, дающего силу, способную разрубить металл» [7, с. 138].

Хэлянь Бобо хуннарның элекке куэтен һәм данын кире кайтаруны максат итеп куя һәм кальга-крепостьлар, сарайлар салып, зиннәтле кытай маллары белән кинәнеп яшәүгә каршы чыга. Үзенең карашларын белдереп һәм ата-бабаларыннан, хуннардан килгән яшәү рәвешен һәм һөжүм итү тактикасын яклап, ул риторик яңгырашлы мондый сүзләр әйтә: *«Мы пропадем, если запремся в каком-нибудь городе. Будем носиться, как ветер степной, кидаясь на голову врага, если он бережет хвост, нападая на хвост, когда он прячет голову. Утомим и изнулим их, и через десять лет весь Север будет наш. Вот умрет Яо Син, сын которого туп, и тогда я возьму Чаньянь»* [8, с. 147]. Әлеге сүзләрдә оста, матур сөйләм традицияләренең һәм хун кешесе дөньяга карашының ярылып ятканлыгын күрү-тою кыен түгел.

Хуннарның яшәү рәвешен аеруча образлы һәм калку итеп гәүдәләндергән нотык-телмәр текстының үрнәге, безнеңчә, көньяк хун шаньюйы Хуханье исеме белән бәйләнгән. Үзәк Азия (Монголия) хуннарына йорт-дәүләтләрән югалту, үзләренә кырылып бетү куркынычы яңый башлагач (безнең эрага кадәр 54 ел), көнчыгыш (сул як) ичжицзы-ваны кенәзе Кытайга буйсынырга киңәш бирә. Кытай империясен кан дошманнары итеп күрергә күнеккән хуннар шаньюйына, әлбәттә, капылт кына мондый киңәш-тәкъдимгә кушылуы авыр була. Шуна күрә дә шаньюй әлеге мәсьәләне тикшереп хәл итүне ил агалары, ягъни ыруг башлыклары шурасына куя. Болар Кытайга кушылу тәкъдименә кискен каршы төшәләр һәм гомумиләштерелеп кытай елъязмасында теркәлгәг чыгыш-телмәрләрендә болай дип белдерәләр: *«Нельзя [этого делать]. По своим обычаям сюнну выше всего ставят гордость и силу, а ниже всего – исполнение повинностей. Они создают государство, сража-*

ясь на коне. Сражаться на коне есть наше господство и потому мы страшны перед всеми народами. Смерть в бою – удел сильного воина. Ныне между двумя братьями происходит борьба за власть в государстве, и если она не достанется старшему брату, то перейдет к младшему. Пусть один из них будет даже убит, влияние и слава сохраняется, и наши сыновья и внуки будут вечно главенствовать над всеми владениями. Хотя Хань сильна, она не в состоянии поглотить сюнну, и разве можно в нарушение древних установлений служить [династии] Хань в качестве вассала, позорить имена умерших шаньюев и подвергать себя осмеянию со стороны всех владений! Хотя и воцарится спокойствие, как мы будем главенствовать в будущем над всеми народами?!» [9, с. 34, 35].

Хуханьгега киңәш биргән көнчыгыш (сул як) ичжицы-ваны тегеләргә болай дип жавап бирә: «Это не так, для могущества и слабости – всему свое время... Ныне [династия] Хань достигла цветущего состояния... Теперь если мы станем служить Хань – обретем спокойствие и жизнь, не станем служить – подвергнем себя опасности и гибели» [9, с. 35].

Югарыда китерелгән монолог һәм диалогка корылган гыйбәрәләр, ничшиксез, сөйләгәннәрне хәтердә калдыру яки чыгыш ясаган вакытта язып бару нәтижәсендә теркәлгән булырга тиешләр. Чөнки аларның Кытай кул астына керер алдыннан һуннар авызыннан сөйләнгән сүзләр булганлыгы, төрле позициядә торучы ике партиянең яки ике якның сәяси фикерләрен чагылдырганлыгы шиксез. Менә шуңа күрә дә аларда бәхәсләшү, сүз көрәштерү вакытында кулланыла торган монолог һәм диалог-әйтем алымы да, һуннарның традицион яшәшенә хас булган дәлил-аргументлар да, шулай ук тарихи ситуация үзгәрүен күрсәтүче реаль фактлар да урын алган. Безнең өчен иң кызыклысы – алар инандыруга, тыңлап-ишетеп кабул итүгә исәп ителгән риторик әйләнмәләргә, оратор сөйләменә хас булган эмоциональ-риторик сорау-раслауларга һәм эндәшләргә корылган.

Инде урынлы сорау туа: оста-матур сөйләү сәнгате Азия һуннары өчен генә характерлы булганмы, әллә бу төр сөйләм, алда күзәтелгән аерым жанрлар кебек үк, Европа гуннарында да дәвам иткән яки формалашкан булганмы? Бу сорауга, ничшиксез, уңай жавап бирергә кирәк. Аерым алганда, гот тарихчысы Иордан безгә Византия илчесе Прискның аерым өзекләр рәвешендә генә килеп житкән язмаларыннан Каталаун сугышын (451 ел) жентекләп тасвирлауга багышланган өлешен саклап калган. Әлегә тасвирламада

Атиланьң үз гаскәрләре каршында сөйләгән телмәре китерелә: *«Насыщатъ дух мцением – это великий дар природы. Итак, быстрые и легкие, нападем на врага, ибо всегда отважен тот, кто наносит удар. Презрите эти собравшиеся здесь разноразличные племена: защищаться союзными силами – это призрак страха. Смотрите! Вот уже до вашего натиска поражены враги ужасом: они ищут высот, занимают курганы в степи... Пусть воспрянет дух ваш, пусть вскипит свойственная вам ярость! Теперь, гунны, употребите ваше разумение, примените ваше оружие! Ранен ли кто – пусть добывается смерти противника, невредим ли – пусть насытится кровью врагов. Идущих к победе не достигают никакие стрелы, а идущих к смерти рок повергает и во время мира. Наконец, к чему фортуна утвердила гуннов победителями стольких племен, если не для того, чтобы [подчинить их и сделать своими вассалами]. И кто же, наконец, открыл предкам нашим путь к мекотидам [показавший гуннам путь через Меотское озеро], столько веков пребывавший замкнутым и сокровенным? Кто же заставил тогда перед безоружными отступить вооруженных?.. Я не сомневаюсь в исходе – вот поле, которое сулит нам все наши удачи! И я первую пушу стрелу на врага. Кто может пребывать в покое, когда Аттила сражается, тот уже похоронен»* [10, с. 106–107].

Билгеле, Атиланы күрөп белгән Приск әлеге телмәрне Ката-лаун сугышында катнашучылардан сорашып, аларның хәтерендә калганнарына таянып төзөгән булырга тиеш. Текстның урыны-урыны белән «кытыршырак» булуы, безнеңчә, шуның белән аңлатыла. Ләкин, ничек кенә булмасын, телмәрдәге фикер сөрешенә, гыйбарәләрнең гуннар юлбашчысы авызыннан чыккан сүзләрнең төп эчтәлеген һәм пафосын-рухын китереп житкәргәнлекләренә шикләнергә урын юк. Моңа ышану өчен Атиланьң сөйләгәндә гун легенда-риваятен искә алуын, ягъни Азов диңгезенә (тексттагыча алганда, Меот яки безнеңчә Мәте күленә) икенче ягына, Кара диңгез буйларына чыкканда аларга изге илаһи боланның юл күрсәткәнлегенә [10, с. 271; 11, с. 220] тукталып үтүен мисал итеп китерү дә житә. Чөнки телмәр текстыннан гуннар арасында яшәгән әлеге риваятьнең нәкъ менә аны белгән сугышчыларга төбәп әйтелгәнлеге, ә Атиланьң замандашы булган Византия тарихчысы өчен әле аның яңа һәм билгесез булганлыгы сизелеп тора.

Димәк, Азиядә яшәгән көнчыгыш һуннарына да, шулай ук көнбатыштагы Европа гуннарына да ораторлык сәнгате, риторик

стиль яхшы таныш булган. Алар матур сөйләмнен төрлө риторик алымнарын, шулай ук художестволы, дипломатик, сясети-политик стилләрэн үзлештергән булганнар. Поэзия белән проза арасында торучы һәм икесе белән дә «кан алмашучы» әлеге сэнгатъ баштагы чорларда, әлбәттә, халык ижаты белән тыгыз бәйләнештә булган һәм сөйләм теленә нигезлэнгән. Ләкин соңрак ул, язма культура һәм нәфис сүз белән бәйләнешкә кереп, язма шигъри-поэтик тизмә һәм ритмик-риторик проза үрнәкләре яки жанрлары тууына һәм аларның үсешенә дә шактый зур йогынты ясаган.

Традицияне дэвам итүче кавемдәш бабаларыбыз

Һун-гуннар тудырган оста-матур сөйләм сэнгате традицияләрнен ижтимагый-сясети тормышта һәм язма ижатта үзенчәлекле төстә, яңа жирлеккә ярашып дэвам итүе белән без янә Евразиянен төрлө төбәкләрендә яшәгән төрки кавемнәрдә очрашабыз. Мисалларыбызны гажәеп киң биләмәләрдә үз дәүләтләрэн – Төрки каганатын төзөгән борынгы төркләрдән (төркетләрдән) башлайык. Византия тарихчысы Менандрның мәгълүматларына караганда, 576 елда Төрки каганатына, дөресрәге – каган Дизавулның (Истеминың) улы Төрксанфның көнбатышта урнашкан ставкасына Византия императоры Юстиан II дән (Тиверий Кесарьдан) Валентин житәкчелегендәге делегация килә. Аның составында төрки кавемнен 106 кеше дә була. Илчелекнең килүе төрки-византия мөнәсәбәтләрнен кискенләшкән чорына туры килә. Чөнки Юстиан II нең көнбатышка киткән аварлар белән үзара килешү турында сөйләшүләр алып барган, төркиләргә каршы астыртын сясәт үткәргән вакыты була бу. Менә шуңа күрә дә Төрксанф Валентинны өнәмичә каршы ала һәм жае чыгу белән үк, йөзенә бәрәп византиялеләргә (римлеләргә) карата гаепләү сүзләре әйтә. Аның сүзләре, һичшиксез, борынгы төрки идарәчеләр кулланган матур-оста сөйләү сэнгатенен бер классик үрнәге. Аерым алганда, анда оратор сөйләменә хас жор риторик гыйбарәләр дә, тапкыр чагыштырулар да һәм, сүз сөреше таләп иткәнчә, фашлау-гаепләү тезисын тагын да үткәнәйтә-кискенләштерә торган капма-каршы кую алымы да кулланылган: *“Не вы ли те самые римляне, употребляющие 10 языков и один обман?”* Выговорив эти слова, он заткнул себе рот десятью пальцами; потом продолжал: *“Как у меня теперь во рту 10 пальцев, так и у вас, у римлян, множество языков. Одним вы обманываете меня, другим – моих рабов вархонитов (он разумел аваров). Лаская все народы и обольщая их искусством ре-*

чей и коварством души, вы пренебрегаете ими, когда они ввергнуты в беду головой, а пользу от того получаете сами... Чуждо и несвойственно туркскому человеку лгать. Ваш же царь в надлежащее время получит наказание за то, что он со мной ведет речи дружественные, а с вархонитами, рабами моими, бежавшими от господ своих, заключил договор” [12, с. 418–419].

Безнең карашыбызча, VI–VIII йөзләрдә яшәгән Төрки каганлыгының данлы һәм фажигале язмышына, андагы идарәчеләргә багышланган Орхон ташъязмаларының сөйләм стиле дә риторика, матур сөйләм кануннарына нигезләнгән. Моның белән без рун белән язылган Орхон ядкәрләрендә үзенчәлекле эчке ритм булуын, хәтта аларның урыны-урыны белән шигъри-эмоциональ кануннарға корылуын һич тә инкаръ итәргә җыенмыйбыз. Әмма бу ритмик прозага нигезләнгән текстны, И.Стеблева уйлаганча, шигъри әсәр итә торган метрик канун түгел, ә элек-электән үк поэзия белән “кан алмашып” килгән ораторлык сәнгате стиле.

Күл-тәгин, Билгә-каган һәм Төньякук язмаларының матур сөйләм сәнгатенә бәйләнешле уртаклыгы берничә ясылыкта гәүдәләнә. Беренчедән, сүз барган ядкаръләрнең һәркайсында сөйләү-хикәяләү автор исемнән һәм субъектив планда, ягъни шәхси мөнәсәбәткә һәм бәяләмәгә буйсындырып алып барыла. Һәм басым ясап әйтергә кирәк: ташъязмаларда хикәяләүче-бәян итүче, моннан тыш, вакыйгаларға турыдан-туры үзе катнашуы яки шаһит булуы һәм башкаларға мөрәҗәгатә итеп, аларны “мин” исемнән сөйләве белән дә аерылып тора. Менә шуңа күрә дә аларда, лиро-эпик хикәяләүдән бигрәк, монологка корылган сөйләм-телмәр сыйфатлары өстенлек итә һәм хәтта нарративлык-хикәяләү стилиен икенче планда калдыра.

Мәсәлән, Күл-тәгинга багышланган Кече һәм Зур язмаларда элеге ташъязма һәйкәлләрне куйдырган баш герой, ягъни Билгә-каган үз халкына, союздаш кабиләләргә, якыннарына, бәкләргә мөрәҗәгать итеп сөйли. Янә шунысы бик мөһим: Билгә-каган үзенең сөйләгәннәрен, борынгы төркиләрдә кабул ителгәнчә, нәкъ үз исеме белән телмәр (борынгы төркічә “саб/саб”) дип атый. Күл-тегиннең Кече язмасы болай башланып китә:

*Täŋri täg täŋrida bolmiş
Türk bilgä qagan by ödkä olurtim.
Sabytın tükäti äšidgil:
ilaju injigünim joglanым,
biriki ogusim budunым,*

*birijä sab-apyt bäglär,
jыраja tarkat bujыruq bäglär.*

*Небоподобный, неборожденный
тюркский мудрый каган, я ныне сел [на царство]
Мою **речь** слушайте до конца (полностью)
следующие за мной мои младшие родичи, мои сыновья,
союзные мои племена [и] народы,
[стоящие] справа беки шад и апа,
[стоящие] слева беки тарханы [и] приказные [13, с. 27, 33].*

*Toquz oguz bägläri buduny
bu **sabyтын** ädgüti äšid, qatырды тыmla.*

*Народ [и] беки токуз-огузов,
Эту **речь** мою слушайте, крепко ей внимайте.*

Төрки халыкка (*türk budun*), бәкләргә (*türk bäglär*) автор-геройның мөрәжәгәте вакыт-вакыт оратор сөйләменә хас булган риторик эндәшләр һәм риторик сораулар белән дә үрелеп китә.

*Azu bu **sabyтда** igid bargu?
Türk bäglär budun buni äšidiң!*

*Разве в моей **речи** есть ложь?
Беки [и] народ тюрков, слушайте это [13: 28, 34].*

Кыскасы, Орхон ташъязмаларының матур сөйләм кануннарына корылганлыгы яки аларда башлыча шул стильгә өстенлек бирелгәнлеге, безнеңчә, шиксез. Сүз уңаенда өстик: хәзерге вакытта русларның жанры-стиле турында заманында күп бәхәсләр кузгаткан “Слово о полку Игореве” әсәре дә ораторлык сәнгәте традицияләренә нигезләнгән әсәр итеп карала. Борынгы әдәбият белгече И.П. Еремин үзенә тикшеренүләрендә менә шундый кызыклы нәтижәгә килде һәм болай дип белдерде: “Слово о полку Игореве” не поэма, и не “воинская” повесть. “Слово о полку Игореве” произведение ораторского искусства по своей природе, единственный дошедший до нас памятник светского эпидейктического красноречия Киевской Руси” [14, с. 162, 163]. Әлегә караш башка белгечләр тарафыннан да кабул ителде. Бу урында, безнеңчә, ике теллек шартларында ижат ителгән әлегә әсәренә стилинә төркиләренә матур сөйләү традицияләре дә йогынты ясамады микән, дигән кыю сорау кую да урынлыдыр.

Төрки каганаты чоры руник ташъязмаларында риторик-экспрессив сөйләмгә корылган текст үрнәкләре шактый нык тарал-

ган һәм тирән тамырлар жибәргән була. Монголия, Тува, Хакасия, Себер жирләрендә яугирләргә куелган кабер ташларындагы аерым язмалар һәм кыяларга уелган эмоциональ текстлар моңа мисал була ала. Менә Көнчыгыш Себердәге Туба елгасының комташлы текә ярына (I) һәм Тепсей тавының Енисейга карап торган кыялы ягына (II) чокып язылган өчәр генә юллы шундый гыйбарәләр. Матур сөйләмгә, риторик эндәшләргә корылган әлеге юлларның ирекле шигырь шәкеленә тартымлылығы, хәтта өлөшчә калыплашкан поэтик формула рәвешен алганлыктары беленеп тора. (Тәржемәләре, белгечләр укылышын саклап, рус телендә бирелә.)

*I. Jüz jaşajyn
Таңrim асuk bizkä
Idil järimä bänğü balbal.*

*Жить до ста!
Тенгри (Небо-божество) – крыша нам.
Вечный балбал (рамятник) земле моей – Идель [15: 66].*

*II. Er (jer) tebşej kiçig qutlug kiçig
Теңrim üçük bizke
Idil jerim a beңgü bol.*

*Тебцей Кичиг (название скалы) – счастливый Кичиг.
Тенере – крыша (защита) нам.
О моя страна Идель, вечно существуй [16: 69].*

Соңрак чорда яшәгән төркиләр өчен дә матур сөйләү сәнгате ят булмаган. Күренекле тюрколог В.В. Радлов, мәсәлән, уйгурларда ораторлык, оста сөйләү сәнгатенең кемнәр, нинди шәхесләр аркасында барлыкка килгәнлеген күрсәтеп болай яза: “Камы считаются учеными среди турук-уйгуров и благодаря им возникло у них искусство писать, красноречие, астрономия, колдовство” [16 а, с. 62]. В. Радловның замандашы А. Калачев исә теленгитларда (телеутларда) сүз осталарының “кожонче” (алтайча *кожоң* – жыр) дип йөртелгәнлеге турында әйтә һәм аларның абруй-дәрәжәләренең зур булганлығы, халыкка файдалы эшләр белән шөгылләнгәнлекләре турында мондый мәгълүмат бирә: “Эти певцы и люди, которые вообще умеют говорить в рифму, складно, в большом почете у теленгитов: такого ”кожонче” старается пригласить своим защитником каждый теленгит, который должен идти на суд Зайсану. На суде он красноречиво защищает своего клиента, говоря всегда в рифму.

Этот же “кожонче” непременно присутствует на сходках и собраниях, где он публично, опять-таки в рифму, говорит, защищая то или другое предложение. Он пользуется всеобщим уважением и почетом, его меткие слова запоминаются и расходятся в форме поговорок” [17, с. 491].

Төрки халыктардан кыргызларда, казактарга да заманында нөксү шулай булган. Белүебезчө, Манас туганнан соң этисе Жакып, зур мәжлес жыеп, тел осталарының-акыннарның бәйге-“әйтеш”ен уздырган. Мондый бәйге-ярышларның да асылда оста-матур сөйлөү сәнгате белән тыгыз бәйләнгән булуы бик табигый. Казактарга килгәндә, аларда ата-бабаларының оста сөйлөү сәнгатенә бәйләнешле мәгълүматлар күбрәк сакланып калган һәм, гомуми планда булса да, өйрәнелгән дә. Аерым алганда, алар үзләренң тарихында һәм сүз сәнгатендә шактый зур роль уйнаган матур сөйләм традицияләренң башын XII йөздә яшәгән дип гөман ителүче Майкы-бигә илтөп бәйлиләр. Бу турыда хәтта “*Төгел (бөтен) сөздиң түби бир, түп атасы Майкы би*” дигән борыңгы мәкаль дә сакланып калган. Ә инде аннан соңгы чорларда оратор сәнгате традицияләрен Жирәнчө чичән, Әсән Кайгы (әлеге жырау, Казан ханы Олуг Мөхәммәднең һәм соңыннан Жәнибәк ханның жырчысы-киңәшчесе дә булып торган), Аязби, Тули, Казбек, Срым Датов, Исатай Тайманов һәм Махамбет Утемисов кебек сүз осталары дәвам иттергән [18, с. 15].

Янә килөп, Урта гасырларда үз дөүләтләре булган һәм культура үсеше ягыннан шактый югары дәрәжәдә торган үзбәкләр дә ораторлык сәнгатен югары бәяләгәннәр һәм аны үстерүгә зур игътибар биргәннәр. Бу турыда үзбәк галиме С. Иномходжиев, мәсәлән, менә нәрсәләр яза: “Наряду с поэзией, музыкой в Хорасане в эпоху Алишера (вторая половина XV века) достигло расцвета ораторское искусство (“ылми мавъиза”). Об этом свидетельствует ряд литературных памятников в виде сборников речей и наставлений. Среди них – “Ключ к речи” неизвестного автора, “Сад ораторов” Самарканди, “Роскошь собраний” Мажиди, “Спутник оратора” Синди и многие другие” [19, с. 62, 63]. Урта Азия мөселман мәдәниятенң борыңгы сүз осталарыннан хәзерге көндә Ә. Нәваиниң чордашы Мәүлана Хәсән Ва`из Кәшифи (үлгән елы 910/1504) һәм Мо`ин Ва`из Мәүлана Риязи исемнәре билгеле. Алар үз заманында мәчәтләрдә, мәдрәсәләрдә, төрбә-мавзолейларда, халык жыеннарында чыгыш ясаганнар, вәгазь һәм телмәрләр сөйләгәннәр. Матур сөйлөү аерым курс буларак Урта Азия дини уку йортларында да өйрәтелгән.

Гомумтөрки риторик сэнгате традицияләре йогынтысыннан болгарлар һәм татарлар да, билгеле, читтә калмаган. Бу традицияләрнең бер башы Идел буе болгарларының бер этник компоненты булган савирларда (вар. савар/сувар) барыап тоташа. Гарәп-хазар сугышы чорында (727–737 еллар) савирларның башкаласы Варачан жимерелеп юкка чыкканнан соң, әлеге халыкның бер өлеше төньяктагы урман-далалы төбәкләргә, ә аннан Урта Идел–Кама буйларына күчеп киткәннәр. Аерым тарихчылар фикеренчә, соңгы төбәктә алар Сувар шәһәрәнә нигез салганнар. Үз территорияләрендә торып калган савирлар исә жирле халык белән кушылганнар. Сваннарның карачай-балкарларны хәзергә кадәр “савяр”лар (“савяри”) дип йөрттүе шуның белән бәйләнгән булырга тиеш.

Тарихчы С. Плетнева әйткәнчә, Хазар каганаты составында чакта савирлар, мөгаен, әлеге каганаттан аерылып чыгарга омтылыптыр инде, бераз вакытка христиан диненә күчеп алалар [20, с. 94, 95]. Шушы унай белән аларга Кавказ Албаниясеннән (хәзерге Әзербайжан территориясендәге илдән) 681–682 елларда епископ Израиль житәкчелегендәге делегация килә. Аларны төркиләрнең мәжүси диненә, тәңречелеккә ышанучы жирле шаманнар (әлеге тарихны язган автор сүзләре белән әйткәндә, “сихерчеләр, күрәзәчеләр, им-томчылар, жрецлар”) дошман күрәп каршы алалар. Епископ Израиль кешеләре болар табынган аллаларны һәм дини йолаларны мыскыл итә башлагач һәм тәңри-хан символы булган зур имәнне кисәргә булгач, шаманнар-жрецлар жирле халык белән бергә, жыелып, сувар башлыгына һәм түрәләргә мөрәжәгать белән чыгалар. Халык һәм дин язмышы өчен жаваплы хөкемдарларны ышандыруга исәп ителгәнлектән, әлеге мөрәжәгать матур-оста сөйләм сэнгатенә хас гыйбарәләргә һәм риторик стиль алымнарына нигезләнәп төзелгән. Шул исәптән анда эмоциональ-риторик эндәшләр һәм риторик сораулар да шактый. *“Что вы думаете, как вы смеете, как вы можете делать то, что говорит вам наш противник [епископ], враг богов наших – срубить дерево то! Зачем же вы во всем слушаете его? Зачем вы согласились ломать, разрушать и уничтожить наши капища и жертвенники отцами нашими построенные?.. Ведь когда вы поклонялись и приносили жертвы и дары деревьям, посвященными колосальному богу [Тенгрихану], вы получали все, просили и находили добро: больные получали исцеление, неимущие – состояние, во время засухи полей и в знойные, жаркие дни мы силою их вызывали дожди. А также для вас мы прекращали ливневые дожди и усмиряли громогласное возмущение и сверкание молний с облаков... Не следует вам отходить и отрекать-*

ся от наших настоящих богов, которым поклонялись наши предки и вы тоже, не следует бросать их и предавать в его руки врага, чтоб он разбивал их и попирал ногами” [21, с. 682–683].

Табиғый инде, риторика, матур сөйләү сәнгате тел осталарының сәяси-политик һәм ижтимағый тормыш өлкәсендәге чыгышларында-телмәрләрендә генә түгел, ә алар тудырған фольклор эсәрләрендә, бигрәк тә дастаннарда да чагылыш тапкан. Бу яктан уғыз-төркмәннәр арасында туган мәшһүр “Огуз-наме” дастаны характерлы мисал була ала. Мәжүсилек чорыннан ук башлангыч алучы әлеге тезмә сөйләмгә корылган дастанда риторика сәнгате традицияләренең катнашканлыгы да шактый сизелеп тора. Уғыз каганның туры сөйләм белән бирелгән сүзләренең байтак өлеше моңа мисал була ала. Менә каганның үз халкын жыеп үткәргән мәжлес-туйда сөйләгән телмәре:

*Men senlärdä boldum qagan,
alalıñ ja taqı qalqan,
tamğa bizgä bolsun bujan,
kök böri bolsunril uran,
temür jydalar (12) bol orman,
av jerdä jürüsün qulan,
taqi taluj taqi mürän,
kün tur bolğyl kök qurıqan,
deb dedi.*

*Я для вас стал каганом,
возьмем-ка луки и щиты.
Тамгой для нас пусть будет благое дело,
Серый волк пусть будет ураном (кличем, поролем)!
Железными копьями будь, лес!
В местах охоты пусть бродят куланы!
И море, и реки!
Пусть будет знаменем [нашим] солнце, [а] небо – небо
шатром! – он сказал [21: 301].*

Күренүенчә, әлеге кыска ғына текстта көчле хөкемдарның үз халкына һәм табигать объектларына эндәшүләре дә, кылган ныклы карарлары да, шулай ук катгый боерыклары да чагылыш тапкан. Янә килеп, Уғыз-каганның биләмәләрен балаларына бүлеп биргәннән соң корылтайда сөйләгән узган тормышына йомгак ясау рәвешендәге телмәре дә матур сөйләм сәнгате таләпләренә тулысынча туры килеп тора.

Инде кабат болгар бабаларыбызга әйләнеп кайтыйк һәм бу юлы аларның Идел-Кама буенда, шулай ук башка төбәкләрдә

яшәүче варисларының мирас булып килә торган оста-матур сөйләү традицияләрен ничек дәвам иттергәнлекләренә, санау-атау рәвешендә булса да, мисаллар китерик. Ораторлык сәнгатенә ия булган шәхесләрдән, барыннан да элек, Казан ханлыгында сәет-дин башлыгы булып торган һәм шагыйрь булган Колшәриф исеме аерылып тора. Ул – Казан белән Мәскәү арасында барган катлаулы дипломатия эшләрендә катнашып йөргән һәм Казаннан Мәскәү белән Зөягә жиберелгән илчелекнең житәкчесе булган кеше. Ул шулай ук, урыслар бер яклы төстә Казан ханлыгының тау ягы биләмәләрен үзләренә кушулары турында игълан иткәч, шушы хәлгә багышланган корылтайда үз дәүләте мәнфәгатләрен яклап ялкынлы чыгышлар ясаган. Шулай ук аның 1550 елда Казанны яулап алырга килгән Иван Грозный гаскәрләренең жиңелеп кайтып китүенә багышлаган “Зөфәрнамәи вилаяте Казан” (“Казан вилаятенәң жиңүе”) дигән чәчмә һәм тезмә әсәрендә дә, биргәк тә ике якның хөкемдарлары Сафа-Гәрәй хан белән Иван Грозныйга биргән капма-каршы характеристикаларында, жор һәм үткер тел-лелеге игътибарны жәлеп итә.

XVII йөздә яшәгән күренекле татар шәхесләреннән телгә, оста сөйләмгә жорлыгы белән “Жәмигыт-тәварих”ның авторы Кадыйргали-бәк аерылып торган. Заманында Себер ханы Күчемнең баш киңәшчесе булган, Касыйм ханы Уразмөхәммәдне тәхеткә утырту-да катнашкан һәм Мәскәү каршында дәрәжәле кешеләрдән саналган бу бәк үзенә әсәрен Борис Годуновка багышланган данлау-мактаудан башлап жиберә. Анда ул Годуновны бөтен рус һәм урыс булмаган халыкларның уртақ атасы-патшасы итеп күрсәтергә тырыша һәм аны гажәеп акыллы, куәтле, гадел идарәче-хөкемдар итеп тасвирлау өчен буяулар кызганмый.

Ләкин безнең тема өчен иң кызыгы – әлегә мактау-данлауга корылган кереш текстның риторика, матур сөйләү традицияләренә нигезләнгән булуы. Казакъ галиме Ч. Валиханов ук инде аның телен һәм стилин билгеләп, “замечательный памятник татарского панегирика” дигән [22, с. 144] (панегирик – грекчадан, “тантаналы, патриотик телмәр” мәгънәсендә). Шулай ук И. Березин да әлегә текстның татар матур сөйләм сәнгате тарихында (дословно: “в истории татарской изящной словесности”) зур урын тотуы турында әйткән. Гали Рәхим исә, шулай ук әлегә мәсьәлә белән кызыксынган хәзерге галимнәр дә, Кадыйргали-бәкнең мактау-данлау текстын “рифмалы проза белән язылган мәдхия”, “шигъри текст белән аралашып язылган нәсер” дип, димәк, язма әсәр дип билгелиләр

[23, с. 144]. Татар галимнәрәнән Миркасым Госманов, безненчә, бу мәсьәләдә иң дөрөс карашта тора, чөнки ул әлеге текстның халык ижаты традицияләре белән бәйләнешенә дә мөрәжәгать итә. Ул болай ди: “Но еще больше чувствуется в панегирике Кадыр-Алибека фольклорное начало. Даже представляется, что перед нами не профессиональный писатель, отшлифовавший свое перо, а скорее всего мастер устного народного искусства у тюрков – *красноречивый чичан*” (аерып язу безнеке. – М.Б.) [24, с. 74].

Матур сөйләү сәнгате белән фольклор – икесе дә тел-авыз ижаты булганлыктан, ягъни турыдан-туры сөйләм һәм башкару белән бәйләнгәнлектән, аларның шулай үзара тыгыз мөнәсәбәттә булуы, матур сөйләү сәнгатенә үзен тудырган халык авыз ижаты традицияләре белән дә азыклануы бик табигый. Эмма мондый сөйләм, язма эсәр составына кергәч, матур сөйләм сәнгате белән язма әдәбият арасында торучы, дөрөсрәге әлеге ике башлангачны үзара бәйләүче ижат формасы булып әверелә. Чөнки ул, бер яктан, яңгыраучы-ишетеп кабул ителүче риторика сәнгате казаньшларына таянса, икенче яктан, һичшиксез укып-күреп кабул ителә торган язма традиция казаньшларынан файдалана. Шул исәптән язма эсәрдә оратор телмәре яки сөйләүгә исәп ителгән монологтан үсеп чыккан текст язма рәвештә эшкәртелүгә дә дучар була.

Әдәбият:

1. Смолин Т.И. Источниковедение древней истории Китая. Л.: Изд. ЛГУ, 1987.
2. Позднева Л.Д. Ораторское искусство и памятники Древнего Китая // Вестник древней истории. М.: 1959. № 3 (69). С. 24–43.
3. Гумилев Л.Н. Хунну. СПб.: Тайм-айт – Компас, 1993.
4. Гумилев Л.Н. Хунну в Китае. М.: Наука, 1974.
5. Материалы по истории кочевых народов в Китае III–V вв. / перевод и комментарий В.С. Таскина. М.: Наука, 1989. Вып. I. Сюнну.
6. Гумилев Л.Н. Хунну в Китае. – С. 146-148
7. Материалы по истории сюнну. Вып. II.
8. Иордан. О происхождении и деяниях гетов. М.: Наука, 1960.
9. Гадло А.В. Этническая история Северного Кавказа IV–X вв. Л.: Изд. ЛГУ, 1979.
10. Джафаров Ю.Р. О происхождении древних болгар // Фольклор, литература и история Востока. Ташкент: Фан, 1984.
11. Менадр Византиец // Византийские историки / пер. с греч. Спиридона Дестуниса. СПб.: 1860.
12. Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. М.–Л.: Изд. АН СССР, 1951.

13. Еремин И.П. Литература древней Руси. М.–Л.: Наука. 1966.
14. Малов С.Е. Енисейская письменность тюрков. М.–Л.: Изд.АН СССР, 1952.
15. Кляшторный С.Г. Руническая эпиграфика Южной Сибири (на-скальные надписи Тепсея и Турана) // Советская тюркология. Баку, 1976. № 6.
16. Калачев А. Поездка к теленгитам на Алтай // Живая старина. СПб.: 1899. Вып. III–IV.
17. Адамбаев Б. Казахское традиционное ораторское искусство и речи, связанные с именем Срыма: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Алма-Ата, 1962.
18. Иномжоджиев С. Навои и ораторское искусство // Звезда Востока. Ташкент, 1968. № 9.
19. Плетнева С.А. Хазары. М.: Наука, 1976.
20. Стеблева И.В. Поэтическая структура «Огуз-наме» // Письменные памятники Востока. Историко-филологическое исследование: ежегодник, 1969. М.: Наука, 1972.
21. Валиханов Ч.Ч. Извлечение из “Жамигыт-таварих” // Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений: в 5 томах. Алма-Ата: Изд. АН Каз. ССР, 1961. Т. 1.
22. Рахим Г. О новом списке татарского исторического сочинения XVIII века // Вестник научного общества татароведения. Казань, 1927. № 7.
23. Усманов М.А. Татарские исторические источники XVII–XVIII вв. Казань: Изд. КГУ, 1972.

ХОРЕОГРАФИЧЕСКИЕ ФЕСТИВАЛИ-КОНКУРСЫ И КРИТЕРИИ ТВОРЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ АНСАМБЛЯ НАРОДНОГО ТАНЦА

*Белов В.А., Кавеева А.И. (Казанский государственный
университет культуры и искусств)*

Искусство играет важную роль в нашей жизни. Чтобы представить все многообразие видов искусств и выявить лучшее в скульптуре, живописи, ремеслах, поэзии, народном танце, балете и различных направлениях музыки, проводятся специальные фестивали. Понятие «фестиваль», став международным, уже давно не требует перевода ни на один язык. И все же вспомним, что положенным в его основу итальянским словом *festivo* обычно называют периодически проводимые показы и смотры в различных областях искусства. И в нашей стране популярны фестивали искусств и на-

родного творчества. История же первых фестивалей народного танца относится к 30-м годам XX столетия.

В 1936 году в Лондоне состоялся Международный фестиваль народного танца. Советская делегация оказалась в центре внимания. Победители фестиваля Тамара Ханум, Уста Алим, Нино Рамишвили, Илико Сухишвили представляли разные республики нашей страны.

Всесоюзный фестиваль 1936 года в Москве тоже явился демонстрацией нового взлета самодеятельного искусства. В течение пяти дней тысяча сто участников 40 национальностей – студенты, рабочие, колхозники, служащие – показывали свое искусство. Словно впервые открылись глубокие, исконные связи между народным танцем и классической хореографией. Деятели балетного театра увидели источник обновления хореографического спектакля, обогащения танцевальной выразительности. Неслучайно после фестиваля 1936 года на сцене Москвы появился балет «Ночь перед рождеством», в Ленинграде – «Партизанские дни» и «Сказка о попе и работнике его Балде», в Белоруссии – «Соловей», в Армении – «Счастье», в Татарии – «Шурале», в Башкирии – «Журавлиная песня». Балетный театр жадно впитывал новые впечатления, смело шел навстречу фольклору и вступал с ним в плодотворный союз. Представление о фольклоре как об искусстве неполноценном, пригодном лишь для увеселения «простонародья» рухнуло.

“Тридцатые годы ознаменованы резким поворотом к народному танцу. В фольклоре находят материал для воплощения хореографических образов. В это время закономерно рождается Государственный ансамбль народного танца СССР” [3, с. 3–4].

В дальнейшем с возникновением жанра «народно-сценический танец» (т.е. народный танец для сцены, исполняемый на сцене) танцевальным творчеством увлеклись миллионы любителей, детей и взрослых. Свои умения и таланты участники хореографических коллективов могли представлять на суд зрителей не только в своих городах и селах, но и на выездных концертах, смотрах художественной самодеятельности. Смотры-фестивали народного творчества в послевоенные годы проводились регулярно и часто посвящались знаменательным датам истории нашей страны.

В 1985 году в Москве состоялся XII Всемирный фестиваль молодежи и студентов. «Представления театров всех жанров, художественные выставки, работа творческих мастерских по самым разным видам искусств – все они составили огромную по масштабам

фестивальную панораму искусства, живущую по единым драматургическим законам московского праздника, созвучную его ритмам, эмоциям. И в этом беспредельном океане спектаклей, концертов, встреч четко просматривается динамично активная роль танцевального искусства. В партитуре этой грандиозной хореографической симфонии существовали своя завязка и развязка, своя кульминация, которые как бы направляли течение действия, цементировали, объединяли его отдельные события и эпизоды в целостное представление, называемое хороводом красоты» [5]. Речь идет о праздниках открытия и закрытия московского форума, где танец выплескивался на поле стадиона во всем необъятном богатстве своих красок и чувств.

В дни фестиваля в Концертном зале им. П.И. Чайковского и в помещении Музея декоративно-прикладного искусства начала работать фольклорная творческая мастерская. Оркестры народных инструментов, профессиональные и любительские ансамбли народного танца, хоровые коллективы выступали перед гостями фестиваля с творческими отчетами: шли показы хороводов и танцев, звучали песни, обсуждали свои проблемы исполнители, страстно дискутировали молодые ученые, утверждая место и роль танца в жизни людей планеты.

В современной России народное танцевальное творчество многообразно, колоритно и вызывает интерес не только у специалистов-хореографов, но и у миллионов наших соотечественников. Танцы народов России количественно богаче и разнообразнее, чем вместе взятые танцы любых народов, любой другой страны и даже любого континента.

В последние два десятилетия в стране проходили такие праздники народного танца, как: Фестиваль татарского танца «Шома бас» в г. Набережные Челны, Фестиваль русского танца в г. Владимир, Молодежный фестиваль-конкурс хореографов и исполнителей народного танца им. А.В.Ангарова в г. Чебоксары, Фестиваль народного танца «Танцуй, Поволжье!» в г. Пенза, Всероссийский праздник танца на приз В.М.Захарова в г. Киров, Фестиваль народного танца «хоровод друзей» им. А. Хусаинова в Казани и многие др.

Некоторые из этих фестивалей имеют статус конкурса. Целесообразность единичных оценочных суждений о мастерстве хореографических коллективов на конкурсах – вопрос отдельный. Смысл слова «конкурс» – соревнование, состязание. А можно ли соревноваться в искусстве, в частности, в искусстве народного танца? Что это значит:

больше свертел, выше прыгнул или лучше другого создал образ? И можно ли здесь исполнителю или коллективу быть лучше или хуже? В обычном понимании этого слова, конкурс-соревнование в искусстве невозможен. Ведь лучше в искусстве – значит по своему, индивидуально. Значит, конкурс в искусстве – все же скорее фестиваль, то есть праздник, периодически проводящийся смотр, где участники демонстрируют свои умения, природные возможности, тонкость понимания манеры и стиля народного танца.

И все-таки каковы критерии творческой деятельности ансамбля народного танца? Используя материалы анализа обобщения психологических и искусствоведческих исследований художественно-творческой деятельности, мемуарной и биографической литературы, можно предложить ряд критериев творческой деятельности ансамбля народного танца и представить их обоснование. Допускаем, что критерии, которые будут представлены ниже, не являются единственными, вероятно существуют и другие. Итак:

1. *Гуманистическая направленность* самой творческой деятельности, создаваемых художественных произведений, образов. В гуманистическом понимании ценно то, что направлено во благо людей, что делает их более человечными, добрыми, благородными. Создаваемые ансамблем народного танца художественные произведения должны нести людям добро, обращать к совести, сочувствию и переживанию, влиять на гуманистическую направленность самой личности. Это, в свою очередь, формирует у участников творческого коллектива ценные гуманистические нравственные нормы поведения и отношений. Высокохудожественные гуманистические хореографические произведения и образы обладают свойством сильного эмоционального воздействия, которое не теряет своего влияния на протяжении многих лет.

2. *Художественная ценность* созданных произведений. По мнению П.В. Соболева, «художественная ценность есть, прежде всего, благо, благо действительное, а не мнимое, благо осознанное». Художественные ценности призваны удовлетворять высшие духовные потребности человека, которые, в свою очередь, тесно связаны с интеллектуальными, нравственными и эстетическими потребностями. Художественная ценность обладает свойством интегральности, ее образуют многие ценностные значения и смыслы в их единстве, которое неразрывно и не сводится просто к сумме художественных достоинств. По мнению специалистов в области эстетики, ценностная квалификация произведения невозможна без

обсуждения вопросов о том, в какой мере реализованы в нем сущностные свойства и возможности искусства: способствует ли это произведение или созданный художественный образ познанию себя и действительности, ставят ли они жизненно важные проблемы, обогащают ли реципиентов духовно, воздействуют ли возвышающе на их чувства и разум, доставляют ли эстетическую радость. Ответы на данные вопросы можно рассматривать как своеобразные показатели данного критерия.

Если обобщить сказанное, то можно утверждать, что художественная ценность – это свойство произведения искусства, достигнутое в процессе художественного творчества, придающее произведению осознанность и духовность, имеющее высокую духовную и эстетическую значимость, способное оказывать благотворное влияние на сознание и жизненные позиции, направленность личности. Очевидно, что критерий «художественная ценность» тесно связан с первым критерием – гуманистической направленностью художественного произведения.

Понятно, что художественная ценность – это качественный и очень сложный критерий, поэтому при его применении следует особое внимание уделять аргументированности оценочных суждений. При этом при определении художественной ценности произведения следует разделять категории ценности и оценки. Оценка – непосредственный акт сравнения с эталонами и другими объектами. Ценность же – категория прежде всего смысловая.

3. *«Временной императив»* [цит. По Зызыкину В.Г., Фетисовой Е.В., с. 414]. Выдающиеся художественные произведения волнуют людей, влияют на них, пока есть возможность воспринимать их. Вместе с ними живет и слава их творца.

Например, в старых балетах есть немало близкого нам (как в содержании, так и в художественной форме), ценного не только для своей, но и для современной эпохи. Порою это ценное сводят только к приемам художественного языка. Но оно гораздо шире и начинается с идейного содержания. Старые балеты иногда считают наивными и устаревшими по своим идеям. Между тем «такие идеи, как победа добра над злом, трагическая гибель любви в жестоких условиях жизни, верность долгу в испытаниях, мечта о прекрасном и совершенном мире, утверждение красоты человека, – считал доктор искусствоведения В.В. Ванслов, – все эти содержательные моменты старых балетов имеют общечеловеческую ценность, а потому близки нам и сегодня. В этих ценных чертах образного содер-

жания получают свою опору завоевания в области художественной формы и языка» [1, с. 167].

Случается, что некоторые выдающиеся произведения не оцениваются должным образом современниками. Например, в 1960 году у танцевальной самодеятельности нашей страны, стоявшей на определенной ступени развития, появился новый «флагман» – Красноярский ансамбль танца Сибири под руководством талантливого мастера М.С. Годенко. Его «революционная» деятельность по «эстрадизации» народного танца подверглась серьезным нападкам со стороны коллег – профессиональных балетмейстеров, но породила в последующие годы огромную волну подражаний на любительской сцене. Созданные Годенко танцевальные полотна, использующие фольклорный материал только как отправную точку, насыщенные современной танцевальной пластикой с контрастной сменой ритмов, стремительными темпами, требовали его мастерской режиссуры, блестящей виртуозности и высокого актерского мастерства исполнителей. Без этих индивидуальных особенностей мастера и его коллектива копирование нового творческого метода другими чаще всего напоминало не лучшие варианты мюзик-холла.

4. *Высочайший уровень исполнительского мастерства.* Мастерство позволяет сделать хореографическое произведение выразительным, оказывающим сильное эмоциональное и эстетическое воздействие на людей. Случается, что именно особые грани мастерства (а не новизна или оригинальность) являются главным в определении художественной ценности исполняемого произведения.

Однако исполнять все движения в танце грамотно будет недостаточно, если навыки обучаемых не будут подчиняться художественным задачам: танцевальности, выразительности, раскрытию образа в танце. При этом овладение техническими навыками является средством для достижения художественности.

Исполнительское мастерство в хореографическом творчестве является не только центральным критерием, но и важнейшим условием достижения «акме». Заметим, что акмеологические свойства мастерства в художественно-творческой деятельности сходны с мастерством в различных видах деятельности: высокий уровень профессиональных умений и навыков, творческий подход, постоянное стремление к совершенствованию, высокая продуктивность.

5. *Новаторство в творчестве.* Именно поиск и созидание нового часто приводили к выдающимся результатам. Надо подчеркнуть, что многие творческие личности, достигшие «акме», как пра-

вило, были не только новаторами, но и основоположниками новых направлений в искусстве. Например, Мария Тальони в 1832 г. на премьере балета «Сильфида» первая встала на пуанты и тем самым открыла небывалые выразительные возможности классического танца. И.А. Моисеев является одним из создателей жанра «ансамбль народного танца». Его творческий поиск определяет синтез классического танца с фольклорными образцами.

Особую значимость и роль данный критерий приобретает, если новаторство в художественном творчестве сочетается с его гуманистической направленностью.

6. *Индивидуальная неповторимость в творчестве.* Ансамблей народного танца у нас сейчас много. Среди них мы видим коллективы яркие, своеобразные, активно, по крупицам собирающие и пропагандирующие народное искусство. Но есть и такие, которые похожи один на другой, как близнецы, их репертуар преимущественно состоит из заимствований у других авторов и коллективов.

Ярким примером индивидуальной неповторимости в творчестве является Государственный академический хореографический ансамбль «Березка». Отчетливо выраженным собственным лицом, подлинной самобытностью этот коллектив обязан оригинальному художественному почерку своего создателя и автора большей части репертуара Н.С. Надеждиной. Разработанный Надеждиной для хоровода «Березка» плавный шаг (его первооснова – в северных областях России) приобрел широчайшую популярность. Он используется не только в этом ансамбле, но и во многих других профессиональных и любительских коллективах. И все-таки среди хореографов он получил название «шаг «Березки».

7. *Творческий диапазон.* «Мы всегда стремились создать школу танцевального мастерства, которая развивала бы большой исполнительский диапазон танцовщика, способствовала бы овладению палитрой стилистических особенностей и национальной манеры исполнения, начиная от плясок первобытных и древних народов, кончая национальными танцами нашего времени. Без таких актеров была бы невозможна непрерывная экспериментальная работа ансамбля. Смысл этой работы состоит в последовательном расширении границ нашего «хореографического государства». Все, что может стать предметом танца, мы хотим видеть в своем репертуаре» – так говорил о деятельности Государственного академического ансамбля народного танца его создатель, великий мастер народно-сценического танца И.А. Моисеев. Действительно, в основе поста-

новок Моисеева лежит народный танец, усложненный и сплавленный с другими видами танца (классическим, характерным, бытовым, гротескным, модерн), а также с пантомимой и эксцентрикой.

8. *Творческая активность (креативность) и инициатива.* Единство художественного и технического в деятельности ансамбля народного танца достигается при условии творческой инициативы участников коллектива. Их участие в создании и воплощении замысла будущего танца активизирует воображение и способствует осознанию того факта, что не только исполнительские навык и умения являются необходимым средством достижения выразительности исполнения, художественности в танце. Вот как описывала постановочную работу в Хоре им. Пятницкого В. Уральская: «Много личного, творческого вносят в танец исполнители, ведь сольные куски в русском танце носят импровизационный характер. Иногда Татьяну Алексеевну (Устинову. – прим. авторов) просто забрасывают новыми, присущими именно данному исполнителю ритмами дроби, хлопучками, каскадом вращений. За годы работы в хоре, не одна группа исполнителей сменилась, но не переводятся любители сочинять русские «коленца» [6, с. 78].

Как показывает практика, успехи и творческий рост коллективов во многом зависят от их постоянного и периодического участия в региональных, всероссийских, международных фестивалях и конкурсах. Высококвалифицированные специалисты в составе жюри таких фестивалей часто помогают балетмейстерам грамотным разборкой произведений и творческими советами. Происходит диалог между профессиональным искусством танца и любительским движением. Встреча с коллегами подвигает руководителей коллективов на новые поиски сюжетов и выразительных средств – диалог между прошлым, настоящим и будущим народного танца.

Фестивали наглядно показывают, насколько неисчерпаемы плясовые богатства земли российской и как щедры ее танцевальные кладовые при умелом и бережном отношении к ним.

Литература:

1. Ванслов В.В. Статьи о балете. Музыкально-эстетические проблемы балета. Л.: Музыка, 1980.
2. Зазыкин В.Г., Фетисова Е.В. Акме в художественно-творческой деятельности // Акмеология: учебник. М.: Изд-во РАГС, 2004.
3. Луцкая Е.Л. Жизнь в танце. М., 1968.
4. Соболев П.В. «Художественная ценность»: к вопросу о содержании понятия // Художественное творчество: сб. Л.: Наука, 1983.

5. Советский балет. 1986. № 1.
6. Уральская В.И. Поиски и решения. Танец в русском хоре. М., 1973.

МАТЕРИАЛЫ ДЛЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ОБРЯДОВОЙ КУЛЬТУРЫ ТАТАР

**(по статье Я.Д. Коблова «Религиозные обряды и обычаи татар
магометан»)¹**

*Брусско З.М. (Республиканский центр
развития традиционной культуры, Казань)*

Обрядовая культура татар, как одна из ярких и в то же самое время консервативных частей духовной культуры народа, попала в сферу внимания путешественников, миссионеров, академических исследователей еще в XVIII в. В путевых заметках, трактатах, произведениях историко-этнографического плана они донесли до нас информацию об обычаях, обрядах, верованиях татарского этноса [7], [5], [2]. XIX век знаменует собой новую эру в сборе, издании и изучении татарского народного творчества, в том числе и обрядового фольклора. Активную деятельность в этой области вели ученые Карл Фукс [10], а также К. Насыри [6], изучавшие обрядовую жизнь казанских татар. Отдельно необходимо отметить труды ученых, которые появились на страницах Известий Общества Археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете. Богатый этнографический, фольклористический, а также языковой материал представлен в статьях М.П. Пинегина «Свадебные обычаи казанских татар» [8], Г.Н. Ахмарова «Свадебные обряды казанских татар» [1], и Я.Д. Коблова «Религиозные обряды и обычаи татар магометан» [4]. Остановимся более подробно на последней из этих работ. Данная статья посвящена описанию родильного, свадебного и похоронного обрядов татар-мусульман. Причем, наряду с изучением мусульманской, религиозной обрядности, автор освещает народные, не имевшие исламских корней обряды и обычаи. Обращение к данному принципу описания традиций исследователь объясняет «важностью для уяснения нацио-

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ и Правительства Республики Татарстан (грант № 13-14-16012/2013) «Из истории татарской фольклористики. Т. 1. Материалы Известий Общества археологии, истории и этнографии при Казанском императорском университете».

нальности, их отличительных свойств и характерных особенностей татар» [4: 522].

Указанная работа автора представляет большой интерес с точки зрения содержательности и информативности. Содержащиеся в ней сведения являются достоверными и полными и могут служить хорошей источниковедческой базой как для исследователей религиозных, так и народных верований татар. Наше же внимание, в первую очередь, привлекли описанные автором обряды и обычаи народного характера. Данные явления традиционной культуры привлекательны не столько своим бытованием, сколько «внутренним» содержанием, другими словами, наличием семантического «ядра», значения. Я.Д. Коблов не ставил перед собой задачу исследования рассматриваемых обрядов с данной позиции и поэтому смысл проведения некоторых из них остался нераскрытым. Мы же попытаемся проанализировать рассмотренные в работе обряды и обычаи исходя из цели выяснения их семантической основы, опираясь при этом в основном на собственные полевые материалы.

При описании родильного обряда или, как отмечает автор, «обрядов при наречении имени младенцу» автор сообщает о традиции татар «немедленно давать имя новорожденному» [4: 523]. Причина такой спешки объясняется широко распространенным у татар поверьем о подмене безымянного ребенка нечистой силой: *«Исемне бала тууга кушарга кирэк. Исемсез тотсаң, ату, жән алыштыра баланы, жән алыштыра» (Имя нужно с рождением давать. Если без имени держать, жән подменит ребенка, жән подменит* [2007, д. Суля Сабинского р-на РТ. Зарипова М.Т., 1915 г.р.]. Согласно другому поверью, ребенок без имени долго плачет: *«Өч көн дә үтәргә тиеш түгел исем куштырмыйча. Исеме булмаса, елый, тынычсызлана бала» (И трех дней не должно пройти без имени. Если имени не будет, плачет, беспокоится ребенок)* [2005, с. Атабаево Лаишевского р-на РТ. Шагитова Ж.Ш., 1942 г.р.].

Говоря о первой стрижке волос новорожденного, автор также указывает на выполнение данного обряда в довольно ранние сроки. Материалы наших полевых записей свидетельствуют о бытовании данной традиции у татар и на сегодняшний день, что разъясняется желанием уберечь ребенка от сглаза: *«Күз тия диләр, күз тия диләр инде, беренче чәчен алмасаң. Шуңа күрә алдырырга тырышалар инде. Чәтән тигән күз бетми ди» (Говорят, сглазят, сглазят, если первые волосы не постричь. Поэтому стараются постричь. Говорят, сглаз от волос не проходит)* [2006, С. Казаклар Высокогорского р-на РТ.

Камалиева Г.Г., 1935 г.р.]; «*Озайтырга жарамый инде, күз тия диләр*» (Отрацивать нельзя уж, говорят, сглазят) [2006, с. Б. Битаман Высокогорского р-на РТ. Гарифуллина Р.Х., 1935 г.р.].

Остановимся еще на одном немаловажном обряде в структуре родильной обрядности, который рассматривается Я.Д. Кобловым в данной статье – обряде обрезания. Из сказанного понятно, что обрезание проводится в промежутке «с 1-го года и до пяти лет» [4: 527]. Однако данная информация нуждается в уточнении, вернее, более точном разъяснении. Одно из самых главных требований, предъявляемых к обряду обрезания, заключалось в его исполнении в нечетном возрасте мальчика: «*Малайны сөннәткә өч, биш яшьтә утырталар ие*» (Мальчика обрезали в три года, в пять лет) [2007, с. Бишня Зеленодольского р-на РТ. Галиуллина А.Г., 1942 г.р.], «*Парлы яшьтә ярамый. Так яшьтә кирәк. Өч, биш...*» (В четном возрасте нельзя. Нужно в нечетном возрасте. Три, пять...) [2005, д. Атабаево Лаишевского р-на РТ. Билалова Ф.Ф., 1947 г.р.]. Решающим фактором в соблюдении данного предписания, по словам информантов, выступает поверье о неспособности этого мальчика в будущем иметь детей [2007, с. Бишня Зеленодольского р-на РТ. Галиуллина А.Г., 1942 г.р.] или же рождение у него только однополых детей, если обрезание будет совершено в четном возрасте [2014, с. Бакрче Апастовского р-на РТ. Гайнуллина Н.Ш., 1932 г.р.]. Совершенно очевидно, что в основе этих поверий лежит вера в магию чисел, в данных случаях – магию нечетных чисел. Совершение обряда обрезания в нечетном возрасте гарантирует рождение детей (в том числе и разнополых), что свидетельствует о продолжении самой жизни. Именно эта идея заложена в слова Н.Ф. Сумцова «в жизни семейной четное число должно было служить обозначением уже совершенного и законченного, близкого к смерти, нечетное – обозначением совершающегося, растущего, далекого от конца» [9: 90].

Описывая обряд обрезания, Я.Д. Коблов сообщает весьма ценную для нас информацию. На стр. 528 он пишет, что «В Казанской губернии есть деревня Масра, жители которой почти поголовно издавна занимаются совершением обрезания» [4: 528]. Материалы экспедиции в Сабинский район в 2007 г. подтверждают сказанное Я.Д. Кобловым и свидетельствуют о совершении обряда обрезания мужчинами д. Масра Арского района вплоть до 60-х годов XX столетия: «*Масралар гомергә шулай сөннәтче бабай булып йөргәннәр инде, әйе*» (жители Масры испокон веков были обре-

зальщиками, да) [2007, д. Суля Сабинского р-на РТ. Зарипова М.Т., 1915 г.р]. Сөннэтче бабайлар (обрезальщики), совершая обряд, ходили из деревню в деревню. При этом, следует отметить, что каждая отдельно взятая территория (как правило, выходящая за рамки одного района) была закреплена за определенной деревней, славящейся проведением данного ритуала.

В описании свадебного обряда Я.Д. Коблова также содержится весьма ценный для нас материал. Так, рассказывая о формах вступления в брак у татар, он отмечает, что «У казанских татар, кроме обычного формального брака, доселе существует обычай похищать девушек» [4: 532]. В то же самое время, описывая детали данной формы женитьбы, автор говорит, что «случаи похищения невест в настоящее время сравнительно редки и число их постепенно с течением времени сокращается» [там же: 533]. Вместе с тем интересно отметить факт существования данного обычая в некоторых локальных традициях и на сегодняшний день, спустя более чем сто лет со дня написания рассматриваемой работы Я.Д. Коблова. Так, материалы экспедиции в Пестречинский район РТ в 2006 г. свидетельствуют, что традиция похищения невест («*кыз урлау*») является довольно устойчивой в ряде деревень, в частности, в д. Шали: «*Бездә кызларны урлап алалар. Икенче бер егет сораган кызны да урлылар даже*» (*У нас девушек воруют. Просватанную девушку воруют даже*) [2006, с. Шали Пестречинского р-на РТ. Тагиева З.С., 1921 г.р].

При знакомстве с церемониями свадебного дня внимание привлекает сообщение автора о традиции родственников жениха и невесты приносить на свадьбу хлеба в четном количестве (по 2, по 4, по 6), что называется в народе «*саум*». Здесь же автор указывает на существование традиции приносить «*саум*», но только в нечетном количестве (по 3, по 5, по 7), и на поминальную трапезу [4: 543]. Следует отметить, как нам уже приходилось наблюдать выше, что в обрядах жизненного цикла (и не только) большую роль играет числовая символика. Причем, свадебная обрядность характеризуется исключительно четностью, что связано с символикой парности, идеей соединения, приобщения двух противостоящих сторон. Использование же нечетных чисел в похоронно-поминальной обрядности продиктовано желанием преградить путь смерти. Идея парности прослеживается и в другом свадебном обычае татар, по которому жених остается ночевать у невесты на два, четыре, шесть и восемь дней, о чем, в частности, пишет Я.Д. Коблов [там же: 546]. Надо ска-

зять, и в современной обрядовой культуре татар числу как сакральной единице придается особое значение.

В составе похоронного обряда, описанного Я.Д. Кобловым, также содержится большое количество обрядов и обычаев «народного» характера. К их числу, в частности, относится и обряд фидья, проведение которого имеет целью искупление грехов умершего [4: 552]. Интересно, что данный обряд, чьи корни уходят в глубину веков, был зафиксирован также и нами в ходе экспедиций в районы Заканья [2004, с. Куяново Параньгинского р-на Республики Марий Эл. Газизова Р.Г., 1919 г.р., Лотфуллина З.Л., 1926 г.р.) и горной стороны [2014, с. Багишево Апастовского р-на РТ. Халилова Х.З., 1941 г.р.], что свидетельствует об устойчивости и консерватизме народных традиций.

Из описания обряда становится известно об обычае татар одаривать муллу, исполняющего обряд похорон, деньгами и какой-либо живностью – коровой, лошадью, овцой, курицей, а также мукой. Данная традиция в более усеченном варианте продолжает бытовать у казанских татар и на сегодняшний день. Такое подношение мулле, носящее название «*гур садакасы*» (милостыня могилы), сейчас включает в себя только овцу (барана), закальваемого, как правило, по рапоряжению муллы на одну из поминальных трапез. Смысл данных подаваний, по словам современных информантов, сводится к тому, чтобы эта живность стала для умершего неким товарищем и помогла ему «*привыкнуть и освоиться на новом месте*» – «*Гур садакасы маетка итгэш булсын өчен, гурга иялэнер өчен бирелә*» [2006, д. Уллы Высокогорского р-на РТ. Ахметзянова Р.Х., 1912 г.р.].

Время выноса покойного из дома и несения его на кладбище интересно выполнением действий магического характера. Так, Я.Д. Коблов сообщает о перемене мест людьми, несущими погребальные носилки. Автор объясняет данный обычай поверьем татар, по которому тому, «кто у каждой стороны покойного, поддерживая носилки, вместо десяти шагов, пройдет сорок, Бог простит сорок больших грехов» [4: 555-556]. В то же самое время таким образом совершается некий обряд «запутывания следов», необходимый для предотвращения повторной смерти.

Из обычаев, упомянутых Я.Д. Кобловым, внимания заслуживает еще один обычай, который продолжает свое бытование и на сегодняшний день. По традиции татары в течение трех дней после похорон не принимают пищу в том доме, в котором находился покойник. Автор сообщает, что «для вкушения пищи ходят к родным

и знакомым; если есть другая изба или клеть, то едят в этих помещениях» [4: 561]. Данная информация не противоречит и сведениям, полученным от наших информантов. Однако на современном этапе заметны некоторые попытки упростить, смягчить правила, когда желающий принять пищу человек может это сделать, произнеся перед этим троекратно слова «*Мин ач!*» (*Я голоден!*) во дворе или в устье печи: «*Мин ач! Мин ач! Мин Ач!*» [2006, с. Ст. Зюри Тюлячинского р-на РТ. Шакиров М.И., 1937 г.р.]. Что касается мотивации существующего запрета, то она восходит к представлениям о запачканности всего помещения кровью умершего в момент испускания духа.

К обрядам народного характера, не имеющего религиозного значения, относятся и описанные Я.Д. Кобловым поминальные обеды на третий, седьмой, сороковой дни, а также години после похорон. Однако нужно заметить, что данные архаичные в своих истоках обряды удивительно гармонично сосуществуют с традициями исламской религии: на поминках произносятся молитвенные воззвания, читаются аяты из Корана. Основным назначением поминальных трапез было угощение умершего. Исследователь религиозных воззрений С.А. Токарев по этому поводу писал: «Возможно, что в более ранние стадии своего развития человек угощение на поминках устраивал именно самому умершему, представляя, что он нуждается в пище несколько не меньше, чем живой человек» [8: 178]. В пользу этого говорит и то, что в качестве названия поминальной трапезы в народе используется слово «аш» (досл. «пища»).

Подытоживая анализ народных обычаев и обрядов, выполняемых в процессе обрядов жизненного цикла казанских татар, которые были рассмотрены Я.Д. Кобловым, можем отметить их глубоко семантическую содержательность. Все они составляют неотъемлемую часть семейной обрядности и «являются важной частью народного мирозерцания, формируя определенную модель религиозного синкретизма» [3: 64], чем и обусловлена их высокая устойчивость.

Литература:

1. Ахмаров Г.Н. Свадебные обряды казанских татар. Казань: Изд-во Общества археологии, истории, этнографии при Импер-ком Казанском универ-те. вып. 1. Т. 23. 1907. С. 1-38.

2. Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов, их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопамятностей. О народах та-

тарского племени. СПб.: Изд-во Императорской Академии наук, Ч. 2. 1799. С. 1-178.

3. Исхаков Р.Р. Я.Д. Коблов о культурно-религиозной жизни поволжских мусульман в начале XX в. // Известия Самарского НЦ РАН, №1. Т.10. 2008. С. 60-64.

4. Коблов Я.Д. Религиозные обряды и обычаи татар магометан. Казань: Изд-во Общества археологии, истории, этнографии при Импер-ком Казанском универ-те. вып. 6. Т. 24. 1908. С. 521-564.

5. Миллер Г.Ф. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов.... СПб.: Изд-во Академии наук, 1791. 57 с.

6. Насыри К. Поверья и обряды казанских татар, образовавшиеся мимо влияния на жизнь их суннитского магометанства // Записки имперо-русского географического общества. СПб. Т. 6. 1880. С. 241-270.

7. Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российского государства. СПб.: Изд-во Императорской Академии наук, Ч. 1. 1773. 657 с.

8. Пинегин М.Н. Свадебные обычаи казанских татар. Казань: Изд-во Общества археологии, истории, этнографии при Импер-ком Казанском универ-те. вып. 1. Т. 9. 1891. 20 с.

9. Сумцов Н.Ф. О свадебных обрядах, преимущественно русских. Харьков: Типография И.В.Попова, 1881. 206 с.

10.Фукс К.Ф. Казанские татары в статистическом и этнографическом отношениях. Казань. 1844. 131 с.

СИСТЕМАТИЗАЦИЯ ПРОИЗВЕДЕНИЙ ГРАФИКИ НА ТЕМЫ ТАТАРСКОГО ФОЛЬКЛОРА, ИЗДАНЫХ В НАЧАЛЕ XX в.

*Вагапова Ф.Г. (Институт Международных
отношений, истории и востоковедения КФУ)*

Фольклор, являясь формой народного творчества, проявился в культуре татарского народа в различных словесных видах: мифах, легендах, дастанах, сказках, байтах, мезеках. Содержание татарских фольклорных произведений носит ярко выраженный назидательный характер, они призывают к воспитанию тех положительных качеств, которыми народ наделял своих героев. Популярность среди населения способствовала тому, что произведения на темы фольклора активно издавались в типографиях Казани. [1, с. 6] Они входили в состав сборников либо печатались отдельными книгами.

Первые издания не имели иллюстраций, в качестве оформления типографиями использовались наборные украшения – политипажи, заимствованные из столичных изданий. В татарском книжном искус-

стве только с начала XX века в оформлении книги используют иллюстрации, «выполненные местными художниками» [4, с. 327]. Яркие, характерные образы героев татарского фольклора привлекают художников. Их работы точно иллюстрировали текст, что помогало читателям понять его содержание.

Анализируемые работы художников мы условно подразделяем на две группы. К первой относятся книги, оформленные художниками, не имевшими специального образования. Как известно, идеология ислама, принявшая на территории проживания татарского народа наиболее ортодоксальные формы, запрещала изобразительную деятельность. Этот факт стал одной из причин того, что первые татарские художники-иллюстраторы не подписывали свои работы. Можно предположить, что они являлись представителями татарской, в основе своей мусульманской, культуры. В оформлении книг ощутимо влияние традиций татарского рукописного книжного искусства, становление которой проходило под воздействием культуры стран ислама.

Далее в статье мы будем использовать термины: «профессиональный», «непрофессиональный», «самобытный» художник. Говоря о профессионализме, имеется в виду наличие специального художественного классического образования. На рубеже XIX–XX веков только единичные представители татарской национальности осмеливались обучаться в художественных учебных заведениях России (например, первая татарская художница-живописец и график Х. Акчурина училась в Строгановском училище в Москве; Х. Баданинский и М. Байкеев – в Училище технического рисования барона Штиглица в Петербурге [5, с. 23; 8, с. 287]). С этой точки зрения художники, оформлявшие первые печатные книги, были профессионально не подготовлены. Но с позиции той эпохи, в которой жили и творили, в контексте мусульманской культуры они были, несомненно, профессионалами. Они, являясь образованной и прогрессивной частью татарской интеллигенции, осваивая традиции русского и европейского изобразительного искусства, создавали собственные произведения.

Исследования показали, что издателями к оформлению книг все чаще начинают привлекаться профессиональные художники. Их работы мы выделяем во вторую группу. Среди них также имеются авторы, не подписывавшие свои работы, что делает возможным предположить, что они, являясь представителями татарской культуры, не могли в течение короткого времени отойти от данной

традиции.

Из всего многообразия так называемых словесных видов фольклора в культуре татарского народа особое место занимают байты, среди которых популярностью пользовался «Сак-Сок». В нем рассказывается о том, как двое детей, за незначительную шалость проклятые матерью, превратились в птиц – Сак и Сок – и улетели, обреченные на вечное одиночество. Произведение, по своему содержанию адресованное и взрослым, и детям, не раз издавалось в составе сборников для детей.

В 1916 году в Центральной типографии, издается бает «Сак-Сок». В книге представлены рисунки, которые носят иллюстративный характер и выразительно передают характер героев. Они выполнены самодеятельным художником, имя которого неизвестно.

Своего рода резюме произведения является сюжет, вынесенный на обложку книги, где на фоне надвигающихся тревожных туч изображены сидящими на ветвях деревьев две птицы – Сак и Сок.

Первая иллюстрация описывает сюжет, в котором мать ругает детей. В композиции прослеживается два центра, которые не только не конфликтуют между собой, но взаимно уравнивают друг друга. Смысловой является правая сторона иллюстрации, где ближе к центру изображены дети. Они напуганы словами проклятия: один стоит на коленях, другой сжался в комочек. Яркое светлое пятно окна за спинами детей усиливает акцент. Замыкает композицию расположенная в левой части фигура матери. Ее монументально повелительная фигура, вытянутая грозящая рука, указывающая на детей, не только передают эмоциональное состояние, но и пластически уравнивают два центра.

Прочтение композиции справа налево соответствует движению глаз при чтении арабского письменного словесного текста. Условно проведенная линия от головы стоящего мальчика нисходит к сидящему ребенку и вновь поднимается к фигуре женщины, образуя ритм извивающегося стебля – композиционный прием, характерный для иранской миниатюры.

По такому же принципу построено пространство и следующего рисунка. В правой части на фоне окна изображена сцена объяснения женщины с мужем. Строгий чернобровый мужчина с аккуратной мусульманской бородкой изображен сидящим на стуле. Он, наклонившись, внимательно вслушивается в слова жены. Визуальное восприятие рисунка начинается от фигуры мужчины, далее задерживается на силуэте стоящей рядом женщины и останавливается

ся на фигурках детей, уже превратившихся в птиц (в левой части).

Мастер знаком с законами перспективы, посредством которых передает пространство комнаты. В интерьере, где происходят события, нет лишних деталей, все предельно лаконично: лавка в глубине комнаты, табурет, на котором сидит мужчина. Художник акцентирует внимание читателя на главном – изображении людей, передаче характеров. Автор достаточно подробно передает элементы традиционных татарских костюмов, включающих рубаху, штаны, камзол, тюбетейку, платок, повязанный по татарски, передник, лапти поверх длинных суконных чулок. Мастер нашел интересный прием для передачи развертывания события во времени: на рисунках, расположенных на разных страницах, костюмы героини отличаются.

Несмотря на то, что в работах появляются черты, характерные для классического европейского искусства, мы видим, что влияние восточных традиций изобразительного искусства является доминирующим. Это проявилось, например, в том, что персонажи помещены в условное пространство – прием характерный для восточной миниатюры.

Работам свойственна некоторая наивность исполнения, но несмотря на это они достаточно глубоки по содержанию. Самодеятельный художник чувствует композицию, располагая предметы в пространстве согласно канонам, характерным для традиционного восточного рукописного книжного искусства.

В отдельную группу нами выделены книги, в оформлении которых прослеживается влияние русского изобразительного искусства. Образы героев фольклора стали основой сюжета произведений многих татарских писателей. Например, автор лирических и детских стихов Г. Тукай перевел на татарский язык сказку А. С. Пушкина «Золотой петушок», которая была издана в 1908 году в лито-типографии И. Н. Харитоновой в двух вариантах. В первом для оформления были использованы готовые политипажи. Во втором – наряду с теми же клише использовались иллюстрации, выполненные в технике цветной литографии (хромолитографии). Каждая из них расположена на отдельной странице и носит сюжетный характер. Художник тщательно прорисовывает детали: орнамент на костюмах, лепные барочные детали на стенах в интерьере комнаты, окно в мавританском стиле, в проеме которого виднеется силуэт мечети с полумесяцем.

Очевидно, рисунки выполнены профессиональным художником, имя которого не известно. Новые принципы оформления сближают его с творчеством русских иллюстраторов детской книги

круга «мирискусников», в частности И.Я. Билибина. Как известно, художников этого направления, работавших в конце XIX – начале XX в., вдохновляла тематика Востока. Стилистика И.Я. Билибина отразилась в цветовой гамме и использовании орнаментальной линии, ограничивающей цвета. Также в работах художника прослеживается стилистика модерна, которая выразилась как в оформлении обложки, так и в иллюстрациях. Элементы модерна проявляются в характерном изгибе напряженной текучей гибкой линии рамки, экспрессивном движении растительного орнамента, обрамляющего текст, в использовании орнаментальных мотивов различных стилей прошлого: помпезное барокко в синтезе с мавританским стилем создают ощущение пышности и богатства.

Электро-типографией «Магариф» в 1914 году издается произведение Габдуллы Тукая «Сенной базар», оформленное гравюрами безымянного художника. Человеческие фигуры в рисунках переданы гротескно: они то приземистые, то заостренно-вытянутые. Словно следуя идее, вложенной автором в содержание произведения, художник, изображая разнохарактерную толпу, не дает буквального толкования и расшифровки образов, не наделяет лица индивидуальными чертами. Одна из гравюр может стать иллюстрацией к строкам: «Один на рынке властвует закон: В свое лишь дело каждый погружен». Художник не ограничивает гравюры рамкой, расширяя тем самым границы происходящего. Создавая эффект присутствия, дает возможность читателю включиться в пространство рисунка. Следует отметить, что данный прием в работах других авторов не встречается.

В иллюстрациях к сказке Г.Тукая «Шурале», изданной в 1914 году в сборнике собрания сочинений [6], мы впервые обнаружили стремление художника оставить свое имя в виде инициалов «Б.Э.». Несмотря на то, что нам не удалось определить имени автора, необходимо отметить это новое явление, столь не характерное для татарского дореволюционного изобразительного искусства.

В выразительных иллюстрациях, выполненных самодеятельным художником, примечательно стремление образного решения в изображении природы, что помогает раскрытию содержания произведения. Сплошной темной стеной стоит лес, на фоне которого разворачивается сюжет. На переднем плане изображен пролесок с вековыми деревьями, переплетающиеся ветви которых ассоциируются с длинными пальцами Шурале. Акцентируя внимание на деталях, художник передает состояние природы в разное время суток. На первом рисунке, где события происходят ранним утром, солнце

поднимается из-за густой стены лесной чащи, озаряя все вокруг мерцающим светом; на втором оно высоко стоит над лесом, освящая поляну и оставляя блики на стволах деревьев; на третьем – солнце уже исчезло, спрятавшись в вершинах деревьев. От иллюстрации к иллюстрации заметно меняется и характер главных персонажей сказки. Вначале лесной див смело выходит навстречу человеку, чувствуя свое физическое превосходство. На другой иллюстрации, где Шурале защебил пальцы в стволе поваленного дерева, он уже менее агрессивен, в его облике – беззащитность наивного существа, пытающегося разгадать хитрость Батыра.

Средствами художественной выразительности передается внешний облик Шурале и Батыра: незалитый краской глубокий штрих, оставленный штихелем, подчеркивает рисунок длинных пальцев, крючковатый нос, рога, длинные пальцы, шерсть лесного чудища. Герои одеты в национальные костюмы: длиннополый казакин, полусферической формы меховая шапка, валенки. В целом же в передаче образов отсутствует та живая динамика, которая характерна для произведения. Прочтение композиции слева направо, соответствующее движению глаз при чтении арабского словесного текста, сохраняется.

Художественно оформляются и небольшие по объему произведения сатирического характера – мезеки, основными персонажами которых являются, с одной стороны, ханы, везиры, чиновники, муллы, судьи (казый), с другой – крестьяне, солдаты и традиционные образы общетюркской сатиры – Хужа Насретдин, Жириян Чичян, Алдар Куста [2, с. 6].

Публикация мезеков, входивших в состав различных сборников, началась еще в XIX в. [2, с. 5]. В конце XIX – начале XX в. они издаются отдельными самостоятельными сборниками. Ввиду того, что в народе наибольшей популярностью пользовались рассказы о похождениях Хужи Насретдина, эти сказки издавались чаще.

В фондах библиотек города Казани хранятся первые издания сборников походов Хужи Насретдина, осуществленные в типографиях Казани: в типографии Чириковой (1890), Торгового дома Братьев Каримовых (1904), Императорского университета (1908). В оформлении обложки, титульного листа, первой страницы, выполненной в традициях татарских рукописных книг с имитацией унвана, использованы характерные только для данной конкретной типографии готовые клише.

В типографии Торгового дома «Братья Каримовы» (1910–1911

годы) издается сборник о похождениях Хужы Насретдина. Иллюстрации в нем, выполненные самодеятельным художником пером и тушью, носят сатирический характер. В рисунках отражена любовь к веселой шутке, умение острым словом высмеивать людские пороки и недостатки. Художник средствами художественной выразительности стремится противопоставить хитрость Насретдина и глупость правителей и духовенства. Сатирические рисунки пронизаны ощущением мягкого деликатного юмора, в них отсутствует сарказм и грубость. Наивность исполнения, декоративная выразительность, простота, доходчивость образов, их предназначенность для распространения в народных массах сближает их с русской лубочной картинкой [1, с. 310].

Мастер тщательно прорисовывает детали одежды, посредством которых выражает облик героев, принадлежащих к различным социальным группам. Горожане изображены в европейской одежде, военные в кителях, украшенных эполетами. Представители мусульманского духовенства – в традиционных стеганых жилинах и характерных головных уборах – фесках. Сам Хужа в тюрбе (ее носили представители низших сословий). Построение композиции рисунка аналогично чтению татарского текста, написанного по канонам мусульманского письма – справа налево.

Несмотря на то, что художник не владел профессиональными навыками, что проявляется в рисунке фигуры человека и животных, в их пропорциональном решении, в незнании законов перспективы, компоновке иллюстраций и текста на листе (вертикальное расположение рисунков, что затрудняет возможность их просмотра), издание является важным прогрессивным шагом в развитии татарского книжного печатного искусства. Работая вопреки царившим в обществе консервативным религиозным устоям, отвергавшим изобразительную деятельность, художник постигал азы печатного дела, дополняя книги иллюстрациями.

Автором иллюстраций в сборнике рассказов о похождениях хитреца Насретдина (электро-типография «Умид», 1913 г.) является профессиональный художник, гравёр Ф.С. Быков. Сюжеты всех 14 листов гравюр заимствованы из предыдущих изданий, автор обогатил их мастерством исполнения. В его работах проявляется влияние стиля модерн, что в целом характерно для искусства оформления татарской печатной книги начала XX в. В работах прослеживается поиск собственного авторского почерка. В гравюрах высокая линия горизонта дает возможность показать глубину пространства: это уходящие вдаль просторы среднеазиатского пей-

зажа, интерьеры помещений. Автор передает динамику движения: люди изображены в профиль (таким образом, взгляды читателя и героя произведения не встречаются), фигуры как бы проходят мимо зрителя.

Ф. Быков показал себя мастером композиции, что проявилось в решении конструкции книги, страницы и отдельного рисунка. Расположение гравюр на странице, являясь иллюстрацией, соответствует описываемому эпизоду. Общее направление движения на каждом листе гравюры подчеркнуто или уходящей вдаль линией перспективы, или жестами и перемещениями главных героев.

Работы выполнены в реалистичной манере. Восточные мотивы прослеживаются в передаче природы: свечи высоких пирамидальных тополей; песчаные барханы, оживленные редкой растительностью; верблюды, на которых верхом передвигаются путники; непременный верный спутник Хужи – ослик. Обязательный атрибут восточных дворцов – богато орнаментированный ковер на стене, деревянный резной столик подчеркивают состоятельность его обитателей. Использование художником различных видов штриховки и заливки служат выявлению формы предметов, фактуры их поверхности – пушистой шерсти верблюда или ослика, блеск атласа на одеждах духовенства. Штрихи то глубоко проведены штихелем, то слегка процарапаны по поверхности.

Образы героев фольклора заняли особую нишу в творчестве многих художников, чей творческий путь связан с татарским дореволюционным печатным книжным искусством. В большинстве своем оставшись безымянными, они внесли огромный вклад в развитие татарского искусства. В оформлении печатных книг большую роль играли не только книжные знаки (обрамления, концовки, орнаменты), готовые политипажи, но и иллюстрации, для которых характерно следование тексту и стремление уловить дух произведения. Художники, чаще интуитивно, отказываясь от изображения реального мира, используют такие приемы, которые помогают читателю свободно воспринимать литературное произведение. К ним относятся: изображение без фона или без рамы, преувеличение, замалчивание.

Художественное оформление татарской дореволюционной печатной книги за короткий срок проходит различные этапы стилистического развития: от восточной миниатюры и рукописной татарской книги, традиций русской лубочной картинки до искусства рубежа XIX–XX вв., выразившегося в стиле модерн.

Литература:

1. Аполлон. Изобразительное и декоративное искусство. Архитектура: терминологический словарь / под общ. ред. А.М. Кантора. М.: Эллис Лак, 1997. 737 с.
2. Веселая россыпь (татарский народный юмор). М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1974. 120 с.
3. Давлетшин К.Д. Из мудрости веков. Казань: Татар. кн. изд-во, 1990. 123 с.
4. Татарская энциклопедия: в 5 т. Казань: Институт Татарской энциклопедии АН РТ, 2002. Т. 3: К – Л. 663 с.
5. Татарский энциклопедический словарь. Казань: Институт Татарской энциклопедии АН РТ, 1998. 703 с.
6. Тукай Г. Мәжмугаи асары. Ж. Вәлиди тарафыннан язылган Тукайның тәржемәи хәле. Казан: Мәгариф, 1914. 442 б.
7. Тукай Г. Избранное. Стихи, поэмы, сказки. Казань: Татар. кн. изд-во, 1969. 415 с.
8. Червонная С.М. Искусство Татарии. М.: Искусство, 1987. 352 с.

ТҮБӘН УШМЫ АВЫЛЫ ЭПИГРАФИК ЯЗМАЛАРЫ

Гайнетдинов А.М. (Казан)

2013 елның июнь аенда Казанның Г. Ибраһимов исемендәге Тел, әдәбият һәм сәнгать институты тарафыннан Мамадыш районына комплекслы экспедиция оештырылган иде. Без дә шунда катнашып, районның кайбер авылларындагы зиратларында сакланып калган эпиграфик язмаларны өйрәндек.

Моңа кадәр Институт хезмәткәрләре, нигездә галим М. Әхмәтжанов тарафыннан тарафыннан эпитафик материаллар жыю буенча күп эш башкарылган. Марсель Әхмәтжанов 1973 елда Мамадышның үзәндә һәм районның күп авылларында булып, борынгы кабер ташларын да өйрәнәп кайткан. Инде берничә дистә еллар Институтның эпитафик материал жыю өчен чыкканы булмаган иде.

Шактый күп материал жыеганга күрә, без әлегә бу мәкаләдә бер авыл – Түбән Ушмы борынгы эпитафик язмалары белән генә чикләнергә булдык.

Түбән Ушмы авылында тугыз борынгы кабер ташы табылды.

1. Бисмилләһиррахмәниррахим, зәликә тәкъдиир әл-газииз әл-галиим, сахибә әл-кубуур Сахибәжамал Мөхетдин кызы Югары Ушмының миладия 1913 нче сәнәдә апрельнең 6 сында дарел-бәкайа рихләт әйләде 61 яшендә, Аллаһ Тәгалә рәхмәт әйләсун.

Тәржемәсе: Рәхимле, шәфкатыле Аллаһ исеме белән, Бөек, бар нәрсәне Белүче зат тәкъдире шул, каберләр иясе Сахибжамал Мөхетдин кызы Югары Ушмының милады буенча 1913 елда апрельнең 6 сында мәңгелек йортка китте 61 яшендә, Аллаһ Тәгалә рәхмәт әйләсен!

Бисмилла сүзе матур тугра формасында каллиграфик стиль белән язылган. Аның астында татар традицион бизәкләре төшерелгән.

Ташның арткы ягында яздыручы исеме язылып куелган:

Яздыргучы

Хәбибрахман бине Гыйлажәддин Минһажетдин углы.

Әлеге язмалар өстендә аска карап торган ай сурәте ясалган.

Бу ташның биеклегенә – 81, киңлегенә – 42,5, калыңлыгы 17 сантиметр тәшкил итә. Язмалары күпертмә язу белән язылган.

Әлеге кабер иясе, тексттан аңлашылганча, Югары Ушмы кешесе булган. Бәлки, Түбән Ушмыга кияүгә чыгып, күченеп килгән һәм вафатына хәтле шунда яшәгәндер.

Ташларда бөтенләй тыныш билгеләре куелмый, биредә һәм алга таба да алар жөмлә кисәкләрен аеру өчен безнең тарафтан өстәлдә. Гарәп телендә булган жөмлөләр фонетик үзгәрешләргә, беркадәр тәжвид кагыйдәләренә туры китерелеп язылды, юллары ташъязмалардагыча бирелде. (Татар телендәге жөмлөләр эчендә булган гарәп сүзләренә бу кагылмый.) Шулар рәвешле бирү, безнең фикеребезчә, иң яхшы вариант, чөнки гарәп телендәге сүзләргә татар теленә яраклаштырып бирү (мәсәлән, “ү” хәрефе урынына “ө”, “д” (“дад”) урынына “з” кую, нечкә әйтелешле хәрефтән соң сузык аваз булганда аны калынайтып язу һ.б.) бу очракта дөрөс булмас.

2. *Бисмилләһ, лә иләһә иллаллаһ, Мүхәммәдүр-расүүлүллаһ, Әшһәдү ән ләә иләһә иллаллаһү вә әшһәдү әннә Мүхәммәдә-ррасүүлүллаһ, ошбу кабер хужасы Сиражәддин Ибраһим углы 85 яшендә вафат.*

Ташның үлчәмнәре: 71x37x17. Язмалары улып, ягъни уйма язу белән, язылган. Ташның арткы ягында да, кырыйларында да бернәрсә язылмаган. Ул карап торышка бик гади итеп ясалган, өске ягында гына өстән югарыга таба үрмәләүче ике сабакка охшаш орнамент ясалган.

3. *Йа, Рәхим, Мөхәммәдҗан Гобәйдулла углының әһлиясе Бибинәзийфә Габделвахид кызы вафат булды 1877 нче елда сентябрьнең 18 ндә 81 йәшендә яздырды.*

Ташның үлчәмнәре: 102x38x11. Бу таш күпертмә язулы. Йа, Рәхим сүзләре ясалган гөмбәз эчендә язылган. Аның ике кырында тулы сабаклары һәм яфраклары белән бергә берәр чәчәк ясалган.

Арткы ягындагы язу: *Кияве Мөхәммәдшакир Гибадулла хажжи углы, 1886.*

Ташның бу ягы да күпертмә язучысы. Язмалар өстендә квадрат эчендә бик матур тугра язылган. Аның почмаклары яфраклы биш аерчалы чәчәкләр белән бизәлгән.

4. *Тарих мәсихиядә елдан 1870 нче елда июньнең 7 нче йәүмендә Дауд Гобәйдулла углы Атнашуф әһлийәсе Бибиҗәмилә Әхмәдҗан кызы вафат...*

Тарих мәсихия дигән сүз хәзерге көндә илебездә кулланыла торган Грегориан календаре буенча дигәнне аңлата. Астагы ахыргы юлы жиргә кереп торганлыктан һәм сүзләре ашалганлыктан укып булмады.

Ташның артында исә түбәндәгечә язылган: *Әл-мәүт. Дога-хәер өмид кыйлуб йаздырды кияве Мөхәммәдшакир Гибадулла хажжи углы.*

Тексттагы “әл-мәүт” сүзгә “үлем” дигәнне аңлата. Үлчәмнәре: 103x47x7,5. Ташның ике ягы да күпертмә язучысы.

5. *Һижрийдә 1361 сәнә шәғбан 5 шендә җомга көн Әхмәд бине әл-хаж әл-хәрәмәйн Мөхәммәдҗан Атнашуф 59 нчы йәшендә дарел-фәнадан дарел-бәкайә рихләт кыйлды, Хак Тәгалә гыйззәтү рәхмәт әйләсүн.*

Биредәге дата һижри ел исәбе буенча язылган, аның миладиди, икенче төрле әйткәндә, румия буенча кайсы елга туры килгәнлеген ташның икенче ягында язылган. Язулар өстендә тугра формасында: “Лә иләһә иллаллаһ, Мөхәммәдүр-расулүллаһ...” сүзләре бирелгән.

Ташның үлчәмнәре: 83x38,5x18, күпертмә язучысы. Ташның икенче ягында да түбәндәгечә сүзләр бар: *Румийдә илән 1891 нче елда 4 мартта Әхмәд Мөхәммәдҗан хажжи углы Атнашуф.*

Шулай ук таш ырыяларында да язмалар күренә: *Әдүдунья әүвәлүһә сүруур вә әүсәтуһәә гуруур вә ахыйруһәә кубүүр. Тәржемәсе: Дөнъя: аның башы – сөөнү, уртасы – горурулану, ахыры – кабер. Чыннан да, рифма белән язылган бу сүзләрдә хаклык, хикмәт бар. Алар зиратка килгән кешегә бер үгет-нәсыйхәт формасында язылганнар.*

Икенче кырыендагы язмалар инде ачык күрәнмәс хәлгә килгәннәр: *Рахимәһуллааһ ... вә каалә ... Мүхәммәд ... (Аллаһ аны рәхим кылсын ... һәм әйтте ... Мөхәммәд).*

Күргәнәбезчә, бу кабер иясе Атнашевлар нәселе дәвамчысы булып чыкты. Бу нәсел хакында берәз аңлатып китәргә кирәк. М. Әхмәтҗанов фикеренчә, Түбән Ушмыга иң беренче тапкыр Айбулат, Максид, Биктимер, Юлтимер, Мамадыш, Атнаш исемле жиде кеше килеп утырган. Атнаш исә Мамадышның улы. (Әхмәтҗанов М.И. Нугай урдасы. Казан: Мәгариф, 2002. Б. 242). Авыл эпитафияләрендә очрый торган Атнаш нәкъ менә шул жиде кешенә берсе булырга тиеш.

6. *Түбән Ушмының Дауд Гобәйдулла углы Атнашүф вафат булды тарих 1886 нчы елда мартның 8 ндә шинбә көн сәгать 8дә, илле йәшендә ирде, йаздырды догаи хәер өмид кыйлуб.*

Үлчәмнәре: 113x36x12,5, күпертмә язу белән язылган.

Арткы ягында да шул ук ысул белән: *Йаздырды Өлге Киеге Гибатулла Хажси Мөхәммәдшакир углы.*

Бу һәм ана хәтле килгән ике ташъязмадан күренгәнчә, Мөхәммәдшакир Гибатулла хажи углы үзенә якин туганнары өчен бик матур ташлар эшләтеп, яздыртып торган. Текстларында, Мөхәммәдшакир үзе аларны ясаган яки язган, дигән сүз юк, фәкать турында әйтелә, шуңа күрә ул ташларны кемгә дә булса заказ биреп эшләткән булып чыга. Аның әле Өлге киеге дигән авылдан икәнлегә ачык аңлашыла. Бәлки, Кукмара районындагы Өлге авылы күздә тотылгандыр.

7. *Лә иләһә иллаллаһ, һижрийә 1331 нче дүшәнбә шәүвәлдә көн 11 Зәйнәтдин Шәйхикамал (?) углы дээрел-фәнәдән дээрел-бәкайә рихләт кыйлды.*

Бу яктагы текст ниндидер буяу белән артык пычранган булу сәбәпле, ачык, төгәл итеп укып булмый. Үлчәмнәренә килгәндә, алар: 67x39x12.

Арткы ягында түбәндәге сүзләр сырланган: *Тарих ... 1913 елда сентябрьнең 9 нда...*

Ташның бер кырындагы язмалар ачык күренә: *Әд-дунйәә әүвәлүһә сүруур вә әүсәтуһәә гуруур вә әхыйруһәә кубүүр.* Тәржемәсе: *Дөнъя: аның башы – сөенү, уртасы – горурану, ахыры – кабер.*

Икенче кырында исә берни дә язылмаган.

8. *Нәввәра Аллаһу Тәгаһ (Тәгалә) кабрәһу тарих һижрийә илән мең дә 288 нче сәнәдә сәфәр аеның 1 нче йәүмәдә Шәмсебану Мөхәммәдхән хажси мәрхүм кызы, Мөхәммәдшакир Гибатулла хажси углының жәмәгәте 32 йәшендә дарел-фәнадин дарел-бәкайә рихләт әйләде, рәхимул-лаһу рәхмәтән васигәтән вә жәгаләл-лаһу мәркадүһу раудатән мин рийадый әл-жәннәти... әмин.*

Тәржемәсе: *Аллаһ Тәгалә аның каберен нурландырсын, һижри буенча 1288 елдың сәфәр аеның 1 нче көнәдә ... Аллаһ аңа киң рәхмәте белән рәхимлек кылсын һәм урынын жәннәт бакчаларының берсе кебек итсен!*

Үлчәмнәре: 103x37x20, күпертмә язулы. Тексттагы 1288 нче сәнә сәфәр аеның 1 нче йәүме – 1871 елның 21 апреле.

9. *Тарих 1247 рабигыйль-әүвәл...*

Үлчәмнәре: 63x60,5x9, уйку язулы.

Әлеге һижри дата милади 1831 елның август – сентябрь айларына туры килә. Димәк, әлеге ташъязма иң борынгысы булып саналырга

хаклы. Әлбәттә, аннан да алдарак куелган язулы ташлар булгандыр да, әмма алар бүгенге көнгә хәтле сакланып калмаган шул инде.

Болардан тыш, берничә язусыз ташлар да очрады. Андыйларны гадәттә яздыртырга, эшләтергә акчасы булмаган фәкыйрь кешеләр куйган.

Түбән Ушмы авылының бер башында әле тагын бер каберлек бар. Аның чардуганы да бар, ләкин ташы юк һәм беркайчан куелмаган да. Әлеге кабердә 1918 елда актгвардиялеләр тарафыннан үтерелгән ике билгесез кызыл сугышчы жирләнгән. Авыл мәктәбенең музей житәкчесе Хәлим Сәләхетдинов сөйләве буенча, алар Комазан авылы кешеләре булган. 1918 елда алар Түбән Ушмыга килеп, авылда аklar бармы, дип сораштырып йөриләр. Алар зират каршында торучы Борһан исемле кешедә куналар. Икенче көнне берничә кибеткә керәләр һәм Комазан авылының кайда икәнлеген, бу авылда кемнәр яшәгәнлекне сорашалар, үзләрен Комазан кешеләре дип таныштыралар. Гариф Шакиров (Чәпән Гарифе) дигән кеше боларны күреп, шикләнә төшә һәм старостага барып әләкли. Теге кешеләр инде урманга таба киткән була, аларны куа башлыйлар. Урманга житкәндә куып тоталар, кире авылга алып кайталар һәм Апак Габдрахман амбарына ябып куялар. Шуннан соң алардан сорау алу башлана. Тегеләр исә барыбер үзләрен кызыллар гаскәрендә торганнарын әйтми. Икенче көнне Чәүкә тавына алып менеп, аталар. Аларның берсе озын буйлы, сары чәчле, икенчесе тәбәнәгрәк, карарак була. Атып үтергәч, аklar аларның гәүдәләрен дә күмәргә кушмыйлар. Ләкин авыл халкының ризасызлыгы нәтижәсендә, ниһаять, күмеп куярга ризалашалар. Бу эшне авылының иң ярлы кешесе Гали Дияровка (Дияр Галие) йөклиләр. Ул, фәкыйрьлеге сәбәпле, мәетләренә аяк киёмнәрен салдырып, үзенә ала, каберне дә бик сай итеп кенә казып, икесен дә бер кабергә генә күмеп куя, хәтта алар тулысынча күмелеп тә бетми. Шул вакытта авыл мулласы бу эшкә үзенә ризасызлыгын белдергәч, каберләрен зурайтып, жиренә житкереп жирлиләр. Бу кабердә ятучыларны авыл халкы Комазан кешеләре кабере дип йөртә башлай.

Бу кешеләр Комазан авылыннан булмаган, дигән фикер дә бар. Мәсәлән, Хәлим Сәләхетдинов, бу кешеләр Азнакай районы, Яңа Әхмәт авылы егетләре булганлыгын ачыклай алган. Әмма без хәзергә көндә бу районда андый авылны таба алмадык. Бәлки, ул авыл хәзер беткәндер инде, ә бәлки сүз Сарман районындагы Яңа Әхмәт авылы турында барадыр.

Түбән Ушмы авылы янында кечкенә генә Күчтем (Хафиз) сарасы да урнашкан. Бирегә халык шул Түбән Ушмы авылыннан

күченгэнгә күрә, авылга шундый исем бирелгән. Анда үзенә күрә бер изгеләр чишмәсе дә бар икән. Шул чишмәнең суын татып карау нияте белән шунда юнәлдек. Чишмә сигез улактан тора. Су шулардан агып төшә. Чишмә янында ике кечкенә гыйбадәт йорты салынып куелган. Анда кереп намаз уку, дога кылу мөмкинчелеге бар, тәһарәтне исә чишмә суы белән алырга була. Аның берсе иске, икенчесе яңа. Яңасын Нәбиуллина Гүзәлия ун еллар элек бурадан төзетә, күпер салдыра, халыкка су алу уңайлы булсын өчен, торбалар ярдәмендә суны ерымнан чыгарып, якынайтып, икенче чишмә ясата. Чишмә янында бер кабер ташы табылды, дип караган идек, ләкин ул кабер ташы булып чыкмады, ә үзенә күрә килгән кешеләргә мөрәжәгать итүче бер таш һәйкәл икән. Аның размерлары: 110х39х15. Түбәндәге сүзләр язылган: *Лә иләһә иллаллаһ, Мүхәммәдүр-расүүдүллаһ, ошбу чишмәгә килүб, ошбунда улгучы газизләр хөрмәтинә шифа йайинкә ... адәмләр гафил улмайасызлар шундагы газиз рухыйна сәдака кыйлуб йайинкә берәр Коръән аятен.*

Ташның уң ягында: *Укуб йайинкә (яки) нәфел намазы укуб багышлайасызлар, сул кырыена: Дога-хәер өмид идүб куйды Әхмәдша Әхмәд углы Атнашуф, –* дип язылган

Ташның артында «1924» саны күрсәтелгән һәм «Арташ Гыйльман Даут (?) угылы» исеме язылган. Димәк, аны Әхмәдша Әхмәд углы Атнашов, 1924 елда Арташ авылыннан Гыйльман исемле кешегә яздыртып, куйган булып чыга.

Атнашовлар нәселе Түбән Ушмы авылында төпләнеп яшәгәнлеген һәм авыл зиратында шул нәсел белән бәйле булган кешеләр каберләренә куелган матур итеп эшләнгән берничә таш турында без югарыда язган идек инде.

Мамадыш төбәгендәге татарларда сакланып калган күп сандагы ташъязмалар инкыйлабка кадәр яшәгән халыкның укымышлылыгы, динилеге, сәнгати осталыгы турында сөйли. Бары тик Түбән Ушмы авылында гына язулы 9 борынгы таш табылды. Күргәнебезчә, алар XIX йөз – XX йөз башына туры килә. Аннан да борынгы ташлар очрамады – әллә инде сакланып калмаганмы яисә таба алмадыкмы. Гомумән, Мамадыш төбәгендә элегә чорда кабер ташы ясаучы-язучылар шактый күп булган һәм үз эшләрен профессиональ дәрәжәдә оста башкарганнар. Бу турыда ташларның саны, катлаулы формалары һәм бай орнаментлы бизәкләре дәлил булып тора.

М. ӘХМӘТЖАНОВНЫҢ ТРАДИЦИОН МӘДӘНИЯТНЕ ӨЙРӘНҮ ӨЛКӘСЕНДӘГЕ ЭШЧӘНЛЕГЕ

Гайнетдинов А.М. (Казан)

М. Әхмәтжанов дигәндә безнең күз алдыбызга күпкырлы галим килеп баса, чөнки ул археограф, әдәбият галиме, лингвист, фольклорчы, текстолог, тарихчы, этнограф, эпиграфист һ.б. буларак танылган.

М. Әхмәтжанов 1939 елның 26 мартында Лениногорск районы Шөгәр авылында туган. Ата-анасы 1943 елда Арча районы Яңа Кенәр авылына күченеп килә һәм шунда яши башлыйлар. 1957 елда Яңа Кенәр мәктәбен тәмамлаганнан соң, булачак галимнең язмышы фән белән бәйләнми: тормышлар ул заманда бик авыр булганлыктан, әлегә ул гади эшче булып эшләргә мәжбүр була. 1963 елда М. Әхмәтжанов Казан дәүләт университетының кичке бүлегенә укырга кереп, бу мөгътәбәр уку йортын 1968 елда тарихчы белгечлеген үزلәштереп, бик уңышлы тәмамлый.

Һәрвакыт белемгә, фәнгә омтылган кешене югары уку йортына тәмамлау гына уку, гыйлем алу теләген баса алмый, әлбәттә. Шуңадырмы 1972 елда М. Әхмәтжанов ул заманнарда татар милләтенә хезмәт итүче бердәнбер фәнни оешма – Г. Ибраһимов исемендәге Тел, әдәбият һәм тарих институтына аспирантурага укырга керә һәм тел белеме буенча Фазыл Фәсиев житәкчелегендә диссертация яклап филология фәннәре кандидаты исеменә лаек була. Ул заманнарда диссертация яклау советы Татарстанда ябылып торган була, шуңа күрә ул аны Казахстанның Алма-Аты шәһәрәнә барып якларга мәжбүр була. Аның шәжәрәләр буенча язылган фәнни эшен «Исследование татарских шедевров в источниковедческом и лингвистическом аспектах: (по источникам XIX–XX вв.)» галимнәр бик югары бәялиләр һәм алга таба да дәвам итүен теләп калалар.

Яклагач та, Институт галимнәре аның тырышлыгын күреп, Институтта эшкә калырга тәкъдим иткәч, М. Әхмәтжанов үз халкына хезмәт итү, нинди дә булса файда китерә алу мөмкинлегенә бирелүенә сөенеп, биредә эшкә кала.

М. Әхмәтжанов гомерен татарларның әдәбиятын, тарихын, традицион мәдәниятен өйрәнүгә башышлый. Эш дәверендә ул бербер артылы фәнни экспедицияләрдә катнашып, археографик материал, ягъни борынгы кулъязмалар һәм сирәк басма китаплар жыеп, Институт мирасханәсен баеп тора һәм бүгенгә көнгә кадәр шул эшенә тугры кала бирә.

Археографик материаллар нигезендә ул докторлык диссертациясен яклый. Докторлык эше темасы: «Татар әдәби мирасын өйрәнү проблемалары: әдәби чыганакларны барлау, тикшерү методды нәтижәләре». Анда ул татар кулъязма китабының тарихын, үзенчәлекләрен билгели, андагы Урта гасырлардан килгән кече жанрларны ачыклай, археографик экспедицияләр барышында табылган яңа әсәрләргә, шул исәптән әдәби дастаннарны фән дөнәсына таныта.

Бу изге эшен М. Әхмәтжанов алга таба да шул рухта дәвам итеп, шуның нәтижәсе буларак 1998 елда галимнең «Татар кулъязма китабы» дөнә күрә. Анда гаять кызыклы мәгълүматлар, борынгы татар китабының тарихын ачып анализлана; фәнни әйләнешкә яңа чыганаклар кертелә; борынгы татар әдипләре тарафыннан иҗат ителгән әсәрләргә таралышын, яшәешен һәм система буларак чагылышын билгеләнә; археографик материаллар системасының аерым әсәрләргә язылу максатларын ачуга ачык икәннен күрсәтелә; татар шәжәрәләре системасы, башка төр чыганаклар белән берлектә, борынгы әдипләргә тормышын өйрәнүгә чыганаклар икәннен исбатлана; татар кулъязмалары битләрендә моңа кадәр төрле урыннарда сибеләп, әһәмиятләре күренмәгән яки өлешчә генә мәгълүм булган яңа әдәби жанрлар ачыла; татар әдәбиятында әдәби халык дастаннары жанры барлыгын билгеләнә; әдәбиятыбыз тарихында билгесез яки аз билгеле булган шагыйрьләргә мираслары әйләнешкә кертелә; бу мәсьәләләргә чишү өчен йөзләгән текстларны кулъязмалардан билгеләп алып, аларны хәзергә графикага күчәрәп, сүзлекчәләргә һәм искәртмәләргә аша текстологик яктан эшләнә; борынгы язма чыганак текстларын тарих белән, башка тарихи чыганаклар белән тыгыз бәйләнештә өйрәнү методикасы эшләнә; яңа әдәби ядкәрләргә башка кардәш әдәбиятлардагы версияләргә белән бәйләнештә һәм чагыштырып өйрәнү методикасын мисалларда күрсәтелә һ.б.

Бүгенгә көндә дә ул, яшь егетләргә кебек, борынгы кулъязмалар һәм сирәк китаплар эзләргә ел саен чыга. Әле елына бер тапкыргына түгел, өчәр-дүртәр, ким дигәндә, елына ике экспедициядә булырга өлгәрә. 1972–1994 еллар дәвамында гына ул системалы рәвештә археографик экспедицияләр юлы белән Татарстанның 700 дән артык торақ пункттында 5000 чамасы кулъязма китаплар, документлар, шәжәрәләр туплай алган [1, с. 6]. Бүгенгә көндә тапкан материалларының иге-чиге юк. Галимнең инде татарлар яшәгән бер генә жирдә дә булмыйча калганы юктыр, мөгаен. Әгәр барлыгы

күпме, ничэ борынгы китап табып алып кайтты икэн, дип сорасалар, мирасханэдэ тупланган бөтен материалларның **өчтэн ике өлеше** нэкъ менэ аның тырышлығы нәтижәсендә тупланган, дисәк һич хата булмастыр.

Мәгълүм булганча, кулъязма китапларда ниләр генә булмый, шул исәптән, фольклор әсәрләре дә тулып ята. М. Әхмәтжанов борынгы халык авыз ижаты ядкәрләрен халыкка кайтару өлкәсендә бик зур эш башкарган кеше дә. Аның “Каһарман Катил. Дастан”, “Угызнамә” (1998), “Дастаннар ватаны” (1999) исемле китаплары зур популярлык казанды. Аларда әлегә фәндә билгеле булмаган әсәрләр текстологик эшләнелеп, гарәп графикасыннан кириллицага күчерелеп, киң жәмәгатьчелеккә тәкъдим ителде.

Иң зур казанышларынан аның борынгы шәжәрәләр табу, өйрәнү эшчәнлегә дә саналырга хаклы. Чөнки ул 500 дән артык шәжәрә табып, өйрәнеп, фәнни әйләнешкә керткән кеше. Аңа кадәр институт архивында татар шәжәрәләре булмый диярлек. Аларны эзләү өчен ул 1972 елдан ук төрле экспедицияләрдә катнашып, бүгенгә көнгә кадәр 150 дән артык шәжәрә текстын ачыккый. Аларның күп өлешен ул кулъязма чыганаклардан һәм кабер ташларындагы язмалардан таба.

Галим кулъязмалардагы шәжәрә текстларында буыннар саны 20 гә, ә исемнәр саны 300 гә житкәннәрен дә табу бәхетенә ирешә. Нигездә алар зур таблицалар, схемалар рәвешендә, туучыларны санап бару тәртибендә бирелгән.

XIII гасырлардан ук куелган кабер ташларында кайбер очракта үлгән кешенең икедән алып жиде буынга хәтле шәжәрәсе язылып куела торган булган. Хәтта XX гасыр башында да андый эпитафияләрне очратырга мөмкин. Бүгенгә көнгә кабер ташларында исә мәетнең атасының исеме һәм фамилиясе генә языла, бу инде гасырлар буге килгән әлегә традициянең бетүен күрсәтә торган нәрсә.

Шәжәрәләр татар халкында һәм безнең бабаларыбыз булган төркиләрдә, һуннарда ук төзелгәнлегә һәм аны кадерләп саклаганлыклары билгеле [2, с. 69]. Атаклы Чыңгыз ханның да утыз буыннан арткан шәжәрәсе дә үзе яшәгән вакытта ук – XIII гасырда төзелгән булган [3, с. 79]. Шуңа күрә бу традиция бик борынгыдан килә.

Русиядә генә түгел, хәтта бөтен дөньяда татар шәжәрәләрен М. Әхмәтжанов кадәр яхшы белгән, жентекләп өйрәнгән кеше юк, дип кулны күкрәккә куеп әйтергә мөмкин. Моның шулай икәнненә инану өчен, шул өлкәдә язылган китапларына гына да күз төшерү

житә: “Исследование татарских шеджере в источниковедческом и лингвистическом аспектах (по источникам XIX–XX вв.)” (1981), “Татарские шеджере” (1991), “Татар шәжәрәләре” (1995), “1000 еллык татар нәселе” (2000), “Ахун авылының шәжәрә китабы” (2006), “Нугай урдасы: татар халкының тарихи мирасы (2002, 2009) һ.б.

Соңгы елларда халыкта шәжәрәләр төзү, нәселне белү теләге артты, кешеләрнең үз тамырлары белән кызыксына башлауларында М. Әхмәтжановның да өлеше бар, дип уйларга кирәк.

Узган ел галимгә 10 китаптан торган “Татар шәжәрәләре” хезмәтләре өчен хәтта Татарстан Республикасы Дәүләт премиясе бирелде.

Галим татар халык ижаты эсәрләрен күп жыйган кеше. Ул “Татар халкының борынгы ырым-арбаулары һәм төрле фалнамәләре” (2012) китабында борынгы кулъязмалардан бик күп төрле ырымнар табып, аларны текстологик эшкәртеп, гарәп графикасыннан кириллицага күчереп эшләгән. Анда мэхәббәттә уңышка ирешү, бозулардан, дошманнардан, чирләрдән саклану өчен укыла торган 130 дан артык XVIII–XX гасырларга карый торган ырым текстлары китерелгән. Моннан тыш, бу хезмәттә төш юрау тәгъбирләре, календарь фалнамәләр, табигать сынамышлары урын алган. Аларның барысын да ул археографик экспедицияләр вакытында тапкан. Аңа хәтле галимнең меңләгән тираж белән 1991 елда “Төш юрау китабы” басылып чыккан иде. Соңгысы тиз арада халыкның иң яратып укый торган китабына әверелде.

Галим татар эпитафияләре белән нык кызыксынып, фәнни экспедицияләргә 1973 елдан даими чыгып, татар зират кулътурасын өйрәнүгә керешкән. Татарстанның бөтен районнарында диярлек, чиктәш барлык республикаларда, Санкт Петербург, Оренбург, Чиләбе, Касыйм, Екатеринбург, Уфа, Троицк шәһәрләрендә була. Кайбер районнарны тулаем тикшерә. Мәсәлән, “Үлгәннәрнең каберен бел” (2000) китабы шундыйлардан. Анда Әлмәт якларында 110 зираттагы эпитафик язмаларны жыеп якинча 150 истәлек-язмалар һәм аларның иллюстрацияләре бирелгән. Анда мөселман татар гына түгел, шул төбәктә яшәүче керәшен татарлары, чувашлар, мордвалар, руслар эпиграфикасы да чагылыш тапкан.

Татар мәдәниятенң борынгы традицияләрен өйрәнүгә багышланган бу хезмәтләре арасында галимнең бу өлкәдә тагын бер китабын мисал итеп китерергә мөмкин, ул “Татар археографиясе. Татар эпиграфикасын өйрәнү дәверендә тупланган

зират культурасы хакындагы кайбер материаллар” (2013). Анда мәдәниятебезнең күп гасырлар буе тарихи үсеше һәм аның татар халкы белән бәйләнештә киң географик мәйданнарда яшәгән халкыбызның милли үзенчәлекләренә басым ясап күрсәтелгән.

Татар зиратлары һәм эпитафик истәлекләрен өйрәнүгә һәм алар турында мәгълүмат туплауга багышланган хезмәтләреннән берсе “XVII–XVIII гасыр татар ташбилгеләре” (2011) китабы аерым игътибарга лаек. Анда галим үзе табып өйрәнгән 150 дән артык борынгы ташларның язмалары, аларга характеристика китерелгән. Шунысын да әйтергә кирәк, бу китапта Татарстан районнары гына түгел, ә татарлар яшәгән Россиянең башка төбәкләрдә табылган материаллар да урын алган.

Татар этник тарихын өйрәнү буенча да М. Әхмәтжановның казанышлары зур. Ул Алтын Урда, Казан ханлыгы, Касыйм ханлыгы, Нугай урдасында яшәгән татарларларның тарихын, борынгы кулъязмалар һәм эпитафияләрне төп чыганак итеп өйрәнә һәм файдаланып, зур хезмәтләр яза. Тарихны фальсификацияләргә тырышучыларга, шулай ук татарлардан болгарлар, башкортлар ясарга омтылучыларга аның дәлилләнгән кырыс җавабы һәрвакыт эзер.

Шулай ук галим зур игътибарын хәзерге Татарстандагы аерым төбәкләргә дә жентекләп өйрәнүгә юнәлтә. Мәсәлән, “Олы Мәңгәр авылы тарихы” (2000) китабы шундыйлардан.

Шул рәвешле, зур академиклар дәрәжәсендәге галимнең бүгенге көндә кырыкка якин китабы дөнья күргән, ә фәнни һәм тематик җыентыкларда, матбугат битләрендә басылып чыккан фәнни яки фәнни-популяр мәкаләләренең иге-чиге юк, алар меңнән артык.

Әдәбият:

1. Әхмәтжанов М.И. Татар әдәби мирасын өйрәнү проблемалары: әдәби чыганақларны барлау, тикшерү методы нәтижәләре: филол. фән. докт. ... дис. Казан, 1997.
2. Из сочинения Ибн “Абу аз-Захира // История Казахстана в арабских источниках. Алма-Ата: Дайк-Пресс, 2005. Т. 1.
3. Родословная и детство Темучжина (Чингиса) // Козин С.А. Сокровенное сказание. Юань Чао Би Ши. М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1941.

ИМЕННАЯ ЧАСТЬ РЕЧИ ДРЕВНЕТЮРКСКОГО ПАМЯТНИКА XIV в.

(тематико-семантическая классификация)

Исключительно большую роль в изучении истории тюркских языков играют посвященные тюркским языкам письменные памятники, написанные на арабской графике, многие из которых до сих пор изучены недостаточно. К числу таких памятников относится «Китабу булгат ал-муштак фи лугат ат-турк ва-л-кифчак» (далее – «Булгател муштак»), т.е. «Книга, достаточная для удовлетворения желания знать тюркский и кыпчакский языки» Джамал ад-Дина Абу-Мухаммад Абд Аллах ат-Турки, который был хорошо знаком с лексикографической традицией восточных филологов.

Манускрипт находится во Франции в Национальной Парижской библиотеке. Дени переводит название памятника Джамал ад-Дина ат-Турки как: «Чем насытить любопытство того, кто жаждет изучить тюрко-кыпчакский язык» [1; 11]. В своем журнале лингвистических тюркских документов А. Крымский переводит этот заголовок на украинский язык. На русском языке это звучит следующим образом: «Краткий учебник для тех, кто хочет выучить тюркский и кыпчакский языки» [1; 12].

Автор Джамал ад-Дин ат-Турки тюркского происхождения. В предисловии он назвал свое произведение «Taržuman al-lugat at-turkija», что значит «Переводчик тюркского языка», что лучше всего подходит к содержанию документа, который на самом деле является словарем. Труд Джамал ад-Дина ат-Турки объемом 166 страниц состоит из двух частей: первая включает в себя имена и содержит три главы, вторая часть посвящена глаголу и представляет собой четвертую главу. Время написания этого памятника автором не указано, но на первой странице рукописи имеется примечание некоего Абу Бекра, содержащее дату – год 855 хиджры, т.е. 1451 г. Следовательно, памятник составлен не позднее XV в., но по языковым данным его относят к XIV в..

Памятник «Булгател муштак» широко отражает картину лексического состава, фонетической системы и морфологического строя татарского языка XIV в.. Здесь зафиксирован богатый тюрко-татарский лексический материал с синонимичными рядами, которые отражают различные стороны хозяйственного уклада того времени, животного и растительного мира, анатомии человека. Именная часть речи лексического состава «Булгател муштак» включает следующие группы:

1. Природа: jer – земля; taу – гора ; orman – лес; äbäm äčkisin qoşty – радуга; balçyq – глина; butaq – ветвь; diräk – дерево, лес; jaуmur – дождь; jaг – овраг; jaraq – молния; jol – дорога; torraq – земля, пыль; tora – холм, бугор; otraç – остров.

2. Вода: aqar, äzän, урмаq – река; balyq – рыба; çarlaq – маленький ручей; däniz – море; buz – лед.

3. Названия растений, плодов, овощей и фруктов: агра-ячмень; äkin – посев; buydaj – пшеница; burç – перец; kunži – кунжут; munut çäkär – растительный сахар; pohut – сорт гороха; sarуmsaq – чеснок; soуan – лук; üzüm-виноград; bürtük – зерно; qurta – финик.

4. Религия, жизнь, смерть, грехи: boğç – долг; gög – гроб; dirlik – жизнь; il-покой; jazuq – грех; jäk – дьявол; ävdäz – омовение; ölüm – смерть; qoş – участь, судьба; taгri – Бог.

5. Металлы и минералы: altun – золото; baуq – медь; jaldrym – стекло; jaгmaq – серебряная монета; janzi – жемчужина; jaz – желтая медь, латунь; kumiş – серебро; qursun – свинец; tämür – железо; qara jaгmaq – черная монета; tuç – бронза, медь.

6. Метеорологические и астрономические термины: bulut – туча, облако; jel – ветер; jaуmur – дождь; qar – снег; buz-лед; күn – солнце; ariqtaq – трехконечная звезда Ориона; jalduz – звезда; jetkän – Большая Медведица; aj – месяц; kök – небо; çolban, çolpan – утренняя звезда; iki bozat – две звезды Малой Медведицы; jaуut суууn – созвездие Тельца; quş joly – Млечный путь.

7. Временные понятия: dündulbi – продолжительность ночи; dünlä – ночь; ertä – утро; jaгyn – завтра, утро; kälän jyl – будущий год; bujyl – этот год; busat – в эту минуту; dan – утро; jasraуу күn – позавчера; jaş – 1) век, столетие, эпоха; 2) возраст.

8. Вес и объем: batman – вес; jaуum – пядь, мера длины; josym – половина; жүk – вес, тяжесть, груз; nügüd – весы; oluç – мера, количество.

9. Армия и военное снаряжение: bujruq – приказ; çari – войско, армия; jav – война; koç – выступление войск; közäri < köz + äg-i – передовая охрана; qonuş – наступление; sançуş – схватка, стычка; sävüv – выступление войск; uluş – почтение, честь; уj – война; zählä – смелость, отвага; çalyş – борьба.

10. Медицина (болезни): ауу – яд, отрава; ar(y) – боль; äsanlik – здоровье; boуaуу – мед. зоб; çyban – язва; därman – лекарство; ditränmäk – лихорадка; jätürmäk – кашель; ot – лекарство, снадобье; qaturyan – сыпь, прыщ; sökällik – болезнь; šiş – опухоль, отек.

11. Птицы: аjuq – аист; ävräk – утка; byldurçyn – перепелка; çi(çij) – сип; çil – куропатка; laçyn – сокол; çурçaq – воробей; дәlü toğan – ястреб; дәvә quş – страус; durğaj – жаворонок; horoz – петух; javгу – птенец; jyblaq – сова; kügärçin – голубь; qanat – крыло; qarğa – ворона; qarlayaç – ласточка; qaz – гусь; quş – птица; quv – лебедь; saysayan – сорока; syууғсиq – скворец; taquq – курица; turpa – журавль.

12. Домашние животные: буға – бык. тат. и ног. *бугаи* по внешней форме является заимствованием из русского языка, который это же слово в форме *буга* заимствовал несколько раньше из других тюркских языков или у монголов и придал ему, в соответствии со значением, конечный *j*. Сравнивая все известные разновидности рассматриваемого слова, мы можем реконструировать тюркскую праформу в виде *бузагу~бурагу* (*буз~бур* «темный, серый», ср. др. буз, монг. письм. *bora, boru*); çatük – кот; дәvär – скотина; inäk – корова; it – собака; kaçi – коза; оулаq – козленок. Тюркская праформа рассматриваемого слова – **оглак* [3; 119]. Учитывая эту форму, существующие в современных тюркских языках фонетические различия можно объяснить выпадением начального гласного, преобразованием увулярного *g* или его утратой, обусловившей изменение начального гласного. Как по звуковому составу, так и по значению *оглак* связано со словом *огул* «ребенок» (*огул +ак*); öküz – бык; qoç – баран; täkä – козел, баран; toñuz-свинья; äski – коза. Звуковой состав слов *эчки* и *кэчи* очень близок. Важным моментом, подтверждающим образование того и другого слова от общей основы, помимо их сходства, является ничем не мотивированная двойственность в обозначении козы (к заимствованным ни одно из упомянутых слов отнести нельзя).

13. Дикие животные: аju – медведь; аjvуу (аjvuq) – газель, антилопа; arslan – лев; bars – ягуар, пантера; baçin – обезьяна; borsuq – барсук; böğü – волк. Г. Вамбери объясняет *бөрү* из *бөр, бор* «серый», что и в звуковом и в семантическом отношении не вызывает больших возражений [3; 131]. В татарском языке употребляется словосочетание *чул бүресе* – шакал; bulçak – молодой волк; kirpi – еж; qarlan – пантера; qojan – заяц; tilkü – лиса. По мнению В. Банга, слово *тилку* восходит к форме *тукли~туклу*, из которой оно образовалось посредством метатезы звуков [3; 135]. *Тук* в тюркских языках – «шерсть, волосы», -li (-lü) – аффикс относительных прилагательных. В татарском языке употребляется слово *ак төлке* – «пе-сец, белая лиса».

14. Рептилии, насекомые, пресмыкающиеся: *čibin* – муха; *juḷan* – змея; *kälär* – ящерица; *kösüz tämäk* – крот; *qabuŋcaqlı bağa* – черепаха; *qarunza* – муравей; *qonuz* – жук; *qırbuğa* – жаба; *qysqaç* – рак; *siŋgičibin* – комар, москит; *sovlaçan* – пиявка; *suçqan* – крыса; *böji* – скорпион.

15. Родственные отношения: *ana* – мать. В совр. тат. яз. эни, ана; диалектное слово инэй. Слово *ana* в различных фонетических вариантах имеется почти во всех современных тюркских языках. В азерб., гаг., казах., к.-калп., тат., тур., уйг. оно употребляется, главным образом, в форме *ana* и как термин родства обозначает «мать». В некоторых языках, в частности в казах., к.-калп., тат., узб., уйг., употребляются параллельно два варианта: *ana* и *эне* // *ине*, причем за первым *ana* прочно закрепилось значение «мать», тогда как второй – *эне*// *ине* может иметь диалектное значение; *ana qız qarındaş* – тетя (сестра матери); *ata qarındaş* – дядя(брат отца); *järdäş* – земляк; *oḷan* – сын. В языках огузской группы слово *oḷul* с фонетической стороны близко подходит к его варианту, отмеченному в древних памятниках: *oḷul* (азерб. *oḷul*, тур. *oḷul*, турк. *oḷul*). В кыпчакских языках происходит характерное сужение начального *o>u* → ул. Важно отметить, что *oḷul* в функции термина родства (также, как и *кыз*) употребляется обычно с аффиксами принадлежности, конкретизирующими и суживающими его общее значение, например: *oḷlum* «мой мальчик» > «мой сын», *oḷlun* > «твой мальчик» > «твой сын» и т.д. Слово *oḷul* имеет употребляющееся во многих тюркских языках образование *oḷlan* «мальчик, юноша, парень». В тат. *olan* «дитя, младенец, малютка»; *qajñ ana* – свекровь, теща. Термин *кайын* имеется почти во всех современных тюркских языках. *Кайын* является обобщенным термином родства по браку. Однако для обозначения родственников по мужу или жене слово *кайын* непременно сочетается с каким-либо термином родства, имеющим более конкретное значение. *Кайын* в сочетании с термином *ата* обозначает отца мужа или жены, т.е. соответствует в татарском языке этому же значению. *Кайын* в сочетании с термином *ана* обозначает «мать мужа или жены», что также соответствует в татарском языке данному значению; *qajñ ata* – тесть, свекор; *qarındaş* – брат; *qız* – дочь. Термин *кыз* является общетюркским и имеет значение «дочь». В татарском языке это слово может употребляться не только в своем основном значении, но и при обращении к другим младшим родственникам, а также к посторонним лицам, по возрасту значительно моложе говорящего. Без аффикса

принадлежности это слово имеет значение «девочка, девушка». В этом значении обычно слово употребляется в соединении с различными словами, уточняющими его семантику. Например, в сочетании со словом *бала* (*кыз бала*) будет иметь значение «девочка», но не «дочь»; *taj* – дядя (брат матери).

16. Пища, напитки: *ajran* – молочная кислота; *aş* – еда, пища; *azyq* – пища. Исторически это “съестные припасы, необходимые в пути”. Сейчас это слово расширило свое значение: говорят *мал азыгы* – фураж; парное слово *азык-төлек* – продовольствие. Есть его синоним – *рызик*; *aşlyq* – хлеб, зерно; *at* – мясо; *bal* – мед; *buydaj aş* – похлебка из пшеницы; *bulyamaş* – сорт густого супа с мукой; *çäkär* – сахар; *jaıurt* – простокваша; *jamurtuıa* (*jumurda*) – яйцо; *qara ätmäk* – сорт пшеничного хлеба; *qıru ät* – сушеное мясо; *sajay* – масло; *saıymsaq* – чеснок; *soıan* – лук; *süt* – молоко.

17. Числительные: *alty* – шесть; *alty jüz* – шестьсот; *altmyş* – шестьдесят; *beş* – пять; *beş jüz* – пятьсот; *bin*-тысяча; *bir* – один; *ikki* – два; *ikki jüz* – двести; *jäddi* – семь; *jäddi jüz* – семьсот; *jätmiş* – семьдесят; *jüz* – сто; *on* – десять; *on bir* – одиннадцать; *on ikki* – двенадцать; *on üç* – тринадцать; *jigirmi* – двадцать; *säkkiz* – восемь; *säkkiz jüz* – восемьсот; *säksän* – восемьдесят (12,14); *toqquz* – девять; *toqsan* – девятно; *toqquz jüz* – девятьсот; *üç* – три; *üç jüz* – триста.

18. Местоимения: *anda* – там; *aıa* – ему; *anlar* – они. В совр. тат. яз. *alar*; в турец., азерб. с начальным широким губным *onlar*. В данном случае мы наблюдаем выпадение *n*; *biz* – мы; *bänim* – мой; *bu* – этот; *här* – каждый; *kim* – кто; *män* – я; *nä* – что? какой?; *näçä* – сколько; *näçük* – как; *näçün* – для чего, почему; *ol* – тот; *oş* – вот; *qaşan* – когда; *sän* – ты; *siz* – вы.

Как видим, составляющие основу лексики «Булгател муштак» тюркские слова по фонетическому оформлению и семантике почти совпадают с таковыми в татарском языке. Но нужно отметить, что в современном языке отдельные слова видоизменились либо фонетически, либо получили другое морфологическое оформление, а некоторые изменения коснулись семантики.

Литература:

1. Zajaczkowski A. Vocabulair arabe-kiptchak. Bulgat al-mustaq fi lugat at-turk wa-l-kifzaq. 1-ere partie. Le nom. Warszawa, 1958.
2. Баскаков Н.А. Тюркские языки. М., 1960.
3. Щербак А.М. Названия домашних и диких животных // Историческое развитие лексики тюркских языков. М.: Изд-во АН СССР, 1961.

ТАТАР ФОЛЬКЛОРИСТИКАСЫ ҮСЕШЕНДӘ ФАЗЫЛ ТУЙКИННЫҢ РОЛЕ

*Галимҗанова Э.М. (ТР ФАнең Г. Ибраһимов исемендәге Тел,
әдәбият һәм сәнгать институты, Казан)*

Фазыл Туйкин – халык авыз ижатын жыю, өйрәнү, матбугатта бастырып чыгару эшендә күп көч куйган галим. 1912 елда аның “Жырлар әхтәрисе” исемле китабы басылып чыга. Бу хезмәт Габдулла Тукайның 1910 елда басылып чыккан “Халык моңнары” китабыннан кала беренче тапкыр системага салып башкарылган жырлар китабы. Каюм Насыридан кала татар фольклористикасына башлап нигез салучы кеше дә Г. Тукайдыр. Аның шул ук елда басылып чыккан “Халык әдәбияты” исемле хезмәтендә халык ижатына беренче тапкыр фәнни күзәтү ясала.

Алга таба Хужа Бәдигый, Гали Рәхим, Фатих Сәйфи-Казанлы һ.б. бу өлкәдәге хезмәтләре билгеле. Фазыл Туйкин да халык әдәбиятын барлаучы, жыйнаучы гына түгел, ә аны башлап өйрәнүче һәм фольклористика фәннә нигез салучыларның берсе. Бу эшнең заруриятен асызыклап, «Халык әдәбиятын тикшерү юлында» исемле мәкаләсендә ул болай ди: «Бездә халык әдәбиятының күп кенә тармакларын жыйнап баручылар юк түгел. Алар тарафыннан жыйналган әдәбият, бер бөтен бирерлек күләмдә булмаса да, күп нәрсәләргә ача алырлык, күп эшләргә тезеп бирә алырлык хәлгә килгәнлөгә аңлашыла. Бары боларны аерым жыйнаучылар кулыннан алып, югалу-янулардан коткарып, эшләү юлына саласы бар әле. Әле халык әдәбиятын фәнни тикшерүләр аша үткәреп, аннан кирәгенчә файдалану юлы берәү тарафыннан да сызылмаган. Менә бусын хәзергә үсү, күтәрелеш заманының кимчелекләреннән санарга ярый» [5, б. 35].

Безнең эзләнүләр нәтижәсендә, Ф. Туйкинның “Балалар сәхнәсе”, “Ил әдәбияты”, “Озын көйләргә халык жырлары”, “Халык әдәбиятын гыйльми, әдәби яктан тикшерү юлында” исемле хезмәтләре булуы да ачыкланды. Әлегә хезмәтләргә ул узган гасырның егерменче елларында Гыйльми үзәккә жибергән була. Кызганычка, китап булып басыла алмый калалар, эзсез югалалар. Алар арасында “Халык әдәбиятын әдәби, гыйльми яктан тикшерү” исемле хезмәтә аеруча игътибарга лаек. Әлегә хезмәтнең кыйммәтен искәртеп, ул үзе дә Гыйльми үзәккә язган хатларның берсендә болай

ди: “Тукайның “Халык әдәбияты” дигән әсәре белән Габдрахман Сәгъдинең “Тел, әдәбият, язу” дигән әсәренең бер өлешеннән башка, татар матбугатында бер китап та юк” [2, б. 12]. Хәсән Гали дә бу хезмәткә югары бәя бирә: “Халык әдәбиятының теориясенә кайта торган бер әсәр хәзергәчә татар телендә чыкканы юк”, – ди ул [2, б. 19]. Галимнең бу өлкәдәге эшчәнлеген 1927 елда «Безнең юл» журналының 8 санында басылып чыккан «Халык әдәбиятын тикшерү юлында» исемле мәкаләсеннән берникадәр күрергә була. Мәкаләдә галим жырларга, әйтемнәргә, такмаза-арбауларга кагылып үтә һәм халык авыз ижаатының әһәмиятен асызлыклап: «Бер халыкны тирәннән тикшереп өйрәнү өчен, иң зур булышлык итә алучы нәрсә, шул халыкның әдәбияты атала. Чөнки халык әдәбиятын күп гасырлар аша килгән тормыш тәжрибәләре, тарих дулкыннары тудыра», – ди ул [5, б. 32].

Ф. Туйкин халык яшәешендәге сәяси, ижтимагый, икътисади һәм мәдәни үзгәрешләренең халык әдәбиятының эчтәлегенә, үсешенә нык тәәсир итүенә дә игътибар итә. Мәкаләдә ул жыр, әйтем һәм такмазаларны өйрәнәп, кайбер нәтижеләре белән дә уртаклаша. Мәсәлән, халык жырларын анализлап, алардагы тематиканы, мотивларны барлый; чит телләр тәәсирен (гарәп, фарсы, рус) ачыклай; такмазаларның эчке һәм тышкы төзелешен өйрәнәп, башкарылу максаты һәм эчтәлеген ягыннан жорлану (ягъни жор сүзлелек. – Э.Г.) юллы, тәнкыйть юллы, теләк юллы, уен башлау өчен кебек берничә төрләргә бүлә.

Сүз теземенең матурлыгы ягыннан да, бетемнәрнең тиңләшүе ягыннан да такмазаларның жырлардан өстен торышын искәртеп, Ф. Туйкин аларда уйнап-көлеп сөйләнгән бер сүз боткасы гына түгел, ә бәлки халык тормышының бик тирән катламнары ятуын күрсәтә. Балаларның «Куянлы» уенын башлап жибәрү өчен әйтелә торган:

*Алатыр,
Мул атыр,
Тау ягыннан таң атыр.
Чистай-чигәнәк,
Алабуга-бигәнәк,
Татарский,
Мирский...,
Яланнан ялтук,
Тәти куян, –*

такмазасын мисалга китереп, андагы авазлар, сүзләр, тәгъбирләр бирелешенә эчке мәгънәсен дә аңлатырга тырыша. Имеш, борынгы заманда урыс патшасы кысрыклай башлагач, безнең бу

жирләрде бик күп сугышлар булган. Бу такмаза шул сугышларда бер илдән икенче илгә хәбәр йөрткәндә язулар дошман кулына төшә-нитә калса, сер беленмәсен өчен сукайлабрак, яшеренебрәк язылган хат икән. Аны бер батыр үзенең урыс патшасына каршы сугыша торган иленәме, әллә гаскәрәнәме язган икән. Аның мәгънәсен Ф. Туйкин болайрак аңлата: «Алатыр халкы сугышырга батыр, мул ата торган халык. Шуның өчен тау ягыннан (Алатыр ягыннан була) таң атса атар, Чистайларга бик үк ышанырга ярый, алар чигенүне генә кайгырталар. Алабугалар күптән инде сугыш эшендә ялкаулык белән танылган халык. Инде патша солдатлары жиңеп-нитеп, безнең татар жирләрен «мирский» дип кукраеп китсәләр, ялпан ялпагында (уйсу ышыклыкка) куян кебек тавышсыз-тынсыз гына посибрак торысыз» [5, б. 35].

Соңрак чор фольклор галимнәре исә бу такмазаны уен фольклорының санамыш төренә кертеп карыйлар. Мәсәлән, Н. Исәнбәт тә, «Алатыр-мулатыр» санамышының мәгънәсе турында шундыйрак фикердә торып: «Мондый сүзләр элекке патша Россиясендә, Идел–Урал якларын колонияләштерү барганда, Степка Разин, Пугачев, Жаналы, Килбәк абыз яки Салават кебек батырлар кул астында барган халык күтәрелешләре вакытында, алар бастыручы жәза отрядларына каршы төрле сигналлар бирешү, пароль сүзләр әйтешүдән калган булулары ихтимал», – дип аңлатма бирә [1, б. 15].

Рәшит Ягъфәров санамышларның асылын өйрәнәп, түбәндәге нәтижә ясый. «Балалар телендәге бу санамышның элеккеге пароль-сүзләрдән калганлыгы халык телендәге риваятьләр белән раслануы, санамышларның эчтәлегендә борынгы яшерен ым белән сөйләшү элементлары бар дип, кистереп әйтергә мөмкинлек бирә» [7, б. 99].

Ф. Туйкин мондый ымнар, символлар белән сөйләшүнең бик борынгы заманнарда ук килүен искәртә: «Борынгы болгарларның финнар белән сату-алулары шул юл белән барган,– ди ул.– Скиф төрекләренең ханы белән Иран хөкемдары Дада арасындагы ноталар, ультиматумнар да уklar, кошлар, тычканнар, бакалар жибәрешеп шулай аңлатылган. Төрөк ханнары, үзара бүләк бирешкәндә дә байлык теләшсәләр – атлар, сугышчанлык теләшсәләр – карчыга, шонкар кебек ерткыч кошлар, үпкәләшсәләр – уklar бирешкәннәр» [5, б. 36]. Борынгы төркиләрдә карчыгалар нәселеннән булган тойгыннарның, лачыннарның, шоңкарның «бик кадерле һәм кыйммәтле булып, зурлар һәм ханнар арасында бүләк бирешкәндә зур урын тотканлыгы» турында Туйкиннар «Төрөк тарихы» китабында да язалар [4, б. 23].

Ф. Туйкин: «Телсез анлашуның шаукымнары элге көндө дө борынгы гадет йоланы саклап килэ торган гаилэләрдә дө сизелгәли», – ди. Мәсәлән, кыз белән егет ярәшелгәннән соң берберсе белән күрешергә ярамаган. Егет йортыннан кыз йортына мәрһәр бүләге илткәндә, кыз белән егет бүләк илтүче аша үзара бүләк алышканнар. «Егет бүләкләре арасында исле сабын булса, егет кызның таза-пакь булуын тели була. Исле май булса, кызның куштанлыгын; жимеш булса, аш-суны яхшы әзерли белүен; чикләвек тә булса, кызның сау, нык булуын; әгәр жимеш урынына конфет кебек нәрсәләр булса, аш-суга егетнең талымсызлыгын аңлаткан була. Кыз тарафыннан чиккән яулыкка төрөлгән как-төш кайта. Аны егет болай укырга тиеш: как-төш аша кыз корылачак тормышка туклык тели була. Аны төргән яулык ак булса, тыныч тормыш; яшел төстә булса, бәхетле тормыш; кызыл төстә булса, егеттән бары кайнар мөхәббәт тели. Әгәр сары төстә булса, кыз теләп бармый. Тик саргаеп үлөргә генә бара» [5, б. 37].

Икенче бер такмазага күз салыйк:

Юк иде ди,

Тук иде ди,

Жәйгә чыкса кыр тутырып

Иген чәчәр иде ди,

Бөкерәеп ач утырыр иде, ди,

Үзе таз иде, ди,

Игенлеге таш иде, ди,

Ашаганы аш иде, ди,

Табагы таш иде, ди,

Шулай булса да,

Үз хатынына баш иде, ди.

Галим фикеренчә, бу такмазада таза бер кешенә тормышын көйле итеп алып бара белмәве, шулай да бердән-бер кешегә – хатынына баш булуы әйтелә. «Менә шундый мәсьәләләрне жыйнап карасаң, – ди ул, – такмазаларда һәм такмакларда әлләни тикле качырымлык ятканлыкны аңлатырга була» [5, б. 35].

1928 елның 6 мартында Казанда халык әдәбиятын тәртипкә салу буенча фольклорчылар киңәшмәсе үткәрелә. Бу киңәшмәдә Ф. Туйкин фольклор жанрларын төрле төркемнәргә бүлеп, аларга ниндирәк исемнәр бирү турында тәкъдим белән чыга. Мәсәлән, ул такмаза (частушка), арбау (народная поговорка), көлдөрт (анекдот) шикелле терминнарны гамәлгә кертүне яклап чыга. Аның кайбер терминнары бүгенге фольклорчылар өчен дә кызыклы. Мәсәлән, «каргышлар» төркеменә Ф. Туйкин «муеның астына килгере»,

«бәбәгәң тонгыры» кебек сүзтезмәләрне кертә. Аннары ул «каргыш»ка капма-каршы булган, «тәүфигың арткыры», «рәхмәт төшкере» шикелле теләкләрне берләштерә һәм ислам әхлагы белән бәйлә «алкыш» терминын кулланырга тәкъдим ясы [3, б. 3].

Бүгенге көндә жырларның, такмазаларның бүленеше, әлбәттә, башкачарак. Фольклористика фәне үсә, үзгәреш кичерә. Халык авыз ижаты эсәрләрен жыйнау, туплау, фәнни яктан өйрәнү өлкәсендә зур хезмәт куйган галим Фазыл Туйкинның татар фольклористикасы тарихында лаеклы урын алуы бәхәссез.

Әдәбият:

1. Исәнбәт Н. Нәниләр шатлана. Казан: Тат.кит. нәшр., 1967.
2. Казан (Идел буе) федераль университеты фәнни китапханәсенен Кулъязмалар һәм сирәк китаплар бүлегә. № 938.
3. Казан (Идел буе) федераль университеты фәнни китапханәсенен Кулъязмалар һәм сирәк китаплар бүлегә. № 1579Т. (э. № 5547).
4. Туйкин Кәбир һәм Фазыл. Төрөк тарихы. Оренбург: Белек, 1919.
5. Туйкә Ф. Халык әдәбиятын тикшерү юлында // Безнең юл. 1927. № 8.
6. Ягъфәров Р. Татар халкының уен фольклоры. Казан: Иман, 2002.

КИРОВ ӨЛКӘСЕ НОКРАТ АЛАНЫ РАЙОНЫ ИСКЕ ПЕНӘГӘР АВЫЛЫНДАГЫ ЮРАУ-ЫШАНУЛАР

Галимуллина З.М. (Кукмара 4 нче гомуми белем бирү мәктәбе)

Безнең тормышта ышану-юраулар тулып ята. Алай гына да түгел, һәр ым-хәрәкәтне, төчкерү-йөткерүне ниндидер ышануга бәйлибез, нәрсәгә дә булса юрыйбыз. Иртән караватның кайсы ягынан, кайсы аяктан торып басудан башлап, көн дәвамында ниләр кылуыбыз, нәрсәләр күрүебез, ничек ятып йоклавыбыз – барысы да диярлек ниндидер юрау-ышануларга барып тоташа.

Юрамышлар – халыкның мифологик күзаллауларында мөһим урын тоткан жанр. Аны, хәтта, мифларның башлангычы, нигезе, тамыры, идеясе дип тә атарга мөмкиндер. Чөнки һәр юрамыш – бөтен бер мифологик сюжет тууга сәбәпче булган мотивны, сурәт-образны, эш-гамәлне эченә ала.

Кеше һәрвакыт киләчәккә күз текәп яши, алда үзен ниләр көтүе турында уйлана, шушы хакта төрле фаразлар кора. Халык ижатындагы афористик жанрларның кайберләре нәкъ менә шундый максатка хезмәт итәләр. Алар арасында юраулар аеруча үзенчәлекле урын алып тора.

Юрау-ышануларда ясала торган прогноз ижтимагый тормыш хәлләренә, хужалык итүгә, гаилә-көнкүрешкә, кешенең тереклегенә һ.б. өлкәләргә жәелә. Кеше тормышында нинди генә вакыйгалар булмый. Һәрбер вакыйганы халык алдан ук нәрсәгәдер юрарга тырышкан, күп мәртәбәләр сынаган. Мәсәлән, *аяк табаны кычытса – басмаган жиргә басасың; каш кычытса – ояласың; сул кул кычытса – акча чыга; уң кул кычытса – акча керә; иреннәр кычытса – күчтәнәчкә; уң колак кычытса – жылыга; сул колак кычытса – салкынга.*

Әлбәттә, жанрга бәя биргәндә, без аңа хорафат, кара ышану дип түбәнсетеп карарга тиеш түгелбез. Чөнки юраулар – халык күңеленә көзгесе, аның уй-теләкләрен, хыял-өметләрен, шатлык-куанычларын гәүдәләндергән эсәрләр. Гади генә тормыш күренешләреннән дә халык нинди дә булса яхшылык галәмәте табарга тырышкан. Әйттик, берничә кеше үзара сөйләшеп утырганда, арадан берсе: *“Ай битем кычыта”*, – дип куйды, ди. Шундагы икенче берәү бу сүзгә жавап йөзеннән: *“Битең кычытса, сине сәгыналар икән”*, – дип, аның күңелен күтәреп жибәрә. *Очкылык тотамы – димәк, сине кемдер исенә төшерә, битең янса – кемдер тетмәңне тетеп яманлый.* Мондый характердагы юрау-ышанулар күркәм бер гадәт сыйфатында, хәзерге көндә дә телебездә актив кулланышта. Авылыбызда әбиләр телендә түбәндәге ышанулар еш кулланыла: *Табан астың кычытса – юлга чыгасың. Телне тешләсәң – кайдадыр синең хакта начар сөйләләр. Керфегең төшсә – бәхеткә. Өреп очыр да теләгән теләгән кабул була.*

Татар халкының әхлакый йөзе, рухи байлыгы турында сүз барганда, аның кунакчылык сыйфаты бик еш мактап телгә алына. Бу тема юрауларда да киң чагылыш тапкан. Көнкүрештә очрап торган әллә нихәтле билгеләргә халык кунак киләсенә юрый, шуларга карап кунак көтү куанычын кичерә: *“Мәче битен юса, кунак килә”*, *“Самовыр озак кайнаса, кунак килгәннен көтә”* һ.б.

Бик борыңгы заманнарда ук очлы башлы, үткен әйберләр, бигрәк тә яу кораллары ир затыннан, ирлек билгесе булып исәпләнгәннәр. Ә менә йомры, түгәрәк, чәлпәк, куыш эчле әйберләр, бигрәк тә аш-су кораллары, хатын-кызлык билгесе, символы булып йөргән... *“Пычак төшсә, чәнечке төшсә, ир кеше килә”*, *“Кашык, калак төшсә, хатын-кыз килә”*, дигән әйтемнәр шуннан калган. Авылымда: *“Пычак очыннан ашасаң, зәһәр телле булырсың”*, – дигән ышану да бар.

Иске Пенәгәр авылында: *Борын эче кычытса, кунак килер, күчтәнәчкә, ашаганда сыныгың калса, яки шул сынык янына икенчесен алсаң, кунак килер, ашаганда тончыксаң, ашыгып кунак килер; ашап утырганда кунак килеп керсә, мактап йөри, ашап бетергәч килеп керсә, хурлап йөри, дип кунакны каршы алганнар. Өй кыегына саескан кунса, мендәр төшсә – табыныңны әзерли башла, кунак килер. Кунак киткәч, артыннан өй жыештырырга ярамый, кунак тиз килмәс, кебек ышанулар еш кулланыла.*

Яшь буында үз-үзенне матур итеп тоту белү, чисталык, пакълек, ашау-эчү әдәбе һәм башка күркәм күнекмәләр тәрбияләүдә халык бу төр әсәрләрдән киң файдаланган. “Өгәр шуны эшләсән, шундый хәл була” дип, төрле ямьсез гадәتلәрне кисәтү өчен, ул кайбер ышануларга аңлы рәвештә берәз “шагыйрәнә ялган” да кушкалаган. Мәсәлән, *Өстәл сөрткәндә чүп калдырсаң, киявең шадра булып, имеш, чит кеше мендәрәндә йокласаң, чәчең коелыр, Өстәлгә киём куярга ярамый – чир ияреп. Киёмне кигән килеш тексәң, бәхетенең тегәсең. Киёмне югач уң ягы белән эләргә ярамый, киөмең мәет тели. Күп сөйләшсәң (белсән) – тиз картаерсың, яки урыс алып китәр.*

Ашагач өстәл өстен кәгазь белән сөртсәң, талашуга. Ашагач урындыкны алып куймасаң, ирең ялкау булып. Ашаганда аякны селтәп утырырга ярамый, шайтан алып китәр. Күп еласаң, мәеткә. Ашаганда күп сөйләшсәң, ашның тәмен белми калырсың. Киёмне сул ягы белән төрергә ярамый, бәхетсезлек теләр. Тоз чәчсәң, тавыш-гаугага. Кеше өлешен ашарга ярамый, бәхетсезлек. Өстәлгә, тәрзә төбөнә, тупсага утырырга ярамый, чир ияреп. Баш киөме белән уйнарга ярамый, башың авыртыр. Китек савыттан ашарга ярамый, бәхетсез китек булып. Өйдә сызгырсаң, янғын чыгар. Күп көлсәң, еларсың. “Ярамый” сүзен белмәгән бала бәхетсез булып. Май күп ашасаң, күзең күрмәс булып. Кояш баегач өй жыештырсаң, кер юсаң, йорттан бәрәкәт китәр, игелек күрмәссең. Чи камыр ашасаң, чи күренерсең. Савыт-сабаны юмыйча ятсаң, пәри туй үткәреп. Кайчы белән уйнасаң, талашырсың. Себергән чүпне кул белән жыеп алырга ярамый, хәерчелек. Идән юганда чүп калса, ирең шадра булачак. Балалар еласалар, сүз тыңламасалар, Шаһи килә дип, яки бөкәй алып китә дип куркытканнар. (Шаһи – арлы кеше булган, йорт саен кереп, тамак хакына кешеләрнең эшен эшләп йөргән.)

Көзгегә кагылышлы ышанулар бик күп. Шуларның әбиләр телендә еш кулланыла торганнары: *Көзгегә кешегә бирергә ярамый, бала килер, бер көзгегә иптәш кызың белән икәү карарга яра-*

мый, сөйгән яр уртақ булыр, ватык көзгә кыйпылчыгыннан карама, чирләрсең, кечкенә баланы көзгегә каратма, сөйләшә алмый яки тотлыга торган булыр... Көзгә ватсаң, бәхетсезлеккә. Юлга чыгып киткәндә, кире керергә туры килсә, көзгегә карап йорт иясе белән исәнләшәсе.

Яшь балага кагылышлы ышануларны авыл әбиләре бик теләп кулланалар:

Күлмәк белән туган бала – бәхетле, озын гомерле була. Күз тимәсен өчен бала башына тоз сибәләр. Яшь бала киemen йорт эшләре өчен тотсаң, бала авырый. Буш бишекне тирбәтергә ярмый, бала елак булыр. Бала озак сөйләшмәсә, баш түбәсендә яңа пешкән ипи сындыралар. Баланың беренче чәчен әтисе алырга тиеш, әнисе алса, бәхетсезлеккә. Яшь баланы тәрәзә төбенә бастырып каратсаң, кәтүк булып калыр.

Кызыклы ышанулардан тагын мондыйлары да бар. Мәчегә бәйле юраулар да төрлечә аңлатыла, кайсыбер милләтләрдә кара мәчегә юлыгу уңышсызлык билгесе дип кабул ителсә, мисырлылар мәчене, нинди генә төстә булуына карамастан, яхшылык кына китерүче хайван дип санылар. Элек-электән халыкта яңа йортка иң беренче итеп песи керткәннәр. Хәзер бу йоланың мәгънәсе онытылып бара. Күпләр кулларына мәче алалар да, үрелеп ишек аша кертеп жибәрәләр, яисә бөтенләй үк кертеп куялар. Бу дәрәс түгел. Чөнки өйгә мәче кертүнең мәгънәсе дә шунда: яңа өйгә мәче керерме? Моңы белү өчен мәчене ишекнең тышкы ягына, тупса (бусага) төбенә куялар. Мәче кереп китсә, өйдә шатлык-иминлек булчак, кермичә борылып китсә, өйдә нидер бар, анда ниндидер явыз рухлар кереп өлгергәннәр инде. Мәче керергә теләмәгән өйне “сафландырырга” кирәк, явыз көчне, рухны артыш агачы ярдәмендә куып чыгарырга кирәк. Мәсәлән, өй почмакларына артыш ботаклары элөп калдырырга мөмкин. Кайчакта артыш агачын яндырып, ыслап та алалар. Моннан соң мәчене тагын кереп карыйлар. Шунысы да мөһим: мәче хужаларның үзләренеке булырга тиеш. Авылымда түбәндәге ышанулар да яшәп килә: *өч төсле мәче күрсәң – бәхеткә дип тә юрыйлар. Юлга чыкканда юл уңсын, эшләр уңай барсын өчен йорттагы эт һәм мәчегә бер теләм ипи бирергә кирәк. Песи кашынып утырса, кунак килер.*

Халыкта: «Тулы чиләкле хатын-кыз очраса, юлың уңа, буш чиләкле хатын-кыз очраса, юлың уңмый» дигән юрамыш-ышану бар. Су бик борыңгы дәверләрдән ук муллык, уңдырышлылык, чисталык-сафлык билгесе булган. Су, дым булса, иген уңышы күкрәп

унган, йортка байлык кeргeн. Шуна күрe дә тулы чилeк очраса, юл уначак, иминлек, бeхет ташламаячак, дип уйлаганнар.Ә инде буш чилeклe кешегe тап булсалар, борчылганнар, кайгырганнар һeм тормышларына борчу керeсeн сабыр гына кeтe башлаганнар.

Үрмeкүч үтeрсeң – зур гeнаһка батасың, йорттан изгелeк, иман китe, нигeз жимерелe. Үрмeкүчнe өй иясe белeн дә тиндилeр. Үрмeкүчнeң изгелеге мeселман мифологиясe белeн дә ныгытыла. Мөхeммeт пeйгамбeрнe дошманнары eзeрлеклeгeндe, ул мeгарeгe керeп качкач, үрмeкүч тиз гeнe пeрeвeз үрeп куя. Дошманнар: ”Монда күптeн кермeгeннeр”, – дип китeп баралар. *Үрмeкүч ашка eгылып төшсe, кунак килeр. Үрмeкүчкe төкeрсeң, телeң корыр, телсeз калырсың. Үрмeкүч алдыңа төшсe, яңа киемгe. Үрмeкүчнe үтeрсeң, янғын чыгар.*

Аш яки ботка артык тозлы булып китсe, димeк, хужабикe гашыйк булган дигeн сүз. Син ашаганда ризыкның бер өлeшeн икенчe кеше ялгыш алып капса – сер уртак була. Ике адаш уртасына туры килсeң, сeгатъ теллeрe тeңгeл саннар күрсeтсe (әйттик 12.12), телeк телeргe кушалар, кабул була, имeш. Бер өйдe бер үк исемлe кешелeр булса – бeхеткe юраганнар. Кош томшыгы белeн тeрeзeнe чукуыса, хeбeр китeрe. Чeй чүбe чeй өстeндe йөзeп йөрсe – шатлыклы хeбeр. Чeйнeк сызгырып кайнаса – акча керe яки көн жылыта. Суган eрчeгeндe еласаң – кайнанаң усал була.

Юраулар өчeн бик күп төрлe билгe-галeмeтлeр нигeз булып тора: табигатътeгe яшерeн көчлeргe, мифик затларга, бeхетлe һeм бeхетсeз кeннeргe, аeрым хайваннар һeм кошларның, агачлар һeм үлeннeрнeң, ташлар һeм металлaрның тылсымына ышану, кешенeң тeн төзeлeшeндeгe үзeнчөлeклeр, төш күрүлeр. *Язын ажаган күргeн кешенe гeмерe буeна ачы язмыш, зур афeтлeр, кeтeлмeгeн газaп-михнeтлeр, фажигалe хeллeр eзeрлеклeр, тормышы тоташтан бeла-казалы, зар-интизарлы булыр. Өй янына каeн агачы утыртырга ярамый, кайгыдан башың чыкмый. Милeш агачы күз тиюдeн саклый. Артыш агачы булган йортка жeннeр, шайтаннар керe алмаган. Тeнeндe миңe күп кеше бeхетлe була дилeр. Миңнeрe үзe күрe алмый торган жeирeндe, әйттик, аркасында булса, андый кеше бигрeк тe бeхетлe, имeш. Жиде саны уңыш китeрe, өч, унөч саннары уңышсызлыкка дип юраганнар.*

Кеше бeхеткe шатланган, бeхетнe һeрвакыт кeткeн, бeхетнe кинeнeп каршы алган, бeхеткe анык булган. *Ике кеше сөйлeшкeндe икeсe бeрьюлы бер төрлe сүз әйтсeлeр – бeхеткe, бeхетeң уртак булсын дилeр. Савыт-саба ватылса – бeхеткe. Киемнe сул яктан*

кисәң – бәхеткә, яки яңа киёмгә. Салават күперенең жир белән тоташканын күрсәң – бәхетле буласың. Керпе аягын күргән кеше бәхетле була. Малай кеше әнигә, кыз кеше әтигә ошаса – бәхетле була. Өй кыегына яки киртәгә, коймага кунган саескан авыру кешенең тиздән тереләчәген хәбәр итә. Үзеңнең күчтәнәчеңнән авыз итсәң – озын гомерле буласың. Тулган айны уң ягың белән күрсәң – бәхеткә.

Хәсрәтгән, бәла-казадан, афәтгән халык курыккан. Гаиләләрендә беркайчан да бәхетсезлек булмасын дип күп юрамышлар белергә тырышканнар. Ә хәсрәткә икәнлеген белгәч, борчылганнар, кайгырганнар һәм тормышларына борчу керәсен сабыргына көтә башлаганнар...

Борын очы кычытса – мәет. Козгын карылдаса – мәет. Ашагач өстәл өстен кәгазь белән сөртсәң – талаш. Күп еласаң – мәеткә яки хәсрәт. Гөлләр корый башласа – йортта тынычлык, тигезлек бетә. Киёмне сул ягы белән төрергә ярамый – бәхетсезлек тели. Тоз чәчсәң – тавыш-гаузага. Китек савыттан ашарга ярамый, бәхетең китек була. Күп көлсәң – еларсың. “Ярамый” сүзен белмәгән бала бәхетсез була. Үрмәкүч оясын кич белән кузгатмыйлар – бәрәкәт бетә. Кояш баегач өй жыештырсаң, кер юсаң – йорттан бәрәкәт китә, игелек күрмәссең. Кайчы белән уйнасаң – талашырсың. Себергән чүпне кул белән жыеп алырга ярамый – хәерчелек яки чир. Баз капкачы өстендә йокларга ярамый – чирлисең. Күп талашу, кычкырышу – бәхетсезлеккә, йортта игелек бетә. Ике кеше берьюлы сөлгегә кул сөртсәләр талашуга.

Юрамышларны өйрәнәп, мин шундый нәтижәгә килдем: әби-бабаларыбыздан сакланып калган, хәзерге көнгә кадәр житкән рухи байлыкны югалтырга, онытырга тиеш түгелбез. Теләгем: бу юрамышларны кызыксынып өйрәнәп, тормышта кулланырга мөмкин, әмма аларга илаһи канун итеп карамаска кирәк. Борынгы юрамышларны бүгенге яшәешебез кануннарына көйләргә өйрәник. Шулай да онытмыйк: алар – ата-бабалар сүзе, халык акылы, өлкәннәр кисәтүе, ягъни күп мәртәбәләр сыналган һәм инанылган тормыш, яшәеш дәресе.

Әдәбият:

1. Әдәбият. Татар урта гомуми белем мәктәбенең 7 нче сыйныфы өчен дәреслек-хрестоматия / Ф.М. Хатипов, Ф.Г. Галимуллин. Казан: Татар. кит. нәшр., 2001. 147–148 б.

2. Татар әдәбияты. Рус телендә урта гомуми белем мәктәбенең 11 нче сыйныфы өчен дәреслек-хрестоматия / Ф.М. Мусин, З.Н. Хәбибуллина, Ә.М. Закиржанова. Казан: Татар. кит. нәшр., 2012. 152–184 б.

3. Татар мифлары: ияләр, ышанулар, ырымнар, фаллар, им-томнар, сынамышлар, йолалар. Казан: Татар. кит. нәшр., 1996. 124–140 б.

4. Татар халык ижаты. Мәкальләр һәм әйтемнәр. Казан: Татар кит. нәшр., 1987. 5, 30–31 б.

5. Татар теленең аңлатмалы сүзлеге / баш ред. Ф.Ә. Ганиев. Казан: Матбугат йорты, 2005. 700, 723 б.

6. Әнже чәчтем – әнже жыям. Халык афоризмнары. Беренче китап. Казан: Мәгариф, 2002. 5–6, 14–22 б.

Иске Пенәгәр авылында яшәүче Галимуллина Дамирадан (1937 елгы)

ХӘЗЕРГЕ ТАТАР ШИГЪРИЯТЕНДӘ МИФОЛОГИЗМ

(Сөләйман ижатына бер караш)

*Галиуллин Т.Н. (Республика традицион
мәдәниятне үстерү үзәге)*

Халык аңында ерак гасырлар түрәндә туып, безнең көннәргәчә мәгънәви эчтәлеген, сәнгатьчә яңгырашын саклаган мифлар, традицион образлар белән агымдагы поэзия арасындагы эчке якынлыкны инкяр итү кебек үк, алар арасындагы аерманы танымау да безне фәннилектән ераклаштырыр гына иде. Хикмәт шунда: халык ижатында, аның аерылмас бер илһам канаты – мифларда самими табигыйлек, чынбарлык күренешләрен хыял көче белән баеп, нәкъ шулай булуына үзе дә инанып, тыңлаучыны да ышандырып бәян итү типиклаштыру чарасы булса, шагыйрь, соңгы елларда фәнни әйләнешкә кереп киткән атама белән әйткәндә, “мифологик текст”ның төп юнәлешен, фикер-сүз сөрешен саклаган тәкъдирдә дә, аны сәясәт таләпләренә, милли мәнфәгатьләргә яисә башка максатларга буйсындыра. Әмма халык ижаты әдәби эсәр тукумасына, ашның тәмен үзгәрткән тоз кебек, үз аһәңен, ямен, рухи, эстетик матурлыгын сәндәрә. Гадиләштереп әйткәндә, халык сүз сәнгатенең ижтимагый эчтәлеге, сүз сәнгатенең императивы, күренешләренә гомумиләштерүе шигъри индивидуальлеккә, замана таләпләренә, ягъни бу дилеммада күплек берлеккә, шәхси башлангычка буйсына.

Хәзерге татар шигъриятендә халык ижаты казанышларын, вакыты белән үзе дә сизмәстән, әйләнәп узган, ижади

файдаланмаган шагыйрь юктыр. Бу очракта Зөлфәт (“Йөрәкләрдә үлмәс дастан”), З. Мансуров (“Ике еглау”), Г. Морат (“Алма – риваять”), М. Әгъләм (“Син дә әкият мени?”), Л. Шагыйрьжан (“Милли, милли, миллионнар”) һ.б. шагыйрьләренң халык ижаты гәүһәрләре белән киң кырлы багланышларына күлгә төшермәстән, мифологик катламда, риваятьләрдә, традицион образларда таяныч ноктасы тапкан шагыйрь Сөләйман (Жәүдәт Шәүкәт улы Сөләйманов, 1957) дисәм, бу фикергә каршы төшеп, дәлилләрен китереп бәхәсләшүче табылмас, дип фараз кылам. Дәрес, математика профессоры, әсәрләрендә сылтамалар биреп, интертекстуальлек үрнәкләре күрсәтеп, остазлары итеп бик күп ядрәләре атый. Рухи азыкны, нурны Орхон-Енисей ташъязмаларыннан, суфый шагыйрьләренң Аллахка табынуларыннан, Акмулла хикмәтләреннән, Тукайның мәрсия-мәдхияләреннән алып, Дәрәмәнд, Такташ, яшь Туфан, Ә. Фәйзи, Ш. Анак, Р. Фәйзуллин, Р. Харис ачышларын да әйләнәп узмыйча, шул ук вакытта эпигон шагыйрь дәрәжәсенә төшмиңә, олы тарихлы сүз сәнгәтебездә үз – Сөләйман сукмагын, Сөләйман чишмәсен әзли. Бу юлда аның өчен төп таяныч ноктасы булып халык ижаты тора дисәк тә, зур хата булмастыр.

Хәзерге татар шигъриятендә фәлсәфи-интеллектуаль, тарихи аңга таянган юнәлешне үстерүгә зур көч куйган Сөләйман лирикасында традицион сурәтләргә, халык жырларында үстерелгән сынландыруларга өстенлек бирсә, “Ташъязмалар” (1994 – 1995), “Тамырлар” (1998 – 1999), (“Иске Казан” (2010) кебек лиро-эпик әсәрләрендә әчке ышанычны, хис-фикер юнәлешен мифологиядә, риваятьләрдә, буыннан-буынга тапшырыла килгән истәлекләрдә, хәтер жебендә таба, алардагы мәгълүматны, хис-кичереш байлыгын хәзерге чор проблемалары белән үрәп алып барырга омтыла.

Сөләйман поэзиясендә халык ижаты гәүһәрләренң хисси-мәгънәви бурыч-функцияләре бай һәм төрле. Иң “өстә” ятканнарын, күзгә күренәп торганнарын ике тармакка бүлөп өйрәнү соралып тора. Бер очракта алар шигъри тукымага әдәби алым, бизәкләү, тел-өслүб чараларын баегуга хезмәт итсәләр, күбрәк лирикасында ачылсалар, күләмлерәк әсәрләренә мифлар, риваятьләр, бәетләр ижатчының дөньяга карашын чагылдыруда, тарихи үткәнәбезне иңләүдә ачкыч дәрәжәсендә йөриләр. Сурәтләү чаралары дигәндә, халык ижатында туып, чарланып, хәзерге шигъриятне тормыш-көнитеш, табигать, рухи дөнья белән

бәйләүче, арадашчы жил, таң жиле, тулган ай, чишмә, челтер су, ат, ут, сандугач, хэтта экзотик Су анасы, Шүрәле, Сак-Сок кебек традицион образлар бердәмлеге күздә тотыла. Сөләйман ижатында бу образлар катлаулы бәйләнешләргә кереп, шагыйрьнең ниятен, хисен, кичерешен укучыга сәнгати югарылыкта житкерүнең иң үтемле чарасы буларак үстереләләр. Әйттик, аның туган авылының исеме – Кызыл Чишмә – лирикасында туры мәгънәсендә кулланылу белән беррәттән, шигъри уен, аллегория, киная буларак матурлыкны, нәзакастьлелекне, табигыйлекне чагылдыру, сынландыру символы, киндерне нәшкышыләү бизәге, ягъни код дәрәжәсенә күтәреләләр.

Чишмә тавын йөгереп үткән идем,

Хәзер шуңа

менәм

тырмашып...

(“Чишмә тавын...”, 1997)

Чишмә һәм тау янәшәлеге яшылекнең тиз үтүчән бер мизгелен булуын искә төшереп, туры мәгънәләрендә кулланылып, символ “эзләүнең” беренче баскычында калалар.

“Кизләү суы, чэй суы” (1998) шигърендә исә, “чишмә суы – чэй суы” гадәти көнкүрешне сурәтлэгән синтагма – алдагы рәттә жанлы кешене – табигатьнең тажын сынландыручы буларак ачыла.

– Чэй суында ай яктысы, ай яктысы –

Чэй суына килгән сылу – Чишмә кызы.

Халык ижатында яшәү, тереклек чыганагы, матурлык, илаһилык символы буларак яшәгән Чишмә, бигрәк тә Чишмә Кызы Сөләйман лирикасында бетмәс-төкәнмәс илһам чыганагы буларак үстерелә. Мәхәббәт Мәжнүне өчен Чишмә иң бөек һәм кодрәтле көч.

Кил яныма

ком бураны булып,

Чишмә булып типсәм дә

үкенмәм.

(“Үкенмәм”, 1998)

“Чишмә кызы” А. Блокның Прекрасная дева, Такташның серле Урман кызы кебек, каһарманның хыялында яшәгән, татар кызларына хас эчке януын яшерә белгән, тыйнаклык, оялчанлык, мәхәббәтенә тугрылык мисле милли сыйфатларны үзенә туплаган гомумиләштерелгән образ – маска рәвешен ала.

Кешенең мәңгелек юлдашы, берәүгә дә баш бирми торган тарих “шаһиты” – Жил халык ижатында, татар шигъриятендә киң кулланы-

ла торган традицион образларның берсе. Жил, Сөләйман шигъриятен үтәли чыккан “киңәшче” сурәтләрнең берсе һәм иң мөһиме.

Тынычландырып баштан сыйпаучы, сизми калсаң, көйдереп, тундырып алучы, аянычлы хәлләр турында, ягъни дөнья халыклары тарихында тирән эз калдырганә төрки-татар дәүләтләренәң, кояш нурларында эрегән иртәнгә томан шикелле, юкка чыгуларын әлеге дә баягы, әдәби образ дәрәжәсенә күтәрелгән, житез, салмак, күп кырлы, мәңгелек жил “сөйләп” бирә.

*Уйларымнан
кинәт искән
Жил аера...*

.....
*Жил тасмасы чал тарихтан,
Чын тарихны жыл белә.
 (“Тамырлар”)*

Жилнең “эчке сөйләмә” төркиләренәң заманында күп санлы, көчле кавем булуларын сурәтле тел агымына күчәрә. Жил “башын юлөргә” салып, болай ди:

*Хәтта мин анык әйталмыйм:
Кайдан төрки яңгыры
Ул заман, каян иссәм дә,
Күрдәм төрки яугирен.*

Алдагы юлларда Жил, сүзен дәвам итеп, дөнья халыклары харитәсендә төрки дәүләтләренә бәясен ачыккый.

*Жил сөйләде:
– Бөек иде бу халык,
Жиде күктән куәт алып,
Жиде ил корган халык.
 (“Тамырлар”)*

Төрки-татарларның дала киңлекләрен инләгән чорларын шагыйрь, сөенечен яшермичә, көчле сәнгати буяуларда сурәтле.

*Бишенче йөз далада,
Бу заманнар жирдә Кыпчак!
Бөркет хужа һавада!*

Мактанырлык олы тарихың, Шекспир трагедияләрен күтәргән (“Отелло” эсәренә прототип итеп, “Жиһангир ир... Үлемсез төрки” Атилланы алган дигән фараз бар) бабаларың булганда, ник күкрәкне борчымый калырга.

Риваятьләрдә, истәлек-язмаларды Ислам динен кабул иткән Болгар ханы Алмаска зур игътибар бирелә. Ханның жир-анабыз белән әңгәмә-диалоглары, ук жәядән чыгып китәр мизгелдәге кибек, киеренке әхлакый-фәлсәфи нотада алып барыла.

*Әйтте жыр:
Ислам гөмбәзе тимәсме
Төрки жәпселләреңә,
Төрки тамыр киселмәсме
Ислам шәкелләрендә?*

“Зирәк патша Алмас” жавабын ышандырырлык итеп бирә:

*Бөек Тәңре –
бабалардан
Төрки жәңда – бер Алла,
Алла-Тәңре бер ул диеп,
Бишанам,
халкым аңлар...*

(“Тамырлар”)

Шагыйрь халык күңелендә сакланган изгеләр, туган илне як-лаучылар белән бәйле риваятьләргә аеруча игътибарлы. “Иске Казан” поэмасында истәлекләрдә гаскәр башы, акыл иясе Муллахажиди зираты дигән Иске Казан янындагы урын аны уйландыра, күңел кыңгырауларын уята.

*Муллахажиди зиратында хәтер жәиле
Исә жәилләр сызып-өзеп жәан кылларын.
 (“Иске Казан”)*

Аңлатма-искәремәләрендә шагыйрь ошбу бөек зат күмелгән урынга чардуган корылуны һәм мәчет төзелүне шатланып хәбәр итә.

Сөләйман ижатында халык мифологиясенен эчке агым булып, сурәтле фикерләвендә табигый рәвештә, яшәгән ике катламы игътибарга лаеклы.

Беренчесе, алдарак искәртелгәнчә, халкыбызның дәүләтчелек тарихы, шанлы үткәне, югалтулары, гомумән менталитеты, сәхифә-риваятьләрдә исемнәре сакланган олы шәхесләребезне сурәтләү булса, икенчесе – гадәти тормыш-көнкүрешен, бер адәм баласын да әйләнәп узмый торган, һәр оракта үз чалымнары белән күңелләрдә шәм, якты нур кабызган мэхәббәт, гәилә учагы кабызу низагъларын үзәккә алу.

Әлбәттә, һәр очракта жән сызлану, сыкрану үзәгендә татар халкының язмышы тора.

“Ташъязмалар” поэмасын ул чал чәчле ил картының әкиятен күңелгә сеңдереп утыргандай тәәсир калдырырлык алым белән башлап тибәрә.

*Борын-борын заманда,
Казан атлы калада.
.....
Яшәгән ди, торган ди,*

Татар атлы бер халык.

Ошбу әкияти-шигъри алым укучының дикъкатен яулау, кызык-сындыру өчен генә китерелми, ә үз көнен үзе күреп, эштән тәм табып яшәгән халыкның фажиғале язмышын кабул итүгә әзерли. Тырышлығы, үжәтлеге белән дөнъяны бизәп яшәгән халык, давилга эләгеп (башка сәбәпләрне санап тормас өчен табылган деталь), акылын жуя, үзен ташлаган зиһенен күршәдән алып, “кышын урак” урып, “жәен буран” куып, яғни гел кире, тузга язмаган гамәлләр кылып, “кыйбласын жуыган” һәм йокыга киткән.

Кайчандыр жиһанны дер калтыратып торган, көчле рухлы халыкның мескен, кызганыч, тешләре коелган арслан хәленә төшүен көтеп, шуны оештырып йөргән “күршә көлә бот чабып, кидереп сиңа камыт”. Күренә ки, шагыйрь туган халкының ваемсызлыгы, оешып бетә алмавы, сизгерлеген югалтуы нәтижәсендә мескен хәлгә төшүеннән, Тукай “Безнең милләт үлгәнме, әллә йоклагангынамы?” мәкаләсе рухындарак, кәһкәһә белән, яшь аралаш көлә. Югалтуларның башка бер кавем тарихында да булмаганча аяныч сәхифәләре аны тетрәндерә, күңелен әрнетә. Сөләйман уйлап тапкан мифик көч-давил бер-бер артлы Скиф, Һун, Сөн, Атилла төзегән төрки-кыпчак-һуннар дәүләтен, Күк Түрк каганатын, Урта Идел Болгарын, Алтын Урданың турыдан-туры варисы Казан ханлыкларын тарих барханнары, ваемсызлык, көнчелек зилзиләләре астында күмеп калдыра: “Иске эв тузды кинәттән, Тузды кыйбласын жуеп”.

Шагыйрь олы тарихи вакыйга-хәлләр турында халык хәтерендә геннар дәрәжәсендә, аң төпкелендә сакланган истәлек-риваятьләргә, мифларга таянып үткән гасырларда төрки кавемнәр ясаган хаталарны аңларга омтыла. Бабаларыбызны битәрләү өчен түгел, ә киләчәктә гыйбрәт алу нияте белән искә төшерә. Исхакыйның “Ике йөз елдан соң инкыйраз” әсәренә тукталуы да юкка түгел.

*Күп калмады
Исхакыйның фаразына,
Йөз ел җитте
Ике йөз ел барасына.
(“Ташъязмалар”)*

Сөләйман тарихи фактларга, детальләргә таянганда төгәллекне сакласа да, ул вакыйга-хәлләрне коры тикшерүче, сөйләп бирүче түгел, ул лиризм, жылылык, һәр кешенең башыннан, йөрәгеннән уза торган сөю-сәгадәт, туй, гаилә кору мәшәкәтләре турында да

онытмый. Муса Жәлилнең “Алтынчәч” либреттосы нигезендә яткан әкиятне хәтергә төшерү, “Тамырлар” поэмасына эчке ягымлылык, самимилек бөрки һәм икенче бер мәхәббәт мажарасына күчүне жиңеләйтә. Ханның таң нурын үзенә сеңдергәндәй, гажәеп гүзәл, әмма зәхмәтле, төзәлмәс чиргә тарган кызы турындагы риваять поэманы жанландырып жибәрә.

Төрле тарафлардан чакырып китерелгән табиблар, дөвалаучылар, имчеләр курку катыш, көчсезлекләреннән гажиз булып, язмыштан узмыш юк дип, башларын иеп, кулларын салындырып торган мәлдә, болытсыз аяз көнне килеп яуган яңгырдай, “ашыгыч ярдәм” иске, сәләмә киёмнәргә төрөнгән карт рәвешендә килеп төшә. Гадәттә, әкиятләрдә юл күрсәтүне, чирлене терелтүне һ.б. шундый вазифаларны Хозыр Ильяс башкара. Сөләйман бу архетип образның фольклорда урнашкан төп сыйфатларын саклаган. Ул кешенең баш өстендә дамокл кылычы эленеп торган иң хәтәр мизгелдә пәйда булып, (“Ак чалмалы аксакал сихәтле юлга өндәр”), рәхмәткә дә дөгъва итмичә, ай күрдә, кояш алды дигәндәй, киңәшен бирә дә, гаип була. Хан, карап торуга тиле-милерәк күрөнгән дәрвишнең “күрсәтмәсен” үтәргәме-юкмы, дип, икеләнеп торганнан соң, сусызлыктан шиңгән гөл хәленә төшкән кызын сөйгән егете белән мунчага озатырга мәжбүр була. Нәтижә көтелмәгәнчә килеп чыгуы белән барчасын таң калдыра.

*Кайтып керәләр парлап,
Пайтәхәткә нур сибеп,
Хан кызы, хан кияве
Жанга рәхәт сөйләве.*

Алдарак шагыйрь бу бәхәтле парның исемнәрен атап, көзен булачак туй көнен дә “билгели”.

*Иштирәк – иң батыры,
Нәркис – иң-иң матуры.
Егет гыйшкы Нәркистә,
Нәркис гыйшкы – Иштирәк.
Алла сайлаган парлар –
Мәржәндә сездәй сирәк.
 (“Тамырлар”)*

Ике яшь йөрәкнең кушылуын, туй йолаларын шагыйрь яратып, белеп сурәтли. Буяу-нәкышләрне дә кызганмый. Янә бер парны бәхәт нурында “коендыра”.

*Иң чибәр ул – Гайшә,
Иң батыр – Хажитаз,
Мәхәббәт чәчәге – кызыл туй,*

*Болгардан моң алып,
Казанда яр табып,
Булдыгыз бертигез яр-ярлар.
("Иске Казан")*

Шагыйрь диахрон һәм синхрон анализ ысулларын кулланып, үзе берничә гасыр элек булган хәлләрнең шаһиты булган кебек, архетип карт фикерен давам иткәндәй, сөю-сөөлү сынавын уза алган кешеләр генә бәхетле була дигән фикерен калкытып куя.

Болгар-Биләр кызларының матурлыгын, чаялыгын, туып-үскән жирләренә турылыкларын, ватанпәрварлыкларын сурәтләгәндә дә шагыйрь риваять-истәлекләргә киң таяна.

*...Бөек Биләр – серле Биләр –
Риваятьләр арканы.
Биләр чоры – кыйблан чор –
Язмалардан отканым...
("Тамырлар")*

Телдән-телгә, буыннан-буынга тапшырыла килеп, безнең көннәрдә дә патриотик яңгырашын югалтмаган кырык кыз турындагы легенда эчтәлегенә таяну "Тамырлар" поэмасының мәгънәви офыгын киңәйтеп жибәрә. Туган илне яклауда батырлык, кыюлык үрнәгә күрсәткән каһарманнарны югары өслүб белән олылау, мәңгеләштерү героик дастаннарның бер юнәлеше, йөзек кашы. Биләр каласын монгол баскынчыларына бирмәс өчен кырык кыз, кулларына корал тотып, тигезсез көрәшкә күтәреләләр һәм тарихка "Кызлар тавы" дип кереп калган биеклектә барысы да һәлак булалар. Халык батыр кызларын кызганса да, бөек кешелек хыялы – бәйсезлекне, азатлыкны яклап дошманга каршы чыгуларын хуплый. Шул риваятьне нигез итеп алган, шул тауда, Изгеләр чишмәсе янында, "Сәләт" балалар оешмасының жыйнагын, укуларын оештырган шагыйрь бу бәрелеш турында баян итәргә керешкәнче, болгар алиһәләренең күз явын алырлык гүзәллекләрен хайран калып сурәтләп, укучының хисси дөньясында вәхшилеккә нәфрәт уята.

Бәхет, сөю-сөөлү, нәсел калдыру өчен туган алтын чәчле, зәңгәр күзле дөнья бизәкләре "Без кырыкбыз, кырык кыз! Бердәм бер тән булайк без, Бердәм бер жан булайк без", дип, үлсәләрен алдан белеп, ирләр үрнәк алырлык югарылыкка күтәреләләр.

Матурлык белән батырлык, тормышны ярату белән фидаилек яшәештә дә, эстетик категория буларак та, бер-берсен тулыландырып киләләр дигән фәлсәфи концепция ята әсәрнең нигезендә.

Шагыйрь кызларның сугышка әзерләнүләрен, туган илләрен азатлыгы өчен көрәштә корбан булуга өлгереп житүләрен дастан-

нарға хас житди нотада бәян итә. Иң отышлы әдәби алым теләк-ниятләрән кызларның үзләрәннән «әйттерү»:

*Олы тауга меник без,
Тау-манара төзик без.
Чокыр тулы су булып,
Дошман гүре шул булып.
("Тамырлар")*

Халык ижаты үрнәгендә, шагыйрь вак-төяк туры килмәүләрне, тауга янәдән тау төзеп булмау, чокырга суны каян агызу турында баш ватмый: иң мөһиме явыз дошманны күрә алмау, аңа каршы то-зак кору.

Батырларча һәлак булган кызларның кабере өстендә ак каен-нар үсеп чыга: "Кырык каен, кырык – Шуңа ул кызлар тавы". "Кызлар тавы" атамасы икенче риваяттә дә үзәктә тора. Дошманнар 12 горур кызның үзләрәннән кабер казытып, барчасын тере килеш шунда күмгәннәр, "Кызлар тавы" исеме дә шуннан килә, ди миф.

Бу фажиганың үзен сурәтләүгә керешкәнче, шагыйрь 12 кызның шаян-чаялыгын, яшәү дәрте белән януларын, тормыш-чанлыklarын күрсәтү нияте белән, үзләрәннән халык такмазасын әйттерә.

*... Без, без, без идек,
Без уника кыз идек,
Базга төшитек – бал ашадык,
Келәткә кердек – май ашадык.*

Уйнап-көлеп яшәгәндә, шагыйрь мөкиббән китеп сурәтлэгән кызлар башына кайгы төшә, офыкта дошман яулары күренә. "Берсеннән берсе чибәр..." "Тырышмал хан кызлары", уника энже бөртег, ярдәм сорап, Ходайга мөрәжәгать итәләр, дошманга каргыш чәчәләр. Фажиганың котылгысызлыгын аңлагач, үз язмышларына, күкләр биеклегенә күтәрелеп, бәя бирәләр. Батырлыкларын мәнңгеләштерүнең иң отышлы, халык ижатында киң таралган алым – эчке сөйләм.

*Унике сын булганчы,
Унике йолдыз булмыйк.
Дошманга кол булганчы.
Ай-кояшка кол булмыйк.
("Тамырлар")*

Әсәрнең фабула жебе, мантыйки-сәнгати үсеше мәдрәсәләрдә белем алып, тормышка яңа аяк баскан алтмыш алты кыз турындагы мифка алып чыга.

Алтмыш алты кыз булып,

*Мәдрәсәләр үттек без
Уникебез бертуган,
Дуслык анты эчтек без.*

Бу очракта шагыйрьне халык мифологиясе тарихи чыганак, үткәнебезне бозмыйча, ничек булган шулай аңлауда таяныч буларак жәлеп итсә, игътибар белән укыганда, ул чор мәгарифенең, мәгърифәтенең үсеш дәрәжәсен дә күзаллап була. Бер мәдрәсәдә генә дә алтмыш алты кыз укыгач (егетләр аерым төркемдә белем ала), димәк, укыту системасы барлык яшьләргә дә белем бирүгә йөз тотып корылган була. Өстен катлау, хәтта хан, хажи балалары да мәдрәсәгә башкалар белән бергә йөргәннәр. Болгар ханы Тырышмалның унике кызы түбәнрәк дәрәжәдә торганнар белән берүк уку йортында белем алуы шуңа дәлил.

Халык хәтерендә, риваятьләрдә мәңге яшь, чибәр булып калган кызлар “Дошманга кол булганчы” сугыш кырында үлемнәрен артыгырак күрәләр. Тормышны бизәп яшәргә дә яшәргә лаеклы гүзәлләр язмышы тезмәгә моң, экзистенциаль сагыш алып керә. Бу әрнү – мәңгелек: “Унлап гасыр яралардан кан тама”.

Шул ук үкенечле дулкында жан әрнүе, йөрәк кыбырсынуы сарказм белән кушыла.

*Әрнеп әйтәм,
Түгел көлү, түгел коткы:
Юк, уялма,
Йокла татар, тыныч йокы!
 (“Ташъязмалар”)*

Татарның киләчәге бармы, таңы бер атармы дигән сорауга да, шагыйрь җавапны үзе бирми, үткән белән киләчәкнең бердәмлеге нәзарасына таянып, халык ижатына мөрәжәгать итә, өмет чаткылары шуннан эзли.

*....Татарга өмет багларга
Ике тамга төгәл, имди.
Гүя хәбәр бирә безгә
Риваятьләр төгәл, имди.*

*.....
Һәр риваять илтә хакыйкәткә,
Ә хакыйкәт бары Алладан.
 (“Иске Казан”)*

“Тамырлар” поэмасының йомгаклау өлешендә китерелгән “...Аптыраган үрдәк арты белән суга чума...” мәкале чарасызлыктан югалып, хәлсезләнеп калган, тарих тарафыннан гел кыерсытыла

килгән татар халкының язмышын гаять бер төгәллек белән күз алдына бастыра.

Шунда ук халык ижатының гасырлар түрөндә туган, ата-анабала фажиғасен үзәккә алган тирән мәгънәле, сәнгатьчә гүзәл бәетләреннән Сак-Сокны искә төшерү, йолдыз-күкләрне кыйбла итеп алу, дәүләтчелеген югалтканнан соң, таркалып, жил тараткан күч кебек, сибелеп яшәгән “татар өстән күзәтәчәк күпләрне” гыйбарәсе бетемгә төшенкелек төсмере бөрки. Сырт йоннарын кабартуының нигезендә милләтен уяту, берләшү, пассионарлык көчен кайтару булса да, иркен күкләргә иңгәнче, гөнаһлы вә мөкатдәс туган туфрагыбызда яшәп калыйк әле, дип, шагыйрь белән бәхәсләшәсе килә.

Тарихи барыш турында сүз чыкканда, Сөләйман андый хистойгыга бирешмәскә тырыша. Лирикасында эчке кичереш ничек кенә “туарылмасын”, поэмаларында, ул Акыл шагыйре, археолог-фольклорчы. Ислам мәдәниятенә, фәлсәфәсенә асылын тәшкит иткән Акыл аның даими юлдашы, тарихка сәяхәтендә таянычы. Лирикасында хис, эпик әсәрләрендә акыл өстенлек итсә дә, алар өчен уртак берәмлек – туган тел. Ә телнең төп чыганагы – сөйләм теле һәм халык ижаты. Кешене башка жан ияләреннән аерып торган мөҗизаи көч – сүз. Шуңа берәмлеккә таянып ижат ителгән мифлар, риваятьләр, жыр-бәетләр, халык рухының көзгесә булып, безнең көннәр сүз осталары ижатына да якты нур бөркеп торалар.

Сөләйманның интеллектуаль-фәлсәфи поэзиясе тирән тамырлары, жанлы жепселләре белән шуңа рухи чыганақлардан куәт, куаныч ала, үзе дә аларга яшәү көче бирә.

Әдәбият:

1. Сөләйман. Ямаулыклар: шигырьләр. Казан: Татар. кит. нәшр., 1995. 87 б.
2. Таш билгә: шигырьләр. Казан: “Идел” журналы китапханәсе, 1996. 69 б.
3. Күлгәләр: шигырьләр. Казан: “Идел” журналы китапханәсе, 1997. 139 б.
4. Мин минсез дөньяда: шигырьләр. Казан: Мәгариф, 1999. 127 б.
5. Казык: шигырьләр, поэмалар / кереш сүз авторы Р. Харис. Казан: Татар. кит. нәшр., 2002. 207 б.
6. Кизләү: шигырьләр, рәсемнәр / соавт. М. Шакиров. Казан: Мәгариф, 2003. 111 б.
7. Сүтелә йомгак... шигырьләр, поэмалар. Казан: Татар. кит. нәшр., 2011. 414 б.

8. Харис Р. Сөләйманның шигъри дөнъясы // Мәдәни жомга. 2002. 24 май.
9. Дастаннар. Казан: Мәгариф, 2001. 175 б.
10. Риваятьләр һәм легендалар. Казан: Мәгариф, 2001. 111 б.
11. Бакиров М.Х. Фольклор жанрларын система итеп өйрәнү тәҗрибәсе. Казан: КДУ нәшр., 1979. 220 б.
12. Бакиров М.Х. Татарский фольклор. Казань: Ихлас, 2012. 398 с.
13. Татар фольклоры жанрлары. Казан, 1978. 139 б.
14. Урманче Ф.И. Борынгы миф һәм бүгенге шигырь. Казан: Школа, 2002. 260 б.
15. Татар халык ижаты. Казан, 2013. 8 китап. 190 б.

ТАТАРСКИЙ КОСТЮМ В РАБОТАХ ХУДОЖНИКОВ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX в.

*Гатина-Шафикова Д.Ф. (Институт истории
им. Ш. Марджани АН РТ, Казань)*

Вторая половина XIX века ознаменовалась расцветом изобразительного искусства в России. Новое поколение художников стремилось к самовыражению и свободе выбора. В живописи утвердился реализм – правдивое и всестороннее отражение жизни и быта. Это время, когда всё чаще стали обращаться к изображению народного костюма. Художники участвовали в экспедициях, предпринимали путешествия, старались правдиво передать образы различных уголков страны и местных жителей.

В это время в России учился, работал и творил исторический, жанровый и портретный живописец, член Совета Императорской Академии художеств и Товарищества передвижных художественных выставок – Карл Федорович Гун (1831–1877). Латыш по происхождению, родился в Зиссегале, Лифляндской губернии, Российской империи. В 1850 приехал в город в Санкт-Петербург, где поступил рисовальщиком к литографу Вильгельму Паппе, одновременно с работой в 1852 стал посещать вечерние классы Академии Художеств. Через два года стал студентом. После окончания Академии, перед поездкой в Париж, летом 1862 года отправляется вместе с В.П. Верещагиным по приглашению И.И. Шишкина в город Елабугу. Путешествуя и знакомясь с природой Вятской и Казанской губерний он выполнил множество рисунков деревень, сцен народного быта и традиционных костюмов [8, с. 7–12]. По окончании поездки из всех зарисовок был собран «Елабужский альбом»

купленный Академией художеств. Впоследствии некоторые его работы были использованы в разных этнографических изданиях. В настоящее время практически все его акварели хранятся в Государственном Русском музее в городе Санкт-Петербург.

Всего за 1862–1863 годы во время пребывания в Елабуге и близлежащих окрестностей Карлом было выполнено более двадцати акварелей с изображением костюмных комплексов татар [8, с. 96–100]. Работы исполнены с этнографической достоверностью, почти везде указаны дата исполнения, названия населенных пунктов, иногда присутствуют имена и фамилии. К.Ф. Гун рисовал не только полные костюмные комплексы, он изображал отдельно детали и элементы. В акварели «Татарский костюм» он нарисовал украшения, обувь и головной убор, всего девять предметов: шейно-воротниковая застежка *яка чалбыры*, перевязь *хаситэ*, пластинчатый браслет, серьга, нагрудник *изу*, наосник, сапог украшенный по голенищу мозаикой, лапоть на деревянной подставке и женский головной убор *калфак*, из трикотажного шелка украшенный головной повязкой *ука чэчэк*. В этой работе художник непосредственно показал каждую деталь и предмет одежды вне костюмного комплекса.

Наиболее известные по казанским татарам работы К.Ф. Гуна, не раз использованные в трудах посвященных народам проживающих в Российской империи были впервые опубликованы Густавом-Теодором Паули [10]. В его книге «Description ethnographique...» среди цветных иллюстраций, выполненных в технике литографии, на трех показаны костюмные комплексы татар, проживающих в Поволжье, подписанные как – «Казанские татары», «Бухарец, Хивинец, Татарин» и «Бухарка, Хивинка, Татарка». Эти изображения представляют собой узнаваемые типажи казанских татар. В каждом автор передал наиболее типичные и характерные черты мужского и женского костюмного комплекса казанских татар второй половины XIX века.

Работы Карла Федоровича Гуна исполненные с полной детализацией костюмного комплекса, указанием даты, населенных пунктов, имён являются источником по истории народного костюма волго-уральских татар.

Художник Сергей Павлович Павлов (1828–1873 гг.) знаком не большому кругу искусствоведов, этнографов и музейных работников. Сергей Павлович родился в Москве, получил образование в школе технического рисования графа С.Г. Строганова, а затем в Воронежском кадетском корпусе. С 1845 года в течение двадцати восьми лет преподавал рисование.

Во время поездок с Н.И. Второвым (исследователь воронежского края и административный деятель) был собран альбом типов и костюмов, автором изображений и составителем которого был С.П. Павлов. Этот альбом с изображенными костюмами впоследствии поступил в распоряжение русского географического общества. Большинство рисунков Сергеем Павловичем было сделано в 1850 – 1960-е годы [1, с. 15]. В последние годы жизни он делал зарисовки также и в Тамбовской губернии, где среди костюмов русского населения встречаются и татарские.

В настоящее время рисунки Сергея Павловича с типажам и народными костюмами Воронежской, Пензенской, Саратовской, Тамбовской губерний находятся в Государственном историческом музее (Москва), Государственном этнографическом музее (Санкт-Петербург.), а в Научной библиотеке Российской академии художеств из альбома С.П. Павлова «Рисунки костюмов и типов народов обитающих в России» присутствуют две акварели: «Татары Елатомского уезда» с. Толстикова 1863 г. и «Татары Темниковского уезда» д. Караево 1863 г. На обоих изображениях показаны группы людей из одного села или деревни, разного возраста и пола. Выполнены они в разных населённых пунктах, однако фон и одежда сходны (детали, украшения, головные уборы и обувь).

Женские костюмные комплексы изображенные на этих акварелях представляют собой нижние рубахи из разноцветных фабричных тканей с длинными рукавами полностью закрывающими руки. Поверх надеты камзолы из однотонного или с растительным узором шелка. Головы покрыты несколькими платками (на одном рисунке платок на половину закрывает лицо). Подобный способ повязывания бытовал в Окско-Сурском междуречье и был описан в книге «Народный костюм татар...» – «Цветастая кашемировая шаль с кистями, сложенная треугольником, трижды перегибалась, после чего обматывалась вокруг головы, завязывалась впереди узлом, концы которого скручивались и заправлялись на висках на подобие чалмы» [7, с. 149]. Из-под платков некоторых женщин видны покрывалообразные головные уборы *тастары*, в виде неширокой полосы ткани обмотанной вокруг головы, со спущенным одним краем на спине. Практически на всех нагрудные украшения, состоящие из узкой полосы матерчатой основы с нашитыми монетами разной величины. На ногах кожаная обувь, украшенная разноцветным геометрическим узором.

Автор этих работ впервые изобразил этнотерриториальные особенности мишарей проживающих на территории окско-сурского междуречья. Выполненные художником акварели отразили отличительные черты женского костюмного комплекса, а также специфический способ ношения платков, сохранившейся в регионе вплоть до XX века.

Василий Григорьевич Худяков (1826–1871) – исторический, портретный и жанровый живописец. Родился в селе Акшуат (Шуваты) Корсунского уезда Симбирской губернии в семье крепостного крестьянина сенатора Ивана Петровича Поливанова. Художественное образование он начал в школе технического рисования графа С.Г. Строганова в Москве, а закончил уже в Академии художеств Санкт-Петербурга. В 1857 году В.Г. Худяков уехал в Италию, где прожил четыре года в Риме и Неаполе. В 1860 году возвратился обратно в Москву по приглашению Московского общества любителей искусства, чуть позднее он уехал в Санкт-Петербург, где участвовал со своими работами на академических выставках.

К числу его известных работ причисляют одну из последних картин «Казанская царица Сююмбике, покидающая Казань» (1870), редко вспоминая о пояском портрете молодой девушки «Казанская татарка (1869)». В статье посвященной истории написания картины «Казанская царица...», автор описывает воспоминания современника художника С.Г. Щепкина о портрете молодой девушки, которая, видимо, позировала Худякову, когда он писал образ казанской цариц. Он описывает изображение так – «...как хороша была эта молоденькая татарочка в своем национальном костюме, задумчиво облокотившаяся над ларцом, из которого свесилась жемчужная нитка! На плечах изумрудного цвета халат атласный, накинутый, будто случайно, на белоснежную тончайшую рубашку, поверх которой красовалась коротенькая нежно розового цвета юбочка, выставляя красненькие сапожки. На красивой голове яркая шапочка еще больше оттеняла большие ресницы, брови красивых глаз» [2]. На сегодня местонахождением этого портрета неизвестно, однако это описание схоже с портретом «Казанская татарка» находящегося в Русском музее в городе Санкт-Петербург.

Василий Григорьевич на портрете «Казанская татарка» отобразил молодую девушку с кувшином в руках. На голове надет калфак, декорированный поперечной полосой красного цвета, разноцветными перьями и бусинами. Головной убор покрыт белой тюлевой накидкой. Рубаха шелковая, светло-зелёного цвета, туникообразного кроя, с от-

ложным воротником и широкими длинными рукавами. Грудной разрез прикрывает нагрудник *изу* из позументных лент и тканевой оборки по краю. Шея украшена разноцветными бусами. На правой руке пластинчатый браслет и кольцо.

Возможно, сюжет этой картины был скопирован с более ранней работы К.Ф. Гуна «Молодая татарка» 1868 г. Однако это скорее художественный аспект изучения данного изображения. Рассматривая эту работу как визуальный источник по истории народной одежды волго-уральских татар необходимо отметить, что автор отобразил наиболее типичные черты костюмного комплекса сохранившиеся до конца XIX столетия, такие как: рубаха калфак, нагрудник и украшения.

В 1884 году в городе Штутгарт была издана работа Фридриха Готтенрота [9] (1840–1917) – немецкого исследователя, литографа, художника и писателя. Автор показал в издании собранные на тот момент материалы относящихся к внешнему быту наиболее известных народов мира. По ходу повествования присутствуют небольшие, однотонные изображения, а в конце исследования отдельно от текста представлены таблицы, состоящие из ряда цветных иллюстраций, выполненные им самим в технике хромолитографии. К 1911 году, его труд был переведен с немецкого языка С.Л. Клячко и издан на русском [4].

Том первый состоит из текста с 78 рисунками и 120 раскрашенными таблицами. Среди других народов описываются «Азиатские и полуазитские», куда по составленной автором систематизации входят и татары. Он не только включил изображения по ним, но и составил небольшое письменное описание одежды западных татар [4, с. 193–194]. После основного текста автор включил в книгу изображения народов, в форме таблицы состоящей из трех рядов, с отдельной нумерацией каждого рисунка. В таблице под № 113 «Татарские племена» в третьем нижнем ряду размещены одиннадцать фигур женского и мужского пола. В описании к таблице с шестнадцатое по двадцать шестое изображение Ф. Готтенрот подписал «казанские татары». Однако не все костюмные комплексы принадлежат казанским татарам. В изображении № 19 присутствует характерное для кряшен свадебное головное покрывало *түгәрәк яулык* [7, с. 163]. Костюм девушки № 25 отображает не менее известный голоной убор кряшен *сүрәкә* [7, с. 159–160], состоящий из налобника – очелья, основного полотнища и крыльев – височников. Под № 17 в рисунке воссоздан женский костюмный комплекс с го-

ловным убором более характерным для крымских татар. Скорее всего, Готтенрот перерисовал эти костюмные комплексы из других источников объединив под общими терминами западные и казанские татары, не делая различия между разными этноконфессиональными и этнотерриториальными группами.

Малоизвестный не только в России, но и в Финляндии художник Агатон Рейнхольм (1857–1887) родился в Финляндии, профессиональную художественную подготовку получил в Школе Рисования Союза художников у С.Е. Сётранда. Творчество Рейнхольма посвящено отражению жизни и быта народов региона в графическом искусстве. Он активно участвовал в качестве художника в экспедициях А.О. Хейкеля. Основными для их изучения были финно-угорские народы. Стационарные полевые исследования среди мордвы, марийцев, удмуртов Поволжья и Приуралья Хейкель и Рейнхольм проводили с 1883 по 1886 год. Они побывали в Казанской, Вятской, Уфимской губерниях. В числе остальных рисунков Рейнхольмом были запечатлены болгарские памятники и национальные типажи проживающих в Поволжье татар [5, с. 78, 81].

Один из рисунков выполненных Агатоном Рейнхольмом «Татарская девочка» отображает молодую девушку в нижней рубаше, с грудным разрезом по середине, декорированной нагрудником *изу* с тканевой оборокой по краю. На голове надет традиционный для казанских татарок головной убор калфак, украшенный по очелью стилизованно-растительной вышивкой. В этом наброске художник отразил характерные детали костюмного комплекса молодой девушки казанских татар, учитывая также и способы ношения определённых элементов одежды, например калфак.

Известный русский художник-передвижник, один из основателей знаменитого Товарищества передвижных выставок – Илларион Михайлович Прянишников (1840–1894) родился в Калужской области в селе Тимашово. С 1856 по 1866 год учился в Московском училище живописи, ваяния и зодчества, где впоследствии долгие годы был ведущим преподавателем. В 1893 году Прянишников стал действительным членом Академии Художеств.

Одной из его лучших работ стал этюд «Татарин» 1880 года. Сейчас находится в Государственном музее изобразительных искусств Республики Татарстан в городе Казань. На картине изображен молодой мужчина с короткой стрижкой. На голове надет нижний мужской головной убор *тюбэтэй*, украшенный позументными лентами и вышивкой золотными нитями. Верхняя одежда с запа-

хом, воротником стойкой, застегивающимся на две пуговицы, возможно *казакин*. Из-под него виднеется нижняя белая рубаша. Илла-рион Михайлович в этом поясном портрете передал типичную одежду, распространённую среди мужского населения волго-уральских татар конца XIX века.

Интересное издание 1894 года «Русские народы. Наброски пером и карандашом» Н.Ю. Зографа и Л.Л. Белянкина [6]. В формате текста и таблиц с кратким описанием авторы представили виды и типы народов населяющих Российскую империю. Изображения отображают народные типажи различных регионов (Казанская, Симбирская, Рязанская и другие) их костюмы и одежду, обряды, промыслы и ремесла, праздники и бытовые сцены. Все миниатюры монохромные. Автор рисунков – Белянкин Лавр Лаврович (? – 1920) сын коллежского секретаря – художник-карикатурист, работал в журналах «Отечественные записки», «Развлечения», до 1886 года, с 1887 был редактором журнала «Еженедельник». В.А.Гиляровский писал о нем: «...известный художник-миниатюрист с четким рисунком, умевший схватывать типичные черты оригинала и живо передававший сходство лиц» [3].

В таблице XIV под № 2 изображена по пояс «татарская девушка Рязанской губернии Касимовского уезда». На голове калфак-наколкa с нашитыми монетами по краю. Нижняя рубаша из светлой ткани, поверх надет темный камзол. В таблице XVI под № 1, 3 автор отобразил семьи. Первый рисунок подписан «семейство зажиточных татар», а второй – «татары кряшены». На обеих работах показана одежда характерная для казанских татар, поэтому, возможно предположить, что автор ошибся при аннотировании второго изображения. Под №2 «казанские татары» нарисованы четыре поясных портрета мужчин. Трое в нижних головных уборах *кэләпуш*, из бархатной ткани, украшенные вышивкой. На одном надета каракулевая шапка. Подобные головные уборы в конце XIX – начале XX века были распространены повсеместно и встречались на всей территории проживания волго-уральских татар.

Выполненные Лавром Лавровичем миниатюры, скорее всего, были им скопированы с фотографий, так как подобные изображения встречаются в музейных коллекциях (Например, в Национальном музее Республики Татарстан).

Созданная в России еще в XVIII столетии Академия художеств, открытая в 1825 году С.Г. Строгановым Рисовальная школа в отношении к искусствам и ремеслам, а также Московское учили-

ще живописи, ваяния и зодчества ко второй половине XIX века воспитали целое поколение мастеров – художников. Многие из них посвящали свое творчество отображению людей в традиционном народном костюме и участвовали в этнографических экспедициях. Однако изображения костюмных комплексов волго-уральских татар встречаются и у иностранных авторов, не получавших профессиональное образование в Российской империи, например: Агатон Рейнхольм и Фридрих Готтенрот.

Художественные работы этого периода характеризуются точностью воспроизведения одежды, давая возможность проводить аналогии с «этнографическими» вариациями традиционного татарского костюма XIX – начала XX веков. Впервые появляются изображения этнотерриториальных и этноконфессиональных групп волго-уральских татар: мишари и кряшены.

Таким образом, изобразительные работы по народному костюму, выполненные художниками во второй половине XIX века, являются уникальным памятником материальной и духовной культуры, занимая особое место в историко-культурном наследии татарского народа. Как яркий информационный источник изображения воспроизводят в себе тонкости, детали и своеобразие костюма.

Литература:

1. Афанасьевский сборник. Материалы и исследования. Воронеж: Научная книга, 2012. Выпуск XI: Фольклорно-этнографические материалы из архива Русского географического общества XIX века по Воронежской губернии. 350 с.

2. Баюра Л.П. В.Г. Худяков. «Царица Сююмбике, покидающая Казань» // Мономах: Ульяновский литературно-краеведческий журнал. URL: <http://monomax.sisadminov.net/main/view/article/310#> (дата обращения: 14.03.2014).

3. Гиляровский В.А. Москва газетная. Друзья и встречи. Минск: Наука и техника, 1989. 384 с.

4. Готтенрот Ф. История внешней культуры: одежда, домашняя утварь, полевые и военные орудия народов древних и новых времен. СПб. М.: Издание товарищества М.О. Вольф, 1911. Т. 1–2.

5. Кудрявцев В.Г. Финский художник Агатон Рейнхольм – исследователь традиционной культуры народов Поволжья // Вестник Марийского государственного университета 2012. № 10. С. 78–82.

6. Русские народы: наброски пером и карандашом / под ред. Н.Ю. Зографа; рис. Л.Л. Белянкина. М.: И.Н. Кушнерев и К, 1894. Европейская Россия. Часть 1, Вып 3.

7. Сулова С.В., Мухамедова Р.Г. Народный костюм татар Поволжья и Урала (середина XIX – начало XX вв.). Историко-этнографический атлас татарского народа. Казань: Фэн, 2000. 312 с.

8. Эглит А. Карл Федорович Гун 1830–1877. Рига: Латвийское государственное издательство, 1955. 116 с.

9. Friedrich Hottenroth Trachten, Haus-, Feld- und Kriegsgeräthschaften der Völker alter und neuer Zeit. Stuttgart, 1884–1889. Vol. 1–2.

10. Pauly, Th. de. Description ethnographique des Peuples de la Russie. St.-Petersbourg, 1862. XIV. 277 p.

ВОСПРИЯТИЕ И ОТРАЖЕНИЕ ОКРУЖАЮЩЕГО МИРА В ТРАДИЦИОННОЙ РЕЛИГИИ МАРИ

*Гафиятуллина Л.А. (Казанский государственный
университет культуры и искусств)*

Древним религиозным культам мариЙцев посвящена обширнейшая литература. Особенно много работ по данному вопросу появилось во второй половине XIX – начале XX вв. В этот период были обобщены этнографические данные, собранные иностранцами и российскими путешественниками, появились статьи, касающиеся различных сторон языческой религии мари. Среди них можно отметить крупные, не потерявшие своего значения и в настоящее время, работы И.Н. Смирнова, Г.Яковлева, Н.С. Попова, А.Ф. Ярыгина и др. [7; 9; 6; 10]. Однако до сих пор, несмотря на большой накопленный материал и попытки его обобщения и анализа, в языческих верованиях мари многое остается неясным.

До начала распространения монотеистических учений мариЙцы почитали многих богов, известных под названием Юмо, признавая при этом главенство Верховного Бога (Кугу Юмо). В XIX веке возродился образ Единого Бога Тўн Ош Кугу Юмо (Единый Светлый Великий Бог). Единый Бог (Бог – Вселенная) считается вечным, всемогущим, вездесущим и всеправедным Богом. Он проявляется как в материальном, так и в духовном облики, и выступает в образе девяти божеств-ипостасей. Эти божества условно можно подразделить на три группы, каждая из которых отвечает за:

– спокойствие, процветание и наделение энергией всего живого – бог светлого мира (Тўня юмо), животворящий бог (Илян юмо), божество творческой энергии (Агавайрем юмо);

– милость, праведность и согласие – бог судьбы и предопределения жизни (Пўрышö юмо), всемилостливый бог (Кугу Серла-

гыш юмо), бог согласия и примерения (Мер юмо);

– всеблагодать, возрождение и неиссякаемость жизни – богиня рождения (Шочын Ава), богиня земли (Мланде Ава), богиня изобилия (Перке Ава).

Тўн Ош Кугу Юмо является источником бытия. Как и вселенная, Единый Светлый Великий Бог постоянно меняется, развивается, совершенствуется, вовлекая в эти изменения всё мироздание, весь окружающий мир, в том числе и само человечество. По мнению марийцев через каждые 22 тысячи лет, а иногда и раньше, по воле Бога происходит разрушение какой-то части старого и сотворение нового мира, сопровождающийся полным обновлением жизни на земле. Так, последнее сотворение мира произошло 7516 лет тому назад. После каждого нового сотворения мира жизнь на земле качественно улучшается, в лучшую сторону меняется и человечество. С развитием человечества происходит расширение человеческого сознания, раздвигаются границы миро- и боговосприятия, облегчается возможность обогащения знаний о вселенной, мире, предметах и явлениях окружающей природы, о человеке и его сущности, о путях совершенствования человеческой жизни.

Одним из наиболее ранних культов мари является культ солнца. В иерархии богов дохристианских верований марийцев Кече Юмо (бог солнца), Тылзе Юмо (бог луны), Шудыр Юмо (бог звезд) являются не очень важными, но при этом независимыми от верховного бога Кугу Юмо, что свидетельствует о сохранении определенной самостоятельности божествами прежнего пантеона. Реконструкция других культов природных явлений согласно археологическим источникам представляет некоторые затруднения. Лишь о культе огня можно говорить с уверенностью. Он достоверно прослеживается на территории края, начиная с эпохи бронзы, хотя существование его следует отнести к гораздо более раннему времени.

Очень рано культ солнца начинает переплетаться с культурами животных. О связи изображений оленя и коня с солнечным культом, интерпретации их как светлого солнечного начала и антропоморфизации «солнечного коня» писал М.Г. Худяков [8]. Изображения лося-оленя и «солнечного коня» известны в Марийском Поволжье с глубокой древности. В.А. Акцорин отмечал, что в мифологическом рассказе мари олень или лось выступает как покровитель первых людей на земле, а атрибутом богини плодородия Шочын Ава и главного божества, бога начал Тўн Юмо считалось наличие оленьих рогов [1].

Культовая практика мари до сих пор сохраняет существующую

веками организационную структуру: айдеме – еш – тукым – ял – тиште – мер – туня – ежедневное общение верующего с Богом: община – регион – округ – мир. Соответственно проводятся и моления: шкевуя кумалтыш (ежедневное общение верующего с Богом в семье); еш кумалтыш (семейные моления – раз в год или по случаю особых семейных событий); тукым кумалтыш (моления, которые проводятся членами одного рода (родственниками) во время семейных поминок); ял кумалтыш (сельские моления – раз в год до или после летних полевых работ); тиште кумалтыш (моления в рамках союза религиозных общин «тиште» – проводятся лишь в некоторых местах, многие союзы в настоящее время распались); мер кумалтыш – (мирские моления, проводятся силами нескольких «тиште» или районов); туня кумалтыш («всемирные» моления, в настоящее время проводятся почти ежегодно).

Священные рощи, где и сейчас проводят организованные культовые ритуалы приверженцы «марийской веры», называются «юмын ото», «мер ото» (общественные), «насыл ото» или «тукым ото» (родовые). Такая система долгое историческое время служила мари целям консолидации народа и компенсировала отсутствие национальной государственности.

Особый интерес в данной проблеме занимают архитектурно-композиционные особенности культовых мест. В традиционной культуре лесных и равнинных народов отмечен комплексный подход в организации окружающей среды, ландшафта по следующей схеме: река – овраг – деревня – священное место моления – кладбище. Не является исключением освоение окружающей среды и у мари. Организация же непосредственно сельской усадьбы у него выглядела так: порт (дом) – кудывече (двор) – кудо (очаг) – клат (амбар) – монча (баня) – пакча (огород) – агун (овин) – идым (гумно).

Кудо у мари как куа или куала у удмуртов, kodu у западных финнов имело важное обрядовое значение. Кудо – это духовный центр семьи, хранилище ритуальных предметов. Оно является пространством, где обитает Кудо Водыж – семейное божество-покровитель. В самом начале строительства, когда ложилось первое бревно в основание постройки, марийцы просили Кудо Водыж о даровании благополучия, а при жертвоприношении духу дома молились о защите его жителей от злых сил. Кудо у мари – это небольшое четырехстенное бревенчатое строение из тонких бревен. Здесь нет ни пола, ни потолка, ни окон. Свет проникает через отверстие в крыше. В центре кудо располагался открытый очаг, над

которым висел котел, где варилась ритуальная пища. При строительстве такого храма мари́йцы обходились без гвоздей, умели без труда заменять подгнившие детали. Почитание родового божества и связанный с ним культ кудо как священного (сакрального) пространства у мари своими корнями уходит в уральскую (финно-угорскую) древность.

Нельзя не отметить у мари́йцев строгую систему жречества и четкую организацию молений. Высшую ступеньку этой системы занимали карты. Обычно ими являлись наиболее «почетные старики», которые определяли, где и когда будут проводиться моления, их последовательность, а так же характер жертвы. Помогали картам «удшо» или «юктючь», следившие за порядком, читавшие молитвы и распоряжавшиеся ходом жертвоприношения. Других помощников называли «уссо», в обязанности которых входило закалывание жертвенной скотины и приготовление из нее угощения. Кроме того, существовали низшие культовые должности. К ним относились «сомын ел» (люди дела), помогавшие в заготовке дров и воды, устройстве жертвенников, а также «коштшо ен» (ходоки), оповещавшие о времени моления и покупавшие скот для жертвоприношений. Отметим, что передача сообщений о молениях осуществлялась по эстафете. Они не передавались устно, а только посредством извещения «шерава» в виде деревянной бирки с вырезанными на ней знаками «лодо». Гибель системы «шерава» связывается с появлением алфавита, бумаги и распространением грамотности.

У мари́йцев наличествует пантеон богов, хотя и не оформленный до конца в четкую структуру. Так у луговых мари отмечается около 140 богов, включая сюда матерей богов, пиамбаров, виднезе, праздничных и поминальных божеств, в то же время у горных мари их было около 70. Горные мари́йцы не признавали или признавали в меньшей степени второстепенные божества, которые представляли значительный штат при каждом главном боге. Вероятно, в этом сказывался тот факт, что в мари́йской языческой религии сохранились древние родовые божества наряду со складыванием новой иерархии богов.

В целом из сонма богов мари́йского пантеона выделяются четыре главных: Куго-Юмо (великий бог, самый высший); Куго-Бюрше (создатель жизни); Шочен-Ава (богиня плодородия); Икше-Вюрше (создатель детей).

Этим четверем главным богам каждый мари́ец, по старым обычаям, должен был принести в течение своей жизни по одной жертве; эти жертвы – обычно коровами или лошадьми – были чрезвычайны

чайно обременительны для маломощных хозяйств, и нередко бедняк-мариец так и умирал, не выплатив своего долга богам; тогда этот долг переходил на его сына, который сначала погашал задолженность отца, а уже потом мог приносить жертву за себя. Почти при каждом боге имеется богиня Аба (Авя) «Мать», являющаяся его женой, однако «некоторые богини у луговых черемис вместо Авя называются Ква «тетка», так в родственных отношениях называется жена старшего дяди. При всех богах, богинях и главных духах состоят «духи служебные».

Таким образом, существует значительный перечень богов и приводится молитва этим богам, которая читается во время молений и жертвоприношений. Однако создается впечатление, что перечень этих богов чрезвычайно увеличен и не отражает состава более раннего пантеона. Существует гипотеза, что марийцы в древности поклонялись единому творцу вселенной и «придавали ему единому различные названия, выражающие различные проявления его могущества, каковы суть: владыка и предопределятель мира, бог или творец солнца и подобные имена». Действительно, в перечне богов встречаются одни и те же эпитеты «великий бог» и «предопределятель». Почти обязательна «мать рождения» или «мать того или иного явления», «пиамбар», который переводится как «пророк» и «виднезе» – докладчик [9, с. 18]. Вероятно, в какой-то период, скорее всего в пределах XV–XVIII вв., происходит выделение одного из богов старого пантеона и превращение его в «Великого бога» – «Кугу юмо», отвечающего за все и не за что конкретно, точнее, не за какую-то область природных явлений, а за вселенную или мир в целом. За конкретные природные явления отвечали отдельные божества. Происходит также своеобразное дублирование функций между высшими и низшими богами, между отдельными богами одного «ранга».

Исследователи проводят резкую грань между богами «благих начал» и «злых» качеств. Этнографические материалы, за редким исключением, подтверждают подобное разделение. В числе добрых, благодетельных были олицетворения стихий и предметов культуры, частью женские (мать воды, мать огня, мать солнца), частью мужские (хозяин воды, хозяин избы и др.). В числе злых были грозные боги, которых умиловляли жертвами на сюреме.

Одним из интереснейших богов в языческих верованиях мари являлся Керемет. В нем воплотились и слились все те противоречия, которые наблюдаются в иерархии марийских языческих богов. Ряд

исследователей трактуют это образ в качестве высшего злого духа, имеющего свой духовный штат. А.Ф. Ярыгин писал, что в представлениях верующих Керемет является синонимом грубой, злой, враждебной человеку силы и считает его высшей нечистой силой, противостоящей Кугу Юмо. Подобным образом объясняет сущность Керемета и И.Н. Смирнов. Тезис о том, что «бесформенный» политеизм начал уступать место монотеистическим представлениям о Юме, как едином творце мира, он переносит и на керемета, объясняя это влиянием ислама и христианства. Действительно, в культуре этого существа наблюдается большое разнообразие его проявлений, составляющих своеобразную иерархию; наличие духовного штата, аналогичного штату Юмо; сходство с богами в устройстве жертвенников и обряде жертвоприношения. Есть гипотеза о связи возникновения кереметей с умершими людьми, когда-то жившими в данной местности, отождествление их с вадышами. Так И.Н.Смирнов считал, что керемети – это духи покойников, которые при жизни вредили людям, духи людей, стоящих вне родовых связей, чужаков, разбойников. Они являются антагонистами предков, отсутствие связей с людьми и отличает их от духов предков. Мы видим здесь яркое деление на «своего» и «чужого», находящегося в роде, и вне рода, и, вероятно, в соответствии с этим хорошего и плохого, добра и зла. Но сущность Керемета неоднозначна, и трактовать его только как «высшего злого духа» было бы неверно. Еще И.Г.Георги отмечал: «многие почитают и самого Керемета сильным и благодетельствующим божеством, и его тому участие в приносимых жертвах и молениях» [2, с. 32]. В некоторых районах республики Керемет не является злым духом. Его призывают в случае беды и не вкладывают в этот призыв отрицательного смысла.

Представление луговых марийцев о Керемете, как злом духе, является более поздним, связанным с принятием христианства, и Керемет вначале был духом-покровителем и хранителем рода. С принятием христианства марийцы испытали сильное влияние и на свои верования, и на Кереметей стали смотреть глазами русских, то есть, как на злых духов считает В.М. Васильев. Возможно, отражением последнего является утверждение о том, что Керемет – младший брат бога, сброшенный с неба за гордость. Существует легенда, в которой говорится, что при сотворении мира Керемет испортил творение Юмо – человека. До сотворения суши Керемет плавал по воде в виде селезня; по приказанию Юмо он достал со дна землю, но отдал брату не всю, а утаенную во рту выплюнул на сушу, и

из нее образовались горы [3, с. 100].

О другом значении Керемета свидетельствует ряд легенд. В частности существует легенда о Пашкан-керемете, где рассказывается, что был он громадного роста, очень сильный и имел быструю лошадь. Он участвовал в сражении под Казанью и помогал русским. Татары преследовали его и когда догнали – убили. Перед убийством Пашкан обратился к марийцам и просил помнить его самого и место его гибели. Марийцы стали поклоняться Пашкану как высшему существу (И.Н. Смирнов). В отличие от многих других людей, превратившихся в кереметей после смерти, Пашкан в этой легенде не имеет отрицательных черт.

В другой легенде, приведенной И.Н. Смирновым, говорится о жестоком марийском князе. Узнав, что марийцы прокляли его за жестокость князь «страшно рассердился» и начал еще больше их притеснять. Умирая, он пригрозил, что и после смерти он будет мучить их. Когда он умер на черемис посыпались разные бедствия. Данная легенда соответствует гипотезе И.Н.Смирнова, по которой умерший человек, стоящий вне родовых связей, превращается в Керемета.

Однако В.М. Васильев отмечает, что марийцы говорят о превращении душ людей не в кереметей, а в «вувер» или в «таргылтышей» и «якшивай». Это полностью отрицательные существа.

В другой марийской легенде Чимбулат – воин не раз спасал свой народ от врагов, делает это и после смерти. Возможно, что первая легенда также является переосмыслением когда-то доброго Чимбулата и превращением бывшего доброго духа в «злого» вследствие смены культовых представлений. Но имя Чимбулата, вероятно, не единственное для этого духа. С.К. Кузнецов писал: «Чимбулат повсеместно известен черемисам, но чаще под именем Курык-кугыза, Кугуен и Курык умбал Керемет». Также его можно отождествлять с Кугураком. У восточных марийцев Кугурак до сих пор известен как «Курык-кугыза», возможно, был племенным богом и являлся посредником между низшими и высшими божествами, попечителем и хранителем марийского народа, охранявшим от заболеваний (А.Ф.Ярыгин). «Курык кугыза или Кугурак... когда-то был предводителем, князем племенного союза марийцев в борьбе против Казанского ханства... Ему предназначена в жертву лошадь любого возраста и любой масти» [4, с. 16–19]. Таким образом, Чимбулат тождественен как кереметам или вадышам, так и племенным богам.

О связях между богами и кереметами имеется еще целый ряд

свидетельств. Существует описание трех мольбищ горных марийцев, посвященных трем разным богам: «Большому Богу», «Сыну Большого Бога» и «Двоюродному брату Большого Бога». И.Н. Смирнов пишет о Пальтыкан-керемете, который представляется в красной рубашке, плавающим в золотой лодке по р.Сумка, около своей рощи. Это свидетельствует или о нерасчлененности каких-то представлений о кереметах и богах, или об их слиянии. Поскольку по свидетельству почти всех авторов XIX в. марийцы уже не смешивали эти два божества, кроме некоторых районов, то более вероятным представляется первое предположение.

Кереметей с вадышами отождествлял И.Н. Смирнов, выводя тех и других от умерших реальных людей. А.Ф. Ярыгин считал, что «вадыш» был верховным богом марийских племен, живших в центральной части Марийского края... и был «ниспровергнут» богом Кугурак и, попав в его духовный штат, превратился в рядового «духа». Лесным богом, олицетворявшим влияние земной растительности на жизнь человека, считал Вадыжа С.Нурминский. Вадыжей также было большое количество. Нас интересует Куртньо водыж – Железный водыж, который ездит на тройке карих лошадей, одетый как исправник, как бывшему конному воину в жертву ему приносят лошадей (И.Н. Смирнов). Вероятно, Кугураку или Куртньо вадыжу был посвящен Ирмарский жертвенник, раскопанный в 1986 г. и расположенный в Куженерском районе республики.

Сопоставление Керемета и Юмо дает много общих черт между ними. Прежде всего, это практически одни и те же жертвы и одинаковый обряд жертвоприношений. Сравнение Важнангерского и Ирмарского жертвенников (посвященных юмо и керемету) также позволяет говорить о сходстве между ними. Общими чертами этих памятников являются:

- 1) расположение на мысе, образованном врезающимися в левый, северный склон большого оврага небольшими оврагами;
- 2) наличие родников 200–300 м от жертвенника выше по оврагу;
- 3) возможно наличие вокруг жертвенника деревьев и ограды;
- 4) кости животных;
- 5) расположение рядом на расстоянии от 100 м до 1–2 км от позднемарийских могильников.

Большую роль оврагов в религиозных представлениях марийцев отмечал И.Н. Смирнов, упоминая следующее: помещение древних кладбищ по склонам оврагов, а также «проводы» покойников после поминок в овраг, где устраивалась прощальная трапеза.

Очень важную роль в культах мари играла вода, в том числе и при жертвоприношениях, Вероятно, культ воды языческих мари исследован недостаточно, к тому же он, скорее всего, потерял многие свои характерные более древние черты. Важнангерский и Ирмарский жертвенники, расположенные в разных концах Республики Марий Эл и относящиеся примерно к XVI в, сохранили целостность и следы более ранних развитых культов. Их расположение, например, свидетельствует об очень раннем празднике, возможно, весеннего солнцестояния. Местоположение выбиралось таким образом, чтобы снег там стаивал, прежде всего. В последующем этот весенний праздник проводился дома.

Итак, все сказанное позволяет предположить наличие более сложных религиозных представлений мари. Различные культы тесно переплетались между собой, составляя сложную картину мира. Марийцы смогли сохранить истинные религиозные представления, защитить их от размывания и необдуманных изменений под влиянием всевозможных нововведений.

Литература:

1. Аккорин В.А. Историко-генетические связи финно-угорских племен по данным мифологии // Вопросы марийского фольклора и искусства. Вып. 2. Йошкар-Ола, 1980. С. 13–27.
2. Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов, их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопамятностей. О народах финского племени новое. СПб.: Изданием книгопродавца Ивана Глазунова., 1765. С.31.
3. Золотницкий Н.И. Невидимый мир по шаманским воззрениям черемис // Труды археологического съезда в России. Казань, 1877. С.100.
4. Лихачев Г. Пережитки анимистического мировоззрения у марийцев // Антирелигиозник. 1928. № 3. С. 16–19.
5. Олеарий А. Подробное описание путешествия Голштинского посольства в Московию и Персию в 1633, 1636 и 1639 годах, составленное секретарем посольства Адамом Олеарием. М., 1870. 574 с.
6. Попов Н.С. О некоторых обрядах и обычаях, связанных с хозяйственной деятельностью марийцев // Из истории хозяйства населения Марийского края. Археология и этнография Марийского края. Вып. 4. Йошкар-Ола, 1979. С. 123–138.
7. Смирнов И.Н. Черемисы: Историко-этнографический очерк. Казань: Типография императорского университета, 1889. 212 с.
8. Худяков М.Г. Культ коня в Прикамье // Изв. ГАИМК. Вып. 100. М., 1933. С. 251–280.

9. Яковлев Г. Религиозные обряды черемис. Казань: Православ. миссионер. о-во: Тип. и лит. В.М. Ключникова, 1887. 87с.

10. Ярыгин А.Ф. Современное проявление дохристианских верований марийцев. Йошкар-Ола, 1976. 76 с.

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА КАК ФАКТОР ФОРМИРОВАНИЯ ДУХОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ МОЛОДЕЖИ РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН

*Давлетишина Д.М. (Казанский государственный университет
культуры и искусств)*

Структура культурного потенциала личности состоит из центральных элементов – субпотенциалов: экзистенциально-ценностного, социально-нормативного, инновационно-творческого, образовательно-профессионального. Каждый из них связан как с проявлениями свойств идеальной модели качества, так и с его прикладным аналогом. Центральным из субпотенциалов является экзистенциальный, в связи со своим онтологическим статусом. Особенностью структуры качества культурного потенциала молодежи является активная реализация творчески-инновационного субпотенциала. Это связано: во-первых, с физио-психологическими особенностями возраста, а во-вторых, со спецификой современной социо-культурной ситуации в мире.

Для формирования традиционной культуры личности необходимо гармоничное развитие всех субпотенциалов при доминировании экзистенциально-ценностного, входящего в число культурного потенциала. В особенности это важно для поликультурных регионов, так как экзистенциальная личностная составляющая является общим ценностным стержнем для представителей народов Поволжья, а также любых этносов в любых этно-идеологических условиях. Задача осложняется тем, что именно этот блок формируется, как правило, на более поздних жизненных этапах, а максимальная жизненная активность свойственна такой социальной группе, как молодежь. Центральным же субпотенциалом молодежи является инновационно-творческий. Исследование возможностей использования этно-культурных ценностей в целях формирования качества культурного потенциала молодежи является важным аспектом.

Очевидно, что актуальная задача – выявление во всей совокупности элементов культурной среды региона тех оснований, индикаторов

и механизмов, которые могли бы предоставить молодому человеку возможность для погружения в ценностно-нормативное пространство не догматичным, но наиболее демократичным и предельно ясным для него способом. Несмотря на всю кажущуюся утопичность и «несвоевременность» идеи, все же существует путь, имеющий многовековую историю, представляющийся нам уместным и отвечающим поставленным задачам. Мы имеем в виду взаимодействие личности с основами традиционной этнической культуры и приобщение ее к базовым этнокультурным ценностям.

Не имеет принципиального значения конкретная этническая принадлежность индивидуума, так как механизм воздействия культурной среды на социализирующуюся и инкультурирующуюся личность является общим. Безусловно, существует ряд национально-политических факторов, отражающихся на формировании этнического сознания молодого человека. Эти особенности (связанные с языком, государственным устройством, политикой мультикультурализма или этноконфликтами) специфичны в каждом отдельном случае. Однако существуют и универсальные механизмы, опробованные в контексте исторического развития этносов Поволжья на протяжении нескольких веков. Естественно, сами механизмы также претерпевают огромные изменения в период информационно-медийного взрыва, но все же, они существуют и нашему изучению доступны их методологические основания.

Традиционно ценностное, стилевое, поведенческое разнообразие этнических культур рассматривалась как внешний фактор, отчуждающий различные этносы друг от друга. Эксклюзивный набор идентификационных параметров всегда был поводом для жесткого разграничения этносов между собой даже для тех, которые проживают на единой территории. Отстаивание собственной уникальности стало фундаментом для построения конфликтологического дискурса, включающего в себя социальные, культурные, политические процессы и явления, разросшегося к концу 20-го столетия до невероятных масштабов. Возросло количество исследований этнологического характера, в различных областях гуманитарных дисциплин. Естественно центральной осью большинства работ являются проблемы толерантности, экстремизма, национальной идентификации, геополитики и др. Многие исследователи признают ядром этнокультуры набор ценностных ориентаций, однако акцентируют внимание в первую очередь на их специфической совокупности, которая и определяет всю сложность межэтнического взаимодействия.

Сегодня необходимо уделять внимание исследованию универсальных механизмов, индикаторов, которые способствуют формированию культурного потенциала молодежи, как в моноэтнических, так и полиэтнических регионах, в том числе в эпоху тотальной глобализации.

Нам представляется, что одним из актуальных механизмов развития качества культурного потенциала молодежи является использование этнокультуры в качестве площадки для сохранения и распространения в первую очередь универсальных общечеловеческих ценностей. Глубинное погружение молодежи в любую этническую среду, естественное приобщение к аутентичным культурным практикам, обладает мощным «гуманизирующим эффектом», влияющим на физическое, социальное и духовное здоровье молодого человека и на качество жизни в целом. Это прямой недогматичный путь развития не только творческого, но и экзистенциально-ценностного субпотенциала молодежи. Что важно – такой ракурс проблемы позволяет увидеть в поликультурном многообразии мощный гуманистический ресурс.

Для изучения данного механизма мы используем аксиологический подход – обратимся к базовым этнокультурным ценностям. Здесь возникает необходимость разграничения понятий «аутентичная этническая культура» и «национальная культура». Эта необходимость предопределена частой подменой этих категорий на повседневном и институциональных уровнях.

В.М. Межуев считает, что существует достаточно четкая граница между ними: этническая культура носит культовый, сакральный характер, однородна по своему составу, коллективна. Национальная культура носит светский, инновационный характер, являясь продуктом индивидуального творчества интеллектуальной элиты нации, а не народа¹.

Под аутентичной этнической культурой мы также понимаем древние ее пласты, растворенные в быту, существующие в виде сохраняемых исторических, морально-нравственных, художественно-эстетических ценностей, в том числе в такой форме, как аутентичный фольклор. Национальная же культура, как правило, выступает лишь символом этно-нации, которая использует и тиражирует узнаваемые элементы этнической культуры. Она основана на быст-

¹ См. Межуев В.М. Классическая модель культуры: проблема культуры в философии Нового времени // Культура: теории и проблемы. М., 1995. С.40–41.

рой узнаваемости, упрощении, необходимом для более массового воспроизводства.

Именно на апелляции к национальной культуре основан, на наш взгляд, современный этнический ренессанс в Республике Татарстан. Прослеживается парадокс – в контексте современных этнокультурных процессов феномены «сохранения» и «возрождения» культуры имеют принципиально разное содержание и результат. «Сохранение» традиций связано с кропотливой неконформной многолетней практикой, направленной на поддержание этнической культуры как самоорганизующейся системы. Она основана на взаимодействии института семьи, образования, религии, которые реализуют общую цель – создание процессуальной непрерывности, возобновляемости и трансляции этнических традиций. «Возрождение» – напротив, как правило, обладает идеологической претенциозностью, политической подоплекой и основано на искусственно актуализированном патриотизме. К сожалению, результаты такой нарочитой активности имеют двойственный характер. С одной стороны, это позитивные преобразования, например, популяризация народной культуры, трансформации в сфере формирования общественного мнения, выстраивания курса этнокультурной политики. С другой стороны, есть и негативные стороны, такие как: продвижение псевдоэтнической культуры (создание массовой тиражируемой продукции на основе уникальной аутентичной традиции), разрушение, забвение подлинно исторических ценностей и памятников культуры в процессе создания этнических символов-симулякров – национальных презентационных структур, ущемление интересов представителей этнических меньшинств в период реконструкции культуры титульных национальностей.

Морально этический диссонанс этого процесса заключается в том, что псевдо- и околэтнические практики (фестивали, городские праздники, конкурсы) не несут в себе глубинного образовательного, социализирующего и инкультурирующего потенциала для молодежи. Они в большей мере выполняют досуговую, развлекательную и общеознакомительную функцию. Молодежь не проникается духом той или иной традиционной культуры в принципе, осваивая, при необходимости, лишь внешние проявления, элементы декора, и используя их, как правило, в виде стилизации. Безусловно, даже процесс поверхностного знакомства молодежи с национальной культурой обладает своими достоинствами – расширение кругозора, реализация творческого потенциала при участии в

творческих мероприятиях национального толка. Одновременно с этим такое знакомство может приводить к еще большему замешательству молодых людей. С одной стороны, у них создается иллюзорное представление о приобщенности к этнической культуре, с другой, она не представляется им знакомой или «своей». Молодые люди не всегда догадываются, что символы культуры не несут в себе истинных культурных смыслов и таинств. Чтобы распознать десакрализацию «культурно-смысловых массивов» надо быть знакомым с ними в полной мере. Оторванная от своих глубинных основ, искаженная «линзой» массовой культуры она слишком чуждая, устаревшая и малоинтересная для современной компьютеризированной молодежи. При таком положении вещей она не может конкурировать с яркими образцами современной индустрии развлечений. Аутентичная же этническая культура, в независимости от принадлежности тому или иному народу, напротив, несет в себе мощный духовно-ценностный ресурс, знакомый каждому с младенчества и узнаваемый на любом этапе развития личности. Поэтому при выстраивании стратегии этно-культурного образования и воспитания необходимо руководствоваться мнением компетентных экспертов в этой области.

То же происходит и в более глобальных масштабах государственной национальной политики. Во многом феномен «этнического ренессанса» в России и Республике Татарстан, связан не столько с процессами глобализации, сколько с поиском новой идеи государственного строительства, например, идеи национального единства. Результатом этих процессов становится не восстановление, а перерождение аутентичной этнической традиции в национальную – более декоративную, презентабельную, украшенную словесным и предметным антуражем. При переходе от этнической к национальной культуре традиции сохраняются, но при этом они отчасти теряют свою чистоту, аутентичность. «Образно это можно представить как снятие слепка с оригинала. Как и в любом слепке теряются нюансы, тонкость, но самое главное и самое выразительное приобретает особую выпуклость и законченность, так и при переходе от этнической культуры к национальной, традиция не исчезает, она становится более подвижной, динамичной, но одновременно и более простой, облегченной»¹.

¹ См. Быкова Э.В. Народная культура в современных условиях: учеб. пособие: отв. ред. Н.Г. Михайлова. М., 2000. 219 с.

При этом Г.И.Макарова, исследуя этнокультурные ценности в Республике Татарстан, пишет, что при всех недостатках именно она – национальная культура – «выполняет функции этнокультурной идентификации индивидов»¹. Мы согласны, что при исследовании культуры региона нельзя исключать эту составляющую, так как играет немаловажную социализирующую роль. Однако считаем принципиальным дифференциацию двух данных понятий.

Вопрос об использовании традиционных этнокультурных ценностей в качестве основы механизма формирования культурного потенциала молодежи, а как следствия, повышения качества ее жизни, связан с двумя проблемными ситуациями. Первая заключается в противостоянии позиций, отстаивающих, с одной стороны, поливариативность, а, с другой, универсальность культурных ценностей разных этносов. Многими современными исследователями подчеркивается ценностное разнообразие не только при сопоставлении разных культур, но и поливариантность их эмпирических моделей на разных стадиях исторического развития одной культуры. Культурные ценности разных этносов порой слишком отличаются друг от друга, чтобы они могли послужить основой единства.

Вторая сводится к вопросу о том, насколько адекватны и могут ли способствовать развитию современной экономической, социальной, культурной инфраструктуры ценностные основания традиционной этнической культуры. Часто их характеризуют как статичные, догматичные, «направленные на всеобщее выживание». В них доминирует примат общества

над личностью, необходимость «быть как все»² и т.д. В работе А.С.Франца такая культура называется «исполнительской». Традиционные нравы рассматриваются как источник современных Российских проблем³.

Оба этих вопроса, безусловно, правомерны. Мы также попытаемся рассмотреть их сквозь призму собственного видения.

Итак, если говорить о первом вопросе, то еще неокантианцы Виндельбанд и Риккерт стремились найти трансцендентные – объективные и тем самым единые для всех культур и эпох основания

¹ Макарова Г.И. Этнокультурные ценности и формирование идеологии межнационального согласия // Научные труды. Казань: КГУ. Т. 15. С. 46.

² См. Поппер К. Открытое общество и его враги: пер. с англ. под ред. В.Н. Садовского. М.: Феникс, Международный фонд "Культурная инициатива", 1992. 448 с.

³ Франц А.С. Российская нравственная культура: поливариативность эмпирических моделей: автореф. дис. ... докт. социол. наук. Екатеринбург, 2005. С. 21.

ценностей. Эти идеи и их критика Максом Вебером, который видел проявления ценностей в их плюральности, имеют отражение в интегрированной концепции плюралистичности этнических ценностей: они универсальны и индивидуальны одновременно.

Универсальная ценностная составляющая имеет онтологические основания, а потому является актуальной вне зависимости от пространственных (географических) и темпоральных (исторических) координат. Безусловно, если рассматривать все многообразие цивилизационно-ценностных ориентаций человечества за последние тысячелетия, то мы обнаружим множество принципиальных различий. Однако если говорить конкретно о культурах этносов, проживающих в Поволжье, локализованных на территории Республики Татарстан, то они обладают большим количеством единых сущностных черт, так как формировались в общем, культурно-историческом процессе.

Этнокультурные ценности являются ядром целостного этноконструкта. Их амбивалентная природа позволяет им выполнять одновременно две функции: интегрирующую и сепарирующую. Дихотомичность данных процессов становится не столь принципиальной в том случае, если первичным и доминирующим в формировании личности становится процесс универсализации, то есть приобщение через этническую культуру к экзистенциальным общечеловеческим ценностям и знакомство с культурными универсалиями. Процесс же сепаратизации становится вторичным и дополнительным. Личность осознает уникальность свою и своего этноса, а также то, что культурные универсалии имеют различия (в языке, ритуалах, мифах, в том, как по-разному проявляется запрет на инцест, отношение к детям или собственности). Однако если личность усваивает структурно-эстетическое единство мировой культуры, то в этом случае процесс взаимодействия с другой культурой направлен не на выстраивание дистанции между «Своим» и «Чужим», а на конструктивное осознание индивидуальности каждого этноса и на соблюдение паритета во взаимодействии между ними. В более глобальном, государственном масштабе происходит смена принципов государственности с этносепаратизма на этнический коэкзистенциализм, то есть на мирное взаимовыгодное сосуществование.

Рассуждая о второй проблеме, необходимо отметить, что современные общества уже содержат многие традиционные элементы, хорошо зарекомендовавшие себя в настоящем. Об этом пишет

Штомка в своих исследованиях¹. Практика показала, что не только модернизация способна высвечивать и усиливать традицию, но и традиционное способно инициировать инновационное. «Традиционные ценности, смыслы культурные коды могут явиться гарантом того, что не произойдет отторжения только еще формирующихся социальных ценностей, выступать фактором стабилизации модернизационных процессов»².

Итак, возвращаясь к вопросу о роли этнокультурных ценностей в контексте формирования культурного потенциала молодежи и как следствия межнационального согласия, необходимо отметить, что действительно, социализация личности всегда происходит в рамках определенного культурного фона, а знакомство с культурными ценностями, даже общечеловеческими, происходит сообразно данным социокультурным стереотипам. «Культура не может быть отвлеченно-человеческой, она всегда конкретно-человеческая, то есть этническая»³. Таким образом, личность всегда приобщается к экзистенциальному, трансцендентному через конкретное, в данном случае – этническое.

Литература:

1. Межуев В.М. Классическая модель культуры: проблема культуры в философии Нового времени // Культура: теории и проблемы. М., 1995.
2. Быкова Э.В. Народная культура в современных условиях: учеб. пособие / отв. ред. Н.Г. Михайлова. М., 2000. 219 с.
3. Макарова Г.И. Этнокультурные ценности и формирование идеологии межнационального согласия // Научные труды. Казань: КГУ. Т. 15.
4. Поппер К. Открытое общество и его враги / пер. с англ. под ред. В.Н. Садовского. М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. 448 с.
5. Франц А.С. Российская нравственная культура: поливариативность эмпирических моделей: автореф. дис. ... докт. социол. наук. Екатеринбург, 2005.
6. Штомка П. Социология социальных изменений / под ред. В.А. Ядова. М.: Наука, 1996.
7. Падерин В.К. Ценности в трансформирующемся обществе // Научные труды. Казань: КГУ, 2000. Т. 15.

¹ Штомка П. Социология социальных изменений: под ред. В.А.Ядова. М.: Наука, 1996. С. 170–185.

² Падерин В.К. Ценности в трансформирующемся обществе // Научные труды. Казань: КГУ, 2000. Т.15. С. 32.

³ Уфимцева Н.В. Культура и проблема заимствования // Встречи этнических культур в зеркале языка. М.: Наука, 2002. С. 158.

8. Уфимцева Н.В. Культура и проблема заимствования // Встречи этнических культур в зеркале языка. М.: Наука, 2002.

РОЛЬ ИЗВЕСТИЙ ОБЩЕСТВА АРХЕОЛОГИИ, ИСТОРИИ И ЭТНОГРАФИИ КАЗАНСКОГО УНИВЕРСИТЕТА В ИЗУЧЕНИИ НАРОДОВ ПОВОЛЖЬЯ¹

*Давлетшина Л.Х. (Республиканский центр
развития традиционной культуры, Казань)*

Поволжье – одна из сложных исторически сложившихся территорий с полиэтничным населением. Особенность этнической картины этой территории заключается в том, что основные народы (татары, чувашаи, мордва, мари, удмурты), заселяющие его, проживают здесь исторически. С XV–XVI веков, с вхождением Поволжья в состав Российского государства, наряду с коренными народами здесь проживают и русские. «Длительный период межэтнического общения и контактов народов привел к высокой степени интеграции и значительным культурным взаимовлияниям. Накоплен огромный исторический опыт сотрудничества народов, сформировался общий пласт культуры, который, в свою очередь, выступает сегодня фактором относительной межэтнической стабильности в данном регионе» [3, с. 324]. В отличие от многих других регионов, где межэтнические отношения – это отношения принимающей нации и пришлых инокультурных мигрантов, на исследуемой территории это отношения народов, исторически долго живущих на общей территории и выстраивающих отношения друг с другом на основе взаимного уважения.

Исследователи народов Поволжья обращались к данной проблеме уже в начале XX века, привлекая в своих исследованиях этнографический материал по соседним нерусским народам. Этнографическое изучение народов Поволжья, начавшись трудами первых российских академиков (И. Лепехин, Г. Миллер, П. Рычков, И. Георги), было продолжено учеными Казанского университета (К. Фукс, В. Сбоев, М. Рыбушкин, А. Щапов, И. Яковкин) и стало систематическим с момента основания в Казанском университете Об-

¹ Работа выполнена при финансировании РГНФ и Правительства Республики Татарстан в рамках проекта № 13-14-16012 "Из истории татарской фольклористики" Т. 1. Материалы Известий Общества археологии, истории и этнографии при Казанском императорском университете.

щества археологии, истории и этнографии (1878 г.) и кафедры этнографии и географии (1888 г.).

Одним из важных источников по традиционной культуре народов Поволжья являются «Известия Общества археологии, истории и этнографии» (далее - ИОАИЭ), издаваемые при Обществе археологии, истории и этнографии, открытом в 1878 году при Казанском университете. Создание Общества обусловили богатые традиции исторических, археологических и этнографических исследований, обширное поле научной деятельности, наличие значительного числа ученых, краеведов-любителей, способных решать научные задачи. Общество сыграло большую роль в консолидации сил ученых смежных исторических дисциплин и усилении этнографического изучения народов нашей страны, особенно народов Урало-Поволжья. Этнографические статьи и заметки стали появляться на страницах печатного органа Общества — ИОАИЭ с первых лет его создания. Из большого числа публикаций особое внимание заслуживают научные исследования И.Н. Смирнова о марицах, удмуртах, мордве; труды Н.Ф. Катанова, освещавшие различные стороны истории, культуры и быта тюркских народов; работы татарских ученых Г. Ахмерова, К. Насыри и других, давших культурно-бытовую характеристику тептярей, мишарей и некоторых других этнографических групп татар [1, с. 78].

На страницах ИОАИЭ при Казанском университете исследователи традиционной культуры коренных народов Поволжья могут найти богатейший материал, позволяющий проводить сравнительные исследования по многообразным этническим традициям народов данного региона. Одна из таких интересных работ – статья Г.Н. Потанина «У вотяков Елабужского уезда», опубликованная в третьем томе ИОАИЭ 1884 года [2]. Настоящая работа представляет собой материалы по традиционной культуре татар, вотяков (удмуртов) и черемисов (мари), собранные автором в Елабужском уезде Вятской губернии в 1881 году.

Елабужский уезд был образован в ходе административной реформы Екатерины II в 1780 г. в составе Вятского наместничества. При Александре I приобрёл часть территорий соседнего Сарапульского уезда (к востоку и юго-востоку от Елабуги). Административным центром уезда был город Елабуга (бывшее село Трехсвятское). В 1921 году в связи с образованием национальных автономий уезд был разделен на две части: Елабужский кантон вошел в состав Татарской АССР, а Можгинский уезд в состав Вотской АО. Таким

образом, представленный Г.Н. Потаниным материал относится к населению современного Елабужского района Республики Татарстан, а также южной части Удмуртской Республики.

В статье Г.Н. Потанин описывает предания, связанные с происхождением удмуртских деревень; особенности дворовых построек, одежды и украшений; религиозные и мифологические поверья, свадебные обряды; приводит тексты сказок, детских песен, названий растений, животных, птиц, пресмыкающихся и насекомых, опираясь на материал четырех языков (русский, удмуртский, татарский, латинский).

Здесь мы хотели бы остановиться на поверьях татар и удмуртов, которые представлены в статье в сравнительном освещении. Мы стремились, как можно более бережно отнестись к тексту автора: единичные и незначительные исправления касаются только таких мест статьи, которые были данью тому времени, когда исследование вышло в свет. Они ни в коей мере не затрагивают содержание исследования.

По понятию вотяков и татар пожар от молнии можно залить только молоком черной коровы. Говорят также, что зажженный молнией дом не нужно заливать, что сгорит только одно то здание, на которое упала молния; бывали, говорят, случаи – ударит молния в «кабан», т.е. в клад, только один этот кабан и сгорит, хотя бы рядом близко стоял другой кабан

Громовая стрела – инкыле – уходит, по мнению вотяков, на сорок сажень в землю и назад выходит через сорок лет. В д. Асановой один вотяк уверял меня, что, выпавав, ее оставляют в поле, в дом не берут, потому что опасно. Высекая огонь из громовой стрелы, легко можно сделать пожар, потому что огонь ходит за инкыле. В деревне Утчан, напротив, мне приносили «инкыле» выпаванные в поле и сохраняемые в домах; это были, впрочем, обломки крупных валунов, обратившие на себя внимание простолюдинов своей гладкой поверхностью.

Во время грома вотяки выгоняют из избы собак: в них прячется шайтан. Гром преследует шайтана, который дразнит его: влезет на дерево, станет вверх ногами и кажет Инмару голый зад. Если Инмар не попадает в шайтана, то раздирает дерево, если же попадает, то сожжет его. Шайтан прогнан на землю с неба. Всех было на небе семь братьев, которые молотами разбивали камень; все братья говорили при каждом ударе: «Господи благослави!» А Шай-

тан – один из братьев – приговаривал: «Будь проклят!» Из каждого отлетавшего осколка становился ему товарищ; тогда братья прогнали его с неба, как непослушного и вероломного, хотевшего создать себе помощников и сделаться сильнее других.

Если корова придет с поля с окровавленным выменем, татары приписывают это тому, что корову сосал убур. Другие говорят, что корову сосут змеи; они оставляют в вымени свои зубы, от чего вымя начинает болеть; тогда обмазывают вымя кислым молоком и трут шкурой кошки, думая, что змеинные зубы выйдут на шкуру. У черемисов также есть поверье, что змеи сосут коров. По вотскому поверью коров сосет юбер или ибыр; ему же приписывается и затмение небесных святил. Ибыр – это умерший видын полетел кого-нибудь есть и портить. Черемисы огненные метеоры называют «убур».

О пятнах на месяце у вотяков и татар общее сказание: одна сиротка девушка (вотяки иногда говорят черемисская девушка) была гонима мачехой; рано утром, когда еще месяц не закатался, мачеха уже выгоняла ее за водой. Однажды девушка подошла к речке, стала плакать и сказала: «хоть бы месяц меня взял», месяц сжалился и взял ее к себе вместе с ведрами.

Если выйти в полнолуние на перекресток дорог (вотское поверье) и приложить ухо к земле, то узнаешь будущее: парень узнает – уйдет ли он в солдаты, девица – выйдет ли замуж.

Татарское поверье: если случится покража, покупают ежа, хотя бы за десять рублей, и запирают в ящик, где он и умирает; верят, что тогда и вора сведет клубком, он умрет и засохнет.

Вотяки думают, что встретить ужа к худу, и, встретив, рассекают топором.

Бобр, по татарскому поверью, говорить по-человечески; во время нападения на него он просит охотника не убивать его и плачет.

О кроте вотяки думают, что если он случайно прокопается на дорогу, на открытое место, и увидит свет Божий, он должен умереть. Татары кормят жареным, вернее печеным кротом детей, когда у них бывают язвы на загровке.

Летучая мышь летает только ночью, днем не может летать потому, что у нея от солнца крылья вянут; так думают вотяки и черемисы. У татар есть на этот счет особое сказание: Алла Тагали (Всевышний бог) отдал приказ солнцу ходить только от Магриба до Мешрика (от востока до запада). Солнце лениво пошло, соображая, что от одного края земли до другого у него силы не хватит дойти. В это время джарканат (летучая мышь) сказала ему: «не медли! Если

ты будешь застаиваться на одном месте, то сожжешь на нем всю траву, а в других местах в это время трава не высохнет и сгниет». Вот почему тебе Бог и повелел ходить от края до края». Солнце осердилось и сказало жарканату: «не смей ходить днем на моих глазах, иначе сожгу твои крылья». По этой причине летучая мышь и не летает никогда днем.

По поверью вотяков медведь стыдится человека; прежде он был человек, который умел обращаться в медведя, втыкая для этого нож в дерево. Нож кто-то вынул из дерева, и колдун остался навсегда медведем. В Утчане один вотяк рассказал другое сказание: медведь был человек; у него было так много детей, что он не успевал одевать их. Однажды Колчин – Инмар сказал ему, что он придет к нему в гости. Как быть ему? – стыдно Богу показать голых детей; придумал он попрятать детей – кого в баню, кого в лес, кого в погреб. Пришел Колчин – Инмар и спрашивает: «а где ж твои дети?». «У меня нет детей», отвечал человек. «Как, ровно были?» сказал Бог. «Нет, не было». «Ну пусть же и не будет!» сказал Бог. Как он сказал это, спрятанный в бане, сделался кузюрчи (банный черт), спрятанный в лесу, медведем.

Русские (в Елабужском уезде) кажут больному лихорадкой медвежьей лапу, чтобы он испугался.

Укушение змеи вотяки лечат, приставляя конец липовой палки к укушенному месту; по палке яд выходит из тела. От ужаления пчелы прикладывают уклад.

Русские в Елабужском уезде при ужалении змеи привязывают к укушенному месту живого голубя и приматывают его так, что он тут же задыхается: верят, что яд выйдет в голубя.

Лебеда вотяки не стреляют, дом кончится, т.е. род прекратится; лебеди подобны людям, потому что у них есть месячные очищения.

Хоть именем «улыб-турум» и зовут *Sedum Telephium*, но это не настоящая улыбка-турум. Настоящую люди не видят, она не велика. Присутствие ее обнаруживается только тогда, когда во время сенокосения, литовка, задевшая об нее, изломается. Эта трава делает способными к половым отправлениям мужчин, утративших мужскую силу, и воскрешает убитых змей. Чтобы найти эту траву нужно найти табун змей и убить одну; тогда змеи принесут эту траву и проведут ею вдоль хребта убитой, после чего она оживет. *Sedum Telephium* назван этим именем только потому, что он долго не вянет и не сохнет.

Кошмар вотяки объясняют тем, что спящего давит «кузюрчи» или «жоб», который живет в бане.

Ласточка осенью улетает в небо.

Дух, живущий в воде, называется по вотски «ву-пэри» или «ву-мурт»; лесной дух – «пулэс мурт». По черемиски водяной дух: «бут-ия». Банный дух по вотски «кузюрчи» или «жоб»; по черемиски – «шюкшиондал» или «шюкшондал».

Баба людоедка в черемисских сказках называется: «пинэрэшкэ», есть рассказ, как одна женщина сожгла ее. В татарских сказках баба людоедка, хотевшая изжарить мальчика, называется «ит баш», «сиир аяк» (т.е. собачья голова, коровья нога).

Самый сильный зверь по вотскому поверью называется «арслан-кыик». Он говорит о себе: все, что на земле глаз видит, все возьму! По поверью татар «круш-канат» сильнее льва, арслан кыика он режет крылом: по другому показанию – у круш-каната на груди находится нож.

Когда дети не ведутся, умирают, новорожденным дают птичьи имена; думают, что ребенок с птичьим именем лучше выживет.

Вера в Кереметь, по словам вотяков, была прежде татарская вера. Кереметь – Бог; его не следует смешивать с Шайтаном. Вотяки выменяли Кереметь у татар на «уразу». Если срубить дерево в керемети (т.е. огороженном в честь Кереметь месте) – он покажется в каком-нибудь страшном виде, например, в виде медведя.

Было три брата: Кереметь, Видын и Сотана.

Когда Бог раздавал закон, русский надел сапоги и получил закон; вотьяк, обуваясь в лапти, прокопался, опоздал и остался без закона.

Предварительный анализ мифологических представлений, записанных Г.Н. Потаниным, показывает, что в современной традиции татар Елабужского района многие поверья до сих пор имеют активное бытование. Таковыми является вера в Убыр, рассказы о кладях, о происхождении пятен на месяце, птичьем родоначальнике племен. Вместе с тем имеются моменты, которые требуют дополнительных разысканий. Например, Г.Н. Потанин указывает название бабы-людоедки как «ит баш», «сиир аяк». В современном бытовании она называется «убырлы карчык», а выражение «эт баш, сыер аяк» применяется к беспорядочно выполненной работе. Возможно, такое название в действительности бытовало и указывало на внешний вид данного персонажа. Сравнительный анализ материалов, опубликованных на страницах периодической печати в 19-

20 вв., и современного среза традиционной культуры позволит исследователям открыть новые грани татарской фольклористики.

Литература:

1. Бусыгин Е.П. К столетию кафедры этнографии в Казанском университете / Е.П. Бусыгин, Н.В. Зорин // Из истории науки. – 1989. – № 4. – С. 78 – 86.

2. Потанин Г.Н. У вотяков Елабужского уезда / Г.Н. Потанин // ИОАИЭ. – Том № 3. – 1884. – С. 189-255.

3. Столярова Г.Р. Феномен межэтнического взаимодействия (Опыт постсоветского Татарстана) : Дис. ... д-ра ист. наук : 07.00.07 / Г.Р. Столярова. – Казань, 2004 – 425 с.

ТРАДИЦИОННАЯ МУЗЫКАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА РУССКИХ РЕСПУБЛИКИ МАРИЙ ЭЛ:

к проблеме исследования

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

Русское население Марийского края в конце XIX – начале XX в. не представляло собой единой административно-территориальной общности, так как в дореволюционный период территорию современной Республики Марий Эл составляли три губернии (Казанская, Вятская и Нижегородская).

В целом к началу XX в. русское население было расселено на территории Марийского края не равномерно. Можно говорить о формировании трех больших зон с русскими (несмешанными) селениями: на юго-западе края (Юринский и Горномарийский районы), в центре края (окрестности г. Йошкар-Ола, Медведевский, Советский р-ны) и на северо-востоке края (Оршанский, Новоторъяльский, Сернурский, Куженерский, Параньгинский, Мари-Турекский р-ны). Также существовали единичные русские селения в Моркинском, Волжском и Килемарском районах.

По географическому признаку русское население Марийского края формировалось преимущественно в трех зонах, которые мы разделили на группы соответственно названиям уездов губерний, на территории которых они располагались:

1. Юго-западная зона: Васильсурская группа, Макарьевская группа, Козьмодемьянская группа

2. Центральная зона: Царевококшайская группа

3. Северо-восточная зона: Уржумская группа, Яранская группа.

По времени формирования групп самыми ранними по формированию являются козьмодемьянская и царевококшайская группа (XVI в.), поздними – яранская и уржумская группы (XVIII–XIX вв.).

Все шесть уездов с выделенными нами крупными зонами русского населения на территории Марийского края (Макарьевский и Васильский уезды Нижегородской губернии, Уржумский и Яранский уезды Вятской губернии Царевококшайский и Козьмодемьянский уезды Казанской губернии) были достаточно удалены от губернских городов (более ста вёрст по прямой от уездных городов до центров губерний). Вышеперечисленные уезды объединяют особенности смешанного русско-марийского национального состава на конец XIX в., а также сходство климатических условий, лесистая местность, промыслы, жилище, традиционный костюм.

Среди дореволюционных собирателей музыкального фольклора русских Марийского края можно отметить: П.В. Шейна, записавшего тексты более двухсот песен Вятской, Казанской и Нижегородской губерний; Д.К. Зеленина, опубликовавшего тексты частушек Вятской губернии; А.Г. Пупарева, описавшего свадебный обряд русских Царевококшайского уезда Казанской губернии с текстами свадебных песен.

Наиболее масштабные современные исследования фольклора, в том числе и музыкального, были проведены кафедрой русского языка и литературы Марийского государственного университета во главе с доктором филологических наук, профессором Т.А. Золотовой. В центре их экспедиционной работы оказались уржумская группа (так называемые «вятские переселенцы»), а также васильсурская и макарьевская группы (территория Юринского района Республики Марий Эл).

Среди других собирателей фольклора можно отметить М.Л. Копылову (яранская, царевококшайская группы), В.П. Ворончихина (яранская группа), О.М. Герасимову (васильсурская группа). Исследованием календарно-обрядовых традиций козьмодемьянской группы русских занималась Н.А. Вишнякова.

Собиранием музыкального фольклора русских с конца XX в. занимается Марийский республиканский колледж культуры и искусств имени И.С. Палантая. Студентами хорового и народно-инструментального отделений колледжа исследовался преимущественно музыкальный фольклор уржумской, васильсурской и макарьевской групп. Иногда экспедиционная работа колледжа шла по стопам экспедиций

Марийского государственного университета, но в центре внимания была именно музыкальная составляющая фольклора.

Также с 2001 года автором регулярно проводятся фольклорно-этнографические экспедиции, направленные на изучение музыкально-фольклора царевовокшайской, уржумской и макарьевской групп.

Анализируя собранный в XX – начале XXI в. песенный фольклор (как опубликованный, так и из архивов автора и колледжа культуры и искусств имени И.С. Палантая), можно отметить наиболее распространенные песни, бытующие у многих групп русских Марийского края. Несмотря на возможные различия в мелодиях и текстах, эти песни, несомненно, являются вариантами, устойчиво бытовавшими в традиционной культуре русских края.

Среди подобных песен можно отметить свадебную песню, исполнявшуюся на девичнике «Ой, не было ветров» (зафиксирована у яранской, уржумской, васильсурской, царевokokшайской групп). Варианты этой песни бытуют в Нижегородской, Костромской, Вологодской области, Республике Удмуртия.

Другой популярной песней является линейный хоровод «А мы просо сеяли» (зафиксирован у васильсурской, царевokokшайской, уржумской групп), широко бытующий в Поволжье.

Распространена историческая песня «Соловей кукушку уговаривал (макарьевская, уржумская, царевokokшайская группы), повествующая о взятии Казани.

Широко распространенными по всей территории Марийского края являются крестьянские песни-романсы («жестokie романсы»): «За грибами в лес девчонки», «Зачем ты, безумная, губишь», «Последний нынешний денечек», «Где ж эти лунные ночи» и многие другие. К сожалению, можно констатировать, что жанр крестьянской песни-романса является наиболее устойчиво бытующим у русского населения края.

Опыт сохранения и передачи традиционной музыкальной культуры русских Марийского края в условиях межнационального взаимодействия является весьма интересным. Исследование подобного опыта с разных точек зрения (этнографии, этномузыковедения, фольклористики) позволяет внести новую краску на обширную палитру музыкально-этнографических стилей России.

Исследование проведено при финансовой поддержке РГНФ, проект № 13-11-12001 а/В «Этнокультурный облик русского населения Марийского края: история и современность».

СОХРАНЕНИЕ И РАЗВИТИЕ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ РУССКИХ СЕЛ ЗАКАМЬЯ РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН

*Денисов Д.В. (Казанский государственный университет
культуры и искусств)*

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

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

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

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

Наибольшую ценность представляет труд Н.Е. Пальчикова. Песни села Николаевки были собраны в сборник Николаем Евграфовичем Пальчиковым (1838–1888) и опубликованы в 1888 году под названием «Крестьянские песни, записанные в с. Николаевка Мензелинского уезда Уфимской губернии». Сборник Пальчикова содержит 125 песен в многоголосном изложении, является единственной в русской музыкальной фольклористике монографией, посвященной крестьянскому песенному стилю одного села. Он впервые записал текст протяжных русских песен в том виде, как он звучит в пении (с повторениями и раздроблениями отдельных слов, вставными восклицаниями и т.п.). Сохранился в двух рукописных экземплярах второй сборник Пальчикова (102 одноголосые записи песен) – в Государственном литературном музее в Москве и в библиотеке Московской консерватории имени П.И. Чайковского [2].

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

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

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

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

Материал, привезенный из фольклорно-этнографических экспедиций, пополняет фонд хоровой кафедры КазГУКИ, является основным учебным ресурсом по предметам учебного цикла. Песни, танцы, обряды и многое другое прочно входят в репертуар народного хора и вокальных ансамблей университета. Выступления с собранным музыкальным фольклором Закамья имеют высокую оценку слушателей и жюри на различных фестивалях и конкурсах не только на республиканском, но и на Всероссийском уровне.

При повторной экспедиции в ранее исследуемое село обязательно дается концерт с использованием местного репертуара для всех жителей. Дальнейшая оценка и характеристика показанной работы носителями культуры для нас очень важна, в ходе которой можно откорректировать сложившиеся недочеты. В дальнейшем в результате совместного музицирования с народными мастерами

имеется уникальная возможность формировать репертуар, овладеть манерой традиционного пения, оттачивать исполнительскую стилистику, навыки варьирования и импровизации.

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

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

Литература:

1. Медведева В.Н. Фольклорная практика в музыкальном вузе. М., 1993. 80 с.
2. Музыкальный словарь 2008–2012. ver 2. URL: <http://www.music-dic.ru/html-music-enc/p/5830.html>
3. Тойнби А. Дж. Постигание истории. М., 2002. 268 с.
4. Щуров В.М. С рюкзаком за песнями (записки собирателя). М.: Самообразование, 2005. 256 с.

КОНЦЕПТУАЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ГОСУДАРСТВА ПО РАЗВИТИЮ КУЛЬТУРЫ В РЕГИОНАХ

*Додонова С.Г. (Казанский государственный университет
культуры и искусств)*

Национальная культура, по мнению ученых-исследователей, рождается из конкретно-исторических особенностей жизни народов, его биосоциальной сущности. Каждая нация как социальный организм определяет свое культурное развитие, а также интегрирует в другие культуры мира. Следовательно, наблюдается два вида развития каждой национальной культуры: 1) как неповторимой, уникальной по форме; 2) как часть мировой культуры, осознающей и проявляющей себя в ней [1, с. 7].

Каждая национальная культура имеет духовные обретения и открытия, драмы и трагедии, свое видение мира. Свое будущее каждый народ связывает с национальной культурой, являющейся для него гарантом жизни. И каждая национальная культура принадлежит всему человечеству и обязана самовыразиться перед всей мировой культурой.

Изменения в культуре складываются из внутренних противоречий, приспособляясь к современной формации, принимая философское понятие «здесь и сейчас», с наибольшей силой современная культура выражается в динамической концепции развития, согласно которой культурный процесс включает в себя созидательные, позитивные, а также негативные и разрушительные элементы. Неоднозначность культурных изменений и нововведений сказывается на характере их социальных последствий. Например, правильный прогноз позволяет контролировать негативные тенденции, ошибочный – несет опасность разрушения культурных структур. Следовательно, всегда существовала и будет актуальна комплексная диагностика в сфере культурного строительства, связанная с рациональной оценкой ресурсов и перспективными планами развития. Культурное строительство представляет собой непрерывный процесс, направленный на адаптацию прошлых результатов к культурным реалиям современности на основе учета постоянно изменяющейся ситуации [1, с. 11].

Развитие Российской Федерации на современном этапе характеризуется повышенным вниманием общества к культуре. В связи с этим, правительством Российской Федерации утверждена Концепция долгосрочного социально-экономического развития Рос-

сийской Федерации на период до 2020 года. Культуре отводится ведущая роль в формировании человеческого капитала. Современного уровня интеллектуального и культурного развития, можно достичь только в культурной среде, позволяющей осознать цели и нравственные ориентиры развивающегося социума.

Культурная среда сегодня становится ключевым понятием современного общества, наиболее точно характеризующим его культурную и духовную составляющую. Культурная среда является:

- результатом всей совокупности культурной деятельности общества – прошлой и настоящей (включая инфраструктуру организаций культуры, произведения искусства);

- институтом приобщения граждан к нравственным ценностям, хранимым ею;

- областью творческой реализации духовного потенциала людей, в том числе молодого поколения.

В связи с этим формирование и развитие культурной среды становится важнейшим условием улучшения качества жизни в Российской Федерации.

При реализации государственной культурной политики, безусловно, приоритетным являются задачи, которые могут быть решены только путем укрепления и развития культурной среды в Российской Федерации: 1) развитие творческого потенциала нации, обеспечение широкого доступа всех социальных слоев к ценностям отечественной и мировой культуры; 2) сохранение культурных ценностей и традиций народов Российской Федерации, материального и нематериального культурного наследия России, использование его в качестве ресурса духовного и экономического развития; 3) воспитание подрастающего поколения в духе правовой демократии, гражданственности и патриотизма, приобщение к мировой и отечественной культуре, обеспечение свободы творчества; 4) поддержание высокого престижа российской культуры за рубежом и расширение международного культурного сотрудничества.

Разрабатываемая федеральная целевая программа «Культура России (2012 – 2018 годы)» характеризуется следующими принципиальными особенностями:

- системный характер основных целей и задач, а также комплексный подход к их решению с учетом взаимосвязи с другими решениями органов государственной власти, направленными на развитие культурного потенциала России;

– ориентация целей, задач и мероприятий Программы на достижение результатов, оцениваемых целевыми индикаторами и показателями;

– применение новых технологий, инновационных подходов, а также мирового опыта в области формирования материально-технической базы учреждений культуры, сохранения и реставрации культурных ценностей;

– отбор инвестиционных проектов, предполагаемых к реализации в рамках Программы, с учетом важных для отрасли критериев и особенностей формирования культурного потенциала российских регионов.

Требуется скорейшее внедрение в сферу культуры и искусства информационно-коммуникационных технологий, позволяющих сформировать инновационный подход к развитию отрасли и обеспечить научную обоснованность реализации мероприятий.

Актуальным остается оказание государством поддержки региональным и муниципальным учреждениям культуры и искусства, и в первую очередь тем, работа которых связана с детьми.

Все больше инструментов государственной культурной политики передается с федерального уровня на региональный. Программа учитывает эти факторы и тенденции и дает общие ориентиры для разработки региональных программ развития и поддержки культуры, позволяет сформировать единые модели поддержки культуры для регионов, формулирует приоритеты государственной культурной политики.

Приоритеты в использовании ресурсов намечены практически в каждом из направлений Программы. Например, в сфере искусства акцент делается на поддержку современного искусства, при развитии библиотечной сети – на развитие национальной электронной библиотеки и на создание мобильной системы обслуживания населенных пунктов, не имеющих библиотек, в деятельности архивной системы обращается внимание на формирование архивных электронных ресурсов и их представление в сети Интернет, в сфере сохранения культурного наследия выделяется программа реставрации памятников «Золотого кольца», что будет способствовать развитию туризма и региональной экономики.

Для достижения стратегической цели Программы в период 2012 – 2018 годов планируется решить целый ряд задач в рамках следующих направлений:

- 1) поддержка современного искусства и народного творчества;

- 2) внедрение информационно-коммуникационных технологий в сферу культуры и информатизация отрасли;
- 3) развитие образования в сфере культуры и искусства;
- 4) сохранение культурного наследия;
- 5) участие России в международном культурном процессе;
- 6) инвестиции в сферу культуры и развитие материально-технической базы.

Безусловной составляющей повышения конкурентоспособности отечественной культуры на внутреннем и мировом рынках является повышение качества культурных благ, услуг и обеспечение их необходимого многообразия. Решение этой задачи на современном этапе экономического развития общества тормозится низким уровнем обеспеченности организаций культуры специальным оборудованием, недостаточным развитием информационных технологий в сфере культуры. Быстрое распространение рыночных институтов и определенное отставание кадрового потенциала отрасли от ее реальных потребностей ставят задачу сохранения традиций отечественной культуры и оптимизации структуры кадрового потенциала.

Для решения указанных задач правительством Российской Федерации в регионах современная политика ориентирована на реализацию мероприятий направленных на достижение результатов, оцениваемых целевыми индикаторами и показателями, установление стратегических ориентиров на модернизацию и инновационное развитие основных видов, направлений в деятельности культуры и искусства. Обеспечение инновационного характера профессионального образования подрастающего поколения, в первую очередь за счет интеграции сферы образования, науки, культуры и т.д.

В связи с этим, традиционная культура народов Поволжья приоритетна в образовательных институтах, институтах по сохранению и развитию народного наследия Поволжского региона – памятников архитектуры, народного творчества и других. А также выполняется программа по культурной поддержке соотечественников, находящихся за пределами своей исторической родины. В сохранении исконных традиций и языка. Представим некоторые мероприятия и акции по развитию татарской культуры, активизации татарского общественного движения за пределами Татарстана, консолидации татар Российской Федерации:

Международные фестивали фольклора (Калининград);

Международные фестивали народной музыки «Садко» (Новгород);

Международные фестивали фольклора «Жемчужина севера» (Архангельск, Архангельская область);

Международный фестиваль стран Азиатско-Тихоокеанского региона (Красноярск);

Международный фестиваль тюркских народов (Москва);

Международный фестиваль детского танца (Хабаровск);

Международный фестиваль народов Севера «Полярные маки» (Норильск);

Международный фестиваль народов Севера «Северное сияние» (Москва);

Всероссийский праздник народной музыки (Волжский, Волгоградская область);

Всероссийские конкурсы юных исполнителей на народных музыкальных инструментах (Ярославль, Рязань, Тверь, Калуга);

Всероссийские выставки народной игрушки, вышитой картины, лоскутной техники, батика, бисероплетения, гончаров, кузнецов и др.

Основные мероприятия по проведению в 2014 году Года культуры в Республике Татарстан, утвержденные распоряжением кабинета Министров Республики Татарстан от 31.12.2013 №2822-р:

Строительство, ремонт и реставрация объектов культуры

Реализация программы строительства многофункциональных культурных центров

Укрепление и обновление материально-технической базы учреждений культуры и искусства

– Информатизация государственных учреждений культуры

– Обновление автопарка учреждений культуры

– Пошив сценических костюмов для профессиональных творческих коллективов

– Обновление парка музыкальных инструментов учреждений образования художественно-эстетической направленности

– Приобретение выставочного и фондового оборудования для государственных и муниципальных музеев Республики Татарстан

– Приобретение звукового и светового сценического оборудования для театрально-зрелищных и культурно-досуговых учреждений

Государственная охрана, сохранение, использование и популяризация объектов культурного наследия

– Реализация комплексного проекта «Культурное наследие: остров-град Свияжск и древний Болгар»

– Реализация подпрограммы «Мирас-Наследие» государственной программы «Развитие культуры в Республике Татарстан на 2014- 2020 годы»

– Включение выявленных объектов культурного наследия в Единый государственный реестр объектов культурного наследия (памятников истории и культуры) народов Российской Федерации в качестве объектов культурного наследия регионального (республиканского) или местного (муниципального) значения

– Подготовка документации для включения информации в электронную базу данных единого государственного реестра объектов культурного наследия (памятников истории и культуры) народов Российской Федерации

4. Совершенствование системы оплаты труда и поощрения работников отрасли

– Разработка (изменение) показателей эффективности деятельности руководителей и работников подведомственных учреждений культуры и искусства в рамках перехода на «эффективный контракт»

– Внедрение системы «оплаты труда по результату»

– Совершенствование нормативной базы в части оплаты труда работников отрасли

– Проведение конкурса на получение денежного поощрения лучшими муниципальными учреждениями культуры, находящимися на территориях сельских поселений Республики Татарстан, и их работниками

– Совершенствование системы грантовой поддержки учреждений и работников учреждений культуры, искусства и кинематографии

– Проведение конкурсов «Лучший работник культуры» и «Лучшее учреждение культуры»

– Участие в разработке профессиональных стандартов в сфере культуры с последующим их внедрением в Республике Татарстан

5. Библиотечное дело

– Развитие портала «Национальная электронная библиотека Республики Татарстан»

– Подключение центральных библиотек к сводному электронному каталогу библиотек Республики Татарстан

– Государственная поддержка комплектования библиотечных фондов

6. Внедрение программ повышения квалификации специалистов в сфере культуры

– Подготовка Программы повышения квалификации и профессиональной переподготовки специалистов социокультурной сферы и искусства Республики Татарстан

– Внедрение системы целевой контрактной подготовки специалистов отрасли

– Направление целевых групп специалистов в сфере культуры на стажировку в регионы России и за рубеж, приглашение ведущих специалистов России и зарубежья для образовательной деятельности на базе Института дополнительного профессионального образования (повышения квалификации) специалистов социокультурной сферы и искусства

7. Развитие киноотрасли

– Мониторинг состояния дел по кинообслуживанию населения республики, анализ материально-технической базы сферы кинопоказа, в первую очередь в сельской местности

– Поддержка национального кинопроизводства

– Модернизация системы кинопоказа на селе

– Организация и проведение X международного фестиваля мусульманского кино

8. Гастрольная деятельность

– Расширение гастрольной деятельности в целях обеспечения доступа населения к театрально-зрелищному искусству. Поддержка и пропаганда театрального искусства

9. Сохранение и развитие национальных культур

– Реализация Государственной программы «Реализация государственной национальной политики в Республике Татарстан на 2014 – 2016 годы»

– Реализация Государственной программы Республики Татарстан «Сохранение национальной идентичности татарского народа (2014 – 2016 годы)»

– Присуждение грантов Министерства культуры Республики Татарстан для поддержки Региональных национально-культурных автономий татар, вносящих большой вклад в сохранение и развитие татарской национальной культуры

– Организация ведения реестра объектов нематериального культурного наследия народов, проживающих на территории Республики Татарстан

10. Комплекс мер по развитию культурно-познавательного туризма

– Приобщение к культурному наследию, изучение традиций и быта народов Поволжья, организация досуга детей, привлечение туристов в Республику Татарстан

– Создание системы навигации на территории музеев-заповедников и исторических поселений

– Организация обучения и аттестации экскурсоводов на базе государственных музеев и музеев-заповедников Республики Татарстан

– Создание виртуального интернет-музея, посвященного Великой Отечественной войне 1941–1945 годов

11. Мероприятия социальной направленности

– Реализация подпрограммы «Доступная среда на 2014–2015 годы» государственной программы «Социальная поддержка граждан Республики Татарстан на 2014–2020 годы»

12. Работа с детьми и молодёжью

– Проведение конкурсов, фестивалей, турниров, олимпиад с целью выявления и развития молодых талантов

13. Продвижение фундаментального искусства, традиционной народной культуры

– Поддержка деятельности творческих союзов

– Проведение церемонии открытия Года культуры

– Проведение фестивалей, концертов, конкурсов, выставок; семинаров и иных мероприятий

14. Совершенствование системы государственного управления в сфере культуры

– Проведение переписи и паспортизация учреждений культуры на территории Республики Татарстан

Таким образом, Концепция долгосрочного социально-экономического развития Российской Федерации активно внедряется в регионах. На примере Татарстана, мы можем видеть, как разрабатываются новые проекты по сохранению и развитию богатого культурного наследия, а также активизацию татарского общественного движения в городах России, консолидацию татар Российской Федерации.

Литература:

1. Салахутдинов Р.Г. Традиционная народная культура – педагогические и досуговые технологии. Казань: ГранДан, 2005. 376 с.

2. Концепция Федеральной целевой программы «Культура России (2012–2018 годы)», утверждена распоряжением Правительства Российской Федерации от 22 февраля, 2012 №209-р.

ТВОРЧЕСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ СВАДЕБНОЙ ОБРЯДНОСТИ НАРОДОВ ПОВОЛЖЬЯ СТУДЕНТАМИ КАЗАНСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА КУЛЬТУРЫ И ИСКУССТВ

*Еникеева А.Р. (Казанский государственный университет
культуры и искусств)*

В современном обществе возникает особый интерес и стремление к применению в жизни семьи древних обрядов и обычаев, связывающих людей с традициями их далёких предков, с тем, что генетически связывает молодое поколение с историей своей семьи, рода и своего народа.

Семейно-бытовой обрядовый фольклор каждого народа представляет собой многосоставный вид традиционной духовной культуры. Изучение обрядового фольклора предполагает раскрытие особенностей верований, быта, а также способов жизнедеятельности этноса в целом.

Свадьба один из самых главных моментов в жизни любого человека. А в главные, значимые и решающие моменты своей жизни человеку с древних пор было свойственно совершать обряды с просьбой благосклонности к себе и своей семье высших сил. Поэтому важно пропагандировать это явление как в виде элементов в проведения современных свадеб, так и в виде постановок театрализованных обрядовых сценических композиций.

Такая практика творческого осмысления татарской традиционной свадебной обрядности осуществляется в качестве дипломных творческих проектов выпускниками специализации «Теория и история народной художественной культуры» специальности «Народное художественное творчество» кафедры этнохудожественного творчества и татарского музыкального фольклора Казанского Государственного университета культуры и искусств.

В основу сценария постановки татарской традиционной свадьбы «Гадэти татар туе» выпускников дневной формы обучения 2013 г., легла мишарская обрядность, которая наиболее сохранила

древние свадебные традиции. Сценарий включает в себя обряды, проходящие в доме невесты до никаха, и состоит из трёх сцен.

Сцена обустроена народной утварью под богатый сельский татарский дом 19 века, участники постановки одеты в татарские традиционные, по возможности мишарские костюмы, в правом дальнем углу сцены стоит чаршау в виде ширмы. В качестве реквизита используются скамейка, стол со старинной вышитой скатертью, сундук, шуба, богатые татарские традиционные платье, камзол, сапоги (читек), калфак, платки, пуховая шаль, шёлковая шаль, старинные домотканые полотенца, стул, тастар – мишарский женский головной убор, стул, верёвка, ножницы, золотой посох, золотой гребень, мешочек с манетами, мешочек со сладостями, ковровая дорожка, пиалка с мёдом, пиалка с маслом, подушка с вышитой наволочкой [1, с. 22].

Первая сцена «Туй алды» («Начало свадьбы»), включает в себя плату калыма и назначение дня свадьбы. Обычно перед этими событиями в традиционной свадебной обрядности происходит сватовство и сговор, но они не вошли в композицию.

Вторая сцена «Кыз елату» – плач невесты перед вступлением в брак. Обрядовые мишарские плачи невесты очень древние, красивые и драматичные. Это связано с тем, что у мишар дольше чем у других этнических групп татар девушку выдавали замуж за незнакомого по сговору родителей в зависимости от того какой калым платил жених. Этот факт придавал плачам особый драматизм. Кроме того, предсвадебные плачи оставались и остаются в традиционной культуре разных народов и поныне в связи с тем знакомым чувством волнения и страха невест перед вступлением в новую жизнь, в чужую семью, прощанием со свободной, беззаботной девичьей жизнью.

Во второй сцене постановки невестой исполнятся два плача. Первый “Таң кучат” (“Утренний петух”) [1, с. 49] поётся на рассвете с первыми петухами, в день, когда невесту должны забрать из родительского дома. Второй плач «Саулармысыз» [1, с. 41] запевают вместе с невестой её подруги, сёстры и замужние женщины. Под этот плач девушки расплетают одну девичью косу невесты и заплетают две женские. Старшие женщины одевают на невесту женский элемент традиционного костюма – камзол и покрывают голову женским мишарским головным убором – тастар.

Издrevле у плачей невесты был глубокий сокpальный смысл, который заключался в том, что, плача перед вступлением в брак, невеста

как бы отплакивает свои слёзы до семейной жизни. И поэтому считалось, чем сильнее и дольше плачет девушка перед свадьбой, тем счастливее и радостнее будет её будущая семейная жизнь.

Третья сцена «Кыз алырга килю» – прихода за невестой, выкуп. Жених и невеста кланяются друг другу, мать невесты угощает жениха и невесту мёдом с маслом.

Третий куплет исполняется матерью невесты, где она сетует на то, что у неё отбирают её ребёнка.

Четвёртый куплет исполняется невестой, где она просит родителей без слёз проводить её из родного дома.

В пятом куплете поётся о том, что в отличие от мужчин, которые после службы в армии всё же возвращаются в родной дом, девушки, выходя замуж покидают его навсегда. Он исполняется всеми участниками свадьбы, которые уходят со сцены вместе с женихом и его отцом, уводящими невесту из родительского дома.

Не простой оказалась работа по сценическому воплощению идеи. Было не просто войти в образ. Свадьба, которую ставили студенты, не была весёлым праздником, нужно было ее сыграть как драматический спектакль.

Были сложности и в вокальной работе. Студенты – будущие руководители этнокультурных центров не получают профессионального музыкального образования, но изучают традиционную культуру во всем её многообразии и синкретизме. Поэтому присутствовали трудности в работе над мелодией и ритмом в песнях, так как приходилось делать это с голоса, на слух. Но очень интересной и плодотворной оказалась работа по созданию народного духа и достижения этнического звукоидеала. Ребята, глубоко изучающие этнокультурные традиции и поющие в народной манере смогли создать неповторимую атмосферу семейно-родовой церемонии.

Выпускники не смогли бы передать атмосферу традиционной свадебной обрядности без традиционных костюмов, старинных предметов быта и декоративно-прикладного искусства. Организационная и поисковая работа в этом направлении тоже дала свои результаты.

За время подготовки данного проекта произошло изучение и творческое осознание студентами татарской традиционной свадебной обрядности в синкретичной связи со всеми проявлениями татарской традиционной культуры: устным, музыкальным фольклором, обрядовыми действиями, традиционными костюмами, предметами быта и декоративно-прикладного искусства. Выпускники анализируя свою работу сделали вывод, что если бы они изучали только теоретический

аспект этого вопроса, то вряд ли мы могли бы понять и осознать татарскую свадебную обрядность по-настоящему.

Таким образом, была проделана работа по осуществлению первого шага осознанию места студентов специальности «Народное художественное творчество» специализации «Теория и история народной художественной культуры» кафедры этнохудожественного творчества и татарского музыкального фольклора КазГУКИ в постижении механизмов и глубокого смысла традиционной обрядовой культуры.

Вторым шагом по творческому осмыслению традиционной свадебной обрядности народов Поволжья явился дипломный проект «Удмуртская свадьба», осуществлённый выпускниками заочного отделения кафедры этнохудожественного творчества и татарского музыкального фольклора.

Этот проект был осуществлён по идее выпускницы 2013 года Татьяны Ишмураиной, урождённой деревни Средний Кушкет Балтасинского района Республики Татарстан, в которой существует этнографический ансамбль «Шулдыр жыт», состоящий из исполнителей аутентичного фольклора шешминских удмуртов. Руководителем ансамбля является мать Татьяны, в котором её дочь выросла и сегодня сама работает соруководителем. Благодаря этому ансамблю, молодёжь не забывает традиции, обычаи своих предков, так как ансамбль организывает концерты, на которых особое внимание уделяется пропаганде и возрождению народной культуры удмуртского народа, где главным является свадебный обряд.

Сценарий постановки включает в себя обряд выкупа сундука невесты с ритуальным сбором подарков на Кубо (специальный шест), под старинный напев в размере 7/8 с характерными танцевальными движениями, парным танцем парней с гармошками, танцем на оцинкованном тазу, ритуальным танцем девушек по трое и шестеро. Со специальными ритуальными словами после восхваления стороной невесты её приданого был произведён торжественный выкуп женихом сундука невесты. Кульминацией обряда явилось выведение невесты под покрывалом, после чего мать проводит три раза молодых вокруг выкупленного женихом сундука, сажает на него и совершает древний обряд освещения брака с элементами хрестыянского благословения. Весь обряд сопровождается пением традиционного напева.

Сценическая постановка была осуществлена в аутентичных костюмах, привезённых Татьяной Ишмураиной из деревни Сред-

ний Кушкет Балтасинского района Республики Татарстан и с участием нескольких представителей ансамбля «Шулдыр жыт». В качестве сценической атрибутики были использованы старинные полотенца и другие предметы быта шешминских удмуртов. Всё это придало постановке неповторимый колорит живого этнокультурного действия.

Таким образом Сценическая постановка традиционных обрядово-праздничных композиций является оптимальным путём для возрождения традиционной обрядовой культуры.

Творческое осмысление традиционной свадебной обрядности народов Поволжья через сценическое воплощение обрядовых композиций, осуществляющееся в синкретичной связи со всеми проявлениями традиционной культуры: устным, музыкальным фольклором, обрядовыми действиями, традиционными костюмами, предметами быта и декоративно-прикладного искусства даёт студентам, изучающими народную художественную культуру в своей практической деятельности постичь суть фольклора, как большого, многогранного явления.

Литература:

1. Еникеева А.Р. Татарская традиционная обрядово-праздничная культура. Казань: издательство КГУКИ, 2007. 31 с.
2. Нигметзянов М. Татарские народные песни. М.: Искусство, 1970.

ВОСПИТАТЕЛЬНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ ТАТАРСКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ ИГРОВОЙ КУЛЬТУРЫ

Еникеева А.Р. (Казанский государственный университет культуры и искусств), Ямалов И.И. (Казанский государственный университет культуры и искусств)

Теоретические и практические аспекты традиционной игровой культуры татар народов является огромным пластом традиционной культуры поволжского региона и вызывает огромный интерес у преподавателей и студентов средних, высших учебных заведений культуры и искусств, педагогов детских образовательных учреждений, работников досуговой сферы и широких слоёв населения. Но при этом остаётся не достаточно изученным и описанным явлением в современной этнокультурной среде.

Любая игра многофункциональна и включает в себя: коммуникативную функцию между играющими и теми, кто играет и наблюдает; функцию катарсиса – оздоровление физического и психологического состояния человека; обучающую и воспитывающую функцию игры, функцию моделирования и прогнозирования реальной жизненной ситуации, разрешения проблемных ситуаций и снятия стрессов, коррекция поведения с разными людьми в различных ситуациях; функцию отдыха, развлечения и эстетического наслаждения; компенсирующую функцию, связь ее с бессознательными механизмами психики человека.

Народные игры занимают достойное место в структуре народных праздников и обрядов, этнопедагогике, формах досуга, народного театра, когда игра – это форма сценического действия.

Народные игры всегда являлись и являются средством обучения, сохраняя свою исходную и наиболее ценную функцию, обеспечивающую саморазвитие ребенка.

Татарские народные игры имеют глубокие исторические корни и наиболее полно и подробно исследованы и описаны известным татарским филологом и этнографом Рашидом Файзрахмановичем Ягфаровым. В своих исследованиях он пишет о том, что игра имеет важное значение в духовном и физическом развитии человека. Если игра для взрослых – средство для отдыха и веселья, то для ребенка игра – это подготовка к взрослой жизни. Под понятием «игра» подразумевается система увлекательных и веселых занятий, возникших в процессе развития человечества как отражение форм труда, выполняющих функции физического и морально-эстетического воспитания подрастающего поколения, подготовки его к будущей жизни [2, с. 27].

Впервые в древних источниках детские игры упоминаются в словаре М. Кашгари «Дивани лугат-ат-турк» (XI в.), в котором дается описание детской игры «*Моцуз-моцуз*» («Рожки-рожки»). Ее содержание заключается в следующем: детишки сидят на корточках возле речки. Кто-нибудь из них произносит: «Рожки-рожки». Остальные спрашивают: «Какие рога, чьи рога?». Ведущий начинает перечислять по одному из рогатых животных, остальные повторяют за ним. Ведущий, между тем, изредка называет таких животных, как верблюд, осел. Если же кто-то, забывшись, повторит за ним название безрогого животного, его сталкивают в воду. По содержанию эта игра очень близка к популярной среди татарской детворы игре «*Очты-очты*» «Улетели-улетели». Исходя из выше-

указанного, мы с уверенностью можем утверждать, что и в XI веке среди детей тюркских народов были распространены подвижные игры [2, с. 29].

Игровая культура предков татар – болгар – описана историком Руденко Константином Александровичем. В своей книге «От болгар до Казани: путешествие в XII век: путеводитель путешественника по Волжской Булгарии XII века (история, обычаи, культура)» К.А. Руденко пишет, что досуг болгар как детей, так и взрослых был весьма разнообразным.

У болгарских детей, да и у взрослых были весьма распространены *подвижные игры*. Это игра в *мяч*, который был сделан из пучка ржаной или овсяной соломы, перевязанной веревкой. Или же мячик мог быть изготовлен из шерсти животных, бересты, скатанных тряпок. Мячик был небольшим, диаметром около 20–30 см.

Также было распространено катание на *качелях*, как веревочных, так и на козлах.

Зимой катались на санках с горки, на лыжах и коньках по льду реки или озера.

Булгарам были известны *обучающие и развивающие* детские игры. Для девочек изготавливались миниатюрные веретена и прясла, для мальчиков и девочек специально лепились глиняные фигурки-амулеты, которые отвечали за здоровье ребенка; мальчики играли как взрослые, стреляя из маленького лука из ивы или липы. На рынке продавались такие *детские игрушки*, как глиняные коньки, свистульки и даже куклы. Но в большинстве своем куклы делались дома из тряпиц, свернутых в скалку (столбик) и перехваченных нитками, для обозначения головы и туловища. Иногда тулово куклы делалось из деревянного чурбачка, «одетого» в тряпичную одежду. Нередко встречались «домашние» куклы из соломы [1, с. 38].

Р.Ф. Ягфаров отмечает в своих исследованиях, что содержание некоторых современных татарских игр дает ясное представление об их древнем происхождении. Эти игры не сохранились до наших дней в «чистом» виде. Бытуя в народном репертуаре, они изменились. А те, которые попали в детский репертуар, были адаптированы к психологии детей, несколько упростились. В таком виде они и дошли до наших дней. Тем не менее по их содержанию еще можно уловить, что они возникли в среде народа, занимавшегося охотой и земледелием. В некоторых из них находят отражение конкретные трудовые действия. Например, в игровой песне «*Дуслар, тары*

чәчтек без» («А мы просо сеяли») в диалогической форме изображается картина конной молотьбы:

По своему содержанию детский игровой фольклор объединяет спорт (бег, прыжки и т.д.), развитие смекалки, умственных и творческих способностей (песни, пляски, диалоги и т.д.). В настоящее время татарские народные игры принято разделять на *драматические, спортивные и песенно-плясовые*.

Несмотря на немногочисленность песенно-плясовых игр – *жырлы-биюле уеннар*, дети, особенно девочки, с удовольствием играют в них. В этой группе игр песни и куплеты – *такмаки* – имеют сюжетообразующую роль. При этом ритм мелодии и песни соответствует ритму игровых движений, содержание их иллюстрируется действиями.

Анализ песенно-плясовых игр детей показывает, что они прежде исполнялись взрослыми в течение многих веков во время обрядовых праздников Сабантуй, Джиен и на посиделках, а впоследствии перешли в детский репертуар [3, с. 150–152].

Одна из популярных групп детских игр у татар – *драма уеннары* (драматические игры). В них через телодвижения персонажей, диалоги, монологи передается какое-либо событие. В сюжете игры ясно вырисовывается завязка, кульминация и развязка. Словом, в таких играх на первый план выходят элементы драмы. По наличию тех или иных поэтических форм драматические игры, в свою очередь, можно разделить на следующие подгруппы: игры с устойчивым текстом, игры с неустойчивым текстом, театрализованные игры и игры-импровизации. Как правило, во всех подгруппах драматических игр имеет место компонент словесного фольклора – *такмаки*, переговоры, прибаутки или свободный диалог.

В первой подгруппе словесный компонент игры имеет традиционную форму, в ходе игры сохраняет устойчивость и не изменяется. Например, в игре «*Буре – аю*» («Волк – медведь») между детьми, идущими в лес по ягоды, и одним прохожим происходит такой диалог:

- *Дуслар, кая барасыз?*
- *Карурманга барабыз.*
- *Карурманда нишилсез?*
- *Кура жиләк ж, ыябыз.*
- *Жиләк белән нишилсез?*
- *Жиләктән как коябыз.*
- *Буре килсә, нишләрсез?*
- *Урман буйлап качабыз.*

- *(Друзья, куда идёте?)*
- *В дремучий лес идем.*
- *В дремучем лесу что вы делаете?*
- *Собираем ягоды.*
- *Что вы с ними делаете?*
- *Делаем из них пастилу.*
- *Если волк, куда денетесь?*
- *Разбежимся по лесу.)*

Потом все поют хором:

Жилэк жиям, как коям

Карт анайга булэккэ.

Монда жилэк куп икэн,

Аю-буре юк икэн.

(Собираем ягоды, делаем пастилку

Бабушке в подарок.

Ах, как много ягод здесь.

Нет ни волка, ни медведя.

Вдруг выскакивает спрятавшийся «волк» и гонится за детьми. Кого поймают, тот становится «волком». Игровые переговоры – *айтешлэр* – и песни, содержащиеся в этой игре, во всех случаях не теряют своей традиционной устойчивой формы.

В играх с неустойчивым текстом диалоги и монологи, несмотря на то, что ход игры идет по определенному содержанию, не имеют устойчивой поэтической формы, дети употребляют их по своему усмотрению. Например, в игре «*Буяу сату*» («Продажа красок») диалог, смотря по обстоятельствам, может изменяться.

Другая группа драматических игр своей формой и содержанием напоминает драматизированные представления. В них, в отличие от других, конфликт между персонажами проявляется более отчетливо. При «постановке» таких «драм» иногда могут быть и зрители. Поэтому их принято называть театрализованными играми. В них широко употребляются шутки, остроты, характерные для репертуара народных комедиантов – *камитчелэр*. По нашему мнению, эти игры можно считать «осколками» народной драмы, сохранившимися в детском репертуаре [3, с. 152–154].

В репертуаре детей большое место занимают импровизированные игры. Тематика их обширна, содержание, как и сама жизнь, многогранно. Подрастая, дети превращают картины жизни, быта, наблюдаемые ими, в коллективную игру.

Импровизация играет решающую роль в возникновении новых игр. Есть основание предполагать, что традиционные драматические игры отшлифовывались, совершенствовались в ряду импровизированных игр, пока не обрели устойчивую форму и сюжет.

До середины прошлого столетия были популярны все группы детских игр. В последние 20–30 лет произошли некоторые изменения в их бытовании. Например, за этот период уменьшилось число песенно-плясовых игр, стали менее популярны драматические. Они потеряли традиционные поэтические элементы и приблизились к спортивным играм. А импровизированные игры до сих пор занимают большое место в детском репертуаре.

Сегодня же очень активно развивается возрождение народных игр в современной этнокультурной и образовательной среде в детских фольклорных студиях и ансамблях, во внеклассной работе общеобразовательных школ на фольклорных фестивалях. Примером чему может служить фестиваль татарского фольклора “Түгәрәк уен”, многочисленные международные фольклорные фестивали, как “Алтын майдан” и “Этномириада”, возрождение игровой культуры татар студентами кафедры этнохудожественного творчества КазГУКИ в программе “Кичке уен”, проводимой на различных площадках города, республики и за её пределами.

Народные игры не исчезнут никогда, так как огромная потребность в них есть как у взрослых так и у детей. Всегда дети будут придумывать новые игры, а традиционная игровая культура в целом и её элементы глубоко вошли в деятельность образовательных, социокультурных учреждений, фольклорные фестивали в деловые игры и психологические тренинги.

Литература:

1. Руденко К.А. От булгар до Казани: путешествие в XII век: путеводитель путешественника по Волжской Булгарии XII века (история, обычаи, культура). Казань: Школа, 2007. 156с.
2. Ягфаров Р.Ф. Татарское народное творчество. Детский фольклор. Казань: Татарское книжное издательство, 1993. 335 с.
3. Ягфаров Р.Ф. Детские игры и развлечения // Этнография татарского народа. Казань, 2004.

КОРПУС ЛЕГЕНД, СВЯЗАННЫХ СО СВЯТЫНЕЙ МУСУЛЬМАНСКОГО КУЛЬТА «ИЗГЕ ЗИРАТ» И «КАСЫЙМ БАБА ЧИШМӘСЕ» ЗЕЛЕНОДОЛЬСКОГО РАЙОНА РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН¹

Завгарова Ф.Х. (Республиканский центр развития традиционной культуры, Казань)

В данной статье мы хотели бы уделить внимание корпусу легенд «святого места», главным персонажем которого, выступает реальный представитель татарского мусульманского культа – Абелкасым шаех. С его именем связано «святое место», находящееся недалеко от г. Казани, в деревне Татарский Ислам (Татар Ысламы) Зеленодольского района «Изгеләр зираты» и бьющая под кладбищем «Касыйм / Әбелкасыйм баба (баби / шәех чишмәсе» (Родник Касыйм баба)». «Святость» данного объекта, как и полагается в традиционном восприятии татар обеспечивается за счет наличия целого комплекса легенд, направленного на подчеркивание определенных качеств объекта. К таким качествам в традиционной культуре татар относятся: исцеляющее влияние воды святого источника; сверхъестественные, чудотворные возможности самого персонажа; наличие особых, регламентированных запретами поведенческих правил, нарушение которых может привести к серьезным недугам. Все это закрепляется легендами. А теперь постараемся остановиться на каждом из них.

Слава о целительном свойстве родника «Касыйм баба чишмәсе» известна уже давно и жителями окрестных деревень района воспринимается как самое сильное исцеляющее средство, особенно от недугов, связанных с опорно-двигательным аппаратом. Информанты из окрестных деревень с удовольствием нам повествовали о его целебности следующий нарратив: *«Исцеляет. Очень целебный источник. Говорили, что парнишку из Зеленодольска недавно возили и купали, и поили водой из родника Касыйм баби. Он с рождения не ходил. Его в Москву возили на операцию, там толком не исцелился, а вот вода из нашего источника ему помогла. Говорят, начал ходить. Касим баби был святым. Все здесь исцеляются. По телепрограмме ТНВ “Доброе утро” тоже показали, говорят, журналистка сама получила исцеление. Особенно летом народу*

¹ Статья выполнена в рамках гранта № 13-11-1602 при финансировании РГНФ и Правительства Республики Татарстан.

много. Все приезжают, воду в машинах увозят. Мы тоже каждый год, когда устанавливаются теплые дни, как правило, по пятницам три – четыре женщины между собой заранее договариваемся и идем. Обычно идут умеющие читать намаз, а те, которые особо не умеют, тоже с нами идут, так и учатся у нас.

Стараемся идти пешком. Наши бабушки тоже ходили пешком. Положено пешком. Теперь мы сами стали бабушками. Идешь и молитву читаешь.

Сюда всегда ходили. Народ никогда не бросал родник. За родником и зиратом ухаживают жители деревни Татарский Ислам. Воду стараемся на машинах привозить, мы в основном ходим поклоняться святым местам. За водой сыновей отправляем, они оставляют садяка, Хамбал Мулла потом их посвящает. Без тахарата (ритуального омовения) не ходим. Как только дойдем, сначала читаем Ясин (суру из Корана), его посвящаем хозяйке воды и говорим “Сьлубика аби, нас не трогай. Не посылай нам недуг!” Кидаем ей монету в воду, в качестве садяка. Если с собой монет нет, то тогда можно траву какую-нибудь кинуть. Садяка, предназначенное Касыйм баби, кидаем в специальный ящик, потом еще раз читаем молитву, ее посвящаем всем святым, которые покоятся в Изгелэр зираты». (Информанты: Загидуллина Амина Лотфулловна (1931, Хисматуллина Нахира Закировна (1940), д. Нурлат Зеленодольского района. ПМА. 2008).

«Святое место» Изгелэр зираты и Касыйм баби /баба/шаех чишмэс расположено на расстоянии около 1 км на западе от деревни Татарский Ислам. Кладбище небольшое, огорожено деревянной решеткой, покрашено в синий цвет. Туда давно никого не хоронят, оно считается святым. В давние времена д. Татарский Ислам была переселена на северо-запад в д. Русский Ислам. В начале советской эпохи жители захотели вернуться обратно в свое родовое место, к своим святыням и деревню Татарский Ислам возродили заново. Жители себя считают потомками Касыйм шаеха и с гордостью ухаживают за своим “святым местом”. Родные места считают благодатными, и живучесть деревни связывают со своей преданностью памяти Касыйм баби. Когда кладбище «Изгелэр зираты» перестало выполнять свою функцию на протяжении XIX и начала XX веков туда стали хоронить умалишенных, народных целителей и юродивых (ходай бэндэлэрен / божьих людей) из окрестных татарских деревень. По словам информантов святых захоронений на “Изгелэр зираты” всего 11: шестеро мужчин (Абелхалик баби,

Абелхарис баби, Абелкарим баби, Абелкасыим баби, Абелхасин баби) и пять женщин (Бибидарман бика, Бибизубаржат бика, Биби-зажат бика, Бибичаршания бика, Бибигайша бика). *(Информант: мулла д. Татарский Ислам Кадыиров Хамбал Шайхутдинович (1947). ПМА. 2013).*

В 1981 году жители д. Татарский Ислам “Изгелэр зираты” привели в порядок, почистили, заменили ограду, написали на памятной доске имена всех святых, на его кладбища поместили полумесяц со старой мечети. В деревне силами односельчан и при финансовой поддержке выходца деревни - Мансура Гильманова, построена новая деревянная мечеть, которая с 2011 года является гордостью жителей и выполняет функции главного публичного места деревни. “Касыим баби чишмэсе” также приведен в порядок, территория огорожена деревянной оградой, покрашена в синий цвет, бетонными плитами выложены ступеньки, по которым достаточно удобно спускаться к извилистому оврагу, где бьет родник. Сам родник находится в срубном домике, внутри которого имеются специальные крючки для салфеток и полотенец, бокалов и кружек. К стене прибит ящик, в верхней части которого, имеется специальная щель для опускания денег (садяка). Ящик заперт замком. Рядом с ящиком висит закрытый шкаф, внутри которого находится исписанная тетрадь и ручка. Разным почерком в тетрадь написаны фамилии и имена с отчеством тех паломников, которые посетили эти места и их мольба – просьба к «святому» Касыим баба. Для удобства паломников имеется столик, прибитый к стене. Вдоль другой стены приделана скамейка. Желобок родника пестрить монетами разного достоинства (рублевые и копеечные). У входа к роднику также сделана большая скамейка, такая же скамейка имеется на спуске. Это сделано для пожилых паломников, чтобы они по пути к роднику смогли присесть и отдохнуть. На территории родника растут многочисленные старые деревья, большинство которых березы и ивы. Свисающие ветки деревьев, растущие на спуске к роднику, увешаны разноцветными ленточками, в основном белого или синего цветов. По словам муллы д. Татарский Ислам Кадыирова Хамбала Шайхутдиновича эти ленточки вешают христиане (русские и чуваша), которые также приезжают сюда за целебной водой. *«Эти ленточки я всегда убираю. Но их все время вешают. Не скажешь ведь не приезжайте. Потом на святыню замок не повесишь. Он всем открыт. Такое проявление язычества нашей религией не приветствуются. Это в основном вешают чу-*

ваши и русские. Некоторые татары тоже вешают. Но эти татары безграмотные. Каждый же сюда приезжает со своей проблемой, со своей мольбой к святому. У каждого свои проблемы. Приезжают те, у кого не осталось сил и веры. Издревле было принято оставлять здесь сядака. И в советские времена ходили. Я сам с детства постоянно с отцом ходил сюда убираться. Деньги, собранные в качестве сядака тратили на нужды жителей деревни. Я сейчас в деревне являюсь муллой, поэтому сюда прихожу несколько раз в неделю. Летом паломников больше и сядака собирается прилично. В некоторые дни по четыре – пять тысяч набирается. Их просто-так не унесешь. Сначала надо просмотреть тетрадку, прочитать кто и за какой помощью, с какой мольбой приходил. Потом необходимо почитать молитву, посвятить от их имени. Просит у Аллаха, потом у пророка Мухаммеда, потом уже упоминаешь святого. Иногда люди приходят и во время моего визита, в таких случаях они сидят и ждут, когда я завершу молитву, и просят отдельно почитать. Некоторые просят посвятить специальные суры из Корана. Как правило, в таких случаях и мне сядака дают. Жалеть времени нельзя. Стараюсь исполнить мольбу всех. Люди же просто так не приезжают. Бывают и из далеких краев приезжают. Вера их здесь. Сядака я на свои личные нужды ни когда не трачу. В основном отдаю нуждающимся: больным детям, немощным, во время уразы на ифтар. В нашей деревне одному ребенку ни как не могут диагноз поставить. Куда только не возили. И в Москву, в Казань. Вот им на дорогу дал. В деревне Мулла иле (Молвино) родился слепой мальчик. Его несколько раз на операцию возили в Ленинград. Ему тоже дал. На постройку мечети также дал. Летом денег много набирается. Салфетки и полотенца тоже прилично набираются. Их отдаю на Сабантуй, раздаю на Ураза байрам. Иногда, бывает, привезут усопшего хоронить на нашем кладбище, а у него раздавать ничего, так вот эти полотенца и раздаются. Детям коньки купили на эти деньги. У нас ведь клуба нет. Зимой детям особо собираться нигде. Наше озеро зимой служит им катком, вот и катаются дети. На нужды жителей же». (Информант: мулла д. Татарский Ислам Кадыров Хамбал Шайхутдинович (1947) ПМА 2013).

Касательно самого персонажа святого места «Изгелэр зираты» и «Касыйм баба / баби чишмәсе» в народной памяти сохранились разные легенды. В легендах его называют по-разному: как и Касыйм / Эбелкасыим баба / баби и Касыйм шаех. В некоторых де-

ревнях встречаются варианты Гаккаша баба / Каша баба. Интересные, с описанием его жития, легенды сохранились в основном в деревнях: Карашам, Мамадыш Акилево, Тат.Танаево, Нурлаты, Тавилено, Кугеево, Кугушево, Айдарово, Бакирчи, Ара (Эрэ / Тугай) Зеленодольского района. Согласно легендам, он во времена падения Казанского ханства был одним из приближенных хану шаехом, родом из деревни Нурлат. После падения Казани не покинул город, остался со своим народом. Отчаянно сражался с захватчиками. После утреннего намаза чудесным образом за считанные секунды из родной д. Нурлат перемещался в Казань, там сражался и так же успевал обратно на вечерний намаз. *«После утреннего намаза уезжал на сражения в Казань, а к вечернему уже возвращался. Тогда же поездов как теперь не было. И коня у него не было. Говорят, он умел летать. Он был чудотворцем».* (Информант: мулла д. Татарский Ислам Кадыров Хамбал Шайхутдинович (1947). ПМА. 2014).

В сюжетах о его чудесах один из центральных мест занимает мотив добывания родниковой воды для изгнанных из своих земель подданных Казанского ханства. Приведем отрывок из легенды, зафиксированной в книге “Асар” Р. Фахрутдина: *«Когда русские захватили г. Казань всех мусульман изгнали из города. Оставшиеся в живых были в основном старики, женщины и инвалиды. Касыйм шаех был их предводителем. Изгнанные из города люди двинулись к Булаку и Кабану. Но у них не было питьевой воды. Вдоль Кабана были топи и камыши. Касыйм шаех прошелся по камышам в глубь Кабана, дойдя до воды, он подол чикмена засунул в воду и так обратно прошел, по следам волочащегося подола чикмена как по каналу протекла родниковая вода. Вот таким чудесным образом он добыл питьевую воду народу (б. 32.).*

Мотив чудесного добывания воды очень часто встречается и в легендах, посвященных средневековым суфийским шаехам Средней Азии. Об этом в трудах Г. П. Снесарева (4. 266- 307.), С. Н. Абашина (1. 215 – 237.) написано не мало. По мнению С. Н. Абашина “мусульманские святые часто выступали в преданиях в роли своеобразных демиургов, организующих жизненное пространство, в частности, систему орошения” (1. 24.). Образ Касыйм шаеха в этом смысле перекликается с образами шаехов Средней Азии.

В легендах о Касыйм баби / шаехе, записанных нами в разных населенных пунктах Зеленодольского района центральное место сюжета занимают мотивы и о других чудесных его деяниях. Одним из самых распространенных мотивов является мотив *угощения беременных*

ной женщины / дочери зимой ягодами малины, который часто встречается и в преданиях о Среднеазиатских шаехах (4. 228.). *«Касыйм баба был великим человеком, его шаехом называли. Он был сподвижником, защитником Ислама. Был чудотворцем. Здесь рассказывают историю о его чудесах. Вот один. Однажды зимой, примерно в январе заболела его дочь, она захотела малины. Отец ей говорит: “Если хочешь поесть малины иди, спустись в подпол и собери”. Дочь изумленно спрашивает: “А как же зимой там могут быть ягоды?”. Отец ей в ответ: “Возьми туесок и спустись, сама увидишь!”». Изумленная дочь спускается в подпол и видит: кругом растут малиновые кусты, а на кустах красные ягоды».*(Информанты: жители д. Нурлат Загидуллина Амина Лотфулловна (1931), Хисматуллина Нагира Закировна (1940). ПМА.2014).

Многие информанты с интересом нам повествовали легенду об обстоятельствах смерти и погребения Касыйм шаеха. *«Перед смертью Касыйм баба велел похоронить себя там, куда приведет воробушек, который прилетит во время жєназы. Согласно рассказам, после завершения погребального ритуала жєназа тело Касыйм баба, помещенное в кабык (луб) поднялось над людьми и улетело за воробьем, который неизвестно откуда прилетел. Люди, которые пришли на похороны, шли за улетающим лубом. Перед воробьем лес расступился. По рассказам информантов сосны до сих пор в этом месте растут под небольшим углом вдоль прямой как нитка дороги. Воробей долетел на территорию, где сейчас находится Святое кладбище / Изгелэр зираты деревни Татарский Ислам и тело Касыйм баба похоронили там».*(Информант: мулла д. Татарский Ислам Кадыйров Хамбал Шайхутдинович (1947). ПМА. 2014).

Многие мотивы сюжетной линии преданий, сочиненных относительно жития Касыйм баба перекликаются с мотивами средневековых суфийских шаехов Средней Азии. Вот что пишет о таких сходствах известный исследователь культа святых Хорезмской агиологии Г. П. Снесарев “...в легендах, относящихся к самым различным персонажам, очень часто повторяются отдельные мотивы, а иногда жанровые сюжеты целиком... Можно назвать целый набор мотивов и сюжетов, “кочующих” из одной легенды в другую... Если легенды посвящены представителям суфизма, то в них иногда с полной идентичностью, иногда в вариациях присутствуют сюжеты, повествующие о совершенно невероятных чудесах подвижников мистицизма” (5.48). Все это еще раз подтверждает наличие в культуре

святых и “Святого места” мусульман Татарстана традиций Среднеазиатского суфизма тариката Накишбандия.

Сведений о реальной жизни личности Касыйм шаеха, к нашему сожалению, очень мало, тем не менее, по материалам исследований ученого М. И. Ахметзянова некоторых сведений о его жизни можно найти. По его словам “Касыйм шәех – газиз» легендарная личность татарского народа, который отважно сражался с захватчиками Казани. Был одним из видных деятелей мусульманского культа Казанского ханства, входил в окружение хана, писал стихи. Судя по скудным документам, он родился в деревне Нурлат или в деревне Карашам нынешнего Зеленодольского района. В топонимах д. Карашам имеется «Касыйм баби кыры» который, по версии М. Ахметзянова, является именем Касыйм шаеха (2.15.).

Касыйм шаех в 1589/ 1590 годах, вероятно, жил в Средней Азии, об этом упоминается в книге «Асар» Р. Фахретдина (6. 32.). В рукописную поэтическую антологию XVIII века «Бакырган китабы», составленного неизвестным автором, помещено одно его стихотворение. В своей выше указанной работе М. И. Ахметзянов приводит родословную Касыйм шаеха: Касыйм шаех - Әхмәтхужа – Адносолтан – Жансолтан – Уразмөхәммет – Килмөхәммет – Габделгазиз - Тимәш – Үтәгән – Үтәгән улары Фәтхулла һәм Рәхмәтулла (далее перечисляются потомки Фатхуллы и Рахматуллы) (2. 19.).

В “Очерках по истории Казанского ханства” М. Г. Худякова имеется любопытная информация о том, что 9 августа 1551 года мулла Касыйм был направлен правительством Казанского ханства на переговоры с воеводами Москвы. Надо полагать, что данная информация относится именно персонажу Касыйм шаеха (7. 631.). Некоторую информацию можно найти и в книге Н. Ф. Катанова “Татарские рассказы о старой Казани”. В данной работе автор приводит легенду, записанную в д. Нурлат *«В старое время в деревне Нурлат был один праведный человек, которого прозвали “Бессмертным ученым” (Улмяс абыз) У него было два сына, из которых одного звали Абдул Касим, а другого Абдул Халик, известный более под именем Абул Галик. Некоторые передают так: Отец его носил имя Дусмят, как сам Улмяс (Бессмертный), так и оба его сына, т.е. Абдул Касим и Абдул Халик слыли среди мусульман за праведных людей. Сын того Улмяса: имя коему было Касим, скончался в преклонном возрасте, а Улмяс и его сын во время взятия Казани Иван Васильевичем еще здоровствовали. Во время Казанской войны по совершению утренней молитвы, они снаряжались. Ходи-*

ли в Казань и повоевавши к самой последней молитве опять возвращались в Нурлат» (3. 294.). Любопытен тот факт, что данную легенду жители окрестных деревень до сих пор знают и в разных вариациях рассказывают. Один из современных вариантов повествуется так: *«Сыновья Улмыс абыза Абул Касыйм и Абул Халик во времена взятия Казани отчаянно сражались. Абул Касыйм с народом ушел на берега Кабана и там им добыл питьевую воду, уговаривал народ оставаться верным мусульманской религии. Потом, убежав от преследований, перебрался сюда. Здесь же места особенные. Деревню Татарский Ислам основал он. Не знающий человек нашу деревню ни за что не найдет. Она находится в ложбине, окруженной лесом. Зимой даже дыма из печных труб не увидишь. До сих пор бывают случаи, когда деревню не могут найти. Его могила на кладбище святых, его родни тоже здесь. Говорят, они были сыновьями Улмыс баби. С детства так говорили. Так на слуху остался. Его родник очень целебный. Народ валит. Болезней у нынешних людей много. Живут хорошо, зато больные. Ходят люди за целебным даром Касыйм баби. С мольбой к Аллаху. (Информант: жительница д. Татарский Ислам Гыйматова Алсу Халимовна (1958). ПМА. 2014).*

Огромный пласт легенд, повествующих о святом месте «Касыйм баби чишмәсе» составляют легенды, подтверждающие его чудесную целебность. Некоторые из них нами были приведены выше. Здесь остановимся на одном из самых популярных. *«Когда мы были маленькими (в годы войны) сюда специально приехала женщина с больным сыном из Сахалина. Они у одних жили около года. И сына в бани мыла водой из целебного родника. Так вот она сына вылечила, ее сын на своих ногах уехал. Куда потом уехали? Не знаю». (Информант: мулла д. Татарский Ислам Кадыров Хамбал Шайхутдинович (1947). ПМА. 2014).*

Святое место «Изгеләр зираты и Касыйм баба чишмәсе» помимо целительной функции, по представлению населения данной локальной традиции, выполняет и функцию исполнения желаний (теләк) и зароків (нәзер / адарлану). Основное количество паломников приходят сюда именно адарланьп. Например, *«бәла – казадан арындыруны сорап (с просьбой отводить несчастья); ул өйләндергәндә уңыш, аларга бәхет сорап (при женитьбе сына с просьбой пожелания им всяких благ); улың армиягә киткәндә исәнлек, иминлек сорап (призыве сына в армию с пожеланием ему здоровья и удачи); кызың я килең балага узмаса (если сноха или дочь не забеременеет); имти-*

ханнарда яхшы отметкалар соран (с просьбой получить на экзаменах хорошей оценки); рәхмәтләр әйтеп килүчеләр дә күп, гадәттә гозерләре үтәлгәч, рәхмәт белән күп киләләр (приезжают с благодарностями, в основном те, у кого пожелания исполнились)». (Информанты: жители д. Нурлат, Татарский Ислам, Айдарово, Бакирчи, Кугеево. ПМА. 2013).

Что касается легенд, относящихся к сохранению своей святости самим святым местом их также достаточно много. В них лейтмотивом выступают правила поведения: нельзя осквернять, топтать без нужды территорию “святого места”. Шуметь, забирать садыка на личные нужды. Приходить без омовения, с дурными помыслами. Брать что - либо из территории: сорвать ягоды, косить траву без наделенного на это социумом права, собирать валежник. «На святом месте нельзя шуметь. И на машинах надо ехать тихо. Лишний шум нельзя. Иначе беспокоишь дух святых. Заранее знаешь, зачем идешь. Идешь после омовения, с помыслом. Это же не место отдыха. Заранее договариваешься сумеющим читать намаз. Если сама не умеешь, то с кем - то идешь. Сейчас Хамбал мулла сам все садыка посвящает. Оставляют садыка в ящике, записывают в тетрадь, потом Хамбал мулла читает и посвящает. Садыка из ящика забирает Хамбал мулла. Большие никто не имеет право. Был у нас один случай. Две пьяницы забрали садыка и потратили на выпивку. Так вот они очень быстро умерли. Один сначала остался без руки, другого повалил паралич, оба умерли. Не только садыка, даже ягоды и валежник собирать нельзя. Валежник убирают и складывают возле оврага неподалеку. Сено раньше мог косить только грамотный, читающий намаз человек. Он с молитвами, с разрешением косил. Теперь никто не косит. Кругом полевая клубника растет, высокая трава почти не растет. Поэтому косить не надо». (Информант: жительница д. Нурлат Вафина Мурида Загидулловна (1929) ПМА. 2013).

Во время полевых исследований для выявления устойчивости преданий и легенд и сохранения их функциональных полей мы со своими вопросами обратились и к представителям молодого поколения тех населенных пунктов, где персонаж святого места «Изгеләр зираты» и “Касыйм баби чишмәсе” в той или иной степени известен. Мы интервьюировали учащихся старших классов, студентов. Многие из них хорошо знают свое “святое место”, знают место его расположения, практически все смогли назвать имя Касыйм шаеха. Студенты, особенно студентки и ученицы

выпускных классов говорили, что перед экзаменами (особенно перед ЕГЭ) стараются по мере возможности направить туда садяка, через собственных бабушек, матерей. На вопрос «были ли они на святом месте?» не всегда отвечали положительно. Более детальные ответы получили у молодежи, проживающей в д. Татарский Ислам, они знают множество легенд и уверены, что Касыйм баба выдающаяся историческая личность их деревни. Здесь необходимо подчеркнуть факт того, что святое место – “Изгеләр зираты и Касыйм баба чишмәсе” с полным компонентом легенд и предписаний функционировал и продолжает функционировать только на конкретной территории. Прежде всего, у жителей населенных пунктов Зеленодольского района, находящихся на правом берегу Волги, а в населенных пунктах соседствующего Апастовского, Кайбицкого районов Татарстана если что – либо знают, то это лишь информацию о целебности источника.

Таким образом, корпус легенд, связанный с персонажем святого места «Изгеләр зираты» и “Касыйм баба чишмәсе” достаточно большой, и они прежде всего представлены легендами, рассказывающими о целебности источника, о чудотворных деяниях самого персонажа, о запретах, невыполнение которых приводит к различным недугам, вплоть до смерти человека нарушившего регламентированные культурной традицией, правила поведения, об исполнении желаний паломников, посетивших святое место.

Литература:

1. Абашин С. Н. Семь святых братьев. // Подвижники Ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе, / Сост. Абашин С. Н., В. О. Бобровников. – М: Вост. Лит.. 2003. - 336 с.
2. Ахметзянов М. И. Касыйм шэйех - газиз.- Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2008. – 48с.
3. Катанов Ф. Н. Татарские рассказы о старой Казани. Отдельный оттиск. – С. 294.
4. Снесарев Г. П. Реликты до мусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. – М.: Наука, 1969. - 336с.
5. Снесарев Г. П. Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. – М. : Наука, 1983, - 213с.
6. Фахрутдин Ризаэтдин. Асар, том I. – Казан: Рухият, 2006. – 326.
7. Худяков М.Г. Очерки по истории Казанского ханства. // На стыке континентов и цивилизаций.. (из опыта образования и распада империй X – XVI вв.). М. : Инсан. – С. 631.

СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ НАРОДОВ ПОВОЛЖЬЯ

*Зайнуллина К.Ф. (Казанский государственный университет
культуры и искусств)*

Культура каждой национальности состоит из двух частей: духовной и материальной. Бесспорно, что материальные проявления национальных особенностей выходят из употребления в связи с мощным давлением государственной культуры, так как промышленные товары вытесняют национальный колорит. И сегодня естественен интерес к национальным корням, традиционным истокам.

Традиционная культура многочисленных народов Поволжья ярко и полно отражена в народных праздниках. У доминирующей нации на территории Поволжья, русских, большинство календарных событий (сроки языческих молений, празднества) связываются с солнечными фазами, то есть деление года на четыре солнечных фазы, а также деление солнечного года на 12 месяцев. Ко времени осеннего равноденствия древние славяне уже получили все, что им удалось вымолить у богов, совершая благодарственное моление в честь Рода и рожаниц (8 сентября) и, празднуя урожай. Традиционно славяне поклонялись явлениям природы и поэтому праздники были тесно связаны с данными явлениями. Так, в конце декабря, когда дни начинают прибывать, праздновался праздник Коляды, совпадающий сейчас с праздником рождества Христова, обряд которого состоял в хождении славить божество и собирать подаяние для жертвоприношения в дальнейшем.

Одним из уникальнейших и востребованных праздников и сегодня является Масленица, который торжествовался в начале весны, но так как это время совпадает с великим постом, то по принятии христианства празднование перенесено на конец рождественского мясоеда. Встреча весны и проводы зимы празднуются у всех славянских народов почти с одинаковыми обрядами: заклинания весны с различными приветами и сжигание чучела зимы. Масленица есть вместе с тем и поминовенная неделя, на что прямо указывает употребление блинов (поминовенного кушанья). С древней Масленицы живые начинают здороваться с усопшими, посещают их могилы, и праздник Красной горки соединяется с Радуницею, праздником солнца и света для умерших.

Общеславянский праздник Ивана Купалы к ночи, который празднуется с 23 на 24 июня, связан этимологически с корнем «куп», образующим ряд слов, обозначающих соединение людей: «вкупе», «купно», «совокупно».

На Руси в течение некоторого времени существовало три календаря: гражданский, церковный и народный (аграрный), которые то совпадали, то расходились. Так, встреча Нового года приурочивалась в Древней Руси к началу марта, но Петр I обнародовал указ «лета счислять» с января.

Один из удивительнейших праздников славян – Рождество. Перед Рождеством в доме проводилась генеральная уборка, ставилась и украшалась елка, шли приготовления к рождественскому столу. Вся неделя была праздничной. Детям обязательно дарили подарки.

На Рождество принято было готовить и есть птицу: утку, гуся, курицу, индейку, так как птица считалась символом жизни. Всю неделю шли гулянья, было весело и празднично. В каждом доме пеклись пироги, пирожки – для многочисленных гостей и для ряженых, которые приходили «колядовать», поздравляли всех с праздником, а их одаривали вкусной снедью, приглашали к столу.

За неделю до Рождества открывались двухнедельные празднества – Святки, первая неделя которых называлась «Святки», а вторая – страшные вечера, которые отмечались играми, развлечениями и гуляниями. Народ в это время занимался гаданием, колядками, одевался ряжеными, устраивала «вечерки» или «посиделки».

Христианские праздники относительно легко поддавались бытовому и трудовому осмыслению, ибо большинство из них имело «языческое происхождение». Поэтому земледельцу не стоило большого труда перетолковывать церковное учение в желательном для себя смысле. К этому стоит добавить, что вплоть до нашего столетия в народ проникало не чистое богословие, не из подлинных и полных церковных книг черпали сведения о христианском учении – деревенская Россия довольствовалась пересказами «для народа», адаптированными и упрощенными изданиями.

Например, светлое Воскресение Христово, названное Пасхой, считается самым главным праздником христианской церкви. От весеннего языческого праздника христианская Пасха взяла ритуал освящения куличей, изготовление творожной Пасхи, крашения яиц, так как яйцо в глазах древних обладало таинственной силой, которая якобы переходила на все, к чему яйцо прикасалось.

Первое воскресенье после Пасхи – последний день пасхальной недели называлось Красной горкой. В Поволжье к Красной горке старались подождать свадьбы, день этот считался счастливым для вступающих в брак, так как Красная горка считалась и считается девичьим праздником.

Немало примеров органического слияния старинных народных праздников с сегодняшним образом жизни и у жителей Татарстана.

В городах и селах республики очень красочно проходят народные гуляния по случаю проводов зимы и встречи весны. Праздник у всех тюркских народов в прошлом отмечался у татар 21 – 22 марта как праздник нового года и сопровождался сложными обрядами и пышными театрализованными представлениями, поэтому к канун Навруза шакирды обходили дома, распевая песни-баиты о том, что случилось замечательного, достойного за минувший год, желая благополучия хозяевам. Навруз стал одним из самых ярких праздников в Казани, Набережных Челнах, Нижнекамске, Альметьевске, во многих сельских районах республики. Праздник Навруз заканчивается костром дружбы, на котором сжигаются чучела отрицательных героев.

Не забыты в народе и календарные обряды, связанные с бережным отношением к природе: недели лесного лука, праздники ягод и другие. В ряде районов успешно проводится старинный праздник белой березы.

В этот день березы украшались разноцветными бантами, украшались киоски, эстрады, развешивались эмблемы птиц, открывались выставки цветов. Главными действующими лицами становились в этот день коллективы художественной самодеятельности города и близлежащих сел. Многовековую историю имеют и другие своеобразные народные праздники – джиены, которые своими корнями восходят к древним тюркским племенам, проводившиеся летом, до наступления жатвы.

Одним из любимейших праздников татарского народа является Сабантуй со своей заразительной лихостью, всеобщим весельем, жизнеутверждающим народным юмором, массовостью, где каждый является одновременно и участником, и зрителем. Сабантуй привлекает людей самобытностью обрядов, национальная борьба курэш, скачки и другие состязания. Сегодня Сабантую в законодательном порядке присвоен статус общегосударственного праздника республики. Одним из компонентов празднеств являются конные скачки, так как древние болгары почитали коней.

У чувашского народа одними из любимейших праздников являются:

– Сурхури, отмечающийся в период зимнего солнцестояния, когда день начинал прибывать и праздновался он целую неделю;

– Нартукан один из праздников новогоднего цикла, распространенный среди закамских и приуральских чувашей, а также обряд гадания на кольцах под новый год;

– Кашарни, праздник новогоднего цикла, который праздновался чувашской молодежью в течение недели от Рождества (раштав) до Крещения;

– Саварни – веселый праздник проводов зимы и встречи весны, соответствует русской масленице;

– Сёрен – весенний праздник низовых чувашей, посвященный изгнанию из селения злых духов;

– Калам – один из традиционных праздников весеннего обрядового цикла, посвященный ежегодному поминовению усопших предков;

– Манкун – праздник встречи весеннего нового года по древнечувашскому календарю;

– Акатуй – весенний праздник чувашей, посвященный земледелию;

– Симёк – летний праздник, посвященный поминовению усопших родственников с посещением кладбищ, который соответствует христианской Троице;

– Уяв – весенне-летний период молодежных игрищ и хороводов;

– Синсе – традиционный дохристианский обрядовый цикл, приуроченный ко времени летнего солнцестояния;

– Чўклеме – обряд освящения нового урожая жертвоприношением духам природы, умершим предкам, сопровождавшийся угощением всех сородичей и т.д.

У удмуртов праздник Гербер, удмуртский по происхождению и колориту, давно уже носит общенародный характер и празднуется летом и символизирует окончание весенних полевых работ. Несомненно, мы могли бы ещё долго перечислять традиционные праздники народов Поволжья. С большим удовлетворением мы можем наблюдать интерес к традиционным праздникам народов Поволжья.

И сегодня с уверенностью можно констатировать, что идет процесс взаимопроникновения культур, то ускоряясь, то замедляясь. Подавление национальных интересов приводит к росту проти-

воречий, а включение их в государственные мероприятия приводит к возникновению общей культуры.

Любое сопротивление данным процессам приводит к консервации национальных особенностей, к деградации и гибели, поэтому единственный путь для выживания национальных культур – внедрение этнокультурных традиций в структуру современной массовой культуры и возрождение традиционных культур народов Поволжья яркое тому подтверждение.

Литература:

1. Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Казань – Чебоксары, 1928–1950. Т. 1–17.
2. Дмитриев В.Д. Чувашия в эпоху феодализма. Чебоксары, 1986.
3. Дмитриев В.Д. Чувашские исторические предания. Чебоксары, 1993.
4. Иванов В.П. и др. Этническая история и культура чувашей Поволжья и Приуралья. Чебоксары, 1993.
5. Иванов В.П. Чувашская диаспора (этногеографический справочник). Чебоксары, 1999.
6. Русские. М., 2003.; Мордва. Саранск, 2004.; Татары. М., 2001.; Чуваши. М., 2000.
7. Военная история Государства Российского. М., 2004. Т. 1.
8. Лебедев В.И. Легенда или быль. Пенза, 2006.
9. Кондратьев М.Г. Музыкальная культура: традиции и новации // Чуваши Приуралья: культурно-бытовые процессы. Чебоксары, 1989.

ОБРЯД «НИКРУТКА ОЗАТУ» ТАТАР-МИШАРЕЙ:

к вопросу о современном состоянии традиции

Зиганшина Л.Х. (Казанская государственная консерватория (академия) им. Н.Г. Жиганова)

Традиционная песенная культура татар-мишарей буинской подгруппы¹ представляет собой самобытное явление, которая вплоть до настоящего времени не являлась предметом самостоятельного рассмотрения. Это касается как обрядовой культуры — этнографического контекста бытования песенной традиции, так и

¹Буинская группа татар-мишарей локализована в Буинском, Дрожжановском районах Республики Татарстан, а также на территории Комсомольского и Батыревского района Чувашии. Материал для настоящего рассмотрения зафиксирован в ходе фольклорно-этнографических экспедиций, организованных Казанской консерваторией в Дрожжановский район Республики Татарстан в 2011 и 2012 годах.

собственно музыкального фольклора. Отметим, в частности, что песенная традиция буинских мишарей в существующих музыкально-этнографических сборниках представлена не более чем десятком образцов, не дающих сколько-либо целостного представления о специфике местной культуры¹.

Обрядовая традиция татар-мишарей исследуемой группы представляет собой разветвленную систему, сочетающую в себе как собственно календарно-земледельческий цикл, тесно связанный с общинно-родовыми, языческими представлениями, так и комплексом праздников, связанных с исламской традицией. Кроме того, большая часть обрядов и праздников, бытующих у мишарей, имеет типологическое сходство с компонентами обрядовой культуры других этносов Поволжско-Приуральского региона. Не является исключением и обряд проводов в солдаты (рекрутский обряд, обряд проводов рекрута). Известно, что рекрутский обряд появился в XVIII веке и действовал в течение практически двух веков в период действия указа о рекрутской повинности. Позднее он трансформировался в обряд проводов в солдаты или проводов в армию, однако своей сущности практически не изменил. Именно данный факт позволяет исследователям и сегодня придерживаться исторического названия ритуала [2].

У исследуемой группы мишарей рекрутский обряд был распространён под названием *никрутка озату* (букв.: «проводы в рекруты»). Подчеркнем, что в ходе экспедиционных изысканий нами были зафиксированы свидетельства о рекрутском обряде в том виде, в котором он бытовал во второй половине XX века. Вместе с тем было обнаружено, что в структуре ритуала прослеживаются рудименты традиционной обрядности, связанной, в частности, с охранительной магией.

Основными элементами рекрутского обряда были: катания на лошадях вокруг деревни накануне отъезда, торжественные вечерние гуляния, благословление родителей и муллы утром перед отъездом, проводы солдата молодежью. Накануне отъезда в светлое время суток парни-рекруты вместе со своими друзьями объезжали всю деревню на лошадях, украшенных полотенцами, колокольчиками и вышитыми платками. Все свои действия рекруты и остальная молодежь сопровождали исполнением рекрутских песен. Вече-

¹Три образца музыкально-поэтической традиции буинских мишарей представлены в фольклорном сборнике М. Нигмедзянова [3, № 94, 96, 98]; три образца опубликованы в сборнике Н. Хисамова [7, № 1, 2, 3].

ром в доме рекрута собирались все родственники и друзья на прощальный вечер (*бэйрам, вечер, мажлес уздыру*). За накрытым столом ели, пили, пели песни, танцевали, желали рекруту здоровья и скорейшего возвращения.

На следующий день утром в дом новобранца приходил мулла. Он читал молитвы, произносил азан, призванный благословить солдата. В день отъезда совершалось немало охранительных ритуалов, призванных сохранить жизнь рекруту в армии и способствовать его благополучному возвращению домой. После чего солдат должен был оставить початую краюху хлеба над дверью (над окном или же на печи) для того, чтобы возвратиться домой. Этот кусок хлеба никто не трогал, он хранился до возвращения солдата. Родители или близкие родственники выводили его из дома спиной, поддерживая с двух сторон. Отметим, что описанный ритуал весьма характерен как для других этнографических подгрупп мишарей, так и в целом для региона. В частности, сходный обряд зафиксирован нами в соседнем чувашском селе Старое Чекурское.

Непосредственно перед отъездом солдат прощался с родственниками. Дома накрывался праздничный стол. На обряженных лошадях друзья провожали парня до призывного пункта. Родители рекрута оставались дома. Провожающие, в том числе и сам солдат, пели рекрутские песни. Парню-рекруту девушки вешали на шею вышитые платочки и полотенца, их концы связывали попарно. Платок любимой девушки находился посередине. С платочками было связано несколько охранительных ритуалов. В частности, рекрут, покидающий родные места, отвязывал и бросал на своем пути подаренные платки. Лишь один платок – платок своей девушки – он оставлял себе: тот служил ему своеобразными оберегом, залогом возвращения домой.

Обращаясь к проблематике особенностей организации музыкально-поэтических форм, включенных в структуру обряда проводов рекрута, отметим, что в существующей этномузыкологической литературе имеются упоминания жанра рекрутских песен как специфической области мишарской традиционной культуры. В частности, З. Сайдашева включает их в группу лирико-эпических песен социально-бытового характера [4, с. 57]. В диссертационном исследовании Л. Сарваровой упоминаются образцы многослоговых песен, на которые расппеваются тексты, близкие по своей тематике к рекрутским песням [5, № 76]. При этом подобные песни рассматриваются автором в ряду многослоговых лирических песен, так как

по всем структурным признакам к ним и примыкают: структурной основой поэтического текста является многослоговой стих; ритмическое и ладовое устройство также обнаруживает пересечения с лирической песенной традицией, наиболее ярко репрезентирующей мишарскую культуру. К сожалению, в нашей полевой практике рекрутского напева, распетого на многослоговой текст, в среде буинских татар-мишарей не удалось зафиксировать. Связано ли это с утратой традиции или обусловлено иными причинами на данном этапе сказать сложно.

В ходе собственных экспедиционных изысканий на исследуемой локальной территории нами были зафиксированы 15 образцов рекрутских песен, распетых на *кыска көй*, исполнение которых по сведениям информаторов, приурочено к проводам в рекруты. Отметим, что напевы эти в местной среде являются полифункциональными и обслуживают различные жанровые группы. Их принадлежность к тому или иному жанру в данном случае выявляют тематика поэтического текста и контекст их бытования. Вместе с тем, говорить о какой-либо мишарской специфике этих рекрутских напевов, реализуемой на уровне их поэтической и мелодической организации было бы некорректным. С определенной долей уверенности представляется возможным говорить об их «включенности» в общетатарскую традицию.

Поэтика данного корпуса напевов рекрутских напевов, как правило, связана с прощальной тематикой. В них повествуется о тяжелой доле парня, о его расставании с близкими родственниками, с любимой девушкой и с односельчанами. Главный же мотив рекрутских песен – расставание и разлука с родной землей. В репликах солдата присутствуют нотки сомнения: «*Йә кайтырбыз, йә кайтмабыз. Сау булыгыз, туганнар*» («Или вернемся, или нет. Прощайте, родственники»). Во всех рекрутских напевах центральным персонажем является образ матери. И это не случайно: мать для солдата является символом родной земли, родного дома, домашнего очага и уюта, поэтому самые теплые слова он адресует именно ей. Среди множества короткосложных поэтических строф рекрутских песен наиболее популярными представляются следующие:

*Без урам(ы)ны чыккан(ы) чак(ы)та,
Кутарел(е)де бураннар(ы) шул.
Йә(ий) кай(ы)тырбыз, йә
кайт(ы)мабыз(ы),*

*Когда мы проходили через улицу,
Поднялась метель.
Может вернемся, а может нет,
Прощайте, родные.*

*Сау(ы) булыгыз(ы), туган(ы)нар.
Йә(ий) кайтыр(ы)быз, йә
кайт(ы)ма(ха)быз,
Сау(ы) булы(ны)гыз(ы), туганнар.*

*Может вернуться, а может нет,
Прощайте, родные.*

*Ән(е)кәй ашың(ы) пешеп(е) җиткәч,
Балаларың җыелыр шул.
Алар(ы) булып(ы) мин булмасам,
Канлы яшең коелыр.
Алар(ы) булып(ы) мин(е)
бул(ы)масам,
Каеныр(ы) яшең коелыр.*

*Мама, если готов твой суп,
Соберутся все дети.
Они будут, меня не будет,
Прольются твои кровавые слезы.
Они будут, меня не будет,
Прольются твои кровавые слезы.*

*Солдат итеп алсалар(ы)да,
Будырма билләреңне.
Өч елга дип алсалар(ы) да,
Тутырма кеннәреңне.
Өч елга дип ал(ы)салар(ы)да,
Тутыр(ы)ма кеннәреңне.*

*Если даже возьмут в солдаты,
Не дай обвязать пояс.
Если даже возьмут на три года,
Не заполняй свои дни.
Если даже возьмут на три года,
Не заполняй свои дни.*

Данные поэтические строфы встречаются у татар разных этнографических подгрупп (казанских татар, татар-кряшен и др.). В большом количестве варианты указанных поэтических текстов опубликованы в филологических изданиях [6, с. 95–114; 1, с. 72].

Обращаясь к музыкальному оформлению рекрутских поэтических текстов, отметим, что, к сожалению, как уже было указано выше, специфических рекрутских напевов нам зафиксировать не удалось. Среди 15 напевов, исполнение которых, по мнению этнофоров приурочено к рекрутскому обряду, три образца поются на напев «Баламишкин», два – на напев «Алмагачлары»; большая же часть исполняется под местный *авыл көе*, который по своим мелодико-интонационным закономерностям примыкает к позднему стилевому пласту.

Резюмируя сказанное, можно сделать вывод о том, что в среде буинских мишарей рекрутский обряд сохранил в своей структуре специфические элементы традиционной обрядности. Что же касается его музыкального оформления, то здесь мы видим, что этнический слой мишарской песенности сегодня заменен на комплекс полифункциональных напевов общетатарского распространения.

Литература:

1. Бакиров М.Х. Татарский фольклор. Казань, 2012.
2. Кормина Ж.В. Рекрутский обряд: структура и семантика (на материалах севера и северо-запада России XIX–XX вв.): автореф. дис. ... канд. культурологических наук. М., 2000.
3. Нигмедзянов М.Н. Татарские народные песни. М., 1984.
4. Сайдашева З.Н. Песенная культура татар Волго-Камья. Эволюция жанрово-стилевых норм в контексте национальной истории. Казань, 2002.
5. Сарварова Л.И. Этнический компонент песенной культуры татар-мишарей: вопросы звуковысотной и фактурной организации: дис. ... канд. искусствоведения. Казань, 2006.
6. Татар халык ыжаты: кыска жырлар. Казань, 1976.
7. Хисамов Н. Бөек язмышлы әсәр. Казань, 1984.

**МЕХАНИЗМЫ СОХРАНЕНИЯ
МАРИЙСКИХ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ ТРАДИЦИЙ
(на примере деревни Филимоновка Мензелинского района РТ)**
*Зиннатова А.Х. (Казанский государственный
университет культуры и искусств)*

На территории Республики Татарстан сохранились ещё места, обитатели которых, несмотря на современный прогресс, продолжают придерживаться древних, уходящих своими корнями в глубь тысячелетий, этнокультурных традиций. Одно из таких мест – деревня Филимоновка Мензелинского района Республики Татарстан.

По воле исторических судеб в XVI–XVII вв. марийский народ оказался территориально разобщенным; определенная его часть оказалась «за пределами коренной этнической территории», переселилась из Среднего Поволжья в Прикамье и Приуралье. Эта часть составила этнографическую группу восточных марийцев, ныне проживающих на территории Татарстана, Башкортостана, Удмуртии, Кировской, Свердловской и Пермской областей.

Языковые и культурно – бытовые особенности восточных мари складывались под непосредственным влиянием соседствующих национальностей: татар, башкир, удмуртов. Исследователь восточных мари Г.А. Сепеев подчеркивает, что «исследование подобных групп, оторванных от основной этнической массы, представляет значительный научный интерес. С одной стороны, у них нередко сохраняются ранние (подчас и древние) культурно – бытовые формы и явления, исчезнувшие, быть может, даже среди основного марийского населения. Выявление таких особенностей даёт возмож-

ность дополнить, уточнить, внести некоторые коррективы в характеристику общемарийской культуры. С другой стороны, в силу тесных этнокультурных связей с новыми соседями, в культуру и быт этнического меньшинства неизбежно проникновение новых форм и элементов [3, с. 31].

Восточные марийцы, в том числе и марийцы, проживающие в Татарстане, сохраняя свои исконные обычаи, совмещали их с элементами традиционных ценностей духовной культуры народов, проживающих по соседству. Так, на основе соприкосновения с культурой соседних народов веками складывались своеобразные, неповторимые культурно – бытовые формы и явления. Отличительный характер их всегда привлекал и притягивал исследователей фольклора.

В повседневной жизни, обычаях, праздниках и религиозных верованиях жителей деревни Филимоновка удивительным образом переплелись и в разной мере нашли своё отражение элементы традиционной языческой религии мари, православного христианства, ислама и даже основные исторические события и идеологические вехи советской эпохи.

Официальные документы до 1926 года, местные карты утверждают, что деревня называлась Новое Калтаково. Теперешнее название связано с переселившимся в 1912 году Филимоном Михайловичем Токмурзиным, расстрелянным белыми в период гражданской войны. В целях увековечения его памяти новый населенный пункт назван его именем.

Деревня расположена у речки Ташьелга, являющейся правым притоком реки Аತ್ರякли, в 42 км юго-восточнее райцентра г. Мензелинска.

В наше время в деревне Филимоновка, сохранились своеобразные обычаи, которые тесно связаны с лесом, деревьями. Самыми почитаемыми, священными деревьями считаются береза и рябина. Поклонение силам природы занимает центральное место в языческой религии мари. Они поклоняются солнцу, воде, ветру. В качестве тотемных животных почитаются медведь, лось, водоплавающая птица. У них есть особая роща для моления богу и жертвоприношения, которая сохранилась до сих пор.

Всему народу мари свойственно до сих пор поклонение языческим верованиям и богам. В наши дни заново зародилась и официально существующая искоренённая в советское время иерархия марийских картов – языческих жрецов. В деревне Филимоновка эта

миссия принадлежит – Борин эби (Миннигареевой Октябрине Миннигареевне) и Ану эби (Мандыкаевой Ану Исакаевне), которые занимаются целительством, очищением, снятием порчи, сглаза, а также помнят и сохраняют все праздники, обряды деревни и без их участия не проходит ни одно из них.

Несмотря на длительные гонения атеистического периода, праздники и традиции сохранились и существуют в наши дни: Рождество «Шорчол», Масленица «Уярня», Пасха «Кугече», Троица «Семык», Праздник пашни «Ага пайрем», Праздник летнего жертвоприношения «Сүрем», Праздник нового хлеба «Угинде пайрем», похоронно-поминальная обрядность, наречение имени ребёнку, свадьбы, проводы в армию и встреча отслужившего, новоселье и многое другое.

Также одним из значимых и любимых праздников марийцев является “Семык”, с которого начинается цикл летних праздников народа. В отличие от русского Семика, основной идеей марийского праздника является поминовение умерших родственников и прошение у них благословения на удачу в хозяйственных делах и в быту. В прошлом все сложные и многообразные обряды были направлены на упрочение хозяйства, семейного благополучия людей. Праздник способствовал сплочению сельского коллектива, усилению взаимосвязи родственных групп, их единению.

“Семык” отмечается через 7 недель от Пасхи: со среды на Троицкой неделе и заканчивается в воскресенье – в день Троицы. Православные марийцы празднуют его с четверга.

Обряды совершаются в течение всех праздничных дней и носят обязательный характер. Первый день праздника “Семык” знаменуется походом на кладбище. Этот день связан со многими поверьями предохранительного характера и является тяжелым. С утра кроме приготовления еды, прекращают все виды работ, до обеда не выходят за пределы своего двора и следят, чтобы никто к ним не заходил, так по древнему поверью зашедший в это время может навлечь беду, даже скот в этот день не выгоняют на пастбище.

А после обеда жители деревни собираются и идут на кладбище, для того чтобы навестить усопших. При входе на кладбище старожилы деревни первыми бросают к входным воротам еду и напитки, приветствуя тем самым души умерших. Далее люди обходят могилы своих родственников и знакомых, угощая их любимыми блюдами.

Священным местом на кладбище является столетний дуб, посаженный основателем деревни – Филимоном Михайловичем Токмурзиним.

Также у марийцев деревни Филимоновка существует поверье о том, что в день посещения кладбища обязательно должен пойти дождь.

Второй день начинается с приготовления бабушкой Гульямал (Яикбаевой Гульямал Утябаевной) традиционного блюда для праздника Семык – табикмяк.

В каждом доме обязательным является наличие отдельно накрытого стола для душ усопших. На столе обязательно стоит количество тарелок и чашек, соответствующее числу умерших родственников с их любимыми блюдами и напитками.

Ритуальными кушаньями в праздник являются – табикмяк (мучное круглое изделие в виде лепёшки), хлеб, разнообразные пироги с начинками, кондитерские изделия, фрукты, рыбный суп, рыба, вареные яйца, различные крупы, зерна, семечки, алкогольные и безалкогольные напитки.

После приготовления необходимые блюда начинается поминальный обряд. Старожила деревни бабушка Борин зажигает на специально установленной полке (по языческим обычаям) или у иконы (по православным) свечки по количеству умерших, молится за них, обращается с просьбой к их душам о покровительстве живым.

Традиционным у жителей Филимоновки является изготовление специальных свечей. Технология изготовления данных свечей такова: берется кусок марлевой ткани, который натирается, горячим прополисом. После затвердения прополиса, ткань разрезают на кусочки.

Затем угощаются едой, откладывая кусочки еды в отдельное блюдо для покойников. После того, как совершают все обряды дома, забирают еду со стола “умерших” и идут провожать во двор, где выливают всю еду перед воротами. После этого участники церемонии, исполняя специальные напевы, направляются к следующему дому. По мелодии и ритмическому рисунку данные напевы так близки к татарским, что порой трудно определить их национальную принадлежность. Для них характерна значительность поднимаемых в них вопросов, связанных с обобщением большого жизненного опыта, преподносимого в виде доброго совета или наставления или же представляющих собой размышление о жизни.

Примером смешения, совмещения элементов марийской и татарской культуры являются песни восточных мари. Восточномарийские песни, как и татарские «мелодических типов напевов, в большинстве своем без прочной связи с определенным текстом, музыка – более всего мажорного наклонения, что происходит, очевидно, под влиянием окружающих их татар. Близость пентатоники восточномарийских песен к татарской, сказывается, прежде всего (мелодия формируется из трихордных попевок преимущественно прямого движения) и в характере мелодического развертывания. Извилистый орнаментированный напев лирических протяжных песен восточных мари родственен татарским – озын кэйлэр (протяжные мелодии)» [1, с.11]. Именно в празднике «Семьк» восточных мари деревни Филимоновка Мензелинского района республики Татарстан встречаются такие песни. Это гостевая песня «Уна вате-влак» и песня обращения к умершим «Ик уна вате».

Исторический опыт показывает, что этнокультурные традиции являются полигоном в формировании основ нравственной культуры и трудового воспитания подрастающего поколения марийского народа. Молодые люди имеют самое поверхностное представление не только о чужой, но и о своей культуре. Только знание своей культуры формирует уважение к чужой культуре и наоборот. Именно поэтому, необходимо с помощью современных аудио-видео технологий знакомить общество с традициями марийского народа, давать описание обычаев, материальной, духовной и социальной культуры этноса, отобразить самобытные элементы этнокультурных традиций, обрядовой культуры Восточных Мари на территории Татарстана.

С развитием медиальных технологий человек привык воспринимать информацию через экран, который передает её полноценной, что обеспечивает невиданный рост аудитории. Таким образом, аудио-визуальные технологии, становятся одним из значительных и неотъемлемых элементов современной культуры [2, с. 5]. Изобразительно-выразительные средства аудио-визуальных технологий создают условия для сохранения и внедрения в общество различных предметов или явлений, натуральных жизненных ситуаций – обрядов, ритуалов, праздников и многого другого, непосредственно от носителей той или иной традиционной культуры.

Таким образом, большую роль и значение в развитии и формировании подрастающего поколения, сохранении этнического самоназвания и этнического самосознания народов играет сосущество-

вание этнокультурных традиций и современности. Особый интерес для научной и практической работы составляют те особенности традиционной культуры, которые формировались в течение многих столетий и дошли до настоящего времени, не потеряв своей национальной значимости.

Литература:

1. Акцорин В.А. Марийские легенды и придания в свете исторической взаимосвязи народов Поволжья // Межнациональные связи марийского фольклора, литература и искусство. Йошкар-Ола, 1984. 88 с.
2. Александров Е.В. Опыт рассмотрения теоретических и методологических проблем визуальной антропологии. М.: Пенаты, 2003. 97 с.
3. Иванов А.Г. История марийского народа: учеб. пособие. Йошкар-Ола: Марийское книжно издательство, 1999. 160 с.

РОЛЬ ОБРЯДОВОГО ФОЛЬКЛОРА В ВОСПИТАНИИ СОВРЕМЕННОЙ МОЛОДЕЖИ

Зиннатуллина Ф.Г. (Елабужский колледж культуры и искусств)

С древних времен народное художественное творчество было синкретичным, то есть слитым с различными сферами и формами народной жизни. Особенно ярко и самобытно были представлены художественно-творческие элементы в традиционных народных праздниках и обрядах, связанных с циклом земледельческих работ. В этих праздниках, сопровождавшихся пением, игрой на народных музыкальных инструментах, танцами и другими видами художественной деятельности, воплощалось в художественной форме миропонимание и мироощущение народа.

Палитра традиционных праздников, обрядов и обычаев крайне разнообразна. Жизнь земледельца зависит от природы, и поэтому еще в глубокой древности люди старались на нее воздействовать. Появились обряды, целью которых было заклинать плодородие земли, хороший приплод домашнего скота, семейного изобилие и благополучие.

Само понятие обрядового фольклора и его этимология связаны непосредственно с обрядами, особыми культовыми действиями, представляющими собой сложный комплекс «...символических, магических, демонстративных и игровых элементов». Назначением таких действий было влияние на окружающий мир с целью вызвать желаемые явления, достичь определенного результата. В основу

обрядов была положена вера в чудодейственную силу слова, жеста, движения, способную, по убеждению людей, обеспечить хороший урожай, принести благополучие и достаток в дом, наладить семейную жизнь и т.п.

Календарно-обрядовая поэзия является составной частью общей культуры народа, поэтому в произведениях календарной обрядности отражаются особенности этноса, его традиции, история, быт. Чтобы определить специфику поморского музыкального календарно-обрядового творчества, следует выяснить, какие явления подействовали на формирование самой поморской этнической группы, а следовательно, и фольклорной культуры поморов.

Фольклор во все времена органично вписывался в народную педагогику. С его помощью испокон веков в наиболее доступной форме передавались молодому поколению сложившиеся в течение столетий эстетические, нравственные, трудовые идеалы, представления о мире и человеке. Художественные формы «фольклорного общения» воспринимались народом как обязательные; крестьянский быт был наполнен народной музыкой и звучащим образным словом, играми и шутками, потешками и прибаутками, а благодаря этому формировалось образное мышление, развивались эмоции и чувства ребенка. Произведения народного творчества доставляли детям наслаждение, определяли объем жизненно необходимой информации.

Таким образом, на протяжении веков обрядовый фольклор претерпевал некоторые изменения, связанные с определенными историческими событиями, сменой эпох. Но главные смыслы и значения обрядов до сих пор важны для нашего народа, особенно для современной молодежи. В процессе обучения, мы преподаватели предметно-цикловой комиссии «Социально-культурная деятельность и народное художественное творчество» на уроках «Народное художественное творчество» совместно со студентами разрабатываем сценарии обрядовых вечеров. ставим их для старшеклассников г.Елабуга. после просмотра проводим общее обсуждение. Хочется отметить активность и студентов, и школьников в игровых эпизодах обрядовых вечеров.

Предлагаем эпизод сценария обряда «Боз озату»

Звучит легкая музыка. На сцену выходит ведущая в образе весны.

Ведущая: У всех народов праздники и обряды были связаны с земледельческим календарём, который регламентировал жизнь наших предков.

Приход весны в народном сознании был связан с пробуждением природы и с возрождением самой жизни. Поэтому народ всегда отмечал приход весны яркими и красивыми обрядами. Одним из ярких эпизодов, связанных с весенними пробуждением природы являлся ледоход – боз озату.

Это время превращалось в своеобразный праздник. Молодёжь шла смотреть ледоход нарядно одетой. Найдя место посуше, умудрялись и поплясать. Если река протекала возле деревни, то смотреть ледоход шли все жители. В день ледохода на берегу реки делали большое чучело из соломы. Каждый вечер на протяжении недели молодёжь на этом месте проводила игрища. В последний день ледохода чучело рассыпали, сжигали, или ставили на одну из последних льдин и поджигали. Таким образом, якобы, отправляли зиму – холод.

Дорогие старшекласники! Мы предлагаем вам посмотреть эпизод праздника «Боз озату» и приглашаем вас активно принять участие в играх.

Катнашалар: 2 кечкенә малай, авыл яшьләре төркөме, гармонист

1 күренеш: авыл буйлап 2 малай боз кузгалуы турында хәбәр салалар.

1 малай: Эхе-хей, апалар, абыйлар, әбиләр, бабайлар, ишетәсезме?

2 малай: Чулман елгабыз уянды, бозы кузгалды.

3 малай: Әйдәгез бергәләп боз озатырга барабыз, әйдәгез, бу күңелле мизгелне күрми калмыйк...

1 малай: Язлар житте сизәсезме,
Боз киткәнен күрәсезме?

2 малай: Авылдагы егет-кызлар
Яр буена киләсезме?

(Ишектән бер төркөм яшьләре гармуннар асып, матур киенешеп жырлый-жырлый түргә үтәләр)

1 кыз:

Жылышып дуслар белән
Барам елга ярына.
Боз киткәнен эгәр күрсәм,
Сөйгәнем пәйда була.

2 егет:

Ага бозлар, ага бозлар
Елга бары бер генә.

Сөйгән ярларыбыз белән
Булсак иде гомергә.

Бергә:

Безнең елга борма-борма
Ага үзе тын гына.
Аңа кушылып без жырлыйбыз
Агыла сагыш- моң гына.

(Учак тирәсендә туктыйлар. Чулманны курган булып кычкырышалар)

1 кыз: Нинди матур Чулманыбыз!

1 егет: Ә нинди зур һәм ул көчле диген!

3 егет: Ярар, хыялланып учак ягарга онытмыйк.

1 кыз: Әйе, әйе, жырлашып, биешеп тә алырга кирәк. Кызлар жырлыйбыз.

(Егетләр учак ягу белән мәшгуль, кызлар хоры «Ай, Дунайны» башкара.)

Егет: Кызлар, егетләр! Учак тирәли басыгыз әле *(тиз генә түгәрәккә басалар)*

Егет: « Йөзек салыш» уйнап алабыз *(көй яңгыры, уен дәвам итә)*

1 Йөзекле кеше: Жәза. (Татар биюе)

2 йөзекле кеше: Жәза. (Сөйгәне белән теләкләрен тели-тели учак аша сикерү).

(1–2 пар яңадан кабатлый)

3 йөзекле кеше: Жәза. (Жырларга– «Әннәги-геннәги». Татар хоры башкара. Жырдан соң боз шартлаган кискен тавыш ишетелә.

Берничә тавыш:

1) Боз сынды

2) Боз кузгалды

3) Әйдәгез ярга!

1 егет:

Боз китә, боз китә.

Карап безнең уш китә.

Боз шартлый, боз сына

Күңелебез ымсына.

2 егет: Алып кил безгә шатлык

Игеннәр уңсын сатлык

3 егет: Боз китә, боз ага

Муллык килсен барчага

(Бодай чәчә)

4 егет: Агып китсен авыр кыш.

Кыенлыктан арчала.

1 егет: Кызлар, егетләр! Әйдәгез, теләкләребезне әйтә-әйтә уачкаларыбызны бозларга утыртыйк, агып китсеннәр!

1 кыз: Дөнъялар имин булсын,

2 кыз: Амбарлар тулып торсын,

3 кыз: Әти-әниләр сау булсын,

4 кыз: Бәбиләр дөнъя күрсен!

(Амин, амин дигән тавышлар ишетелә)

Яңадан учак янына жыелышалар.

Жыр: «Мәргүпжамал». Башкара татар хоры. *(Жырдан соң һәрбер кеше боз кыйпылчыклары алып, парлаша-парлаша китәләр).*

Литература:

1. Кравцов Н.И., Лазутин С.Г. Русское народное творчество: учеб. для фил. спец. ун-тов. 2-е изд., испр. и доп. М.: Высш. шк., 1983. 448 с.

2. Народная художественная культура: учеб. / под ред. Т.И. Баклановой, Е.Ю. Стрельцовой. М.: МГУКИ, 2000. 344 с.

3. Праздники народов России: энциклопедия / М.М. Бронштейн, Н.Л. Жуковская и др. М.: РОСМЭН-ИЗДАТ, 2004. 103 с.

4. Уразманова Р.К. Обряды и праздники татар Поволжья и Урала (Годовой цикл. XIX – нач. XX вв.) // Историко-этнографический атлас татарского народа. Казань: Дом печати, 2001. 196 с.

ВОПРОСЫ ПОЭТИКИ ТАТАРСКОГО ФОЛЬКЛОРА В РАБОТЕ Г. РАХИМА «ХАЛЫК ӘДӘБИЯТЫМЫЗГА БЕР КАРАШ»

*Ибрагимов М.И. (Республиканский центр развития
традиционной культуры, Казань)*

Для современного татароведения актуальной остается задача создания истории татарской фольклористики. Имеющийся материал (труды по фольклору татарских фольклористов и деятелей татарской культуры) не раз становился предметом научных исследований, как правило, ориентированных на выявление особенностей научного творчества отдельных ученых в определенный культурно-исторический период. Приходится констатировать, что применительно к татарской фольклористике у отечественных ученых возобладал синхронный подход. Он позволяет осмыслить состояние науки в определенный период ее развития в то время, как диахронный метод дает

представление об эволюции фольклористики. Представляется, что в концепции истории татарской фольклористики синхронный и диахронный методы должны дополнять друг друга.

История фольклористики не должна строиться как история имен: творчество отдельных ученых в большинстве случаев связано с научными направлениями, школами. Татарская фольклористика в разные годы своего развития в разной степени была связана с русской. Если во второй половине XIX – нач. XX в. эта связь была диалогической (яркий пример тому – творчество К. Насыри, деятельность которого осуществлялась в диалоге с русскими учеными-востоковедами), то со второй половины 1920-х гг. возобладала унифицирующая тенденция, сужающая понимание фольклора и ограничивающая методологию его изучения литературоведческими методами.

Вместе с тем, говоря о связях татарской фольклористики с русской, необходимо иметь в виду самостоятельный путь зарождения и становления фольклористики у татар, обусловленный национально-историческим контекстом и развитием теоретической мысли в целом. Так, применительно к науке начала XX века сложно говорить о фольклористике как самостоятельной научной дисциплине и об идентичности ученого как фольклориста. Вопросы фольклора в этот период зачастую рассматриваются в связи с вопросами литературы, общественности, истории. Вот один из характерных примеров.

В 1914 году в журнале «Аң» (№ 14, 16-17, 19, 20, 21, 22) публикуется работа Г. Рахима «Халык әдәбиятымызга бер караш», в которой в научно-популярной форме излагаются взгляды ученого на природу фольклора, жанровый состав татарского фольклора, систему поэтических приемов, особенности поэтического переживания у татар.

Содержащийся в работе краткий экскурс в историю татарской фольклористики (автор упоминает имена Каюма Насыри, Таиба Яхина, а также русских востоковедов, посвятивших свои труды татарскому фольклору – Радлова, П. Полякова) и ссылки на современные сочинения (Заки Валиди, Габдеррашита Юлдаши) свидетельствуют о неслучайном интересе ученого к татарскому фольклору, который рассматривается ученым в двух аспектах: с точки зрения исторической и теоретической поэтики.

Основная часть работы Г. Рахима – характеристика жанра песни в татарском фольклоре. Определив генезис этого жанра (происхождение песни Г. Рахим объясняет, основываясь на трудовой теории), ученый выделяет особенности этого жанра в татарском

фольклоре. Научный метод этой части работы может быть определен как сравнительно-исторический.

Так, Г. Рахим указывает на то, что эпические песни у татар менее распространены, чем у русских, иранцев, киргизов и казахов. Такое положение объясняется ученым цивилизационными процессами: становление городской цивилизации у татар привело, по мнению Г. Рахима, к вытеснению эпических песен лирическими. Подобного рода объяснение соответствует теоретическим позициям культурно-исторической школы, ориентированной на утверждение объективных (позитивных) детерминант феноменов культуры. Примечательно также, что автор статьи пишет о нераспространенности у татар исторических и обрядовых песен, объясняя этот факт культурно-историческими процессами. В частности, исчезновение обрядовых песен ученый связывает с принятием татарами ислама и вытеснением доисламской обрядовости. Вместе с тем, Г. Рахим приводит в качестве примера обрядовых песню, исполняемую во время обряда “Кыз елату”.

Лирические песни татар рассматриваются ученым как часть общетюркской фольклорной традиции: объясняя распространенность коротких лирических песен у казанских татар, автор приводит примеры из турецкого, казахского, сибирского (сибирские татары) фольклора, свидетельствующие о типологическом сходстве этого жанра у различных тюркских народов.

Значительное место в работе Г. Рахима уделяется строению лирических песен. Автор определяет способ связи между частями короткой песни как «ассоциацию идей». Примечательно, что данное понятие (теория «ассоциации идей», обоснованная в трудах Ст. Милля, была популярна в гуманитарных науках во второй половине XIX века) вводится в текст статьи на русском языке, а его объяснение («Мәсәләң, бер кеше бер нәрсәне күрә яки бер-бер айбер турысында уйлый да, шул нәрсә хакында уйлау аның башында мәжбүри буларак икенче фикерләр уята вә шул фикерләр сәбәпле ул кешедә билгеле бер халәте рухания хасил була») дается на татарском [2, с. 82]. Обращает на себя внимание и то, что ученый пишет об устойчивом характере ассоциаций в песнях. «Күке, – замечает Г. Рахим, приводя в пример короткую лирическую песню (“Кычкырма, күке, каршымда, кычкыр агач башында,/ Моңлы егет түгел идем, моңнар төште башыма”),- билгеле халык арасында кайгының, моңлыкның жанлы сүрәте дип хисаплана. Бу жырда моңлы егет үзенә каршында кычкырган күкене күрәп йөрәк яра-

лары ачыла да, күкегә карап шул жырны жырлый» [2, с. 83]. Устойчивость ассоциативных связей зоо и фитосемантических образов с определенными мотивами (в данном случае – образа кукушки с мотивом тоски), как известно, одна из особенностей семантики фольклорного текста.

Лирические песни татар рассматриваются в работе Г. Рахима с формальной и содержательной точек зрения. Автор, с одной стороны, пишет о художественных приемах, используемых в песнях, об особенностях их стиховой формы, с другой – о многообразии их содержания: различные по эмоциональному тону песни любовной тематики, песни, посвященные родине, друзьям, шакирдам, рекрутам, арестантам, юмористические песни, песни с религиозными мотивами.

В понимании жанра Г. Рахимом акцент делается на влияние социальных процессов на эволюцию жанра. Исчезновение длинных песен ученый объясняет социальными контекстами жизни татар, способствующими забвению длинных песен: «Шәһәр тормышы, солдат тормышы, фабрик вә заводлар тормышы аркылы бозылган хәзерге гавам яшьләре арасында ул иске матур көйләргә бер төрле һөжүви караш белән карау гадәт булып киткән: “алар борынгы көйләр – картлар көе”» [2, с. 110]. Этот момент представляется значимым: фольклор для Г. Рахима не замкнутая в самой себе система, а, как следует из работы, система исторически изменчивая, находящаяся в контакте с социальной жизнью. В частности, ученый противопоставляет «деревенские кюи» и «городские»: «Авыл көйләре авылларда чыгарылган көйләр булып, аларда авыл жиренен очсыз-кырыйсыз киң вә буш кырлары, очсыз-кырыйсыз озын юллары, садә вә бертерле генә тормышы хис ителә. Шәһәрләрдә чыккан көйләрдә исә жилбәзәк вә Казан шикелле кайнап торган кала тормышы сизелеп тора» [2, с. 113]. Такое понимание фольклора релевантно общему для начала XX века теоретическому направлению, в основе которого концепция связи феноменов культуры с состоянием общества¹. В то же время в представлении ученого фольклор неразрывно связан с духом народа (нации), который выступает как некая внеисторическая константа, проявляющаяся, по мнению Г. Рахима, в особом характере лирического переживания. Автор пишет о том, что песни татар, преимущественно,

¹ В области литературной теории данное направление исследовано в монографии Д.Ф. Загидуллиной “Әдәбият кануннары һәм заман”. Исследовательница определяет его как «жәмгыятчеләр» мәктәбе [1, с. 169 – 202].

минорны, основным эмоциональным тоном в них являются грусть, печаль, тоска: «Татар көйләренең башка халык көйләреннән бер аермасы – аларның арасында бер генә дә шат рухлы көй булмаенча, һәммесе моңлы вә кайгылы көйләр буладыр» [2, с. 111]. Для аргументации этого положения Г. Рахим обращается к известным в начале XX века художественным произведениям: Г. Исхаки («Ике йөз елдан соң икыйраз»), Г. Ибрагимова («Сөю-сәгадәт»), в которых по-разному объясняется данная национальная особенность.

Обращает на себя внимание заключительная часть работы, в которой ученый, выходя за рамки научного дискурса, пишет о национальной идентичности музыки: «Татар музыкасын хәзер дә әле үзе генә аңлаган матурлыгын бөтен дөнжә тарафыннан тасдыйк кылдыра (раслата). Тата көе уйналганын тасвир иткәндә ул: “әллә нинди бер үзлек, әллә нинди йомшаклык, әллә нинди моңлыкка башка му музыкада әллә нинди, әйтеп аңлатмый торган бер күәт бар иде” ди. Бу күәт тә үземез генә аңлый торган милли рух, татарлык рухыдыр» [2, с. 115].

Итак, работа Г. Рахима «Халык әдәбиятымызга бер караш» – опыт осмысления татарского фольклора, в котором поэтика жанра рассматривается в связи с развитием татарской культуры, но, одновременно, высказывается идея жанровой константы, обусловленной особенностями национальной психологии. Жанр, таким образом, понимается как исторически изменчивая содержательная форма, в которой присутствует доминанта: особый тип мелодичности, эмоциональный тон, релевантные духу нации.

Литература:

1. Заһидуллина Д.Ф. Әдәбият кануннары һәм заман. Казан: Татарстан китап нәшр, 2000. 271 б.
2. Рәхим Г. Халык әдәбиятымызга бер караш // Гали Рәхим: тарихи-документаль, әдәби һәм биографик жыентык. Казан: Жыен, 2008. Б. 71 – 116.

ПАМЯТЬ КУЛЬТУРЫ И НЕМАТЕРИАЛЬНОЕ КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ

Ибрагимов М.И. (Республиканский центр развития традиционной культуры, Казань)

Зафиксированное в словарях значение слова «наследие» («Явление духовной жизни, быта, уклада, унаследованное, воспринятое от прежних поколений, от предшественников») указывает на смысл этого понятия: наследие это то, что объединяет поколения. В этой связи закономерным представляется вопрос о механизмах культуры, позволяющих реализоваться связи поколений.

Феномен памяти в XX веке многократно становился предметом исследований философов, культурологов, психологов. А. Бергсон («Материя и память»), М. Хальбвакс («Коллективная память»), Ю. Лотман («Память в культурологическом освещении»), Ян Ассман («Культурная память») – вот далеко не полный перечень исследователей, посвятивших свои труды проблеме памяти.

Немецкий ученый Ян Ассман в своем труде «Культурная память» противопоставляет коммуникативную и культурную память. Первая, по мнению автора книги, «охватывает воспоминания, которые связаны с недавним прошлым»: это «те воспоминания, которые человек разделяет со своими современниками» [1, с. 52]. Типичным случаем коммуникативной памяти ученый называет память поколений, которую социальная группа приобретает исторически и которая возникает и проходит вместе со своими носителями [1, с. 52].

В отличие от коммуникативной памяти, культурная «направлена на фиксированные моменты в прошлом», которое «сворачивается в символические фигуры, к которым прикрепляется воспоминание» [1, с.55]. «Для культурной памяти, - продолжает автор исследования, - важна не фактическая, а воссозданная в воспоминании история, и только она. Можно сказать также, что в культурной памяти фактическая история преобразуется в воссозданную воспоминанием, т.е. в миф. Миф – это обосновывающая история, история, которую рассказывают, чтобы объяснить настоящее из его происхождения» [1, с. 55].

Содержательному различию между коммуникативной и культурной памятью соответствуют формальное: первая возникает во взаимодействии членов социума, она проявляется в повседневно-

сти; вторая реализуется в релевантной мифу ритуальной коммуникации, проявляется в праздниках.

Об ахронном характере культурной памяти писал и Ю.М. Лотман: «Актуализация тех или иных текстов подчиняется сложным законам общего культурного движения и не может быть сведена к формуле «самый новый - самый ценный»... Общая актуализация всех форм архаического искусства, затронувшая не только средние века, но и неолит, стала характерной чертой европейской культурной памяти второй половины XX в. Одновременно деактуализация («как бы забвение») охватила культурную парадигму, включающую античное и ренессансное искусство. Таким образом, эта сторона памяти культуры имеет панхронный, континуально-пространственный характер. Актуальные тексты высвечиваются памятью, а неактуальные не исчезают, а как бы погасают, переходя в потенцию» [2, с. 200 – 202]. «Культурная память как творческий механизм, - пишет автор статьи, - не только панхронна, но противостоит времени. Она сохраняет прошедшее как пребывающее» [2, с. 202].

В культуре существуют различные формы организации памяти. Ян Ассман в качестве первичных форм выделяет обряд и праздник. «Чтобы память могла реализовать содержащиеся в ней объединяющие и направляющие импульсы, должны осуществляться три функции: сохранение, востребование, сообщение или: поэтическая форма, ритуальная инсценировка, коллективное участие» [1, с. 59]. Обряды и праздники, по мнению исследователя, и обеспечивают в бесписьменных культурах единство социальной группы. Вот почему трудно переоценить значение праздников и обрядов как форм воспроизведения культурной идентичности. Их значимость, с этой точки зрения, несомненна, как и любых других форм культуры, структурно и содержательно соотносимых с мифом.

К таковым относятся отдельные жанры фольклора, например, топонимические легенды, в основе которых характерная для мифологического сознания дихотомия сакрального и профанного пространств, «ландшафты воспоминания» (топосы, которые в разных социумах поднимаются в ранг знака, семиотизируются) или «мнемотопы». Представляется, например, что Булгар является своего рода «мнемотопом»: в массовом сознании он существует не как исторический памятник, а как символ национальной идентичности.

В этой связи естественным представляется зафиксированное в Международной конвенции Юнеско отнесение к областям нематери-

ального культурного наследия обычаев, обрядов и празднеств: именно в этих формах ярче всего проявляет себя культурная память.

Французский историк Пьер Нора, автор антологии «Les Lieux de memoires» («Места памяти»), в которой рассматриваются формирующие французскую коллективную память места памяти, противопоставляет память спонтанную, ненарушенную, представленную в примитивных и архаических обществах, и «историю» как память «реконструктивную». «С исчезновением традиционной крестьянской культуры, пишет Нора, спонтанная память перестает существовать. Нам приходится создавать архивы, организовывать празднования годовщин, так эти ритуалы памяти больше не происходят естественным путем» [3, с. 158].

Очевидно, что традиционная культура представляет собой подсистему, в которой проявляется «спонтанная» (по концепции П. Нора) память. Она естественна и не требует искусственных мер по ее сохранению. За рамками традиционной культуры преобладает память «реконструктивная», требующая усилий по ее сохранению.

Представляется, что понятие «культурное наследие» содержит указание на такие явления духовной жизни, которые не подлежат забвению и воссоздаются в памяти поколений. Этот процесс понимается как коммуникативный (от поколения к поколению), и, очевидно (вопреки диалектической сущности культурной памяти), исключающий возможность забвения. Отсюда – формы «управления» памятью такие, например, как законодательные и иные правовые акты, предписывающие сохранение культурного наследия.

Литература:

1. Ассман Ян. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: Языки славянской культуры, 2004.
2. Лотман Ю.М. Память в культурологическом освещении// Лотман Ю.М. Избранные статьи. Т. 1. - Таллинн, 1992.
3. Переходцева О.В. Концепции памяти в современном западном литературоведении//Вестник Пермского университета. 2012. № 1.

ВОСПИТАНИЕ ДЕТЕЙ В ЛЮБИТЕЛЬСКИХ ТЕАТРАЛЬНЫХ КОЛЛЕКТИВАХ СРЕДСТВАМИ НАЦИОНАЛЬНОГО ФОЛЬКЛОРА

*Ибятова З.А. (Казанский государственный университет
культуры и искусств)*

На нынешнем этапе развития общества этнокультура выступает важным средством воспитания человеческого в человеке, развития его прекрасных сторон в их различных проявлениях. И в этом качестве она органично входит в целостную систему образования. Не вызывает сомнения тот факт, что гуманистический компонент национальной культуры является воспитательным инвариантом, ценностно-смысловой сущностью формирования личности любой национальности. Песенная, традиционная обрядовая национальная культура будет способствовать воспитанию личности вообще. Воспитание в каждом ребенке неординарной, самостоятельной, творческой личности, способной к саморазвитию и самореализации собственного потенциала, а также помощь в освоении детьми диалектики общечеловеческого интернационального и национального, правильном отношении к культуре, языку народов, к общечеловеческим и национальным памятникам культуры, национальному достоинству личности и т.д. является центральной задачей современного образования. Нельзя забывать, что утрата памяти семейной, народной ведет к утрате общечеловеческих ценностей.

Обращение к воспитательному потенциалу народной педагогики в театральном творчестве не случайное явление, поскольку именно она обладает универсальной значимостью и является непреходящей ценностью в связи с тем, что изначально ориентирована на соответствующий тип ментальности и способствует органичному и последовательному воздействию на личность.

В народном творчестве нашли отражение такие качества татарского народа, как любовь к Родине, родной земле, любовь и уважение к труду, ненависть к несправедливостям, честность, доброта, гостеприимство, опрятность и аккуратность. В этом легко убедиться, обратившись к образам положительных героев сказок, песен, байтов, к пословицам и поговоркам.

Анализируя психолого-педагогическую литературу, научные труды ученых по данной проблеме, мы пришли к выводу, что:

– этнокультура и традиции представляют учащимся материал из их непосредственного окружения и посредством него способст-

вуют ознакомлению с методами исторического исследования национальной культуры и помогают формировать национальное самосознание;

- этнокультура обеспечивает наилучшую основу для активных методов обучения;

- изучение культуры и традиций может оказать помощь в разрешении проблем личностного приспособления в области национальной культуры и традиций;

- изучение этнокультуры и традиций позволит учащимся осознать многообразие своих корней и самобытность, а также всю полноту наследия, завещанного прошлым их этносу и государству в целом.

Доступность и понятность народной культуры служит средством самораскрытия и самореализации, дает детям возможность познать художественные и нравственные идеалы культуры своего народа.

Нами совместно с руководителем театральной студии «Нур» был разработан план мероприятий с акцентом на этнокультурную специфику гуманистических ценностей в содержании воспитания участников. Репертуар мы старались формировать так, чтобы он по своему содержанию отражал и развивал культуру своего народа, его особенности, своеобразие. В систему ценностей, позволяющих закрепить гуманистические чувства участников, были включены культурно-исторические традиции татарского народа, гуманистические ценности этнокультуры: занятия искусствами, изучение фольклора, участие в народных праздниках и другие. К ним мы отнесли ценностное отношение к природе, семье, а также такие ценности, как доброта, милосердие, чувство ответственности, дружеская взаимопомощь, доброжелательность, любовь. Для усвоения этих ценностей мы использовали различные формы, как, например, многочисленные выступления участников на общегородских национальных праздниках, проведения календарных, религиозно-обрядовых праздников, участие на конкурсах, фестивалях.

Мы старались организовать коллективную, репетиционную работу так, чтобы она формировала не только гуманистические качества у учащихся, но и приносила им радость от общения с товарищами. Мероприятия, в зависимости от вида деятельности, организовывалось и самими участниками. Именно на основе общего интереса формируются такие гуманистические качества, как ответственность за свое дело, самостоятельность в принятии решений, доброжелательность по отношению к товарищам, требовательность

к себе, правильное отношение к успехам и неудачам. Тем самым формируются гуманистические качества, которые являются регулятором поведения и деятельности, и от них зависит, как дальше будет развиваться личность. Так, например, репертуар театральной студии составили следующие традиционные театральные мероприятия гуманистической направленности: татарские праздники «Встреча весны» («Науруз») – новый год по древнему восточному календарю, наступающий в день весеннего равноденствия 21 марта; «Встреча птиц» («Карга боткасы») – древний весенний праздник, посвященный встрече теплой весны – благодарение птицам за то, что они принесли весну на своих крыльях; «Сюмбелэ» – осенний праздник, праздновали окончание полевых работ и сбор урожая (15 сентября), обрядовые праздники «Посиделки» – осенне-зимние собрания женщин и девушек на дому одной из них, совмещающие рукоделие (шитьё, вязание, вышивание, прядение) с разговорами, пением; и «Каз омэсе» – осенний праздник, помочь по обработке заколотых гусей, которые включают в себя различные виды народного творчества: музыку, диалоги, ритмизированную речь, движения; участие в любимом народном празднике «Сабантуй» – торжество в честь сева яровых. Они разнообразны по своему содержанию, игровому и хореографическому оформлению. Задачи этих мероприятий заключались в следующем:

- глубоко и всесторонне изучить культурное наследие своего народа;
- сохранить традиционную культуру через устное народное творчество;
- развивать взаимосвязь и взаимодействие ребенка с национальными и народными художественными традициями и обычаями;
- сформировать у учащихся потребность постоянного общения с произведениями народного творчества, наиболее ярко выражающими гуманистические ценности человечества;
- развивать деятельное участие самого ребенка в творческом процессе;
- воспитать высоко нравственных, образованных, духовно богатых личностей, обладающих чувством национального достоинства, гражданского долга и любви к Родине, гуманностью и уважением к другим народам;
- формировать у участников чувства любви к родной земле, к ее культуре, родному языку;

– развивать творческую направленность на основе учета гуманистических качеств: отзывчивости, ответственности, гуманности и другие;

– развивать художественный кругозор, эмоционально-эстетическую атмосферу.

Характерной чертой этих традиционных праздников является привлекательность, красочность, яркая внешняя оформленность, эмоциональная окрашенность. Создание эмоционального подъема, торжественности, ритуально-церемониальной оформленности побуждает детей к действию, усиливает коллективные чувства и переживания.

Таким образом, этнокультурные гуманистические ценности способствуют осмыслению содержания гуманизма и закрепление гуманистических убеждений через активную творческую деятельность в самодеятельном театральном коллективе. Поставленные задачи были успешно реализованы в театральной студии «Нур». В ходе образовательной, культурно-просветительской деятельности участники получили возможность проявить весь свой творческий потенциал и почувствовать свою значимость и необходимость в выполнении важной миссии сохранения, развития и пропаганды своей традиционной культуры.

ТАТАР ХАЛЫК ТЫЛСЫМЛЫ ӘКИЯТЛӘРЕНДӘ ПРЕДМЕТ РЕАЛИЯЛӘРЕ, АЛАРНЫҢ ПРАГМАТИКАСЫ ("Алтын дага" әкияте мисалында)

Имамова Г.Ф., Завгарова Ф.Х. (Казан федераль университеты)

Әкият дөнъясы ул – гүзәллек дөнъясы, сихри дөнъя. Анда һәр нәрсә башкача: табигать тә, авыл-шәһәрләр дә, кешеләр дә. Тылсымлы әкиятләрдә һәрчак диярлек ике төрле урын-пространство сурәтләнә: кешеләр яши торган реаль дөнъя һәм хыялый-мифик дөнъя. Бу күренешләрне бер-берләренә бәйләнешле сурәтләү өчен таратсион әкияти структурага сөйләүче реалияләр кертә. Ә нәрсә соң ул реалия? Бу сорауга жавапны фольклористикага кагылышлы фикерләр ясылыгыннан эзләргә кирәк. Фольклорчы галимнәр теге яки бу халык яшәшәнә бәйле күренешләренң прагматикасына мөнәсәбәттә йола яки ритуал кысаларында урын алучы махсус предметларның булуына игътибар итәләр. Акрынлап галимнәр әлеге предметларның йола тукымасында урын алуының очраклы

түгеллеген, э киресенчэ халык ышанулары системасына бэйле реалія икэнэн билгелилэр һәм фэндэ реалія төшенчәсен куллана башлылар. Беренчеләрдән булып бу фикерләрне В.Н. Топоров әйтә. Ул үзенә күмү йолаларына багышланган хезмәтәндә түбәндәгечә аңлатма бирә¹. Аның фикеренчә, реалія – ул предмет, әйбер, материалъ культура. Сүзнәң төп номинатив мәгънәсен ачып бирүдә ярдәм итүче күренеш. Тылсым ярдәмендә ирешелгән могжизалар һәм мажаралы вакыйгалардан башка гомумән тылсымлы әкият була алмый. Шуларны сурәтләү өчен автор реалъ предмет реаліяләре белән беррәттән мифик дөньяга хас реаліяләрне дә кертергә мәжбүр. Мифик реаліяләрне дә ул теләсә ничек куллана алмый. Ә бары тик халык аңында гасырлар барышында формалашкан мифологик күзаллау системасында код буларак сакланып килүче реаліяләргә генә урын бирә ала. Болар берсе дә очраклы түгел, э киресенчә халык акылы тарафыннан гасырлар дөвамында мәдәни код буларак яшәп килүче ышанулар системасына бэйле. Предмет реаліяләре халык йоласында гына чагылыш тапмый, аларның прагматик структура коруга бэйле вазифаларын әкиятләрдә дә күреп була. Биредә дә рус фольклористикасы вәкилләренәң эзләнүләре кызыклы. Әлегә өлкәдә кызыклы гына тикшеренүләре белән хәзергә фольклористикада танылып килүче галимә В. Добровольскаяның эшчәнлегә аеруча игътибарга лаеклы. Аның күзәтүләрендә әкият тукумасында кулланылуы предмет реалийлары әсәрнең мотивик структурасын төзүче күренешләр буларак бәяләнәләр. Добровольская фикеренчә, тылсымлы әкиятләрдә предмет дөньясы көнкүреш предметлардан, элементлардан, ландшафт, табигатькә бэйле предметлардан, табигать стихияләреннән тора². Галимнәр, әкиятнең предмет реаліяләренә сюжетка кергән барлык предметларны да кертмиләр, э бары тик турыдан-туры сюжет төзелешенә үсешенә, композициясенә, персонажларның характерларын ачып бирүгә этәрүче предметларны гына кертүне кирәк карыйлар.

¹ Топоров В.Н. Заметки по похоронной обрядности (к 150-летию со дня рождения А.Н. Веселовского) // Балто-славянские исследования. 1985. М., 1987. С. 10–52. Нельзя не упомянуть также работу Н.И. Толстого «Из «грамматики» славянских обрядов», в которой используется термин, близкий понятию «предметный мир», а именно предметный (реальный) код (язык): см. Толстой Н.И. Из «грамматики» славянских обрядов // Типология культуры: Взаимное воздействие культур. Тарту, 1982. С. 57–71.

² Добровольская В.Е. Предметные реалии русской волшебной сказки. М.: Государственный центр русского фольклора, 2009. 64 с.

Тылсымлы әкиятләргә мөнәсәбәтле төрле аспектларда шактый киң күләмдә тикшеренүләр алып барылган һәм алып барыла. Бу нисбәттән татар фольклористикасына кагылышлы фикерләрне дә барлау урынлы булыр. Татар фольклористикасында халык әкиятләре өйрәнелмәгән түгел. Биредә без татар халык әкиятләрен туплау, аларга хас үзенчәлекләрне ачу өлкәсендә шактый күп эшләгән галимәрдән Х. Ярми, Л. Жамалетдиновларны атарга тиеш-бездер. Әлеге галимнәр татар халык әкиятләренә хас образлар системасын, аларда урын алган үзенчәлекле сурәтләү алымнарын барлаган, тылсымлы әкиятләренң халык мифологик күзаллауларына нисбәтле булуларын аңлатырга тырышкан шәхесләр. Шул ук вакытта татар халык авыз ижатының үзенчәлекле жанрының берсе – дастаннарда предмет реалияләренң прагматик структура корудагы ролен ачуга кагылышлы фикерләр әйткән тагын бер ничә кызыклы гына мәкаләләр бар. Әлеге мәкаләләренң авторлары Ф.Х. Завгарова һәм Г.В. Хадиевалар¹.

Бүгенге фәндә әкият сюжетына, композициясенң формалашуына тәэсир иткән, персонажларның характерларын ачарга ярдәм иткән элементларны гына предмет реалийлары дип атылар. Калган объектларны предмет реалийларына түгел, ә гади әйберләр рәтенә генә кертәп карау гәмәлдә йөри. Тылсымлы әкиятләрдә еш кына бер үк объект предмет реалиясе дә, гади генә әйбер дә булырга мөмкин.

В.Е. Добровольская тылсымлы әкиятләрдә предмет реалийларын төркемнәргә бүлә, аларның структурасын тикшереп, кызыклы гына нәтижәләр ясый. Аның фикеренчә, тылсымлы әкиятләрдә предмет дөньясы көнкүреш предметлардан, элементлардан, ландшафт, табигатькә бәйле предметлардан, табигать стихияләреннән тора. Добровольская әкият структурасындагы реалияларның вазифаларын ачыклау омтылышын да ясый. Ул үзенң алты бүлектән торган “Предметные реалии русской волшебной сказки” китабында аерым бер урынны рус халык тылсымлы әкиятләрендәге предмет реалияләренң сүзлегенә бирә. Автор ландшафт, күнкүреш предметларын, музыкаль инструментларны, гигиена предметларын, табигать стихияләрен, киёмнәр, ашамлыклар, сугыш кирәк-яраклары предметларын аерып чыгара. Без әлеге мәкаләбездә галимәненң шушы

¹Завгарова Ф.Х., Хадиева Г.В. Предметные реалии татарской волшебной сказки // Татарская фольклористика: исследования молодых: сб. материалов чтений школы молодых фольклористов. Казань, 2010. С. 5–9.

бүленешенә таянырбыз һәм “Алтын дага”² әкиятә мисалында предмет реалияларен классификацияләп һәм типларын билгеләп карыйк.

Алда әйткәнәбезчә, әкият тукумасында урын алган реалиялар вазифаларына мөнәсәбәтлә әсәрнең композициясенә, сюжетына бик нык тәәсир итәләр. Моның шулай икәнән сайланган әкият мисалында дәлилләп карыйк.

Башлап әсәрнең сюжетын күзәтеп үтик. Әсәр сюжетында бер солдат егетнең мажаралы хәлләре сурәтләнелә. Гаскәри хезмәтгән кайтучы егет акчасы бетү сәбәплә кунып чыгар өчен патша сараена керә. Патша аңа шарт куя: әгәр дә аю янында кунып чыкса, кызын бирәчәк. Егет ризалаша, патшадан 15 сум акча да ала. Базардан тимер чикләвек, кадак, чүкеч, скрипка, тимер чыбык, бритва алып кайта һәм әлегә алган предметларын кулланып, исән кала. Патша кабат шарт куя: кызны ияртеп, аю белән чабышасы. Бу шартны да егет уңышлы үти һәм патша кызын бирәм ди. Ләкин алдый, егетне ат каравылчысы итә. Каравылчы булып эшләү дәверендә аның жыйган тиресләрен таратучы атның тоягында алтын дага күрә һәм ул даганы каерып ала. Ул даганың бер ягын ышкуга ике егет килеп чыга һәм егеткә хезмәт күрсәтә башлыйлар, икенче ягын ышкысаң кереп кача торган булалар. Егет сюжет барышында төрле патша куйган шартларны үти бара, ә патша кызын солдатка бирергә була. Хатыны ялкау иренәң алтын дагасы барлыгын белеп алып, ул даганы әтисенә бирә. Патша дагадан пәйдә булучы егетләргә солдатны күз күрмәгән колак ишетмәгән жирләргә илтеп ташларга куша. Тегеләр шулай эшлиләр. Ләкин солдат төшендә карт күрә, карт аңа бер кладовойга керергә куша, андагы шәмнәрне алырга тәкъдим итә һәм егет ул шәмнәрне ала, ә ул шәмнәрдән дә ике егет пәйда була, алар теге дагадагы егетләренәң агалары була. Егет бу агайлар ярдәмендә патшаның күп төрле шартларын үтәп чыга, егетнең шәме барлыгын хатыны тагын белә һәм кабат күз күрмәгән колак ишетмәгән жиргә ташландырыла. Бу егет диңгез янында уянып китә, су коенырга бара һәм тарак таба, бара торгач, тарагын эзләүче карчыкка юлыга. Карчык егеткә кайту юлын әйтә: диңгез төбәндәге бака казанын алып чыгасы, аның эчендә теге дагадагы егетләренәң аталары булыр, ул сине кайтарып куяр һәм бар гозерләренәң үтәр, ди. Шуның ярдәме белән егет өенә кайтып житә. Кайткач, хатыныннан дага белән шәмне сорап ала да, язмышы белән уйнаганны өчен кызны әтисе белән еланлыклар арасына илтеп ташларга куша. Егет шулай патша семьясын юк итеп, үзе тынычлап тора башлый. Әсәрнең кыскача гына бирелгәндә сюжеты менә шундый.

Инде үзөбөзгөч бүгөнгө чыгышыбызга куйган максатка бэйле тикшеренүләрөбөзгө күчик. Әсәрне предмет реалияләрөнө бэйле барлап чыккач, анда предмет реалияләрөнөң шактый күп бирелүенө игътибар иттек. Әсәрдә урын алган предмет реалияләрөн классификациялөп, түбөндөгөчө оештырып була:

1. *Көнкүрөш предметлары:* кадак, чүкөч, скрипка, тимер чыбык, шәм, бака казаны;

2. *Ландшафт, табигатькә бэйле предметлар:* бакча, салкын жир, дингез, еланлыклар, су, юл;

3. *Төзелеш яки тору урыннары:* тупса, ызба, суд, кабак, майдан, кладовой, өй.

Мондагы семантик категорияләргә нигезлэнгән бүленеш, әйтергә кирәк, реаль чынбарлыкта булган предметларның вазыйфаларына туры килә. Ләкин әкият сюжетында кайбер предметлар икенче төрлө функция дө башкаралар. Тик мондый бүленеш предмет реалияләрөнөң әкият структурасына һәм сюжет-композициясенөң формулашуына туры килеп бетми. Бу сорауга жавап бирү яисә мәсәләнө чишәр өчен алда саналып үткән предметларның функциональ кырларын билгеләргә кирәк.

Сюжет барышында без башлап бер төркөм көнкүрөштә кулланьлучы кирәк-яраклар белән очрашабыз: *кадак, чүкөч, скрипка, тимер чыбык*. Бу предметларның төп вазифалары моңа кадәр бар кешеләрне юк итеп килгән аюдан исән-имин котылып калу. Кадак, чүкөч тимер чыбык аюны идәнгә кагып кую өчен кирәк булса, скрипка аюны биетү максатыннан кирәк. Әлегө предметлар барысы да реаль яшәешкә бэйле прагматик структура кору максатыннан кирәк. Алга таба әсәрдә кулланылыш тапкан предмет алтын дага. Бу даганың семантик кыры, предмет реалиясе буларак әкияти тылсымлылык һәм мифологик эчтәлекне ачу белән бэйле. Даганың татарларның мифологик күзаллау системасындагы эчтәлектөгө чагылышы шактый кызыклы һәм тотрыклы. Көндөлек яшәештөгө ышанулар системасында ат дагасын ишек башына яисә тупсага кагалар. Бу гамәл йортка женнәр, явыз көчләрне кертмәс өчен эшләнә. Ләкин теләсе кайсы ат дагасы мондый көчкә ия түгел, ә бары тик ат тоягы астында булганы гына¹. Әкияттә дө без нәкъ шундый кулланылыш та булган даганы күрәбез. Бу дага да ат тоягына кадап куелган. Ләкин ул мифологик күзаллау системасына

¹Урманчөев Ф.И. Татар мифлары: 3 томда. Казан: Мөгариф, 2008. Т. I; Урманчөев Ф.И. Татар халык ижаты. Казан: Татар. кит. нәшр., 2002. 238 б.

туры килгән гади дага түгел, ә алтын дага. Алтын дагага әсәрдә әкияти тылсымлылык көче өстәлә. Нәтижәдә, татар тормышында реаль урын алып, традицион функция үти алырлык дагага алтын сыйфаты өстәп, әкияти тылсымлылык әчтәлеге салына һәм әкият сюжеты тиешле юнәлештә дәвам иттерелә. Шундый ук тылсымлы предметлар белән әсәрдә кабат очрашабыз: *тылсымлы шәм, бака казаны*. Алар традицион татар яшәшенә хас булган әчтәлекле функцияләргә дә, мифологик әчтәлеккә ия түгелләр, ләкин аларның кайталмаслык жирдә булулары һәм аларны махсус табарга кирәк булуы әкиятнең тылсымлылыгын тотып тора. Аларның шушы вазифасы әсәрнең композицион үсешен тәэмин итә дә. Шул ук вакытта әлеге предметлар кертелү тәртибенә дә мотивик структураны тәэмин итүдә роле барлыгын ассызыклап китәргә кирәк. Әсәргә башлап шәмнәр кертелә, бу серле агаларны сюжетка кертү һәм гаиләдәге туганлык мөнәсәбәтләре иерархиясен саклау максатынан да шул тәртипкә куела. Татарларда туганлыкка мөнәсәбәтле иерархия шактый тотрыклы. Безнең фикеребезчә, башлап, энекәшләрне, аннан агаларны, аннан соң гына тагы да катлаулырак шартны үтәү өчен атаны кертү кирәклегә традицион мәдәни системаны тотып торуга ярдәм итә һәм әкияткә беркадәр реальлек өсти. Ландшафтка бәйлә предмет реалияләрен күзәтүләр дә кызыклы гына нәтижәләр бирә. Бакча, салкын жир, диңгез, еланлыklar, су, юл – болар барысы да әкияттә сурәтләнгән табигатькә бәйлә предмет реалияләре. Биредә алар солдатның пронстравадагы хәрәкәтен тәэмин итәләр. Шул ук вакытта әсәр сюжетын коруга бәйлә функцияләр дә башкаралар. Гомуми нәтижәләргә килсәк, әкияттәге предмет реалияләре беренче чиратта әсәргә реальлек өстәү вазифасын һәм әкияти тылсымлылыкны бирү, шулар аркылы мотивик структураны тотып, сюжет үстерү өчен кулланылалар. Шушы кыска гына күзәтүләребезгә нигезләнеп бе түбәндәге фикерне ассызыклай алабыз:

Тылсымлы әкиятләрдәге предмет реалияләре әсәрнең беркадәр прагматикасын тоту һәм ана әкияти әчтәлек бирү вазифаларын башкаралар икән. Аларның бу вазифалары да очраклы түгел, ул халыкның мифологик аңына мөнәсәбәтле утыртылган таныш – белү системасына бәйлә.

Әдәбият:

1. Добровольская В.Е. Предметные реалии русской волшебной сказки. М.: Государственный центр русского фольклора, 2009.
2. Завгарова Ф.Х., Хадиева Г.В. Предметные реалии татарской волшебной сказки, // Татарская фольклористика: исследования молодых: сб. материалов чтений школы молодых фольклористов. Казань, 2010.
3. Татар халык әкиятләре: тылсымлы әкиятләр. Казан; Татар. кит. нәшр., 1994.
4. Татар халык ижаты: әкиятләр. Казан: Татар. кит. нәшр., 1978. Икенче китап. 308 б.
5. Топоров В.Н. Заметки по похоронной обрядности (к 150-летию со дня рождения А.Н. Веселовского) // Балто-славянские исследования. 1985. М., 1987.
6. Урманчиев Ф.И. Татар мифологиясе: энциклопедик сүзлек: 3 томда. Казан: Мәгариф, 2008–2009.
7. Урманчиев Ф.И. Татар халык ижаты. Казан: Татар. кит. нәшр., 2002. 238 б.

ТРАДИЦИОННАЯ НАЦИОНАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА КАК ДУХОВНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ (на материале сельского социума)

Калимуллина Г.Х., Калимуллин Д.Д.

(Казанский государственный университет культуры и искусств)

Современная эпоха, характеризующаяся интенсивными процессами глобализации, глубокой политико-экономической, идеологической и духовной интеграцией различных государственных образований, взаимодействием и взаимопроникновением мировых цивилизаций, обуславливает живой и пристальный интерес общественности к проблемам сохранения и развития национально-культурного своеобразия, уникальных исторических традиций всех народов, живущих на нашей планете. Мировое сообщество, ставящее своей целью создание новой системы международных отношений, основанной на принципах взаимного уважения, толерантности и гуманизма, обращает серьезное внимание на вопросы соблюдения этно-культурных прав, изучения и пропаганды лучших образцов материального и духовного наследия любого, даже самого малочисленного народа.

Симптоматичным является исследование региональной художественной культуры, которую рассматривают как индикатор происходящих в региональной культуре трансформаций, т.к. явления искусства и художественной жизни репрезентируют всю культуру целиком.

Многообразие культурных ценностей охватывает всё многообразие возможных смыслов человеческой жизни. Не все культурные ценности живы сегодня – многие из них не располагают в наши дни последователями. Однако все смыслы живы и в любой момент могут сплотить вокруг себя немалое число людей.

Чтобы узнать культуру, мало изучать ее внешние последствия, нужно взглянуть в самую сущность человеческого духа, рассмотреть ее глубинные потребности и предельные закономерности.

В современной России за годы реформ прерваны многие формы социокультурного взаимодействия города и села, в том числе: оправдавшие себя формы культурного шефства города над селом: фестивали, смотры мастеров искусств в подшефных селах, коллективные выезды сельских жителей в театры, концертные залы, музеи и т.д. Это затормозило процесс параллельного, взаимообогащающего развития культуры городского и сельского населения.

Культуролог А.Я. Флиер справедливо считает, что не может быть «ничейной культуры» или «культуры вообще». Люди создают и люди разрушают культуру. Люди в своей массе не живут поодиночке, изолированно друг от друга, они живут в сообществе себе подобных.

Единство общества и культуры объективно, потому что общество как социально консолидированный коллектив людей преследует общие цели и интересы, а культура является способом реализации его целей и интересов. Безусловно, цели и интересы общества многообразны и связаны с сохранением социальной общности, нормированием и регуляцией совместной жизнедеятельности, накоплением социального опыта, социальной коммуникации и многими другими жизненно важными проблемами.

Рассматривая традиционную культуру мы должны оговориться, что иногда термин используется в значении народная культура. Традиционная культура представляет собой устойчивую, нединамичную культуру, характерной особенностью которой является то, что происходящие в ней изменения идут слишком медленно и поэтому практически не фиксируются коллективным сознанием данной культуры.

Традиционная культура представлена сказками, преданиями, образами героев и другими явлениями, в которых переплетается память о значительных событиях в жизни больших групп людей (в том числе целых этносов) и вымысел. Чаще всего образцы народной культуры отражают житейскую мудрость, которая дополняется конкретно-историческими обстоятельствами, закрепляющимися и передающимися из поколения в поколение рассказами. В большинстве случаев в них отражаются не реально имевшие место в действительности события, а социальные отношения между людьми, дополненные фантазией рассказчиков, их представлениями о добре и зле, идеальном обществе.

При этом уже в эпоху Средневековья появляются произведения, являющие собой отдельное явление по отношению к народной культуре, в котором важную роль играют абстрактные понятия – честь, доблесть, верность, представленные в европейской традиции рыцарскими романами – культура феодальной элиты (например, цикл о короле Артуре).

В современном обществе представления о народной культуре испытывают существенное влияние работы ученых-исследователей XIX века, которые в рамках парадигм романтизма и позитивизма занимались сбором и публикацией образцов традиционной культуры (напр. Братья Гримм, Александр Афанасьев)¹.

Безусловно, на селе, как и в обществе в целом, идут сложные, порой противоречивые процессы как в социально-экономической, хозяйственной, социально-культурной, так и духовно-нравственных областях. На первый взгляд кажется, что такие различные элементы сельской жизни, как материальные и духовные, семейные и внесемейные, бытовые и производственные уже не взаимосвязаны между собой, не выступают целостной социальной реальностью. Более того, сельский контент испытывает давление национальных культур, которые трансформируются под воздействием информации.

Принимая во внимание тот факт, что традиционная культура представляет собой устойчивую, нединамичную культуру, характерной особенностью которой является то, что происходящие в ней изменения идут слишком медленно и поэтому практически не фиксируются коллективным сознанием данной культуры. То при всей

¹ Традиционная культура. URL: <http://wikipedia.org>

самобытности, своеобразии данных культурных образований, им присущи некоторые общие черты:

- ориентация на повторение некогда заданного образа жизни, обычаев, традиций и воспроизводство сложившихся социальных структур;
- приверженность существующим образцам поведения;
- господство сакральных, религиозно-мифологических, канонизированных представлений в сознании;
- медленные темпы изменений видов, средств и целей деятельности.

Широчайшее внедрение компьютера, интернета, дигитальных технологий в жизнь обычного человека, начиная с самого раннего возраста, существенно меняет всю ментально-психическую структуру личности, переориентирует его с традиционного культурно-цивилизационного опыта на принципиально иной, далекий от всего, с чем человек имел дело в обозримый период истории.

Мы исходим из того, что в условиях глобализации и информатизации традиция становится связующим звеном с исторической памятью и помогает сохранить национально-культурную идентичность. Однако анализ специальной литературы существенно затруднен вследствие того, что само понятие «традиционная культура» трактуется различным образом¹. А.В. Костина выделяла подходы: философско-социологический подход к рассмотрению традиционной культуры предполагает выделение двух ее аспектов — субстанционального (это те элементы социокультурного опыта, которые транслируются) и функционального (учитывающего, каким «коммуникативно-трансляционно-трансмутационным» способом «внутри- и межпоколенного взаимодействия людей» осуществляется эта передача); социологический подход в котором одной из основных функций традиционной культуры является утверждение определенной картины мира (К.Б. Соколов); социогуманитарный подход включающие «нормы-ценности-смыслы-символы» («представления о природе, космосе, месте человека в мире, религиозно-мифологические понятия об отношениях человека с некими высшими и низшими силами, представления об идеалах мудрости, силы, героизма, красоты, добра и зла, о формах «правильного» и «неправильного» поведения и устройства жизни, о служении людям,

¹ Костина А.В. Традиционная культура: к проблеме определения понятия // Знание. Понимание. Умение. URL: <http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2009/4/Kostina/>

отечеству (буквально – стране, земле отцов) и др.)), воплощенные в культурных текстах разной знаковой природы, а также «формы их функционирования и социальной трансмиссии»; фольклористика, в свою очередь, признает равноупотребительными термины «народная культура», «традиционная культура» и «фольклор» в его «широком» (К.В. Чистов) смысле, охватывающем «весь комплекс явлений данного народа.

Можно подходить к вопросу изучения традиционной культуры как способу опредмечивания информации (в этом случае культура определяется как «до-письменная»), типу социальной трансляции («традиционная»), социальному носителю («крестьянская»), характеру производства («неспециализированная»), уровню ожидаемости и прецедентности («бытовая», «повседневная»), соотносённости с определенным периодом общественного развития («архаическая», «доиндустриальная»), типу хозяйствования («аграрная»).

Мы полагаем, как в прошлом, так и в настоящем для нормального существования некоей общности как социального целого необходимо включение в него индивидов, укрепление социальных связей, интеграция людей, их объединение в рамках группы, сообщества, социального слоя, т.е. идентификация, социализация и интеграция. Социально-интеграционный процесс, в котором заинтересовано сообщество, осуществляется в разных сферах деятельности человека, в т.ч. в повседневной жизни, в быту, на производстве, где циркулируют различные культурные тексты. Такие тексты фиксируют, сохраняют и транслируют образцы, смыслы, представления, нормы, сложившиеся в повседневной жизни конкретной малой социальной группы, общности, производственного коллектива, дружеской компании, группы единомышленников, аккумулируя также образцы и ценности более широкого социального масштаба¹.

Добро, любовь, справедливость, красота формируют народную истину, народную мудрость, которые находят свое отражение в праздничной культуре народа.

Необходимо оговориться, что действительно во все эпохи у любого народа, прежде всего праздникам, которые выполняли функцию коммуникации отводилась огромная роль. Потребность в праздниках присуща человечеству с самых ранних времен. *Homo sapiens*, по всей видимости, был одновременно и *homo ludens* – че-

¹ Быкова Э.В. Мир неспециализированной культурной деятельности как феномен народной культуры // Фольклор малых социальных групп: традиции и современность: сб. ст. М.: Гос. респ. центр рус. фольклора, 2008. С. 29.

ловеком играющим и *homo feriens* – человеком празднующим. Праздники сопровождали наиболее значимые, существенные моменты и периоды природных циклов и жизни коллектива, будь то государство, народ, религиозная община или семья.

Праздник – социальное и культурное явление, в котором соединены две тенденции: возврата, неподвижности и обновления, динамики, т.е. он одновременно ориентирован на прошлое и устремлен в будущее. Праздник исконно связан с традицией, всегда опирается на апробированное, устоявшееся, он постоянно стремится к возрождению и актуализации традиционного.

Безусловно возрождаются и традиционные праздники, однако анализ современной практики показал, что появляются и новые праздники не характерные ранее для России: день Святого Валентина, Хэллоуин и др. Это дает нам право констатировать, что в современном мире и ближайшее будущее в культуре будет преобладать тенденция к общности национальных культур с определенным акцентом на специфику традиционной культуры тех государств, которые станут лидерами на мировой арене. И, в конечном итоге, этот процесс передачи культурного лидерства от Запада к Востоку и, возможно, обратное приведет к сближению этих традиционно далеких друг от друга культур и мировоззрений и, скорее всего, культура станет единой и общей для всех, а традиционные культуры, в том смысле, в котором мы их сегодня понимаем, останутся на обочине прогресса, будут восприниматься людьми как нечто, отсталое от современной жизни.

В принципе, мы уже сегодня это наблюдаем, например, туристы с удовольствием знакомятся с особенностями той или иной национальной традиционной культуры, но в качестве развлечения, а не как ценители чьей бы то ни было самобытности, без особого уважения и почитания культурных традиций отдельных народов. И, наоборот, выезжая в развитые страны, граждане менее развитых государств стесняются рассказывать о своих национальных традициях, опасаясь непонимания и восприятия себя иностранцами как несовременного человека. Это явление характерно не для всех людей, но для большинства, что создает реальную угрозу для национальных традиционных культур.

Рассматривая специфику в традиционных культурах оговоримся, что интересы индивида подчинялись интересам общества, что порождает высокий уровень коллективизма и низкую степень развития личностного начала. Поэтому важнейшим моральным ре-

гулятором поведения представителей традиционных культур является чувство стыда, а не вины. Дело в том, что чувство вины выражает озабоченность индивида своей внутренней правотой, а стыд – озабоченность тем, как будут оценены поступки человека другими людьми – членами его общины. Это рождает специфическое отношение традиционных обществ к труду и богатству. Здесь ценность имеет конкретный труд, связанный с профессиональным мастерством и рассматриваемый как источник приобретения и потребления материальных благ. Труд ради накопления и сбережения осуждается традиционным сознанием. Все излишние накопления должны быть прямо или косвенно перераспределены между всеми членами коллектива – пиры, подарки, помощь в экстремальных случаях, религиозные жертвования и т.д. Поэтому праздники, ритуалы, совместное обсуждение дел, служащие для поддержания нормальных межличностных отношений, «съедают» значительную часть накапливаемого богатства.

Размышляя о традиционных ценностях необходимо сказать, что важнейшей характеристикой и единицей ценности человека в традиционной культуре выступают ранговые, кастовые, сословные разделения, иерархия которых четко фиксируется в сознании каждого представителя данной культуры. Такие взаимоотношения порождают повиновение, преклонение, раболепие по отношению к вышестоящим и грубость и презрение к нижестоящим. Трудолюбие и богатство человека мало определяют его положение в обществе. Кастовая, религиозная принадлежность, размеры семьи, определяющие место человека, – это такие факторы, над которыми человек не властен.

Сегодня в нашем обществе с одной стороны, усиливается значимость духовно-нравственных, этнонациональных ценностей, как защитных в кризисном социуме механизмов, с другой – усиливаются негативные тенденции в молодежной среде. С актуализацией ценности свободы значительно усилилась потребность молодежи в самореализации, саморазвитии. Однако социокультурные реалии села пока не располагают условиями, необходимыми для удовлетворения и развития данной потребности¹. Приобщение сельской

¹Бояк Т.Н. Русская сельская молодежь полиэтнического региона: трансформация духовно-нравственных ценностей в условиях становления гражданского общества URL: <http://www.referun.com/n/russkaya-selskaya-molodezh-polietnicheskogo-regiona-transformatsiya-duhovno-nravstvennyh-tsennostey-v-usloviyah-stanovleni#ixzz2sTT8MnA4>

молодежи к этнонациональным ценностям является важным в контексте решения задач становления гражданского общества России.

Для города характерна урбанизированная культура к которой относят – промышленность, заводы, фабрики с соответствующей средой (граффити). Город предстает медиа (мульти) экраном, а интернетизация деревень на сегодня выглядит утопией. От практиков и хранителей традиционных культур поступали предложения о создании депозитария (коллекций) традиционной культуры, однако в условиях открытых культур консервирование культурного наследия в парках (даже под открытым небом) остается проблематичным¹.

В целях сохранения, возрождения и преемственности традиционной народной культуры важное значение имеет культурно-досуговая деятельность. Из форм организации этой деятельности в республике Татарстан нам хотелось бы отметить: кружки и студии декоративно-прикладного творчества, семейные фольклорные коллективы, семейные и народные праздники и т.д. Особая ценность досуговых форм состоит в том, что в них непосредственно осуществляется взаимодействие и преемственность поколений.

Древние обряды, символы уходят далеко в глубину веков – это культурная память народа. Каждый образ вынашивался, оттачивался веками; не теряя своей значимости, он со временем изменялся, но основное смысловое значение несет до сих пор. Люди с древних времен чувствовали себя едиными с Природой и творили своей образ мира. Солнце, Свет, Вода, Земля – вся Природа составляла для человека свое предметное отражение. Поэтика образов народного творчества заложена в календарно-обрядовой культуре: весенние песни-заклички, шествия и игры ряженных, колядования, хороводы. Все это искусство, впитавшее народную мудрость, народный вкус, понимание жизни, оказалось необходимым современному человеку, для того чтобы не утратилась связь времен, чтобы не растворялась его национальная культура².

Более того, большое значение имеет изучение обычаев, традиций и обрядов, сохраняющих историческую и духовную преемственность народов многонациональной России, где на протяжении многих веков формировалась уникальная общественно-политическая, эконо-

¹ «Тем временем» с А. Архангельским URL: <http://tvkultura.ru>

² Праздник: история и современность: учеб.-метод. пособие. Казань, 2008. 152 с.; Сухова О.А. Традиционные способы коммуникации в крестьянской среде как фактор социальной динамики в период революционных потрясений (по материалам Среднего Поволжья) // Вестник Самар. гос. ун-та. 2010. № 3. С. 64–66.

мическая, культурная, социально-психологическая общность. Знание и уважение национальных особенностей народов, их быта, культуры, обычаев и обрядов очень актуальны сегодня – в период укрепления государственности Российской Федерации. Они могут сыграть заметную роль в сохранении и развитии традиций дружбы и сотрудничества народов России¹.

Бытует мнение, что Интернет – пространство, населенное людьми и его невозможно представить в отрыве от людей. Виртуальный мир создан человеком и для человека, и если в реальном мире человек только часть мира, то в виртуальности нет ничего кроме людей. Люди – главное мерило этого мира и его главное богатство².

Вместе с тем, пользователи Интернета будут иметь более автономные профили, причем новые социальные сети создаются для удовлетворения более узких потребностей³.

Всемирная Паутина обеспечивает не только общение людей с общими взглядами и интересами, но, и ознакомление и обмен ценностями, как между отдельными людьми, так и целыми культурами и нациями.

При потере фрагмента в интернете гиперссылка обращается к пустому файлу. В проблеме самосохранения традиционной культуры в единый комплекс связываются вопросы духовной культуры личности, ее судьбы, места в обществе и предназначенность. Этнокультурное самосохранение группы предполагает предупреждение ассимиляции, понимаемой как полное исчезновение этнической группы. Члены ее часто страдают из-за низкого морального духа и высокого уровня абсентеизма (неучастия), способствующего ассимиляции, что особенно опасно по отношению к группам малочисленных народов⁴.

Выживание этнических групп предполагает этническую мобилизацию, направленную на самосохранение этноса, и его духовного иммунитета, что отвечает потребности в сохранении, сбережении и освоении общечеловеческого культурного генофонда. В этом про-

¹ Шарафутдинов Д. Р. Исторические корни и развитие традиционной культуры татарского народа. XIX – начало XXI вв. URL: <http://www.dissercat.com/content/istoricheskie-korni-i-razvitiie-traditsionnoi-kultury-tatarskogo-naroda-xix-nachalo-xxi-vv#ixzz2sTCxRHuR>

² Мансурова И.С. Сетевые сообщества как особая форма коммуникации: современное состояние проблемы. URL: <http://de.dstu.edu.ru/CDOSite/ConfEng/articles/article19.htm>

³ Stock Twits предназначен для тех, кто инвестирует в ценные бумаги, Namesake и Твиттер – для общения за пределами Facebook.

⁴ Бережнова Л.Н. Этнопедагогика. М.: Академия, 2007. С.22–23

является сила духовной культуры как выразителя, хранителя и носителя гуманистических ценностей человечества.

СВЯТОЧНЫЕ ОБРЯДЫ И УВЕСЕЛЕНИЯ МАРИЙЦЕВ

Калинина О.А. (Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории, Йошкар-Ола)

В современном быту у марийцев функционируют праздники и обряды, возникшие в разное время. Одни появились недавно и начинают постепенно входить в праздничный календарь марийского народа, другие имеют многовековую историю и продолжают существовать долгие годы, сохраняя национальные черты, следы материальной и духовной жизни наших предков.

Праздники издавна составляли одну из ярких сторон жизни марийского народа. Обставляясь различными ритуально-обрядовыми действиями и формами народного творчества – игрой, музыкой, пением, пляской и развлечениями, они дарили утешение и радость людям, скрашивали их нелегкую жизнь, давали повод для отдыха.

Наиболее полно комплекс обрядов и развлечений представлен на празднике *Шорыкйол* (*Шочыйол* – новый год, святки), который соответствовал русским Святкам. Праздник *Шорыкйол* был схож с подобными праздниками других народов Поволжья: чувашским *Сурхури* (овечья нога), удмуртским *Вожодыр* (святки, букв. “переходное время”), мордовским *Калядань чи* (день коляды) и др., которые проводились в эти же сроки и сопровождалась аналогичными обрядовыми действиями.

В прошлом *Шорыкйол* был важнейшим праздником годового календарного цикла. Он проводился в период зимнего солнцестояния, завершал старый и начинал новый земледельческий год. От того, каким будет новый год, зависело всеобщее благополучие крестьян, поэтому они с помощью различных магических действий, ритуалов, поверий, примет и гаданий пытались узнать свое будущее, благотворно повлиять на урожай будущего года, плодовитость скота, деторождение и семейное благополучие.

Праздник начинался всегда в пятницу, за несколько дней до христианского Рождества и продолжался всю неделю. Со временем, с проникновением в обрядовую жизнь марийцев православного празднично-обрядового комплекса, сроки традиционного празд-

ника *Шорыкйол* оказались сдвинутыми и стали совпадать с Рождеством. Но древняя основа праздника оставалась неизменной.

С приходом *Шорыкйол* оживлялась и менялась жизнь марийцев. Вечерами население деревень, разделившись на группы по возрасту, полу и интересам, собиралось в специально нанятом доме *модьш пёрт* (дом для игр) для времяпрепровождения. Молодежь в основном играла в старинные игры – *лычки, жгуты, рыбу, слепого барана*, что разрешалось только в период праздника *Шорыкйол*, гадала. Взрослые и пожилые вместе с детьми проводили время за слушанием сказок, рассказов из жизни, загадыванием загадок.

Особое внимание уделялось первому дню праздника. По поверью, все, что ни делалось в этот день, распространялось на весь год, поэтому совершаемые действия в первый день праздника были направлены на упрочение хозяйства, увеличение достатка семьи в будущем году. Распространенным обычаем у марийцев было сооружение снежных кучек (*лум каван, шорыкйол каван*) в виде стогов на озимом поле или на гумне. Домохозяйка делала столько кучек, сколько кладей хлеба желали получить, но всегда нечетное количество. К первому дню были приурочены различные приметы, поверья, предсказывающие погоду на весну и лето, а также на будущий урожай.

В дни праздника в семьях устраивались моления в честь праздника *Шорыкйол* и духов-покровителей дома, домашнего скота, обитавших в каждом хозяйстве. Одним из почитаемых был дух дома *кудёрт*. Пригласив его с помощью магических действий, угощали за столом приготовленной едой как почетного гостя. Хозяйка верили, что после угощения дух жилища будет оберегать покой семьи.

Важнейшее место в праздничной обрядности занимали гадания (*мужедмаш*), большей частью связанные с предсказанием судьбы. Молодых людей интересовало замужество и женитьба в новом году. Старшее поколение через гадания пыталось узнать о будущем семьи, его благополучии, стремилось определить плодородие урожая.

В период праздника *Шорыкйол* повсеместно соблюдались запреты: нельзя было прясть, шить и вышивать, стирать белье, посещать лес.

В обрядовом комплексе праздника выделялись обряды, связанные с разведением скота. Чтобы скот расплодился «двойнями», в корм примешивали зерна от двойных колосьев, припасенных с

осени. С пожеланиями приплода овец ходили по домам дети и девушки – участницы обряда *Удыр сий* (девичий пир). Они заходили в хлев и дергали за ноги овец, а в избе прикасались к ногам хозяев, произнося «двойни-двойни – овец и баранов». Молодым семьям желали иметь много детей – мальчиков и девочек.

Посещение домов ряжеными (*мӧчӧр, кара*) было желанным событием праздничного досуга крестьян. Их ждали, к встрече готовились. В лице основных персонажей – ряженных *Васли кува-кугыза* (старик Василий и его старуха) марийцы видели предсказателей судьбы. На них смотрели как на святых, их словам верили, сказанное ими непременно должно было исполниться. Ряженные устраивали своеобразную проверку хозяевам – много ли наптели лаптей и наткали холста. Работу женщин оценивала *Васли кува*. Считалось, что она приходила на праздник из озера, в котором замачивали коноплю. В ее образе сохранились черты почитаемой богини плодородия, воды, покровительницы женских работ и девичьей судьбы. Нерадивых хозяев, лентяев наказывали соломенным жгутом, а в доме *модыш пӧрт*, куда собирались деревенские жители, высмеивали их через разыгрываемые сценки.

Существенную роль в дни праздника играла обрядовая еда. Обильная еда должна была вызвать изобилие, плодородие земли, урожая, благополучие в семье. Поэтому на праздник каждая хозяйка старалась приготовить как можно больше блюд. Запеченная баранья голова (*тага вуй*) и суп из баранины (*тага шӱр*) считались обязательной едой. Традиционными блюдами были и суп из конопляных семян (*нӧшмӧ шӱр*), колобочки с добавлением семян конопли (*нӧшмыгинде*), ватрушки с начинкой из картофельного пюре с конопляными семенами (*нӧшмӧ перемеч*), блины (*мелна*), пельмени с мясом (*шыл подкогыль*). По обычаю в отдельные пельмени клали монету, кусочки лыка, угля и т.д. В зависимости от того, кому и что попадалось во время еды, предсказывали судьбу человека на год.

В один из вечеров праздничной недели устраивался девичий пир, называемый *Удыр сий* или *Удыр пура* (девичье пиво). Аналогичный праздник отмечался и у мордвы, удмуртов и чуваш. Девушки, собрав по деревне продукты – солод, муку, вскладчину готовили пиво, обрядовые блюда. На своем пиру, куда приглашались односельчане – взрослые и молодежь, девушки угощали всех пивом, под сопровождение деревенских музыкантов пели песни-благопожелания, исполняли танцы.

В начале XX века святочный обрядовый цикл представлял достаточно устойчивую праздничную систему и сохранял специфические черты народной обрядности.

В советские времена традиционная святочная обрядность, подвергшись разрушающим действиям общественно-политических процессов, и, утратив свою целостность, оказалась вне праздничного календаря. Однако это не означало полного ее исчезновения и ухода из быта. В этот период основным направлением трансформационных процессов стала замена общинной, публичной формы отпращиваний большинства обрядов и обычаев на частно-семейную, домашнюю. Некоторые элементы святочных увеселений, например, традиционное ряжение, превратившись в веселую забаву, вошло в ритуал новогодних празднеств. А часть праздничной обрядности, не найдя своего воплощения, закрепились в народной памяти.

Таким образом, несмотря на создавшиеся неблагоприятные условия для дальнейшего развития, святочные обряды и обычаи в разных формах продолжали существовать. Но при этом была утрачена одна из основных функций народного праздника – объединение всех членов сельского коллектива, выражавшееся, прежде всего, в общественных действиях.

Происходящие перемены в общественно-культурной жизни марийской деревни в современный период коснулись и святочной обрядности. Материалы этнографических экспедиций показывают, что праздник *Шорыкйол* в трансформированном виде, постепенно начинает занимать нишу в современной празднично-досуговой жизни марийцев, придавая ей этническое своеобразие. Восстанавливаются забытые обычаи и обряды, сохранившиеся в народной памяти. Работники культуры, обращаясь к представителям старшего поколения, которые еще довольно хорошо владеют информацией о традиционной праздничной обрядности, обогащают свои знания основами народной культуры и используют их в своей деятельности. Нельзя не отметить, в наши дни учреждения культуры активно работают над восстановлением и сохранением традиционных праздников и обрядов. Святочная обрядность, как и другие праздничные формы, переносится в клубные учреждения, дома культуры. Сохраняя национальную основу, отдельные традиционные элементы приспособляются к современным условиям жизни. Надо сказать, что праздник *Шорыкйол* стали проводить не только в сельской местности, но и в городах. Работники Центра марийской культуры в Йошкар-Оле – столице Республики Марий Эл каждый

год организуют святочные вечера *Шорыкйол кас* с народными играми, песнями и плясками. Горожанам очень понравились эти вечера, они с удовольствием участвуют в них. Проводятся и детские представления в детских садах, школах, клубах и домах культуры.

Особый интерес для нас – исследователей представляет проблема сохранности святочных традиций в сфере бытовой культуры. В настоящее время часть праздничных элементов продолжает бытовать в сельской местности. Сельские жители, придерживаясь традиций, народных установок пытаются сохранять древние обычаи. В первый день праздника сооружают на своем огороде кучки из снега *лум каван*, наблюдают за погодными явлениями и по ним пытаются определить, какая погода ожидается весной и летом, так как от нее зависит будущий урожай. Присутствуют в современной святочной обрядности и гадания. Они сегодня носят больше развлекательный, игровой характер, но по содержанию схожи с традиционными формами. Девушек, как и прежде, интересует замужество, грядущая судьба, материальное и экономическое положение будущего мужа, а пожилых – благосостояние своего хозяйства. Имеют место и соблюдение различного рода запретов, невыполнение которых, по мнению сельчан, может плохо отразиться на урожае, например, весной градом побьет посевы. Чтобы обезопасить себя от финансовых проблем, домохозяева считают мелкие деньги как крупные, в первые дни праздника стараются не давать деньги в долг, также и сами не занимают их.

В обрядовом комплексе праздника *Шорыкйол* остались обряды, связанные с разведением скота, в особенности овец. Хозяйки, желая хорошего приплода, по традиции в овчарне дергают за ноги овец и произносят, как и раньше, *йыгырым-йыгырым* (двойни-двойни).

Примером приверженности традициям служит обрядовая пища, однако здесь произошла некоторая потеря. Из-за того, что перестали сеять коноплю, вышли из употребления традиционные ритуальные блюда, в состав которых входили семена конопли – конопляный суп (*кыне шўр*), конопляный хлеб (*нõшмõ кинде*), ватрушки с конопляной начинкой (*нõшмõ перемеч*). А такие блюда, как блины, ватрушки с картофельным пюре, пироги с мясом (раньше с зайчатиной или медвежатиной), орешки из теста, пельмени, традиционное пиво присутствуют на праздничном столе и сегодня.

Неотъемлемой частью святочных увеселений остается ряженье. Этот древний обычай в большинстве марийских деревень сохраняется, а там, где утрачен – начинает возрождаться вновь. Как и

прежде, ряженые совершают обход домов, но в настоящий момент они заходят не во все дома, а ходят в основном по улице – пугают детей, валяют в снегу тех, кто им встретится на пути. Их действия не имеют того серьезного религиозно-магического значения, что было в прошлом, а превратились в веселое развлечение. Традиционными остаются маски ряженных: зооморфные – медведя, козы или барана, составляющих древнейший генетический пласт; антропоморфные – старика Василия и его старухи, солдата с гармошкой, женщины в свадебном костюме. Они и в наши дни являются главными персонажами марийского ряженья.

Дома для игр на сегодня прекратили свое существование, обряд *Удырсий* перестал функционировать еще в начале 60-х годов прошлого века. Дом для игр в настоящее время заменяет клубное учреждение, где специалисты культуры проводят святочные представления. Традиционные игры, в которые играли во время *Шорыкйол*, известны среди марийской молодежи, но они потеряли свою популярность. В содержание праздника сейчас входят новые формы увеселений – конкурсы масок, маскарадных костюмов, современные игры. Однако надо сказать, что святочная обрядность в современный период, продолжает бытовать и занимать в жизни марийского народа определенное место.

Литература:

1. Аккорин В.А. Шорыкйол. Йошкар-Ола, 1991.
2. Календарные праздники и обряды марийцев // Этнографическое наследие: сб. материалов / сост. О.А. Калинина. Йошкар-Ола, 2003. Вып. 1. С. 209–272.
3. Китиков А.Е. Удырсий. Йошкар-Ола. 1993.
4. Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты. М., 2000.

СВАДЕБНАЯ ОБРЯДНОСТЬ ЗАКАМСКИХ КРЯШЕН

Камалова Э. (Республиканский центр развития традиционной культуры, Казань)

Свадьба представляла собой комплекс обрядов, совершавшихся в определенной последовательности по установленному традицией сценарию. Свадьбы у кряшен исследуемого ареала проводились с поздней осени вплоть до Великого поста. По сведениям информаторов, формы совершения традиционного брака у кряшен

сводились к двум основным: через сватовство и через умыкание – симуляционное или насильственное похищение.

Проведение свадебной церемонии через сватовство информаторами условно подразделяется на два этапа: предсвадебный и свадебный. Предсвадебный этап включал в себя переговоры о вступлении в брак и его условиях: выбор невесты и сватовство (сговор). Выбор невесты представлял собой достаточно ответственную процедуру, находящуюся чаще всего в ведении родителей жениха и невесты. В памяти этнофоров зафиксированы случаи, когда о свадьбе договаривались, когда детей еще на свете не было.

Представленные в данной статье сведения основаны на свидетельствах народных исполнителей, зафиксированных во время наших экспедиционных изысканий в Нижнекамский и Заинский районы Республики Татарстан в 2008 и 2009 годах.

«Элек кызларны килэлэр ийе сорат. Үзе кем, анасы-атасы кем, барысын да сорыйлар ийе. Кайсы-берсе шулай эшлэгәннәр. Утралар кунакта ике корсаклы катын. Ике мужиклары кул бирешкәннәр, синең балаң кыз булса, минем бала малай булса, кушабыз балаларны. Элек шулай булган. Нәселенә карап, әйбәт нәсел булсын» («Раньше девушку приходили “просить” домой. Узнавали какая она, кто родители, родственники, все узнавали. А вот еще как делали. Сидят в гостях, например, две беременные женщины. А их мужья договариваются, если родятся сын и дочь, то их и поженим. Вот так было раньше. Раньше смотрели, чтобы была хорошая родословная») (Нижнекамский район, дер. Малое Афанасово, Урманчева Пелагея Степановна, 1938 г.р., Борисова Анна Степановна, 1928 г.р., запись 2008 г.).

Для проведения сватовства родители жениха выбирали свата (яучы) — одного из наиболее уважаемых родственников. О приходе свата в доме невесты, как правило, знали заранее. Пришедшего свата сажали на подушку около порога. Затем сват с родителями невесты вели неторопливую беседу о женихе и невесте. Если обе стороны давали согласие, то непременно накрывали на стол, ставили самовар, угощали чаем. В это же день сват и родители невесты назначали дату помолвки — *йөрүше*, представляющей собой первую встречу жениха и невесты и их родственников.

«Аңар мөндәр куялар, йомшакка утра ул. Ул кыз артыннан белергә килгән, әнисе-әтисе белән сөйләшергә килгән. Ошаса инде әйбәтлән, аннары гына килешәләр. Шул ук көнне самовар куялар, өстәл эзерлиләр, әйбәтлән сыйлап җибәрә ийеләр. Аннары көнен әйтәләр, кайчан киләләр кияү, атасы, анасы, урсай атасы, урсай анасы». («Ему [свату] подушку ставили, он на мягкое садился. Он приходил разузнать о девушке, с родителями поговорить. Если уж понравится, только тогда договаривались о свадьбе. Когда догово-

ривались, ставили самовар в тот же день, стол накрывали, хорошенько угощали. Затем назначали день, когда должны были прийти жених, его отец, мать, крестный отец и крестная мать») (Нижнекамский район, дер. Малое Афанасово, Урманчева Пелагея Степановна, 1938 г.р., Борисова Анна Степановна, 1928 г.р., запись 2008 г.).

«Әтисе-әнисе жегет жагыннан киләләр дә, кызга килешәләр. Алар инде ничәсендә туйлар буласын, кайчан киленне алып кайтасын, сөйләшеп китәләр». («Родители, сватья со стороны жениха сначала приходят договариваться с родителями невесты. Какого числа свадьба будет, когда невесту домой к мужу заберут, обговаривают») (г. Набережные Челны, Калчерина Анна Геннадьевна, 1925 г.р., запись 2009 г.).

В назначенный день помолвки приходят будущий жених, его отец, мать, крестные отец и мать. С собой они приносили хлеб и кумушка — слабоалкогольный напиток, настоенный на хлебе. Родители невесты накрывали на стол, во главе которого усаживали жениха и невесту.

«Алар алып киләләр бер кумушка, хәзер самогон. Элек кумушка эпейдән куюлар ийе. Бер олы ипи пешереп алып киләләр ийе. Кызның аталары-аналары инде өстәл әзерли. Аннары кыз белән егетне өстәл арасына утырталар». («Они [жених, его родители и крестные] приносят с собой “кумушка”, самогон сейчас. Раньше ставили из хлеба. И еще приносили большой испеченный хлеб. Родители невесты стол накрывают. Сажали во главе стола жениха и невесту») (Нижнекамский район, дер. Малое Афанасово, Урманчева Пелагея Степановна 1938 г.р., Борисова Анна Степановна 1928г.р., запись 2008 г.).

На йөрүше определяли дату свадьбы. Кроме того, именно в этот день обговаривались размеры денежных вложений с каждой стороны, количество гостей и т.д. Информаторы особо отмечают тот факт, что раньше у крышен больших свадеб не проводилось. Как правило, на свадебный пир приглашались только самые близкие родственники.

«Аннары инде туй көнен билгелиләр. Туйга киләләр, олы туй булса – алты атлы, начаррак булса – дүрт-биш атлы. Атларны бик матур киеңдерәләр – сөлгеләр эләләр, кыңгыраулар. Бөтен урам жаңгырап торардыр эйе». («Затем родители уж назначают день свадьбы. На свадьбу приезжали, если большая свадьба, то шесть лошадей, а если маленькая, то четыре-пять лошадей. Лошадей украшали очень красиво – полотенце вешали, колокольчики. Вся улица звенела») (Нижнекамский район, дер. Малое Афанасово, Урманчева Пелагея Степановна 1938 г.р., Борисова Анна Степановна 1928г.р., запись 2008 г.).

«Бөтен кеше түгел инде. Күпме сыйа инде, жақыңракларны чакыралар инде». («Ну, не все родственники [приглашались]. Сколько вмещалось, только самые близкие родственники») (Нижнекамский район, дер. Кля-

ле, Артамонова Федора Даниловна, 1924 г.р., Иванова Анна Тимофеевна, 1931 г.р., запись 2008 г.).

«Әйбәт түй – тугыз пар керәшеннәрдә. А болай алты-жиде – нормаль-но инде». («Хорошая свадьба у кряшен – это девять пар. А так шесть-семь пар – это тоже нормально») (Нижнекамский район, дер. Клятле, Золотов Алексей Михайлович, 1933 г.р., запись 2008 г.).

В оставшиеся до свадьбы дни, невеста завершала приготовление сундука с приданым. В него входили вышитые полотенца, платки, покрывала, занавески, скатерти, постельное белье.

«Бәйли, чигә ийе. Ул аны алдан әзерлидер ийе. Иң башлап — тәрәз аль-якычы чигү, өстәл жапкычы чигә. Бистәр – зурсын, бәләкәен. Аннары постельн да». («Вязала, вышивала. Все это заранее делалось. Самое первое – шторы, занавески готовила, вышивала. Затем скатерть. Полотенце готовила – большое и маленькое, чтобы вытираться. Постель готовила») (Нижнекамский район, дер. Малое Афанасово, Урманчева Пелагея Степановна 1938 г.р., Борисова Анна Степановна 1928г.р., запись 2008 г.).

«Сандыкта инде әйберләрен тутырып киләләр. Чикән бистәрләр, тушәкләр инде. Тутырып алып киләләр ийе инде. Садыкта тушәкләр, бистәрләр, чикән әйберләр алып киләләр». («В сундуке приданое уж было. Вышитые полотенца, белье клали. Сундуки наполненные уж были, привозили. В сундуке были подушки, полотенца, наволочки») (Заинский район, дер. Кабан-Бастрык, Тихонова Ульяна Ивановна, 1932 г.р., запись 2009 г.).

Вся свадьба, включая приход сватов и помолвку, могла длиться до двух недель. Собственно свадебный период (пир) укладывался в три дня, каждый из которых был отмечен проведением определенного круга ритуальных действий и обрядов. Так, первый день посвящен приезду поезда жениха в дом невесты. Второй день свадебного пира продолжался в доме жениха. На третий день, определяемый информаторами как *кода ипи ашау* (букв. «поедание хлеба сватов»), собирались только пожилые люди с обеих сторон.

«Әлек өч көн була торган ийе. Бер көн – жегет жагында, бер көн – кыз жагында, бер көн – кода ипи ашыйлар инде, анда һәр кеше үз ягында үзе ашый. Әлек туганнар килсәләр инде куньрга калалар ийе, икенче көн озатышлы ийе инде». («Раньше три дня шла. Один день у жениха, второй день у невесты, третий день – “кода ипи ашау” было, каждые на своей стороне. Раньше, если на свадьбу приходили родственники, то оставались ночевать, а на следующий день их провожали») (Нижнекамский район, дер. Кашаево, Федотова Тамара Семеновна, 1940 г.р., Ефимова Ольга Александровна, 1928 г.р., запись 2008 г.).

«Иң беренче кызны алырга баралар. Беренче көн – бер жақта, аннары икенче якта була. Аннан соң, бер атнадан соң “кода ипи ашау” булдыр инде». («Самое первое за девушкой-невестой приходили. Первый день

в одной стороне, второй день в другой стороне, а через неделю “кода ипи ашау” было») (г. Нижнекамск, Шадрина Ольга Феофановна, 1936 г.р., запись 2008 г., запись 2008 г.).

«Жегет жагында – беренче көн, аннан соң кыз ягында. Киленнәр жыелалар, очрашалар, икенче атнада уздыралар. Һәр көн саен түгел инде». («На стороне жениха один день, у невесты один день. Собирались сватья, встречались, на следующей неделе проводили “кода ипи ашау”. Не каждый день») (Заинский район, дер. Светлое Озеро, Романова Мария Алексеевна, 1939 г.р., запись 2009 г.).

«Туйлар икешәр сукта буладыр эйе. Туйга туган-тумачаң өчәр өйле катышып киләдер ийе, ярдам итеп килә ийеләр, алып киләләр ийе: аракыны, ашамлыклар, казлар алып киләләр ийе». («Свадьбы по двое суток проводились. На свадьбу родственники объединялись по три семьи и помогали, на свадьбу приносили что-нибудь: водку, еду, гуся») (Заинский район, дер. Кабан-Бастрык, Тихонова Ульяна Ивановна, 1932 г.р., запись 2009 г.).

Единственным выделенным персонажем среди гостей свадебного действия был *кияу жегете* (дружка жениха) — чаще всего близкий родственник. За ним были закреплены особые полномочия: следить за порядком и соблюдением обычаев. Нередко функции *кияу жегете* перекладывались на женатую пару из числа молодых родственников.

«Туйны алыпбаручы – кияу жегете. Ул инде туйның хужасы була. “Кияу жегете” ирле-хатынлы булалар. Алар инде туй вакытында тәртип саклыйлар. Бөтен обыцайларны алып баралар. Кичтән инде төне бие, иртәнгә кадар гулять итәләр». («Свадьбу ведет “кияу жегете” — дружка жениха. Он является “хозяином” свадьбы. Дружкой жениха обычно женатая пара бывает. Они во время свадьбы за порядком следят. Все обычаи соблюдают. С ночи до утра гуляют») (Нижнекамский район, дер. Клягле, Золотов Алексей Михайлович, 1933 г.р., запись 2008 г.).

Итак, первый день свадьбы проходит в доме невесты, где происходило приготовление стола и ожидание приезда поезда жениха. Каждый гость приносил с собой угощение, которое называется *савым*: гуся, курицу, пироги, пельмени. *Савым* толкуется информаторами как своеобразный вид помочей. Они указывают на то, что подарков, как правило, не дарили, вместо этого помогали накрывать на стол.

«*Савым* дибез без. Каждый жакыннар уз кучтәнәчләрэн чыгаралар, алып килгәнэн». («“Савым” называется – это когда на стол все родственники выкладывают гостинцы, которые привезли») (Нижнекамский район, дер. Малое Афанасово, Урманчева Пелагея Степановна 1938 г.р., Борисова Анна Степановна 1928г.р., запись 2008 г.).

«Туйга зур өстәл эзерлиләр, чыга бер ун-унбиш табак. Пильмәне дә бар анда, ите дә, казы да бар, бары да бар». («На свадьбе большой стол накрывали, на стол выносят 10–15 блюд. Там и пельмени, и мясо, и утка, и гусь, все

есть») (Нижнекамский район, дер. Клятле, Савельева Анна Васильевна, 1927 г.р., запись 2008 г.).

«Элек бүләкне салмаганнар инде жегет белән кызга, э хуҗага булышырга тырышканнар. Гәрбер туйга килгән кеше целой каз алып килгәннәр, каз булмаса, ике тавыгын, например, или итне. Булоцкилар пешереп, пельменен, аш-суын пешереп. “Савым” дип атала бездә ул». («Раньше больно много не дарили подарков жениху и невесте, а старались помочь хозяйке. Каждый, кто приходил на свадьбу либо гуся принесли, либо двух кур или мясо. Булочки приносили, пельмени, супы приносили. Это “савым” называлось») (Нижнекамский район, дер. Кашаево, Федотова Тамара Семеновна, 1940 г.р., Ефимова Ольга Александровна, 1928 г.р., запись 2008 г.).

«Өч поднос чыгарасың. Анда колбаса да, пирошкилар да, алмасы да, жәй булса – бөтен нәрсә. Аракыны рюмкыларга салып. Иң беренче, кияу жегетенә тоттырасың, аннары хатынына, аннан соң хуҗаларга, э аннан соң инде өстәл арасында утыручы туганнарга тоттырасың». («Выносят три подноса. Там и колбаса, пирожки, яблоки, если лето, все, что есть. Во все рюмки разливают водку. Первую подают жениху, затем невесте, потом хозяевам, а уж потом гостям, которые сидят за столом») (г. Нижнекамск, Шадрина Ольга Феофановна, 1936 г.р., запись 2008 г.).

Поезд жениха украшался особым образом:

«Туй була кыңгыраулар белән, парад кебек. Атны чуклап, әйбәт асыл паласлар жәеп. Бик матур. Кызның әйберләрен алга куеп. Алты ат була – өч пар. Барсы да бер төстә булырга тиеш, нинди булса да җарый, бер төсле кирәк, матур булсын өчен. Туй бер атна була. Баитан кыз жагында, аннан соң, жегет жагында. Бөтен туганнар белән. Кыңгыраулар белән, бөтенесе жаңгырый, бөтен урам белә ийе инде». («Свадьба с колокольчиками, как парад. Лошадь наряжают. Красивые пестрые ковры стелят. Очень красиво. Шесть лошадей было, три пары. Все должны быть одного цвета, любого, но одного, чтобы красиво было. Свадьба длилась неделю. Вначале у невесты, потом у жениха. Со всеми родственниками отмечали. Громко, звонко свадьба проходила, вся улица слышала, знала») (г. Набережные Челны, Калчерина Анна Геннадьевна, 1925 г.р., запись 2009 г.).

Родственники невесты – молодые парни – с ружьями ожидали поезд жениха на улице. Их основной задачей было подороже «продать» невесту. Только заплатив стороне невесты большую сумму, жених допускался во двор и в дом. При входе в дом сам жених и его родня должны были целовать крест или икону на верность и принять угощение хлебом, солью, медом и водкой.

«Кызны сатып алалар. Капкадан жегетне кертмиләр, мылтыклар аталар ишек төбөндә. Алар кертмиләр, акча бирмиинчә. Күп акча бирәләр инде. Аннары шул ук ишек төбөндә». («Невесту выкупали. Не

пускали жениха, с друзьями стояли у входа, не впускали, пока деньги не дадут. Давали много денег. Затем на пороге тоже самое») (Нижекамский район, дер. Малое Афанасово, Урманчева Пелагея Степановна 1938 г.р., Борисова Анна Степановна 1928г.р., запись 2008 г.).

«Кызның капкасын биләп куялар. Капка төбөнә бала-чага чыга, күчтәнәч алыр өчен. Тиге яктан мылтык белән торалар. Атлар белән килеп туктагачтын, зал бирәләр, мылтыклар белән аттырып эңибәрәләр. Аннары эҗегет эҗагынан бер кеше өйгә кереп сөйләшә, урын сатып ала эҗегет белән кыз өчен, акча биреп. Дәү капканы ачып, тиге капкадан кертәләр туйны. Аннары ишек алдында тезеләләр. Тәре алып чыгалар, үптәрәләр верностка. Өйгә кергәч, тагын урын өчен акча сорыйлар». («Ворота у дома невесты закрывают. Около ворот стоит ребятня, чтобы гостинцы взять. С той стороны ворот с ружьями стоят. Когда на лошадях жених подъезжает, дают залп – из ружей стреляют. Со стороны жениха один человек заходит в дом невесты и договаривается, место для жениха и невесты покупает, деньги дает. Затем открывают ворота и женихову родню впускают, потом выстраиваются около порога. Выносят икону, целуют ее на верность. Потом в дом заходят, опять заставляют место покупать») (Нижекамский район, дер. Клятле, Золотов Алексей Михайлович, 1933 г.р., запись 2008 г.).

В доме выкуп продолжался: выкупали невесту и место за столом. После проведения выкупа гости рассаживались за стол в строго установленном порядке: мать, отец, крестные мать и отец со стороны жениха, близкие родственники со стороны жениха: сестры, братья и т.д.

«Кызны нык яшьрәләр. Ярар, кызны тапкач, өстәл арасына утырырга кирәк, э урын эҗук, аны сатып алырга кирәк. Өстәл артында бик строго утыралар: баитан атасы, анасы, урса анасы, урса атасы. Аннан бик эҗакын туганы: апалары, братлары, аннары племәнниклары». («Невесту сильно прятали уж. Ладно, когда нашли, надо за стол садиться, а места нет и его надо выкупать. За столом сидели в строгом порядке: жениха мать, отец, крестные отец и мать, близкие родственники: сестры, братья, затем племянники и т. д.») (Нижекамский район, дер. Малое Афанасово, Урманчева Пелагея Степановна 1938 г.р., Борисова Анна Степановна 1928г.р., запись 2008 г.).

Во всех кряшенских селах обследованного региона бытует традиция разделывания гуся, приготовленного стороной невесты. Существует особый порядок по его разрезанию. Этот ответственный ритуал поручался дружке. Основная задача заключалась в том, чтобы каждому гостю достался кусочек гусятины, но при этом было запрещено разрезать костный остов птицы.

«Анда чыгаралар каз, бөтен каз. Бик кызык кияү эҗегете турарга тиеш шул казны. Өстәлгә чыгарып куялар. Бөтенләй, казны селиком да

калдырырга кирәк, бөтенесенә өлеш тә чыгарырга кирәк». («Там выносят гуся, целого гуся. Это очень интересно. Дружка должен разрезать этого гуся. Выносят к столу. Задача в том, что гуся надо и цельным оставить и в то же время всем по кусочку раздать») (г. Нижнекамск, Шадрина Ольга Феофановна, 1936 г.р., запись 2008 г.).

Ритуальная раздача гуся проходила так:

«Иң беренче башны казның кисеп аласың да гын, хужага бирәсең, ул – баш кеше. Муенын кисәсең дә, бирәсең хатынына хужаның. Канатларын кисәсең дә, кызга бирәсең, син моннан очып киттең кәзер, менә сиңа канат. Хәзер сизез бот чыгарырга кирәк – канатыннан сизез бот чыгарасың, ботыннан тоңе дуртне. Анда ите аз ләгә. Шундагы туганнарына бирәсең. Кайсысы тешиезрәк кеше булса, бирәләр дә әйтәләр: “Менә синең тешең бик әйбәт, мә, кимер”, дисең. Кызык ясыллар. Хәзер бар күте казның, аны кисәсең дә кияүгә тоттырасың. Әйтәләр: “Менә син шушының өчен өйләндең, менә хәзер аша!” – дип. Ул каз турау – бик кызык. Каз ябырга өчен, кул сөртөргә өчен каз белән бергә чыгаралар полотенце». («Вначале отрезаешь голову гуся и отдаешь хозяину, он – голова. Шею отрезают и отдают хозяйке. Крылышки отрезают и дают невесте, “ты теперь улетаешь с этого дома, вот тебе крылья”. Теперь надо собрать 8 бедрышек: 4 со стороны крыльев, 4 со стороны ног. Там мяса мало попадает. Раздают родственникам. У кого меньше зубов, им отдают и приговаривают: “Вот, на, у тебя много зубов, ты ешь”. Интересно это делают. Есть попка у гуся, ее отрезают и дают жениху. Приговаривают: “Ты из-за этого женился, вот, на, теперь ешь!” Когда режут гуся – это очень интересно. Чтобы гуся накрыть и вытереть руки, вместе с гусем выносили полотенце») (г. Нижнекамск, Шадрина Ольга Феофановна, 1936 г.р., запись 2008 г.).

«Казны бүләләр. Койрыгын әбигә, хужага, әйтәләр: “Капка астыннан чыкканда казның күте кысылып калган, син дә кысылып эчәрмә!”, әбигә коерык бирәләр. Кайда ничек инде ул». («Гуся делят. Хвостик дают хозяйке дома – матери невесты и приговаривают: “Когда гусь ходил, воротами ему хвост прищемило, и ты не ходи, не мешайся!” и давали хвостик. У кого как уж.») (Нижнекамский район, дер. Клятле, Золотов Алексей Михайлович, 1933 г.р., запись 2008 г.).

«Шунда казны турыйсың. Каз тураганда әйтәсең: “Казны ашарга ите дә булсын, бөтен дә калсын.” Казның аскы ягын турыйсың, өске як – өелый каладыр эйе: казы да кала, аягы да кала, башы да кала, барысы да кала. Итне кодаларга таратасың инде». («Вот гуся режут. Когда режут, говорят: “Чтобы гуся поесть и мясо нужно, и целым оставить нужно”. Гуся резали снизу, а сверху цельным оставляли – и гуся, и ноги, и голова, все целое. А мясо родственникам раздаешь») (Нижнекамский район, дер. Клятле, Савельева Анна Васильевна, 1927 г.р., запись 2008 г.).

Кроме гуся родственники невесты готовили праздничный пирог – бәлеш. Практически во всех обследованных селах было за-

фиксировано существование обряда *бәлеш ачу* (букв.: «открытие пирога»). Женатая пара в шуточной, игровой форме должна была «открыть», вырезать верхушку пирога. Проведение ритуала сопровождало исполнение специальной песни – «бәлеш ачу жыры».

«Бездә “бәлеш ачу” бар ийе. Без мужигым белән гел бәлеш ачадыр эйек. Аны киендәрә эйек. Ул менеп баса урындыкка. Мин аны тартып төшерәм дә, үзем менеп басам. Ул миңа үренә, мине үбергә. Мин аны үпкән булам да, кырым эсәгам бөтен эчиренә. Элек шундый эйе. Мужигым белән шулай туй саен эсәрәй ийек». («Еще было обычай “разрезания пирога”. Мы с моим мужем всегда открывали бәлеш. Его (мужа) одедали, он встает на стул. Я его скидываю оттуда и сама встаю. Он тянется уж, пытается поцеловать. А я его поцелую и углем мажу по всему лицу. Раньше так было. С мужем на каждой свадьбе так делали») (Нижнекамский район, дер. Малое Афанасово, Урманчева Пелагея Степановна 1938 г.р., Борисова Анна Степановна 1928г.р., запись 2008 г.).

«Беренче көнне. Кара каршы парлы бастралар да инде и эсирлэйсың. Мужиклар бик эсирләмэйлар алар, катын-кызлар эсирлэй. Шаян эсирүлар. Кызның туганнары эзерлиләр бәлешне». («На первый день (открывали). Пару ставили и пели. Мужики в основном не пели, женщины пели. Веселье шуточные песни. Родственники невесты готовили пирог») (г. Нижнекамск, Титова Ирина Дмитриевна, 1929 г.р., запись 2008 г.).

По завершении первого дня свадебного пира молодые на ночь оставались в доме невесты.

«Шул эсортта калалар. Урыннарына матур иттереп эсәеп кыябыз да, керәләр дә яталар, кочаклашалар». («В этом доме оставались. Просто стелили красивую постель туда и ложились в обнимку») (Нижнекамский район, дер. Малое Афанасово, Урманчева Пелагея Степановна 1938 г.р., Борисова Анна Степановна 1928г.р., запись 2008 г.).

Центральным эпизодом второго дня свадьбы был переезд невесты в дом родителей жениха, во время которого ее сопровождали жених, отец с матерью, крестные родители. В дом жениха входила сначала невеста, а потом вносили ее вещи. Уже в доме проводили несколько обрядов, связанных с переходом девушки в семью мужа. Дружка продавал за большие деньги перину (*түшәк*) невесты. Крестная мать жениха развешивала в доме ее приданое – полотенца, скатерть.

«Икенче көнне кызның эйберләрен – түшәкләрен, одеялаларын, мөндәрләрен, барын да өяләр ийе тарантас артына, кияү эсегетенә алып кайталар. Кыз белән эсегет бара ийеләр, урса ата белән урса ана, энки белән этки. Кыз артыннан эйберләрен кертәләр. Анда инде саталар түшәк, сатканда инде шутть сугышмэйлар. Акча сорыйлар. Сата ийе кияү эсегете». («На второй день собирали все ее вещи – полотенца, подушки, одеяла, все

погружали в тарантас, если летом, зимой в сани и везли все к жениху домой. Ехали в санях – жених, невеста, крестные, отец и мать. Вслед за невестой вносили ее вещи, но когда продавали “тушэк”, то чуть уж даже не дрались. Деньги просили. Продавал дружка жениха») (Нижнекамский район, дер. Малое Афанасово, Урманчева Пелагея Степановна 1938 г.р., Борисова Анна Степановна 1928г.р., запись 2008 г.).

«Икенче көн кияу жагагында. Урсай анасы элэ башлыи бистэрлэр, өстэл альяпкычын жэя. Кыз элми, урса анасы эшли. Э аннары инде китэргэ кирэк. Безне инде куган булалар, китэргэ кирэк ийе инде жегет жагагыннан». («Второй день в доме жениха. Его крестная мать полотенца вешает, скатерть стелит. Невеста не вешает, а крестная мама. А потом нужно было уже уходить. Нас [родственников] как-будто бы гнали, нам нужно было уходить со двора жениха») (Нижнекамский район, дер. Малое Афанасово, Урманчева Пелагея Степановна 1938 г.р., Борисова Анна Степановна 1928г.р., запись 2008 г.).

Третий последний день свадьбы – *кода ити ашау* (посиделки, угощение родственников). В этот день собирались родственники старшего возраста. Нередко *кода ити ашау* проводили спустя некоторое время, чаще всего через неделю. Молодые муж с женой в этот день уже не присутствовали на свадьбе, занимаясь своими делами.

«Өченче көнне кыз белән жегет үз аралый, алар безнең белән түгел. Туганнар гына, кунаклар утрабыз. Алар үз эшлэрен карыйлар». («На третий день жених с невестой уже отдельно, они не с нами. Собираются только родственники, гости. А жених с невестой занимаются своими делами») (Нижнекамский район, дер. Малое Афанасово, Урманчева Пелагея Степановна 1938 г.р., Борисова Анна Степановна 1928г.р., запись 2008 г.).

Литература:

1. Альмеева Н.Ю. Обрядовый фольклор в этнокультурном контексте (к вопросу о региональной этномузыкологии) // Музыкальная наука среднего Поволжья: материалы юбилейной конференции; Казань, 20 июля, 1996 год / КГК. Казань, 1999. С. 64—67.
2. Баязитова Ф.С. Говоры татар-кряшен в сравнительном освещении. М., 1986.
3. Баязитова Ф.С. Татар халкының бэйрэм һәм көнкүреш йолалары (Рухи мирасыбыз хэзинэсеннән). Казань, 1995.
4. Бурганова Н.Б. Свадебные причитания невесты у крещеных татар Подберезинского района ТАССР // Известия КФАН СССР. Серия гуманитарных наук. Казань, 1957. № 2. С. 213—216.
5. Васильева А.П. Песенная культура правобережных анатри Татарстана: дипломная работы. Казань, 2007.
6. Воробьев Н.И. Этнографические исследования в Закамских кантонах ТАССР летом 1926 года // ВНОТ. Казань, 1927. № 6.

7. Календарные праздники и обряды марийцев. Этнографическое наследие: сборник материалов. Йошкар-Ола, 2003. Вып. 1.
8. Марийцы. Историко-этнографические очерки. Йошкар-Ола, 2005.
9. Матвеев С.М. Свадебные обычаи обряды крещеных татар Уфимской губернии // ИОАИЭ. Казань, 1896. Т. XIII. Вып. 5. С. 317–353.
10. Чуваши: история и культура / отв. ред. ВП. Иванов. Чебоксары, 2009.
12. Ягафова Е.А. Чуваши Урало-Поволжья: история и традиционная культура этнотерриториальных групп (XVII–нач. XX вв.). Чебоксары, 2007.

СОВРЕМЕННЫЙ ОПЫТ ВОЗРОЖДЕНИЯ ТАТАРСКОЙ ГУСЕЛЬНОЙ ТРАДИЦИИ В БАЛТАСИНСКОМ РАЙОНЕ ТАТАРСТАНА И РЕСПУБЛИКЕ МАРИЙ ЭЛ

Каюмова Э.Р. (Республиканский центр развития традиционной культуры, Казань)

Татарская традиция игры на гусях попала в орбиту моих исследовательских интересов совсем недавно. Непосредственным толчком послужила встреча с исполнителями-гусярами во время проведения круглого стола «Гусли в современном культурном пространстве: вопросы реконструкции и исполнительства» в д. В. Субаш Балтасинского района 20 февраля 2013 г. (инициатор мероприятия – Республиканский центр развития традиционной культуры). Безусловно, знакома была с этой традицией и раньше. Но именно колоссальное впечатление, которое оказало реальное звучание гуслей, заставило вплотную заняться этим уникальным и исчезающим искусством.

Гусельную традицию татар изучали М. Нигмедзянов [7; 8, с. 82–88], Г. Макаров [5], В. Яковлев [1; 15], В. Кошелев [4], Р. Халитов [12; 13] и другие ученые. Мое же внимание сосредоточено на состоянии традиции в наши дни, поиске путей ее поддержания и возобновления в современной художественной практике.

Гусли (*гәслә*) – древний, регионально характерный инструмент. С давних пор были распространены у финно-угорских и тюркских народов Поволжья. Сведения об их бытовании у татар (точнее, их предков – болгар) относятся еще к X в.: описаны арабским путешественником и географом Ибн Русте (Ибн Дасте) [14, с. 31]. В дальнейшем свидетельства о татарских гусях содержались в работах авторов XVI – XX вв.: «Казанская история» [3, с. 149], И.

Георги [2, с. 18], П. Паллас [9, с. 341], С. Рыбаков [10, с. 211; 11, с. 1353], К. Милькович [6, с. 8-9] и др. На рубеже XX – XXI вв. традиции гусельного исполнительства сохранились у татар-кряшен Арского, Балтасинского районов РТ, Республики Марий Эл – на небольшом островке пограничных районов. К настоящему моменту зона еще более сузилась. В связи с утратой традиции в Марий Эл, последние очаги остались в Арском и Балтасинском районах.

В течение 2013 г. состоялись неоднократные выезды в Балтасинский район и Марий Эл. В данной статье хочу поделиться некоторыми итогами этих поездок.

В Балтасинском районе в ходе экспедиции выявлены две действующие исполнительницы преклонного возраста, есть также ряд «пассивных» гусярш. В рассматриваемом ареале игра на гусях была типична для кряшен и транслировалась по женской линии. В наше время в народе заметно стремление возродить эту угасающую традицию. Причем, усилия в этом направлении предпринимают преимущественно мужчины, не только татары-кряшены, но и (чаще) татары-мусульмане.

Один из таких энтузиастов – Фаезов Халил Рависович (1967 г.р.), директор Дома культуры д. В. Субаш, руководитель кряшенского ансамбля «Туганайлар». В 2013 г., специально к дате проведения круглого стола, освоил гусельные наигрыши от местной исполнительницы – Ивановой Елизаветы Васильевны (1939 г.р.). По его признанию, пока не удалось достичь такого уровня мастерства, как у Лизы-апа (она играет с мелизмами, а у него выходит более прямолинейно). Гусли он попросил изготовить своего родственника – Р. Р. Галиева, плотничных дел мастера, жителя д. Каргалы Арского района. Всего было сделано два инструмента – из клена и ёлки. В качестве образца использовались музейные экспонаты и экземпляры, размещенные в интернете (в том числе – схожие с гусями инструменты других народов).

Чеботарев Александр Юрьевич (1968 г.р.) из д. Дурга – по профессии электрик, в его роду было много музыкантов и мастеров по изготовлению инструментов, сам играет на гитаре. По внешнему подобию гуслей из местного музея самостоятельно сделал инструмент: нижняя часть корпуса – из клена, верхняя (резонирующая) – из ели. В дальнейшем планирует разучить гусельные наигрыши.

Асадуллина Айсылу Айратовна (1986 г.р.) – уроженка Балтасей, хормейстер народного ансамбля песни и пляски «Балкыш», студентка кафедры татарской музыки и этномузыкологии Казанской государст-

венной консерватории (академии) им. Н. Г. Жиганова. Выиграв грант по теме «Гусли в современном мире», намеревается создать в Балтасинском районе ансамбль гусяров, пропагандирующий традиционную манеру исполнения. Играет на инструменте работы известного фольклориста-практика Г.М. Макарова. От вышеупомянутой Е.В. Ивановой переняла напев «Арча». Кроме того, на слух подобрала мелодии «Фазыл чышмәсе», «Идел» («Су буйлап»). Выступает на различных конкурсах и районных мероприятиях.

Опыт возрождения татарского гусельного исполнительства имеется и в Республике Марий Эл. Магсумьянов Гарай Габдрахманович (1959 г.р.) – участник фольклорного коллектива «Райхан» (г. Йошкар-Ола) в свое время выезжал в окрестные села и делал записи от аутентичных гусяров. Благодаря нашим консультациям и оказанию методической помощи музыкант целенаправленно освоил технику гусельной игры, разучил наигрыши и выступил на Межрегиональном фестивале-конкурсе татарских фольклорных коллективов «Халкым мирасы» («Наследие моего народа» – г. Йошкар-Ола, 26 октября 2013 г.), удостоившись первого места. Сначала в арсенале был только один инструмент – гусли, изготовленные Г.М. Макаровым. Сейчас коллекция дополнилась еще двумя экземплярами, приобретенными у Р.Г. Гилязова (руководителя ансамбля «Сорнай»).

Хочется отметить еще один скромный вклад автора этих строк. В 2014 г. по моей инициативе в Положение фестивалей «Иске Казан түгәрәк уены» и «Түгәрәк уен» введена новая номинация – «За возрождение игры на гуслях». Результаты не заставили себя ждать. Так, на II зональном туре Республиканского фестиваля татарского фольклора «Иске Казан түгәрәк уены» в данной номинации участвовало три исполнителя – представители Арского и Балтасинского районов (с. Балтаси, 1 марта 2014 г.).

Таким образом, на территории распространения гусельной традиции наблюдаются попытки ее сохранения и возрождения. Это выражается, в первую очередь, в стремлении местного населения реконструировать инструмент. При этом процесс носит стихийный характер: мастера-любители делают первые шаги в этом направлении, руководствуясь не научными расчетами, а собственной интуицией. Данное обстоятельство объясняется отсутствием живых мастеров, владеющих секретами изготовления традиционных татарских гуслей. В этой связи нынешние мастера вынуждены черпать информацию из разнородных источников. Музейные образцы дают представление

лишь о внешнем облике, размерах инструмента. Поэтому конкретные советы по технологии производства получают из всемирной сети. Поскольку сведений по татарским гуслиям явно недостаточно, используют методы изготовления гуслепоподобных инструментов самых различных этнических традиций. Другой путь восполнения существующего дефицита – приобретение готовых гуслей у профессионалов (Г.М. Макарова, Р.Г. Гилязова). К сожалению, фабричное производство в Татарстане до сих пор не налажено.

В современных условиях музицирование на гуслиях реализуется в форме концертного исполнительства. Представители молодого и среднего поколений готовят номера для сцены, участвуют на конкурсах, фестивалях, праздничных мероприятиях. Иными словами, жизнь старинной традиции продолжается в рамках фольклоризма.

Отрадно, что движение по спасению гусельной традиции, приданию ей новых импульсов набирает обороты. Однако приходится признать, что это всего лишь первые, еще слабые ростки. Имеющиеся положительные сдвиги осуществляются силами отдельных личностей, нет единой государственной программы. Трудности не только в острой нехватке инструментов. Для полноценного включения гуслей в современный социокультурный контекст необходимо изыскать возможность создания непрерывного профильного образования по исполнительству на этом народном инструменте. В этом смысле показателен опыт соседних республик Поволжья, где преподавание игры на гуслиях (Марий Эл), а также народной скрипке – *кубыз* (Удмуртия) ведется в учебных заведениях.

Проблема гораздо сложнее и глубже. По нашему мнению, одним из серьезных препятствий на пути массового приобщения подрастающего поколения является низкий рейтинг традиционных инструментов в целом. Молодежь на селе (среди них и внуки гуслиаров) с большей охотой осваивает гитару, синтезатор или баян. Наша общая задача – создать предпосылки для возникновения у детей и молодежи естественной эстетической потребности в народных инструментах. Чтобы они воспринимались не как анахронизм, а играть на них было престижно и модно. Хочется надеяться, что мы еще увидим расцвет гусельного искусства и восхитительное звучание струн будет таким же привычным для нашего слуха, как и педаль тальянки.

Литература:

1. Бусыгин Е.П., Яковлев В.И. Гусли у поволжских народов // Советская этнография. 1985. № 2. С. 109–116.
2. Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. СПб, 1799.
3. Казанская история. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1954. 194 с. + 1 с.
4. Кошелев В.В. Нагайбакские гусли. Опыт комплексного исследования // Искусство Татарстана: пути становления. Казань, 1985. С. 39–53.
5. Макаров Г. Живые исполнительские традиции на гуслиях татар-кряшен Татарстана // Традиционные музыкальные культуры народов Центральной Азии: материалы Международной науч.-практ. конференции (Алматы, 5–7 мая 2009 г.). Алматы, 2009. С. 191–199.
6. Милькович К. Быт и верования татар Синбирской губернии. Казань, 1905.
7. Нигмедзянов М. Татарские народные музыкальные инструменты // Музыкальная фольклористика. М., 1978. Вып. 2. С. 266–297.
8. Нигмедзянов М. Татарская народная музыка. Казань: Магариф, 2003. 255 с.
9. Паллас П. Путешествие по разным провинциям России. СПб, 1809. Ч. 1.
10. Рыбаков С.Г. Музыка и песни уральских мусульман с очерком их быта. СПб, 1897. 330 с.
11. Рыбаков С.Г. Русское влияние в музыкальном творчестве нагайбаков, крещеных татар Оренбургской губернии // Русская музыкальная газета. 1901. С. 1344–54.
12. Халитов Р.Ф. Татарские народные музыкальные инструменты: дис. ... канд. искусствоведения. Казань, 1987.
13. Халитов Р.Ф. Гусли // Татарская энциклопедия: в 5 т. Казань: Институт Татарской энциклопедии АН РТ, 2005. Т. 2: Г – Й. С. 218.
14. Хвольсон Д.А. Известия о хазарах, бургасах, болгарях, мадьярах, славянах и русах Ибн-Даста. СПб, 1869.
15. Яковлев В.И. Традиционные музыкальные инструменты Волго-Уралья. Историко-этнографическое исследование. Казань, 2001. 320 с.

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТРАДИЦИИ В УДМУРТСКОЙ ПОЭМЕ

М.П. ПЕТРОВА «ИТАЛМАС»

Кириллова Р.В. (Ижевск)

Поэму удмуртского классика М.П. Петрова «Италмас» высоко оценили удмуртские и русские читатели, отечественные и зарубежные критики. Венгерский профессор П. Домокош назвал ее «самой задушевной лирической поэмой удмуртской литературы», «чистой поэзи-

ей», самой зрелой, самой яркой поэмой, «каждая клетка которой пропитана фольклором» [2]. Русский поэт и критик С. Наровчатов в статье «Второе знакомство» написал: «Народ-сказочник, он помог создать М. Петрову чудесную поэму «Италмас». Какими разноцветными шелками выткана давняя легенда! Она по-новому заставила меня взглянуть на духовное прошлое удмуртов» [3, 13].

Смыслосодержательные глубины поэмы раскрываются через трактовку ее символики. «Когда душа начинает понимать символ, – подчеркивал К. Г. Юнг, – перед ней возникают представления, недоступные чистому разуму» [4, 113]. Значительна в характеристике героини поэмы Италмас зооморфная символика. Италмас сравнивается со священной птицей-лебедью – символом любви и преданности, доброты и чистоты.

*Ву дуре васькыкуз, тодьы юсь А когда Италмас приходила к реке,
кожалод... Словно лебедь плыла...*

В древние времена удмурты-язычники поклонялись божествам, а также явлениям и предметам живой и неживой природы: солнцу, птицам, особенно – лебедям. Поклонение птице-лебедю происходило не только из «эстетических соображений» (лебедь – самая прекрасная и «романтическая» птица), но и потому, что в сознании народа она носитель добра, верности, возвышенной любви. Один раз в году удмурты опускали пару лебедей на воду белой Камы, чтобы плыли они к богу Инмару и заступились за людей. И никто на протяжении всего долгого пути не смел тронуть этих «парламентариев добра» [1, 11]. Отсюда же идет дополнение девичьего образа белым цветом ее одежды. Белая одежда женщины у М. Петрова – символ ее нежности, верности и преданности в любви. Не избегая новаторских исканий, поэт оставался верным народным традициям. Как символ нежности, красоты, чистоты души, белый цвет издревле «звучал» в удмуртских народных песнях. На одевание чистых, белых нарядов при встрече гостей и родственников традиционное для удмуртов выражение героя, в отличии его радости и уважения к встречаемым. Для придания большей полноты и индивидуализации личности Лади автор обращается к орнитоморфному символу:

*Италмас – тодьы юсь, казакти – Италмас – лебедица, а парень – как
луд быркыт, беркут степной.
Нош кужмо луд быркыт-а юсез бен Лебедицу ли беркут не схватит?*

*уз кут!
Со понна со быркыт.*

*Взовьет над землей,
Унесет за собой.*
Перевод К. Камского

Образ беркута в народном сознании несет в себе несколько значений: птица – страсть – борьба – свобода. Но добавим, что традиционная семантика птиц в поэме «Италмас» дополняется или вытесняется авторской: образ соловья у Петрова осмысливается как символ тоски, а образ кукушки как символ смерти, предвестье трагического исхода событий.

*Ог вить пол кутскыса силььылъз пьдйылчи:
Улон азь со сӓзе паймымон ик вакчи,
Яке, чик дугдытэк, ог сю пол со силе, –
Льдӓя вал пумозяз, льдӓяны акылес.
Куковала кукушка в сосновом лесу за рекой.
Сколько лет обещала? Повелся обычай такой
Верить птице такой.
Раз пяток куковала бездомная птица в лесу.
Мало жить обещала в этот раз молодцу.
(Перевод К. Камского.)*

М. Петров как бы озвучивает закон гармонии человека и природы, несущий в себе глубинную философскую мысль, питаемую духовной культурой удмуртов, их менталитетом. В результате – художественное произведение обретает духовную глубину и неповторимо своеобразную национальную форму.

Литература:

1. Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск: Удмуртия, 1994. 384 с.
2. Домокош П. История удмуртской литературы / пер. с венг. В. Васовчик. Ижевск: Удмуртия, 1993. 448 с.
3. Ермаков Ф.К. История с поэмой // Луч. 1993а. № 7. С. 9–14.
4. Юнг К.Г. Душа и миф: Шесть архетипов. М.–К.: Совершенство – Port-Royal, 1997б. 384 с.

ИНСТРУМЕНТАЛЬНАЯ ТРАДИЦИЯ НИЗОВЫХ ЧУВАШЕЙ БУИНСКОГО И ТЕТЮШСКОГО РАЙОНОВ РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН

(по материалам фольклорных экспедиций Казанской консерватории 2004–2005 гг.)

Изучение чувашской традиционной музыки в Казанской консерватории занимает одно из важных мест. Фольклорный кабинет музыки народов Поволжья при Казанской консерватории неоднократно организывает экспедиционные выезды с целью фиксации чувашской традиционной музыки, в том числе и инструментальной. Так, в 2004–2005 гг. состоялись поездки в Буинский и Тетюшский районы Республики Татарстан, в которых удалось зафиксировать ценные сведения об инструментальной традиции этнотерриториальной группы правобережных *анатри*. Некоторые из них повествуются в настоящей работе.

Известно, что в прошлом у чувашей традиционные обрядовые действия обязательно сопровождалась игрой на народных музыкальных инструментах. Жители деревень с особым почетом относились к тем, кто их изготавливал, также как и к тем, кто владел игрой на них. Такие мастера раньше были в каждой деревне, они были незаменимыми участниками всех событий традиционной жизни – свадеб, обрядов по случаю рождения ребенка, поминок, вечеров, молодежных гуляний и пр. О специфике чувашского народного инструментария и массовой игре на самых различных инструментах сообщают многие исследователи XVIII и XIX веков, назовем, в частности, А.Ф. Риттиха, В.А. Мошкова, Н.В. Никольского. Особого внимания заслуживает работа конца XVIII века, написанная симбирским землемером К.С. Мильковичем по материалам Буинского уезда. В ней содержится упоминание о таких бытующих в регионе чувашских народных музыкальных инструментах, как гусли, волынка, пузырь, скрипка и дудки.

Положение инструментальной музыки сегодня определяется общим состоянием традиции. Мастерство изготовления музыкальных инструментов и инструментальное исполнительство в чувашских деревнях исследуемого региона во многом утрачено, иным стал инструментарий. Инструментальная музыка почти ушла из быта: встреченные в ходе экспедиций этнофоры – люди преклонного возраста (1916, 1927 и 1936 г.р.); сведения об инструментальной музыке большей частью сохранились лишь в их памяти.

По рассказам этнофоров, в молодости они играли на скрипке, балалайке, мандолине и гармошке. Самым почитаемым инструментом была скрипка; в исследуемом регионе по-чувашски ее называ-

ют *купёс*. Музыкантов-скрипачей в деревне считали самыми уважаемыми людьми. Их специально приглашали на свадьбы. Без скрипача первый день свадебного пира в доме невесты не начинался: только после того, как заиграет скрипка, невеста под ее наигрыш могла начать свой плач. В последующие дни свадебного пира игра на скрипке сопровождала все свадебные песни. Этнофоры отмечают, что нередко одну свадьбу могли одновременно обслуживать несколько скрипачей и гармонистов, которые устраивали соревнования в мастерстве игры. Кроме того, игра на скрипке могла сопровождать хороводные песни, которые исполнялись в период вождения весенне-летних хороводов *Уяв*.

Молодежные гуляния *Улах сёри*, которые проводились в основном ближе к осени, а также зимние вечерки также проходили с участием скрипачей, балалаечников и гармонистов. Их игра сопровождала лирические песни; кроме того, исполнялись плясовые наигрыши – чувашские такмаки и русские плясовые типа «Барыня», «Сармака», «Камаринского», «Подгорная».

В ходе экспедиций нам удалось записать инструментальные наигрыши от троих мастеров-исполнителей. Самый старший из них – уроженец с. Рунга Буинского района, учитель местной школы Алексеев Василий Александрович, 1916 г. р. Василий Александрович владеет мастерством игры на фабричной скрипке. Во времена его молодости местные жители очень ценили это мастерство. Его приглашали на свадьбы не только в родном селе, но и в населенные пункты по всей округе. От Василия Александровича мы услышали и записали скрипичные мелодии, сопровождавшие пение гостевых, лирических, свадебных песен (включая мелодию, под которую исполнялся плач невесты), а также русские плясовые наигрыши и чувашские плясовые припевки.



Алексеев Василий Александрович, 1916 г.р.
(с. Рунга, Буинский район, фото 2005 г.)

Обращает на себя внимание положение скрипки во время игры Василия Александровича. В традиционной игре на скрипке многих народов Поволжья и можно наблюдать несколько положений инструмента во время игры: вертикальное параллельно корпусу исполнителя с опорой на левом колене; наклонное от корпуса исполнителя (примерно под углом 60° с опорой на правом колене; перпендикулярное корпусу исполнителя с опорой на груди; перпендикулярное с опорой на левом плече, как принято у профессиональных скрипачей [1, с. 75–76]. Являясь самоучкой, Василий Александрович во время игры держит скрипку как музыкант-профессионал.

Ряд плясовых наигрышей был записан от Никитина Михаила Александровича, 1927 г. р. – мастера игры на балалайке из с. Кошки-Шемякино Буинского района.

Особого внимания заслуживает наше знакомство с поистине уникальным человеком – Антоновым Алексеем Федоровичем, 1936 г. р. Он не только коллекционирует инструменты и мастерски владеет игрой на гармонии, скрипке и балалайке, но и сам когда-то записывал на магнитофонную ленту песни своего села, а также игру на музыкальных инструментах ансамбля семьи Антоновых. Эта запись была нами переснята и сейчас хранится в фольклорном кабинете Казанской консерватории.

Алексей Федорович родился и живет в с. Иоково Тетюшского района. Его отец и дед были мастерами изготовления скрипок, братья виртуозно играли на скрипке, балалайке, мандолине и гармонии. Семейный ансамбль Антоновых не раз участвовал в фестивалях и конкурсах фольклорного исполнительства. Дом, в котором живет Алексей Федорович, поистине можно назвать музеем музыкальных инструментов, в коллекции которого хранятся балалайка, мандолина, многочисленные скрипки и гармоники. Из самодельных инструментов сохранилась только скрипка. Кроме исполнения различных наигрышей на балалайке и гармонии Алексей Федорович рассказал о том, как изготавливали самодельные скрипки и балалайки. По его словам, материал для инструментов готовили весной, во

время сокодвижения. Балалайку делали из клена, скрипку из ели. Струны были тоже самодельные, в виде ввинченных веревок из прутьев. Технология изготовления музыкальных инструментов в семье Антоновых передавалась из поколения в поколение.

Собранный в ходе экспедиций материал по инструментальной традиции низовых чувашей Буинского и Тетюшского районов Республики Татарстан является весьма ценным. Его ценность превышает во много раз с учетом того, что на сегодняшний день мастеров игры на традиционных инструментах осталось мало. Благодаря собранным материалам об инструментальной музыке низовых чувашей открывается перспектива воссоздания традиционной музыкальной культуры прошлого с применением на практике сегодня.

Литература:

1. Бояркин Н.И. Мордовская народная музыка: многоголосные инструментальные традиции: учеб. пособие. Саранск, 2004. Ч. 1.
2. Кондратьев М.Г. Чувашская музыка: от мифологических времен до становления современного профессионализма. М., 2007.
3. Милькович К.С. Быт и верования чуваш Симбирской губернии: этнографический очерк Мильковича, писателя конца 18 века о чувашах // ИОАИЭ. Казань, 1914. Т. XXII, вып. 1.
4. Миронова А.П. Стойкость на всю жизнь. Тетюши, 2004.
5. Мошков В.А. Материалы для характеристики музыкального творчества инородцев Волжско-Камского края. Музыка чувашских песен // ИОАИЭ. Казань, 1893. Т. XI, вып. 1.
6. Никольский Н.В. Краткий курс этнографии чуваш // Никольский Н.В. Собрание сочинений. Чебоксары, 2004. Т. I: Труды по этнографии и фольклору чувашского народа. С. 106–310.
7. Риттих А.Ф. Материалы для этнографии России. Казанская губерния. Казань, 1870.
8. Симбирско-Саратовские чуваш / под общей ред. М.Г. Кондратьева. Чебоксары, 2004.
9. Чуваш: история и культура. Чебоксары, 2009. Т. 2.

СВАДЬБА И СВАДЕБНЫЕ ПЕСНИ РУССКИХ СЁЛ РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН

*Кузьмина Н.П. (Казанский государственный университет
культуры и искусств)*

Интерес к русской песне, русской обрядности, в частности к русской свадьбе в Республике Татарстан в последнее время значи-

тельно возрос, ибо любовь, семья, дети – вечные ценности любого народа.

Возникновение Общества русской культуры, Центра русского фольклора, появление фольклорных ансамблей в республике сподвигнуло современных деятелей культуры к экспедиционной работе в русских селах республики. В результате этой работы выяснилось, что остались ещё носители фольклора, которые помнят структуру свадебного обряда и свадебные песни.

В конце XX века появилось много работ, касающихся народной свадьбы, её регионального и национального своеобразия. Среди них фундаментальная работа Д.М. Балашова о русской свадьбе Севера, работы С.А. Комарова, В.И. Жекулина, Л.Л. Ивашнёва и Е.Н. Разумовской, Т.А. Невской и Р.П. Потаниной.

На территории Татарстана свадебные песни записывали и публиковали ещё в XIX веке Н.Е. Пальчиков и А.Р. Можаровский. Много свадебных песен было записано филологом А. Павловой, Н.А. Вердеревской; свадебную обрядность изучал этнограф Н.В. Зорин. Большой материал о русской свадьбе Татарстана собран экспедициями ученых и студентов МГУ. В период 1981–1987 гг. ими собрано 1700 свадебных песен (73 сюжета). Множество свадебных песен за период 1986–2013 гг. записано Центром русского фольклора (директор А. Смирнов), а также руководителями фольклорных коллективов г. Казани Н. Кузьминой, А. Самойловой, И. Стрелковой, Н. Кондратьевой. В сёлах Республики Татарстан свадьбу называли «Сварьба» (с. Кубассы Чистопольского района), «Свальба» (с.Танайка Елабужского района).

Свадебный обряд, как и другие народные обряды, являются могущественным средством национального воспитания, сплочения народа в одно духовное целое, а также средством связи живущих с предками.

Заключение браков у русских приурочивалось к определенным периодам земледельческого и церковного календарей. Свадьбы проводили в свободное от сельскохозяйственных работ время. В период постов свадьбы не игрались, поэтому их проводили осенью от Покрова дня до 28 ноября – начала рождественского поста, а также от Крещения и до Масленицы.

Знакомство будущих супругов происходило летом в поле, на покосе, в хороводах, а осенью и зимой на посиделках – вечерках, прядимах, вечерах, супрядках.

Свадьбы «играли» во всех слоях населения примерно по одному сценарию вплоть до XVIII в. На протяжении XVIII–XIX вв. традиционный свадебный обряд постепенно исчез из городского быта, а у сельского населения он сохранялся ещё в 1-й половине XX в. В настоящее время мы можем говорить о типе свадьбы с использованием элементов традиционного свадебного обряда.

Свадебное действо включает в себя предсвадебный, свадебный, послесвадебный этапы. В первый этап входит сватовство и сговор. Большая роль в «засватанье» отводилась родителям жениха, «молодым», которые заключали брак кто полюбовно, а кто по настоянию родителей, а особая роль принадлежала свахе. Иногда она одна приходила сватать, садилась «под матицу» (местное название – «под матку») и начинала переговоры. «У Вас товар – у нас купец» или «У нас женишок – у вас невеста, нельзя ли свести их в одно место», а в сёлах Татарстана чаще звучала приговорка: «У вас курочка – у нас петушок, нельзя ли их загнать в один хлевушок» (с. Никольское Лаишевского района).

Бывало что, отказывая жениху, мать невесты выносила пустой горшок, что было понятно без слов. Если же сваха получала согласие, то невеста посылала через неё жениху самый дорогой из своих платков. Этот платок он носил на протяжении всего свадебного периода, повязав его вокруг шеи или, кладя в карман, вытянув один его конец наружу, чтобы все видели: вот идёт жених (с. Танайка Елабужского района) [2. с. 54]. Наряду со сватовством, сваха выполняла и другие функции: осыпание хмелем, хлебом, деньгами при входе молодых в дом жениха, на 2-й день свадьбы утром будила молодых.

После успешного сватовства, дня через 3–4 назначался «сговор», «уговорки», «рукобитье», «смотрины», «делка». Тут обе семьи (самые ближайшие с обеих сторон) договаривались о сроке свадьбы, расходах, приданом, подарках с той или с другой стороны. И вот тут-то сваха выводила невесту на «смотрины», а мужчины, в знак крепости договора, били друг друга «по рукам».

Свадебные вечерки длились от одной до трёх недель. В дом невесты приходили подруги невесты, помогали ей завершить шитьё, вышивание приданого. Здесь они поют лирические песни о расставании невесты «с волей», о жизни в чужом доме. Сюда же приходил и жених со своими товарищами, с конфетами, семечками. Пелись лирические свадебные песни, танцевали, шутили. В канун свадьбы проходила последняя вечерка – «девишник». До него де-

вушки ходили к жениху с ряженым репьем (с. Никольское Лаишевского района), с рубашкой (с. Кубассы Чистопольского района), с лапшой (с. Матюшино Верх.Услонского района), а в ответ от него получали где мыло, где веник (невесту мыть в бане). От крестной жениха где-то посылают невесте «гостинец» в виде варёной картошки, лука, яйца, чтоб кормить «голодную» невесту. После бани подружки остаются ночевать и поют лирические песни «Да отставала лебедушка», «Да как во териме свечи горят» (с. Матюшино, Верх.Услонского района) [2. с. 16].

Утром свадебного дня просыпается невеста и плачем будит своих подруг: «Розмилья, вы мои подруженьки, а спалась ли Вам тёмна ночинька» (с. Матюшино Верх.Услонского района). Здесь же она обращается к отцу-матери с просьбой не отдавать её «во чужи люди – незнамые» [2. с. 5].

Плач – это неотъемлемая часть девичника. По мнению носителей фольклора: «не поплачешь за столом – так поплачешь за углом» (с. Танайка Елабужского района), «нарочко плачет, так положено (хоть и по любви), а не будет выть – так ещё и обсудят...» [2, с. 53]. В ожидании приезда свадебного поезда невеста, накрытая шалью, выла: «...да нагребите гору снежную...», чтобы злые разлучники не проехали (с. Никольское Лаишевского района).

А дальше свадьба шла по одному сценарию: заплетанию косы в одну косу, а после венчания – в две косы, делая прическу в виде шишки, покрывая голову фаткой и платком. В Кубассах Чистопольского района «подвенец» ездили до свадьбы, не заплетая косу, а только ленточкой подвязывали.

Встреча «свадебного поезда» во главе с Дружкой – один из кульминационных эпизодов свадьбы. Выкуп ворот, дверей иногда не обходился и без насилия, если Дружка не мог заплатить заявленную сумму. По словам народных певуний: – «на излом берут» (с. Кубассы Чистопольского района). Ну тут уж, конечно, не до обид – «шутки шутят».

Дружка играет в свадьбе существенную роль. Зная не только весь порядок ведения многодневной свадьбы, владея способностью импровизации, с плёткой в руках, полотенцем через плечо, подпоясанный кушаком, он чувствует себя ведущим в свадьбе. Дружка шутки шутит, приговаривает: «Я приехал Дружка с полдружкой, со князем молодым и со боярами. Позвольте – взойдем, а нет, то вон пойдём (с. Кубассы Чистопольского района) [2, с.19]. В некоторых местностях Дружка приезжает в дом невесты дважды, сначала ре-

пей – красоту (символ девственности) и постель – приданое выкупают, а потом уж со всеми поезжанами – за невестой. Подруги, брат, сестра её сидят за столом и выкупают, приговария: «200 – за место» (для жениховой родни), «300 – за невесту», «500 – за косу» (с. Матюшино).

Выкуп состоялся, женихова родня садится за столы, на почётном месте жених и невеста, а подруги «перепуганные приставами Дружки», прячутся в чулане и оттуда величают песнями: молодых, пары гостей, холостого парня, родителей жениха и невесты, а Дружке поют «корильные песни – величания».

Бывало, что в доме невесты её родным не хватало места за столом, в этом случае они продолжали гостевание стоя, ухаживая за «горной» – жениховой роднёй.

К вечеру, под лирические песни подруг, жених уводит невесту из родительского дома.

Родители жениха встречают молодых с хлебом-солью, которые в быту русского крестьянина занимали самое дорогое и почётное место. Они зовут родных невесты и своих «за столы дубовые». Начинается свадебное пирование, а Дружка возвращается в дом невесты к её подругам «выкупать» пирог и продолжать пир в этом доме, так как на свадьбе в доме жениха девушкам быть не положено.

В доме жениха проходят «дары» невесты его родственникам, собрание «на сыр» – подарки гостей молодым под величальную «Чарочка». Тут поются и лирические песни-романсы, частушки и плясовые (в с.Танайка их называют «плесковые»), которые отплясывали «на лавках».

В разгар свадебного веселья жених с невестой уходили отдыхать в клеть (холодный пристрой к дому), а зимой – в какой-то другой дом.

Часто второй день свадьбы начинался с поиска «ярки» (невесты) и приглашения жениховой родни: «на тётчины блины».

В поиске «ярки» участвуют ряженые родственники невесты, находчивые, острые на язык. «Цыгане – гадают, «поп» благославляет, «доктор» всех лечит, а особенно невесту: «лечить буду, ты её у нас испортил, кровь пустил, лечить надо...».

К тёще на блины едут с рубахой новобрачной, показывая её матери невесты; в других местностях свекровь подносит матери невесты горшок с пивом – символ девственности или наоборот – худой горшок. В с. Никольское Лаишевского района женихова родня нашивала на одежду «красные хохолки» из ленточек – пока-

затель невинности. Они дарят родным невесты подарки, и свадебное пирование продолжалось 3–4 дня в зависимости от достатка семей «из дома в дом»; в сёлах Татарстана это называется «перегулы», «перепой», «перегулки».

Обряд русской свадьбы уникален по своей насыщенности песнями. Пели все: участники обряда, гости, специально приглашённые песельницы в месте с плачем невесты. Каждая песня носила прикладное значение, была тесно связана с тем или иным сюжетом свадьбы:

<p><i>Свадебные вечорки и рукобитье</i> сопровождались в русских сёлах республики с разными названиями, мелодиями, но имели одно назначение</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. Долина-долинушка 2. Виноград 3. Как на Колике рубашка 4. Ходил парень 5. Как по сеним 	<p>с. Никольское с. Матюшино с. Богородское с. Семиозерка с. Николаевка</p>
<p><i>На девшинике:</i> лирические песни, плачи, величальные.</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. Ехал Пан. 2. Как при вечере 3. Соловей мой. 4. Мимо двора 5. Из-за лесу темного 	<p>Спасский район с. Николаевка с. Николаевка Мензелинский район Мензелинский район</p>
<p><i>Утро свадебного дня:</i> плач невесты и матери её.</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. Благослови-ка ты меня, батюшка. 2. Уж ты яблыныка моя 3. Не вылетай сера угиса. 4. Да не сажайте-ка меня за столы дубовыя 	<p>с. Николаевка с. Матюшино с. Танайка Спасский район</p>
<p><i>На встречу свадебного поезда:</i> лирические.</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. Укрылыца-крылечушка 2. Не было ветров 3. Вьон над водой. 4. Не трубила трубонька. 5. Не было ветру 	<p>с. Николаевка с. Танайка Спасский район Спасский район с. Матюшино</p>
<p><i>Величальные</i> в доме невесты: молодым, родителям жениха и невесты, жениху, неженатому парню, свахе, дружке, гостям.</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. А кто у нас либедин. 2. У голубя у сизова. 3. А кто у нас умён. 4. Сидел голубь – варковал. 5. Ой, ты свашенья. 6. Ищо вьётся хмель. 7. А кто у нас ни женат. 	<p>с. Матюшино с. Матюшино с. Высокая Гора с. Высокая Гора Спасский район с. Рождественно с. Кубассы</p>

	8. Мальчик-кудрявчик.	с. Матюшино
Лирические песни на выход невесты из родительского дома.	1. Оставала лебёдушка. 2. Отлилась Волга-отливушка. 3. Из пола тебе, Иван господин. 4. Что не долга гость гостюешь. 5. Нивелична наша горинка.	с. Матюшино с. Ташёвка с. Кубассы с. Танайка с. Никольское
Свадебные лирические и плясовые песни в доме жениха.	1. Ворот батюшкиных. 2. Как у нашего соседа. 3. Земленичка-ягодка. 4. А кто меня Машу любит. 5. Раз вечер моя милая.	с. Матюшино с. Никольское с. Танайка с. Высокая Гора с. Никольское

Все эти выше названные песни на различные сюжеты свадьбы были собраны фольклористами России и Татарстана в разные годы. Большинство из них нотировано автором данной статьи и сборника «Свадьба, свадебка...» Н.П. Кузьминой.

В настоящее время русский свадебной обряд претерпел значительные изменения: многие элементы (плачи) утратили своё назначение, но по модели традиционных свадеб сочиняются различные приговоры, «указы» и пожелания; роль дружки выполняет «заказной» тамада.

Однако, исходя из опыта фольклорно-этнографического ансамбля «Коляда» (худ. рук. Н.П. Кузьмина), лирические свадебные песни, исполняемые в момент приезда «свадебного поезда» и ухода невесты из родительского дома, вызывают у гостей чувства глубоко возвышенные, а в глазах родителей брачующихся слёзы печали, радости и надежды. Знаковые «именные» величальные песни принимаются с чувством благодарности и достоинства.

«Всё доброе и ценное в свадебной обрядности... сегодня имеет смысл сохранять и возрождать» [3. с. 25], т.к. вызывает большой интерес у наших современников. Тому примером проводимая работа со студентами Казанского государственного университета Культуры и Искусств – выступления в программах фестивалей и на концертных площадках города народного хора (рук. А.В. Самойлова), и показ свадебных обрядов русских сёл Республики Татарстан на государственных экзаменах КазГУКИ, что вызывает в нас надежды и веру в возрождение и перспективы развития этого жанра.

Литература:

1. Материалы экспедиционной фольклорной практики автора.
2. Свадьба, свадебка: учеб. пособие / автор-сост. Н.П. Кузьмина. Казань, 2010.
3. Везерникова Г. Этнография и праздничная культура Самарского края. Самара, 1991.

ИСТОРИЯ СОЗДАНИЯ И СТАНОВЛЕНИЯ ТВОРЧЕСКОГО ОБЛИКА ГОСУДАРСТВЕННОГО АНСАМБЛЯ ПЕСНИ И ТАНЦА РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН

*Кустабаева Л.Г. (Казанский государственный университет
культуры и искусств)*

Государственный ансамбль песни и танца РТ за свой большой творческий путь изъездил по белому свету, по странам и континентам сотни тысяч километров. Где только не проходил этот путь! Коллектив выступал на сценах знаменитых театров и дворцов, и наскоро подготовленных, сколоченных из грубых досок подмостках, на асфальтовых площадках, на лугах, полевых станах, на маленьких сценах деревенских клубов, на огромных, крытых булыжником площадях, на сценах, которым несколько тысяч лет.

И неизменно, после каждого выступления к нам приходили наши благодарные зрители и слушатели, писали письма, записки с просьбой рассказать об этом интересном коллективе поподробнее.

Почти 32 года я возглавляла Государственный ансамбль песни и танца Республики Татарстан, работая с 1971 по 1978 год главным хормейстером, и с 1978 по 2002 год художественным руководителем коллектива. Это было очень интересное время, полное знаменательных событий, гастролей по огромной стране, республике и за рубежом, конкурсов, смотров, творческих поисков и радостных свершений, плодотворного сотрудничества с гениальными художниками, встреч со зрителями, искренними поклонниками нашего творчества.

Материал об истории создания и становлении творческого облика Государственного ансамбля песни и танца Республики Татарстан затрагивает первый довоенный период с 1937 по 1941 год. Эту информацию я собирала в архивах еще в 1980-е годы, когда без отрыва от работы в ансамбле училась в аспирантуре Института Языка Литературы и Истории Казанского филиала Академии наук СССР.

Это сыграло большую роль для меня в еще более глубоком освоении творчества моих предшественников, изучении национального народного творчества.

Эта статья не была опубликована, но в отпечатанном виде с интересом была воспринята научным сообществом и многими моими коллегами.

Надеюсь, что и сегодня это будет интересным для молодых и маститых музыкантов, к которым я причисляю и инструменталистов, и вокалистов, и хореографов, всех, кому интересно, как зарождался и формировался жанр профессиональных музыкальных коллективов народного исполнительства.

Лауреат Всесоюзного и Всероссийских смотров, Лауреат государственной премии Татарской АССР им. Г. Тукая, Кавалер ордена Дружбы народов Государственный ансамбль песни и танца Республики Татарстан всегда жил напряженной творческой жизнью. Шел непрерывный поиск новых форм и красок для пропаганды богатейшей сокровищницы народного творчества.

Прекрасные образцы органичного сочетания народности и профессионализма в творениях наших предшественников, гениальных художников Ф. Гаскарова, Г. Тагирова, М. Музаффарова, А. Ключарева, З. Хабибуллина, Н. Исанбета, Б. Урманче являлись путеводными ориентирами в процессе создания нового облика коллектива, нового репертуара.

Главный принцип обработки сокровищ народного искусства основывается на выявлении средствами профессионального искусства глубины и значимости, заложенных в фольклоре. Коллектив бережно хранил народные исполнительские традиции.

Все это всегда служило решению главной задачи нашей деятельности – выявлению национальной психологии, характера народа, его неповторимой самобытности, пропаганде нравственной красоты человека-труженика, патриота и интернационалиста.

В своей работе мы всегда сочетали принципы преемственности и новаторства. Этому способствовали тесные контакты с фольклористами, представителями творческих союзов. Многочисленные публикации материалов фольклорных экспедиций, работы ученых-этнографов давали возможность использовать фольклор разных географических регионов.

Ансамбль всегда был не только носителем традиций, но и пропагандистом идей современности. Всегда сочетал лабораторную,

исследовательскую работу с практикой активной концертной деятельности.

Достаточно вспомнить, что в годы Великой Отечественной войны бригады ансамбля в числе первых выехали на передовые позиции фронта, обслуживали воинские части, госпитали. И мы с коллективом выступали перед рабочими и сельскими тружениками, строителями и нефтяниками. Маршруты гастролей проходили по стране и за рубежом.

Особо хочется отметить концерты коллектива за пределами нашей родины, где ансамбль выполнял благородную миссию посла мира и дружбы, пропагандиста нашего образа жизни, миролюбия нашего народа.

А начался коллектив в 1937 году, когда по нашей стране уже победно шествовала культурная революция.

Ленинская национальная политика дала возможность создания многих профессиональных художественных коллективов в республиках страны. Создаются творческие организации, основной целью которых является пропаганда национальных народных песен, танцев, инструментальной музыки, своеобразные театры фольклора.

Государство бережно относилось к этим росткам нового демократического искусства, помогало им обретать силу и профессиональную самостоятельность.

Еще в 1918 году, несмотря на то, что страна переживала период гражданской войны, голод, разруху, несмотря на плохое состояние здоровья после ранения, В.И. Ленин нашел возможность встретиться с основателем русского народного хора, фольклористом М.Е. Пятницким. Он одобрил его деятельность, сказав: «Это хорошо! И продолжайте это делать. Если что Вам будет нужно, напишите, я Вам в этом деле помогу». Начавший свой путь после этой беседы крестьянский ансамбль стал прославленным коллективом, всемирно известным Государственным русским народным хором имени М. Пятницкого.

В 1928 году на сцене Центрального дома Красной Армии был показан концерт небольшого ансамбля (12 человек) красноармейской песни и пляски, руководимого А.В. Александровым. Программа состояла из песен, танцев и стихов и называлась «22-я Краснодарская дивизия». Успех был огромен! Ныне этот коллектив известен всему миру, как Краснознаменный имени А.В. Александрова ансамбль песни и танца Российской Армии,

имеющий большой мужской хор, смешанную танцевальную группу и оркестр.

В 1930-е годы почти во всех республиках создаются национальные ансамбли песни и танца: в Бурятии, Азербайджане, Армении, Узбекистане, Дагестане, Татарии, Удмуртии, Карелии, Северной Осетии и других. Начинают свою деятельность Северный, Уральский, Омский, Сибирский, Оренбургский, Волжский, Рязанский русские народные хоры. Открываются Украинский хор имени Веревки, Белорусский, Закарпатский народные хоры.

В Москве в 1936 году на фестивале самодеятельного хореографического искусства выявилось много талантливых исполнителей народных танцев. Находившийся в составе жюри И.А. Моисеев собирает лучших из них и создает в 1937 году Ансамбль народного танца. По его примеру подобные ансамбли возникают в Молдавии, на Украине, в Грузии, Туркмении, Белоруссии, Башкирии, Сибири, Дагестане, Северной Осетии, Кабардино-Балкарии, Узбекистане – «Бахор», в Москве – «Березка» и другие.

Организируются и национальные оркестры народных инструментов: русские им. В.В. Андреева, им. Н.П. Осипова, казахский – им. Курмангазы, киргизский – им. Орозова и многие другие.

За свою многовековую историю татарский народ создал ценнейшую культуру. Народное творчество, отражавшее настроения и чаяния людей, насчитывает сотни прекрасных произведений музыки, поэзии, танца, живописи, архитектуры. Различные этапы истории народа накладывали свой отпечаток на развитие национально-го фольклора, отразились на его тематике и жанрах.

Многочисленные обрядовые жанры песен и танцев волжских болгар, древних предков татарского народа, не дошли до потомков, затерявшись в глубине веков, не получив своего развития из-за преград со стороны представителей религии, колониальной и русификаторской политики царского правительства.

Совершенно не развивалось массовое пение, слабо был развит инструментальный жанр. Эти же условия повлияли на исполнительскую манеру татар: пение и игра на музыкальных инструментах носили камерный характер. Песни исполнялись приглушенным звуком, полуприкрытым ртом, с едва заметной артикуляцией, чаще всего сольно, как бы только для себя. Такая манера способствовала более тонкому выражению в пении глубинных личных переживаний, обеспечивала импровизационность и возможность исполнения характерных легких и очень тонких рисунков мелизмов. Внутрен-

нему содержанию мелоса были присущи задушевность, лиризм. Протяжные песни преобладали над музыкой шуточного характера.

Танцевальные движения тоже были лишены свободы и широты, особенно в женских танцах; и как бы взамен развились разнообразные элементы мелкой техники. В народном танце ярко проявились особенности национального характера: сдержанность, скромность, целомудрие, чувство внутреннего достоинства, задушевность.

Поиск, возрождение, развитие, пропаганда многовековых музыкальных традиций, лучших сторон многогранного национального фольклора, которые бы способствовали строительству высоко развитой культуры страны – таковы цели, которые ставило государство перед деятелями искусства.

В 1937 году в Казани открывается Кабинет музыкального фольклора, которым руководит известный этнограф А. Эйхенвальд, а позднее директором которого становится композитор А. Ключарев. Идет интенсивный сбор фольклорного материала. Появляются самодельные хоровые коллективы, которые в своем репертуаре используют обработки татарских народных песен.

Интересно воспоминание Д. Файзи об исполнении народной песни «Дудэк» хором Казанского музыкального училища под управлением С. Габаши: «Использование этим хоровым коллективом приемов имитации можно считать первым шагом хорового пения в нашем профессиональном музыкальном искусстве. Один куплет исполнялся женщинами, другой мужчинами, начало припева пел весь хор, слова «Кыйгак-кыйгак» пели женщины, а «бак-бак» – мужчины. Траировка этой песни С. Габаши жива и в наши дни»¹.

Существование хоров при Радиокomitee и музыкальном училище способствовали созданию хоровых обработок татарских народных песен и оригинальных сочинений композиторами М. Музаффаровым, А. Бормусовым, А. Ключаревым.

В 1937 году организуется Татарская государственная филармония². Был выработан Устав, согласно которому, основной целью деятельности филармонии являлось повышение культурного уровня трудящихся, пропаганда лучших образцов русской и европейской музыкальной и литературной классики, народного творчества, произведений советских композиторов и писателей путем организации концертов как в концертных залах, так и в клубах предпри-

¹ Файзи Д. Халык жәүһәрләре.

² Постановление СНК ТАССР № 138 от 21.08.1937 г.

ятий и учреждений Казани, в районах ТАССР, в братских республиках Поволжья.

Достичь этого предполагалось путем организации художественных музыкальных коллективов и ансамблей исполнителей; привлечения новых исполнительских сил; проведения музыкально-просветительской массовой работы как в концертных залах, так и в клубах предприятий и учреждений (организация лекций, лекций-концертов, привлечение к работе лучших исполнителей и коллективов художественной самодеятельности, оказание художественной помощи последним, проведение бесед о музыке в красных уголках и клубах производственных предприятий и т.д.); привлечения к работе в ТГФ творческих работников (композиторов, писателей и др.) и представителей музыкальной общественности, исполнителей (организации конкурсов и заказ музыкальных произведений); издания вспомогательного музыкально-литературного материала по всем областям концертной деятельности филармонии (брошюры, аннотации, программы и др.); проведения мероприятий по поднятию качества музыкально-концертной работы и повышению квалификации исполнительских кадров филармонии¹.

В состав ТГФ вошли переданные Управлением по делам искусств гастрольбюро, хоровая группа и музыкально-фольклорный кабинет. Управлением по делам искусств ТАССР был выделены средства для создания в Татгосфилармонии Государственного симфонического оркестра и Государственной хоровой капеллы.

К моменту создания филармонии при Управлении по делам искусств уже в течении полугода существовала хоровая группа, в составе 15, временами до 25 человек. Здесь проходили обучение и подготовку для работы в хоре без отрыва от производства.

В состав этой хоровой группы вошли участники художественной самодеятельности, учащиеся Казанского музыкального училища, хором которого руководил известный музыкант А.Ф. Бормусов. Он и возглавил работу с хоровой группой.

Алексей Федорович Бормусов сыграл значительную роль в становлении профессиональной музыкальной, а в частности, хоровой культуры в республике. Замечательный музыкант и педагог, А.Ф. Бормусов, стал одним из первых преподавателей, которые после Октябрьской революции стали отдавать все свои силы и знания

¹ ЦГА ТАССР. Ф. 7346. Д 1.

новому поколению учащихся – юношам и девушкам, пришедшим с фабрик, заводов, из сел.

Восточный техникум искусств, ныне Казанское музыкальное училище им. И.В. Аухадеева, был ведущим в области профессионального музыкального образования на востоке России. А.Ф. Бормусов преподавал музыкальные теоретические дисциплины и вел хор. Воспитанный на лучших традициях народного и классического искусства, Бормусов прививал своим ученикам любовь к народному творчеству. Среди его учеников были такие впоследствии выдающиеся музыканты как С. Сайдашев, А. Ключарев, Д. Файзи, З. Хабибуллин и многие другие. В 1939 году за заслуги в становлении и развитии татарского советского искусства А.Ф. Бормусов был удостоен почетного звания Заслуженного деятеля искусств ТАССР.

После присоединения хора к Татгосфилармонии он стал постепенно пополняться молодыми певцами, в числе первых были Х.Р. Чингиз, Е.Н. Тычкина, Н.В. Мезин, В.М. Шакиров, И.В. Грекулов, И.А. Латти, Р.Д. Тимерханова, А.Г. Шингаряева, З.П. Желонкина.

С участниками хора велись занятия по постановке голоса, хору, музграмоте, татарскому языку, политграмоте.

В декабре 1937 года хор уже состоял из 40 человек, среди которых было 60% татар. Открытых выступлений в 1937 году не было, первый концерт был запланирован на май 1938 года.

Репертуар хора сначала состоял из советских массовых песен композиторов В. Белого, Б. Шехтера, А. Давиденко, а также некоторых русских и татарских народных песен в обработке А.Ф. Бормусова.

С декабря 1937 года певцы хора были зачислены в штат филармонии. Было определено творческое направление коллектива как национального хора.

В январе 1938 года на базе этого хора было решено организовать Государственный ансамбль татарской музыки, песни и пляски.

Для выявления талантливых национальных исполнителей в республике проводились олимпиады народного творчества. Из состава одного из лучших самодеятельных коллективов – Татарского ансамбля песни, танца и музыки при клубе работников Госторговли были приняты на работу в Государственный ансамбль первые танцоры: С. Ахмеров, Р. Багманова, А. Стеклова. Подбором танцевальных кадров и созданием первых хореографических постановок

занимался Юлий Адольфович Муко. (До этого он работал в Татарском государственном театре, осуществил постановку танцевальных номеров в первой татарской опере «Саня» в 1925 году.)

С хоровой группой начинает регулярно заниматься хормейстер Иван Васильевич Грекулов. Н.В. Грекулов пришел в хор в 1937 году в качестве певца-баса. Несмотря на отсутствие специального хормейстерского образования он имел богатый опыт регентства в церковных хорах городов Самары, Казани, Бузулука, руководства рабочим хором в г. Ленинграде. Со свойственной ему методичностью и добросовестностью проводил он индивидуальные и сводные занятия с певцами, кропотливо отработывал детали и помогал певцам осваивать основы хорового исполнительства.

После непродолжительного периода формирования состава исполнителей началась работа над первой программой ансамбля «Татарские народные песни и пляски в обработке советских композиторов». Программу планировали подготовить к апрелю 1938 года.

В мае 1938 года в Государственный ансамбль направляется в качестве художественного руководителя Зулейха Саттаровна Ахметова. З.С. Ахметова до 1927 года работала с детским коллективом в г.Уфе, в 1934 году окончила Московскую государственную консерваторию (факультет музыкального воспитания), с 1937 года стала руководителем хора при Радиокomitee в г.Казани. З.С. Ахметова обладала замечательными качествами руководителя, организатора, музыканта. С большой энергией она взялась за решение проблем становления коллектива, преодолевая организационные, материальные, творческие трудности.

На формирование репертуара на первых порах повлиял опыт наиболее популярных русских народных коллективов. В июле 1938 года состоялся первый концерт Ансамбля перед зрителями г. Казани, который явился большим событием в культурной жизни республики.

В программу вошли татарские народные песни, а также песни и танцы народов СССР. Среди них были «Салкын чишмэ» в обработке А.Ф. Бормусова, «Ватан турында жыр» – М. Латыпова, песня композитора В. Захарова «Вдоль деревни», русская народная песня «Метелица», грузинская народная песня «Сулико», русские песни в обработке А.Свешникова, советские массовые песни о Родине и о партии. Коллективу художественного руководства в составе З.С. Ахметовой, Ю.А. Муко, И.В. Грекулова предстояло опреде-

лить творческое направление коллектива, создать исполнительский стиль, репертуар.

С первых шагов молодого коллектива его большим другом, наставником, посвятившим ему большую часть своего творчества, становится композитор Александр Сергеевич Ключарев, который с апреля 1939 года назначается художественным руководителем ансамбля.

Художественный руководитель А.С. Ключарев сразу начал работу над программами «Творчество советских композиторов И. Дунаевского и братьев Покрасс», «Песни и танцы народов СССР», «Творчество татарских советских композиторов», «Русские народные песни», литературно-музыкальный монтаж из оперных отрывков композиторов Татарии. Также была запланирована постановка программы «Сабантуй», были разработаны условия конкурса на создание либретто этой композиции.

С большим энтузиазмом взялись за обработку для ансамбля татарских народных песен композиторы М. Музаффаров, А.С. Ключарев, З. Хабибуллин, Д. Файзи, М. Юдин, Ю. Виноградов.

Несмотря на молодость коллектива, немногочисленный состав (25 человек певцов и танцоров), слабую музыкальную подготовленность исполнителей, произведения, специально написанные для коллектива, в этот период не носят отпечатка облегченности, скидки на уровень исполнителей. Достаточно назвать хотя бы такие замечательные хоровые партитуры, как «Эллуки» в обработке А. Ключарева и «Сибелэ чэчэк» – в обработке М. Музаффарова. Гармонизация и полифонизация татарских народных песен были новым шагом в татарской музыке. Ладовое и гармоническое богатство, заключенное в татарских народных песнях, ранее не выявлялось и не развивалось.

Как уже отмечалось выше, татарская певческая культура почти не знала коллективного исполнения, за исключением некоторых игровых и обрядовых песен. Сольный характер исполнения обусловил импровизационность, метроритмическую и темповую свободу, наличие богатой мелизматике.

Естественно, что композиторы при создании хоровых обработок учитывали этот момент и с большой чуткостью и тактом переносили известные народные песни в репертуар ансамбля, сохраняя их неповторимую красоту и самобытность.

В основном хоровые обработки воплощались в произведениях с сольным запевом и мягким глубоким хоровым аккомпаниментом,

основанном на выдержанных аккордах. Это давало возможность певцу исполнять песню так, как он ее чувствовал, не сковывая рамками ритма и темпа.

Аккордовая фактура хорового аккомпанимента, мягкие гармонические переходы (плагальность), многочисленные ферматы на аккордах, являющихся фоном для импровизационных эпизодов сольной партии – таково изложение первой части запева татарской народной песни «Сибелэ чэчэк» в обработке М. Музаффарова. Вторая часть запева, где движение мелодии имеет более четкую ритмическую структуру, поручена хору, излагается в более простой гармонической фактуре с одновременным движением всех голосов, дублированием хоровых партий. В припеве вновь мелодия отдана солистке на фоне хора. Второе кульминационное проведение мелодии припева звучит в хоре, изложено гармонически, мощно, ярко. Но в момент кульминации неожиданно хор умолкает и звучит только голос солистки, которая вкладывает в пение и глубину чувств, и мастерство исполнения тончайшего кружева мелизмов. Это всякий раз представляет собой неповторимый индивидуальный вариант из бесконечного множества импровизаций.

Иногда сопровождение солистов выдержанными аккордами обогащалось приемами имитации, как например, в татарской народной песне «Эллуки» – в обработке А. Ключарева. Здесь же можно обнаружить и первые попытки полифонизировать партитуру подголосками.

Подвижные народные песни чаще всего излагались в простой гармонической фактуре, с одновременным движением и дублированием голосов.

Становление исполнительской манеры хоровой группы татарского Государственного ансамбля песни и танца весьма своеобразно. Здесь слились два разных направления: татарская народная манера пения легким, светлым, открытым звуком, которая в основном проявляется в звучании солистов и в исполнении женским хором подвижных народных песен; а также академическая манера пения прикрытым «округлым» звуком, характерная для академического хорового звучания, обусловленная хоральным изложением хорового аккомпанимента.

Это является характерным отличием хоровой группы татарского ансамбля песни и танца от других профессиональных народных коллективов. Пение хоровой группы зачастую бывает похоже на звучание небольшой капеллы. Позднее нам нередко доводилось выступать

именно в таком качестве, исполняя в специальных концертах произведения крупной формы: оратории, хоровые циклы, кантаты, как в сопровождении симфонического оркестра, так и а капелла.

Несмотря на сложности первого периода становления коллектива, обусловленные экономическими трудностями в стране, артисты ансамбля были полны энтузиазма, творческого горения, стремления постичь высоты профессионального мастерства.

В тесном контакте между исполнителями и авторами рождались новые концертные номера.

Основной контингент артистов ансамбля составили выходцы из самостоятельных народных коллективов, которые принесли с собой традиционные приемы, характер исполнения народных песен и танцев. Это бережно сохранялось руководителями коллектива.

Одной из ярких исполнительниц народных песен явилась Разия Тимерханова. С детства воспитывавшаяся в среде, где бытовали старинные народные песни, а затем получившая профессиональное образование в Казанском музыкальном училище, Разия Тимерхановна умела находить ключ к исполнению многих песен. Ее тонкое проникновение в душу татарской песни, великолепные художественные образы в старинных протяжных песнях были близки и понятны слушателю.

В июле 1939 года состоялись первые гастроли по стране. Это явилось свидетельством зрелости коллектива, его готовности к большим творческим экзаменам. Посланцы Советского Татарстана выступили в республиках Закавказья: Армении, Азербайджане, Грузии. В эту первую гастрольную поездку в качестве художественного руководителя выехал композитор и фольклорист А.С. Ключарев.

Гастроли прошли успешно, о чем свидетельствуют материалы прессы тех республик, где побывал коллектив.

«За 27 дней гастролей ансамбль дал 15 концертов в городах Ереван, Ленинакан, Тбилиси, Кутаиси, Гагры, Сухуми. Кроме того, были даны шефские концерты в лагерях РККА в Грузии, были сделаны записи Тбилиским Радиокomiteетом для ознакомления трудящихся Грузии с татарской песней»¹.

«Молодой коллектив был впервые выслан за пределы ТАССР на ответственные гастроли в братские Грузинскую и Армянскую ССР. Несмотря на трудные условия (постоянное передвижение, квартирные

¹ Из приказа по ТГФ от 14.07.1939 г.

трудности, проливные дожди) ансамбль с честью выполнил поставленные перед ним задачи и возвратился в Казань еще более сплоченным коллективом, готовым выполнить новые задания».

По итогам первой гастрольной поездки за проведение концертов на высоком художественном и организационном уровне была объявлена благодарность художественному руководителю и директору коллектива А.С. Ключареву, хормейстеру З.С. Ахметовой, балетмейстеру Ю.А. Муко, инспектору Я.М. Арзамасскому.

В июле 1939 года Совет Народных Комиссаров ТАССР принял решение о поездке ансамбля в Москву для участия в смотре ансамблей песни и танца РСФСР и концертов на Всесоюзной сельскохозяйственной выставке.

С 8 по 23 августа 1939 года ансамбль выступал на различных площадках в г. Москве. Концерты состоялись в эстрадном театре ЦПК и О им.Горького, в Зеленом театре парка «Сокольники», в Колонном зале Дома Союзов. Состоялись концерты по радио, грамзапись на фабрике звукозаписи, радиопередача для Франции, радиопередача через станцию Коминтерн.

В составе ансамбля тогда было 34 артиста хора, 8 танцоров и музыкальная группа в составе баяниста Ширкина, гармониста Г. Джамниханова, кураистов Мусина и Бакирова.

Первые гастроли и Смотри в Москве явились серьезной проверкой творческой состоятельности коллектива. Ансамбль стал Лауреатом Всероссийского смотра, войдя в число 2-х лучших коллективов Российской Федерации.

Среди произведений, которые хоровая группа исполняла на смотре, были «Соловушка» П.И. Чайковского и народная песня в обработке А.Ф.Бормусова «Салкын чишмэ». В прессе появилось очень много положительных отзывов о выступлении ансамбля (газеты «Известия», «Труд», «Советское искусство», «Вечерняя Москва»). Газета «Вечерняя Москва» писала: «Какая вдумчивая, культурная красота, какая ровность и осмысленность исполнения, какое многообразие художественной нюансировки». Указом Президиума Верховного Совета ТАССР за достигнутые успехи на Всероссийском смотре в октябре 1939 года художественному руководителю ансамбля композитору А.С.Ключареву было присвоено звание Заслуженного деятеля искусств ТАССР, хормейстеру З.С. Ахметовой – звание Заслуженной артистки ТАССР.

Первая победа, признание зрителей вселили в коллектив уверенность, послужили стимулом для дальнейшего обогащения репертуара, упорной работы над качеством исполнения.

Уже в 1938 году начались переговоры правительства республики с Управлением по делам искусств РСФСР о сроках проведения Декады Татарского искусства в Москве. Было принято постановление ЦК ВКП (Б) о проведении в 1941 году Декады Татарского искусства в Москве.

В 1940 году газета «Красная Татария» писала: «На предстоящей Декаде Татарского искусства на Татарскую Государственную филармонию возлагается проведение заключительного концерта. Будут выступать Государственный ансамбль песни и пляски ТАССР, оркестр народных инструментов, детский ансамбль и солисты».

Композиторы готовили новые произведения. А ансамбль, продолжая разучивать новый репертуар, отправился в длительную поездку по Дальневосточному краю, которая продолжалась с июня по ноябрь 1940 года. Тогда ансамбль имел в составе 50 человек: 30 артистов хора, 10 артистов танцевальной группы, 7 исполнителей оркестра народных инструментов.

В репертуаре появились попытки совместного ансамблевого исполнения хором и танцорами некоторых номеров: русской народной песни «Метелица», татарской народной песни «Кария-Закария» и др. Танцы ставились на небольшой состав: сольные, парные, тройки.

В процессе подготовки к Декаде ансамбль увеличил свой состав до 86 человек. В него влилась талантливая молодежь из клубной художественной самодеятельности и Казанского музыкального училища.

Хоровая группа должна была участвовать в большом сводном хоре из 160 человек. Кроме этого хор подготовил и свою программу, которая включала песни «Татарстан» А.С. Ключарева на стихи М. Садри, народные песни «Эллуки» в обработке А. Ключарева, «Сибелэ чэчэк» в обработке М. Музаффарова и хоровое произведение П.И. Чайковского «Соловушка».

В августе 1939 года под руководством Ф. Туишева при филармонии организуется самодеятельный ансамбль народных инструментов. Планировалось на его основе в дальнейшем создать Ансамбль народных инструментов (гармоники, кубызы, кураи, скрипки, домры). Танцевальная группа начала планомерные занятия под руководством балетмейстера татарского театра оперы и балета Гая Хаджиевича Тагирова. Готовились истинно народные, искромёт-

ные танцы в постановке талантливых хореографов Г. Тагирова и Ф. Гаскарова: «Шома бас», «Су буенда», «Танец на Сабантуе», «Ат-ня», «Эпипэ» и др. Эти хореографические композиции и сегодня являются украшением репертуара ансамбля.

В мае 1941 года были готовы заказанные к Декаде костюмы по эскизам художников Г.Т. Сперанского и М.Ш. Рахманкулова. Главным дирижером заключительного концерта был назначен А.С. Ключарев. В работе над программой Декады были достигнуты несомненные успехи. Но этому интересному концерту не суждено было осуществиться. В июне 1941 года началась Великая Отечественная война.

Таким образом, за короткий срок Ансамбль прошел стадию формирования коллектива, освоения профессионального мастерства, как в отношении вокала, так и в области хореографии, создания самобытного репертуара и становления неповторимого творческого облика.

К ВОПРОСУ ОБ ИЗУЧЕНИИ НАРОДНОГО ТВОРЧЕСТВА ВЕРХОВЫХ ЧУВАШЕЙ

*Латыйнова В.М. (Казанский государственный университет
культуры и искусств)*

Любая человеческая личность является носителем национальной культуры. В свою очередь чувашское мироздание основывается на национальной культуре. Ядро чувашского мироздания включает частицу культур различных народов, с которыми контактировали предки чувашей.

По мнению ряда учёных вирьялы являются потомками очувашенных горных марийцев. Горные марийцы и северные чувашы (вирьялы) представлены единым антропологическим типом [1, с. 36].

На протяжении многих столетий особенности народного творчества чувашей, его ярко выраженный синкретический характер складывались в процессе длительного и сравнительно интенсивного межэтнического культурного и историко-генетического взаимодействия с другими народами.

Современные этнографы и фольклористы подразделяют чувашей на несколько этнических групп, которые имеют локальные различия в языке и культурных традициях.

Как нам известно, чувашы имеют три диалектных подразделения: верховые (вирьял или тури), низовые (анатри) и средненизо-

вые (анат енчи). Верховые чувашаи проживают в северо-западной части Чувашской Республики в Чебоксарском, Моргаушском, Шумерлинском, Красночетайском районах. Средненизовые расселены на северо-востоке Чувашии в Чебоксарском, Мариинско-Посадском, Цивильском, Козловском районах. Значительно шире территория проживания низовой группы: они занимают юго-восток Чувашской Республики и некоторые районы правобережного Татарстана и Ульяновской области. Большинство чувашей, проживающих в областях и республиках восточнее и южнее Чувашии, также относятся к группе анатри. Различными для каждой подгруппы межэтническими связями и влияниями обусловлены особенности языка и некоторых сторон материальной культуры во многом. Анатри и анат енчи в большей мере сохранили этнические черты своих болгарских предков, населявших территорию волжской Булгарии в VIII–XIII вв. В культуре вирьялов заметно проявились финно-угорские (главным образом, марийские) элементы. Полагают, что группа анат енчи сложилась в XII–XV вв., вирьял – в XVI в., анатри – в XVI–XVIII вв [1, с. 62].

Различия между отдельными группами чувашей весьма отчетливо проявляются и в их музыкально-поэтических традициях. Особенно это касается песенных культур верховых и низовых чувашей. Исследователями чувашского музыкального фольклора это подчеркивалось неоднократно. Особенностью верховых песен является квинтовая транспозиция. Некоторые обрядовые жанры в жанровой системе верховых чувашей отсутствуют. Например, песни обряда мункун, по времени совпадающие с Пасхой. Все указанные отличия имеют скорее частный характер [3, с. 26].

Самыми яркими образцами чувашской художественной культуры являются чувашские узоры. Вышивка является указателем того, что чувашская культура – наследница степной кочевой культуры. Чувашская национальная вышивка – отражение древнейшего лунно-солнечного календаря, модели мироздания, первичного звездного атласа и географическая карта. Вышивкой занималась буквально каждая чувашская женщина, девушка: ею украшаются верхние мужские и женские рубашки, платки, фартуки и т.п. Характерные черты чувашского орнамента – сочетание приглушенных, красного, зеленого и синего цветов с тонким чувством ритма. Имея единую этническую основу, композиция чувашской вышивки, мотивы и техника исполнения варьируются у разных этнографических групп. В прошлом при вышивании применялось более 30 швов.

Имеющие более выраженную генетическую связь с финно-уграми, у верховых чувашей была строгая гамма цветов (зеленый, оранжевый, черный), геометрический орнамент из ромбических фигур, применение мелких швов [2, с. 47].

Музыкально-поэтические традиции чувашей богаты и разнообразны по формам и жанрам, во многом это обусловлено неоднородностью и многосоставностью каждого этноса.

Ладовая основа чувашской музыки – пентатоническая, т.к. традиционная музыкальная культура чувашей сложилась в результате взаимодействия тюркского, древнеиранского и финно-угорского компонентов. Пели в основном одногласно, редко преобладало двухголосное пение. У чувашей большое распространение получило коллективное (хоровое) пение в отличие от многих соседних народов.

Фольклор чувашей основывается на песне. Молодежь пела песни во время улах (посиделок) и уяв, вайа (вечерних хороводов), сере яни (гаданий на кольцах), саварни чупни (масленичных катаний). Исполнение песен часто сопровождалось игрой на музыкальных инструментах. Во время праздников играли преимущественно на гусях, дуде, волынке, а пузырь, скрипка и барабан выполняли в основном ритуальные функции и использовались первоначально только в свадебном и похоронно-поминальном обрядах. Мирозренческие основы и многовековая история народа отразились в мифах, легендах, исторических преданиях чувашей. В них содержатся представления о возникновении человека и космоса, природы, хозяйственной деятельности, прослеживаются отголоски социально-экономических отношений, быта народа в различные исторические эпохи. Однако неверно было бы говорить об отсутствии героической тематики в чувашском фольклоре [3, с. 57].

Заговоры и заклинания, связанные с языческим культом, представляли особый жанр народного творчества. Пословицы, поговорки, загадки являются выражением народной мудрости.

Чувашская музыка – это музыкальное богатство чувашской культуры, объединяющее в себе многовековой фольклор, творчество чувашских и русских композиторов XX века, которые создали классическую сокровищницу, современные популярные песни и театральные постановки. В начале XX века музыкальная культура чувашей была представлена только народным песнопением [4].

Сегодня в культурно-досуговых учреждениях Чувашской Республики действуют огромное количество коллективов самодей-

тельного народного творчества: «Ахах», «Ахпай», «Валинке», «Ек-рем», «Мерчен» (детский народный фольклорный ансамбль «Мерчен» Большебуяновского народного краеведческого музея Шемуршинского района), «Уяв», фольклорный ансамбль «Телей» (фольклорный ансамбль «Телей» вошел в энциклопедию творческих коллективов «Богатство России»).

Одним из представителей фольклорных ансамблей верховых чувашей, является народный фольклорный ансамбль песни и танца верховых чувашей Аликовского района Чувашской республики «Валинке». В составе коллектива около 60 мастеров народного художественного творчества.

Народные артисты при исполнении песен и показе обрядов пользуются подлинными национальными костюмами и музыкальными инструментами: палнай, най, хупху, тутут, кавал, паррапан, которые вносят неповторимый колорит [5].

Музыка своего народа является верным средством познания жизни. Народность музыкально-эстетического воспитания и традиции народного искусства, ремесел в художественном, трудовом воспитании внесли значительный вклад в осмысление художественно-эстетических ценностей. Педагогическое осмысление всего богатства музыкально-культурного наследия чувашского народа должно способствовать сохранению и развитию национальной культуры, ее формированию.

Литература:

1. Иванов В.П., Николаев В.В., Дмитриев В.Д. Чуваши: этническая история и традиционная культура. М.: Дик, 2000. 100 с.
2. Культура Чувашского края: учеб. пособие. Чебоксары. 1994. Ч. I. 318 с.
3. Павлов Ф.П. Чуваши и их песенное и музыкальное творчество. Чебоксары, 1926. 65 с.
4. Пурнаç сүлөпе. 2008. 13 августа.
5. <http://www.anaga.ru/chuvashy.html>

МНОГОСТРУННЫЙ МУЗЫКАЛЬНЫЙ ИНСТРУМЕНТ «КАНУН» В ТАТАРСКОЙ СРЕДНЕВЕКОВОЙ КУЛЬТУРЕ

*Макаров Г.М. (Казанская государственная консерватория
(академия) им. Н. Жиганова)*

Среди татарских музыкальных инструментов средневекового периода истории, имеющих прямые связи с классическим общемусульманским искусством, особое место занимает многострунная горизонтальная арфа – канун. Этот инструмент относится к разряду неизученного явления татарского искусства. Значение и место кануна в татарской традиционной музыкальной культуре требует своего раскрытия.

Хотя отдельные исторические сведения о кануне имеются в письменных источниках по татарской культуре, но в этномузыковедении проблема кануна ставится впервые. Такое положение необходимо связывать с тем, что татарское средневековое музыкальное искусство в целом является малоизученной областью музыкологии.

Несмотря на отсутствие внимания к кануну татарскими музыковедами в смысле определения его отношения к татарской традиционной культуре, проблема кануна не прошла все же мимо и нашла свое отражение в музыковедческом наследии Поволжья. Еще в 1928 году один из зачинателей чувашского музыковедения Ф.П. Павлов в своей статье «Чувашские гусли» говорил о возможных источниках происхождения гуслей народов Волго-Камского региона. (Павлов Ф.П. Чувашские гусли // Собрание сочинений в двух томах. Чебоксары, 1971. Том II. С. 248–250). Он предположил о проникновении их в Поволжье из Китая в эпоху переселения гуннов. При этом ссылаясь на наличие горизонтальной цитры, называемой *калун* у тюркоязычной народности таранчи, живших в Китае, и которая, по словам Ф.П. Павлова, очень схожа с чувашскими гуслиями.

Разумеется, данное мнение чувашского исследователя, опирающееся лишь на некоторое внешнее сходство этих инструментов, не может стать безоговорочным доказательством их генетической преемственности. Хотя известно и научно обосновано то, что древняя культура предков чувашей, как и многих других тюркских народов, формировалась в пределах непосредственного воздействия на них раннесредневековой китайской цивилизации.

Для подобной идентификации вышеупомянутых инструментов и мнения о миграции кануна из Центральной Азии в Поволжье в первых веках нашей эры необходим более широкий аспект сравнительного изучения музыковедческих, историко-генетических и социально-коммуникативных особенностей, как поволжских гуслей, так и кануна.

Остановимся на наиболее характерных особенностях исторического формирования кануна как ареального явления культуры.

Являясь древнейшим многострунным инструментом индоиранской цивилизации Среднего и Ближнего Востока, канун особо широко распространился в эпоху Арабского халифата, но уже как явление музыкального искусства средневековой общемуусульманской цивилизации на территории всего исламского мира, где развивалось элитарное светское классическое искусство.

Поэтому следует считать мнение Ф.П. Павлова как рабочую версию, которая могла быть ошибочной. Нет сомнений в том, что у таранчей, т.е. у уйгуров Восточного Туркестана, классический канун (на который указывает Ф.П. Павлов) появился лишь после принятия ими ислама и исламского искусства (как религиозного, так и светского его частей), но это произошло уже спустя несколько веков после исхода протобулгар (проточувашей) из пределов Туркестана. Ведь, будучи манихеями, а еще ранее и буддистами, уйгуры, как и другие тюркские народы (в том числе и протобулгары), проживавшие в пограничных территориях с Китаем, пользовались иными типами многострунных инструментов. В частности, такими как *кункау* или *джатыган*, которые соответствовали историко-стилевому содержанию искусства народов, входивших в ареал буддийской цивилизации или имевших на себе ее сильнейшее воздействие. А к ним относилась культура и прототатар, и проточувашей. Это подтверждается и тем, что этнографические сведения о применении инструментов *ятаган/елтага* фиксируются у сибирских, оренбургских и астраханских татар. Ятаган – щипковый многострунный классический музыкальный инструмент тюрков ранне-средневекового периода. Сохранились в музыкальном быту оренбургских, сибирских, астраханских татар до нач. XIX в. Особенности конструкции отражают первоначальный классический вариант китайского кунхоу, а в музыкальном быту использовались самые различные его модификации. К каждой струне ятагана соответствовала отдельная подставка, которая могла быть передвинутой для изменения высоты звука и настройки инструмента. Ятаган (см. рис. 1) известен по сведениям бытописателей России XVIII–XIX вв., по упоминаниям в фольклорных произведениях. Происхождение ятагана восходит к раннесредневековому периоду, где он, по доступным сегодня источникам, был известен тюркам как «кункау», «кундак», «жатыган». Ятаган имеет общую типологическую основу с многострунными инструментами китайцев (кунхоу), монгол (ятга), японцев (кото), корейцев (каягым), узбеков (ётогон) и других тюрко-монгольских народов.

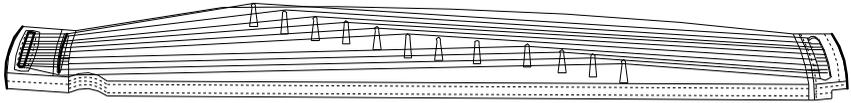


Рис. 1. Общий вид классического инструмента ятаган, кункау в тюрко-монгольском искусстве, в том числе и тюркском Волго-Камье раннесредневекового периода

Характерные черты кануна в татарском искусстве средневековья проявляются рельефнее, если принять во внимание предпосылки и наличие религиозных, этнокультурных условий, при которых канун мог бы иметь распространение в Поволжье, и выделить стилизацию культуры, который более всего подходит для функционирования кануна. При поиске места кануна в татарской культуре уместно обращение к аналогии появления этого инструмента в уйгурском, узбекском, азербайджанском, турецком искусстве. Ибо и они являются оседлыми тюркскими народами, принявшими ислам и имевшие традиции элитарной городской культуры.

Несколько отвлекаясь от основной темы, можно заметить, что весьма непростой и мало исследованной является проблема генезиса элитарной городской культуры булгаро-татарского общества эпохи непосредственного времени принятия ислама. Каков был ее доисламский базис, каким было содержание явлений ее доисламской музыкальной культуры и каким было примерное соотношение в них иранских (доисламских) и китайских (постгунских) традиций. Ответы на эти вопросы нужно, видимо, еще искать. Однако очевидно то, что после принятия ислама элитарное светское искусство булгарского общества начало свою постепенную переориентацию по модели среднеазиатско-иранской мусульманской придворной культуры.

Нет сомнений в том, что наряду с использованием всего арсенала классических инструментов придворных оркестров мусульманского Средневековья в Булгаре и других городах ханства начал звучать и канун. Этот инструмент освоили и суфии, который применяли его для аккомпанемента своим песнопениям. Наиболее активно применяли их в Среднем Поволжье дервиши. Видимо, через искусство дервишей-суфиев канун проник и в бытовое искусство татарского народа.

В известной и ранее цитированной нами работе Т. Ялчигула, где имеются схематические изображения татарских музыкальных инструментов с их краткой аннотацией, приведен и рисунок многострунной горизонтальной цитры треугольной формы (рис. 2).

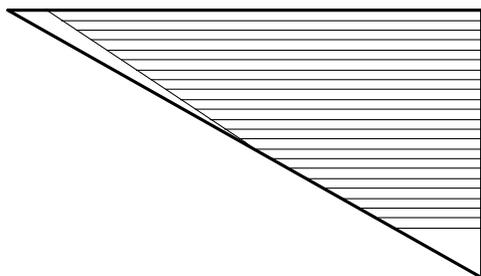
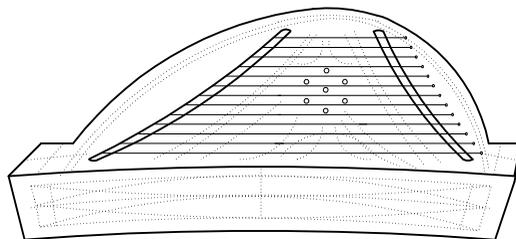


Рис. 2. Схематическое изображение кануна (гусли бит тюрки) из рукописи Т. Ялчигула

По своим конструктивным признакам, расположению струн параллельно более длинному катету этот инструмент определенно идентифицируется со среднеазиатским кануном. Однако в рукописи этот инструмент назван Т. Ялчигулом гөслә бит төрки (гусли бит тюрки).

При сравнительном сопоставлении гуслей поволжского типа (псалтиревидных гуслей) с «гуслями» Т. Ялчигула выявляется их полная несхожесть. Дело в том, что поволжские гусли, распространенные у финно-угров, чувашей и татар-кряшен Волго-Камья, имеют форму полукруга или лунницы, которую, исходя из положения струн, можно представить в форме равнобедренной трапеции. Направление струн у таких гуслей имеет параллельность к нижнему основанию (рис. 3).



Подобную разницу в конструкции «гуслей» татар-мусульман и местных христианских народов Поволжья (чувашей, мари, татар-кряшен и т.д.) можно объяснить, учитывая вхожесть их искусства в лоно мусульманской или христианской культур. В данном случае и многострунная горизонтальная цитра Т. Ялчигула полностью связана с исламским содержанием культуры татар.

Являясь представителем суфийского ордена «Накшбандия» Таджутдин Ялчигул должен был назвать этот инструмент настоящим его именем – канун. Но, видимо, местные, устоявшиеся традиции его использования были настолько велики, что в силу имевшейся инерции, он описал его как гөслә бит төрки (гусли бит тюрки). Применение названия гусли для обозначения кануна следует считать результатом адаптации кануна в условиях поволжской культуры татар позднего средневековья как естественное влияние, как дань близкого соседства татарской исламской культуры с немусульманскими культурами народов Волго-Камья.

Об использовании кануна (гуслей) татарскими аскетами – дервишами, которые жили братствами в своих обителях, ханака, близ святынь Булгарского городища, пишет Т. Ялчигул и в соем произведении «Рисаля-и Газиза». Упоминание именно этого инструмента говорит о его большой популярности в татарском позднесредневековом искусстве, имеющем преемственные связи с классическим средневековым искусством эпохи до середины XVI в.

У нас имеются все основания предполагать, что в сведениях бытописателей российских народов XVIII–XIX вв. о применении татарми-мусульманами гусель, имелся в виду инструмент, схожий по конструкции с кануном (гуслями) из рукописи Т. Ялчигула аль-Булгари. Несомненно, что и известный татарский просветитель XIX в. М.Г. Махмудов в разделе «Татарские музыкальные инструменты» своего труда «Практическое руководство к изучению татарского языка», включая гусли (كوسله – көслә), имел в виду классический мусульманский канун., ибо и иные упомянутые им инструменты, за исключением скрипки, имеют восточное происхождение. Это думбыра, думбырый, кубыз, сыбызгы, курай, которые переведены соответственно как балалайка, бубен, кубза, дудки музыкальные.

К середине XIX в., с наступлением нового времени, традиции игры на кануне (гуслях) татар-мусульман как характерное и массо-

вое явление, видимо, прекратилось. Однако память о кануне в татарском общественном сознании полностью не исчезла.

В творчестве поэта Шайхзады Бабича (1895 – 1919), который являлся ярким представителем национальной интеллигенции начала XX века, имеется немало тем, связывающих нитью преемственности явления искусства и культуры нового (жәдид сәнгать) и старого времени (кадим сәнгать). Несмотря на имеющийся пафос и молодой задор реформистского движения, Шайхзада Бабич трепетно относился к истории и глубинным истокам национального искусства. Он был знаком со многими суфиями известного исламского центра Приуралья г. Троицк, нередко участвовал в зикрах и радениях, слушал рассказы, легенды и предания о легендарных суфиях, дервишах, их жизни. Конечно, он был знаком и с последним из видных представителей, руководителем Троицкого собрания суфиев ордена «Накшбандия» ишаном Зайнуллой Расулевым. Встречи с суфиями и пребывание им в атмосфере суфийского духовного искусства стали, видимо, поводом для написания им стихотворения «Канун». Как отмечает исследователь творчества Ш. Бабича Г. Гильманов, поэт и сам исполнял на кануне старинные мусульманские напевы байтов и муналжатов, классические музыкально-поэтические композиции, которые усвоил от шакирдов медресе «Галия», выходцев из Средней Азии (Бабич Ш.М. Зәңгәр жырлар. Казан: Татар. кит. нәшр., 1990, С. 83, 429).

Канун тыңлаганда

Ш.Бабич

Сине тыңласам, канун, төрле авазлар ишетәмен;

Әллә кайларда гәҗҗәеп моңлы вәгъдәләр ишетәмен.

Шул вакыт Коръән укыйдыр төсле бердәнбер карый;

Шул вакыт жырлый, гүя моңлы Давыт хәзрәтләре.

Әй, канункай, моңларың ге лизге моң һәм иске моң,

Иске солтаннар сараеннан ишетелгән төсле моң.

Аһ, синең тавышың, канун, чын сихерле мөгъҗиза,

Чын рәхәт, җәннар эри, каннар таша, бәгърең өзәлә.

В звуках твоих, канун, звенят напевы ушедших времен;

В струнах твоих звучит печаль далеких обещаний.

Как будто старец читает Коран нараспев,

Как будто праведник Дауд слагает свои песни.

*О канун, священные и древни звуки твои,
Они будто звучат из сводов султанских дворцов.
Ах, твои звуки, канун, настоящее волшебство
Наслаждение, порыв и души смятение.*

(Подстрочный перевод Г.М. Макарова)

Останавливаясь на проблеме музыкально-исполнительской техники игры на татарском средневековом кануне, можно предположить, что она, возможно, близка к традициям игры на гусях, сохранившихся до наших дней. Такое предположение исходит от того, гусельная исполнительская техника кряшен, как показали экспедиционные материалы и мнение самих музыкантов-кряшен, живущих в Арском и Балтасинском районах Татарстана, значительно отличается от техники игры марийских гусяров (Макаров Г.М. Материалы фольклорной экспедиции в с. Сердабаш Арского р-на РТ, 20.09.1997 г.). Подобная разница, как мы полагаем, могла возникнуть от сохранения крещеными татарами определенных традиций игры на кануне, на котором они играли до крещения.

Другим источником, при помощи которого можно войти в проблему ретроспекции техники игры на средневековом татарском кануне в плане сравнения, мог бы стать классический канун, сохранившийся в искусстве мусульманских народов Среднего и Ближнего Востока (см. рис. 4.). Однако эта работа требует дополнительных научных и практических исследований.

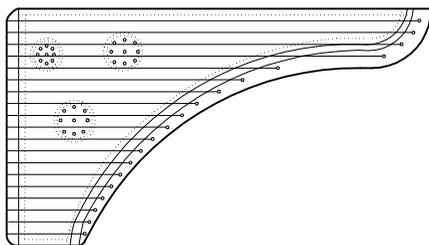


Рис. 4. Канун.
Прорисовка инструмента канун из миниатюры «Искандер и Роксана» бухарского списка «Искандернаме» Низами.

1571–1572 гг. ГПБ

(Вызго Т.С. Музыкальные инструменты Средней Азии М.: Музыка, 1980, миниатюра 49).

Более определенно можно выразить мнение о том, что татарский канун был щипковым инструментом в отличие от канунов многих народов Востока, где нередко он более известен и как щипковый, и как многострунный ударный инструмент, схожий с иран-

ским и азербайджанским сантур'ом (типологически восходящих к цимбаловидным). Традиции игры на кануне и щипком, и специальными палочками (молоточками), имевшиеся в искусстве мусульманских народов Востока, нашли отражение и в татарском позднесредневековом искусстве.

Чимбал

В живой фольклорной памяти пожилого поколения татарского населения Ульяновской, Самарской, Пензенской областей до недавнего времени сохранялись предания о наличии в музыкальной практике этнографической группы татар-мишарей этого региона, многострунного музыкального инструмента под названием чимбал (или чимпал). По описаниям местных жителей этот инструмент походил на среднеазиатский чанг, или цимбалы, имеющиеся в инструментарии узбеков, таджиков, а также украинцев и молдаван. Эти сведения были зафиксированы известным татарским этнографом, автором исследования материальной культуры татар-мишарей Волго-Окского междуречья Р.Г. Мухамедовой, которая исследовала культуру мишарей в 1950–1980 гг. Подобные сведения были зафиксированы и фольклористом Х. Ярми в Ульяновской области, в материалах устного народного творчества, записанных им в 1960-х гг., а в 1970-х гг. отмечены композитором и фольклористом Ш.К. Шарифуллиным.

Название инструмента довольно часто встречается и в текстах народных песен мишарей:

*Икедэй егет йыр йырлыьдыр,
Эман чимпал уйыны уйныйдыр;
Икегенэ буй кыз йыр йырлыьдыр,
Кайсын севейем дип ук уйлыьдыр.*

*Двое юношей песню поют,
Сопровождая песню игрой на цимбалах;
Две девушки песню поют,
Думая, кого же из них полюбить.*

(подстрочный перевод Г. Макарова)

Как видно, сведения об этом инструменте не единичны, а поэтому они не могут быть случайными и требуют внимательного изучения.

Название и упоминание этого инструмента встречается и в татарском рукописном наследии позднего Средневековья. В частно-

сти, в рукописных списках поэмы поволжско-тюркского поэта XIV в. Хисама Кятиба «Джумджума-и Султан», которая имела широкое хождение у татар Поволжья. Эта поэма написана примерно в 1370-х годах и, по мнению академика Е.Э. Бертельса, была посвящена описанию дворцовой жизни золотоордынских ханов.

Поздние списки поэмы, найденные у татар, отражают очень ценные и редкие детали, которые косвенно дают возможность уточнить некоторые особенности распространения инструмента чимбал у татар.

Поэма примечательна тем, что ее рукописные варианты имеют изменения в тексте, появившиеся в результате добавлений, сделанных более поздними переписчиками. Так, в одном из списков при описании музыкальных инструментов и количества музыкантов ханского двора имеются следующие строки (Хисам Кятиб. Жәмжәмә Солтан // Источники древнетюркской и татарской литературы: учеб. пособие. Казань: Издательство Казан. ун-та, 1981. С. 160).

*Йити мең мәтрибчеләрем бар иде:
Меңчәң, меңе кубызчылар иде,
Меңе найчылар иде, меңе быргы,
Меңе табыл орар ирде, меңе оргы,
Меңе чалгы чалар ирде, меңе дәф,
Меңе чимбал орар ирде, меңе кәф.*

*У меня было семь тысяч музыкантов:
Тысяча арфистов, тысяча кубызистов,
Тысяча флейтистов, тысяча трубачей,
Тысяча играли на табле, тысяча на ургу,
Тысяча играли на чалгы, тысяча на бубнах,
Тысяча играли на цимбалах, тысяча било в ладоши.*

(Подстрочный перевод Г.М. Макарова)

В другом варианте поэмы эти строки представлены в следующем виде (Хисам Кятиб. Дастаны Жәмжәмә // Древняя татарская литература: хрестоматия. Казань: Татар. кн. изд-во, 1963. С. 211).

*Гәм жыте мең мәтрибчеләрем бар иде:
Меңе чәң, мең кубызчыларым бар иде,
Меңе найчылар иде, меңе быргы,
Мең быргы табы үзрә ирде, мең оргы.*

У меня было семь тысяч мутрибов (музыкантов):

*Тысяча арфистов, тысяча кубызистов,
Тысяча флейтистов, тысяча трубачей,
Тысяча совместно на табле и трубе, тысяча на ургу.*

(Подстрочный перевод Г.М. Макарова)

При сравнении текстовой разницы в приведенных примерах становится очевидным, что часть отрывка с инструмента чимбал скорее всего является поздней припиской к основному тексту поэмы. Название чимбал, кроме приведенного списка поэмы, не встречается в известных опубликованных материалах по классическим музыкальным инструментам мусульманского Средневековья. Доказательством поздней приписки исходит и из того, что в начале отрывков имеется упоминание о наличии семи тысяч музыкантов, но на проверке в первом отрывке их число достигает десяти тысяч.

Можно предположить, что эта приписка с упоминанием чимбал/чэмбал (Абилов Ш.Ш. Хөсам Кятибнең “Жәмжәмә солтан” дастаны // История татарской литературы: в 6 томах. Казань: Татар. кн. изд-во, 1984. Т. 1. С. 245) появилась в период от конца XVIII – до середины XIX века, т.е. когда Татарское Поволжье переживало некоторое оживления религиозного движения, связанное с созданием суфийских отделений ордена Накшбандия, усилением традиций переписки книг.

Появление цимбаловидного струнного инструмента татар необходимо связывать с общими процессами распространения этого типа инструментов у остальных мусульманских народов России и прежде всего Средней Азии. Проникновение цимбал из Молдавии и Украины к татарам-мусульманам практически было невозможным. Ибо появление каких-либо изменений в традиционной культуре и укладе жизни татарских мусульманских общин могли произойти только с учетом мусульманских ценностных ориентиров.

Судя по истории музыки Средней Азии, цимбаловидный музыкальный инструмент под названием чанг (чән) становится особо популярным и начинает широко распространяться именно в конце XVIII – начале XIX в. В это время в мусульманских учебных заведениях Средней Азии получали образование много татарских шакирдов. Видимо, через шакирдов, а также татар-дервишей, часто посещавших мавзолеи святых суфиев в Средней Азии, этот инструмент появился и распространился в музыкальной практике некоторых регионов Поволжья, в частности в селах и ханака – дервишских обителях Симбирской губернии.

Общеизвестно, что предшественником цимбаловидного многострунного инструмента многих народов, входящих в общеисламское культурное пространство, явился канун. После отпечкования от изначально щипкового инструмента, его цимбаловидный подвид приобрел и другое название.

Выше мы высказали предположение, что появлению цимбаловидного инструмента у татар способствовало их знакомство со среднеазиатским чангом. Если это так, то по каким-то причинам за подобным татарским вариантом инструмента среднеазиатское название чанг не привилось и не закрепилось. Это можно объяснить тем, что термин чанг (чан) в татарском языке большей степени известен как обозначение церковного колокола. Эта двойственность в значении стала, видимо, причиной неприятия татарами-мусульманами названия чанг.

Для появления названия чимбал имелись свои местные предпосылки:

1. В старотрадиционной культуре татар, в частности у сибирских татар, название чэмбэр или цэмбэр (чембар, цембар) известно с давних времен и означает:

а) специальный сигнальный инструмент – подвешенный кусок железного предмета, по которому били для подачи общественно значимых сигналов;

б) обычная печная заслонка, которую, по свидетельству исследователя татарского устного фольклора Ф.В. Ахметовой-Урманче, хорошо знающей народное искусство сибирских татар, часто применяли в бытовом музицировании, в качестве ударного самозвучающего инструмента.

Возможно, что звуки рассматриваемого нами струнно-ударного инструмента могли ассоциироваться со звучанием этого идиофона чембара. Одним из значимых причин закрепления названия чимбал, несомненно, явилось знакомство татар с подобным же инструментом у украинцев и молдаван (цамбал, цимбалы).

Исходя из контекста условий мусульманской позднесредневековой культуры татар, можно предположить, что чимбал получил свое развитие в музыкальной практике татар как явление, связанное и с конфессиональным (применение его суфиями), и со светским, бытовым (применение его для аккомпанемента народным песням) искусством. Но этот инструмент не получил широкого распространения у всех групп татар.

Ариля (ариля бит тюрки)

Среди приведенных схем музыкальных инструментов из рукописи Т. Ялчигула вызывает интерес инструмент, названный ариля бит тюрки (см. рис. 5.). Его струны, по данным Т. Ялчигула, были изготовлены из овечьих кишков. Поэтому его можно идентифицировать, прежде всего, как щипковый инструмент. Оригинально название, которое, очевидно, восходит к обозначению колесной рыли (лиры), активно используемой в прошлом столетии бродячими, слепыми украинскими лирниками России, Украины и Белоруссии.

Название ариля в мусульманском искусстве, кроме татарского, в качестве традиционного названия инструмента не встречается.



Рис. 5. Схематическое изображение инструмента «ариля бит тюрки» из рукописи Т. Ялчигула

Судя по приведенной схеме, его конструкция не отражает характерные особенности колесной рыли, в первую очередь, из-за отсутствия изображения наиболее важных деталей – фрикционного колеса с ручкой и клавиш для изменения звуков. Если исходить не из названия, а из особенностей приведенной конструкции инструмента в данной схеме, то можно выдвинуть гипотезу, что он, несомненно, ближе к многострунным инструментам, имеющим сходство с кануном, а более всего к средневековому общемусульманскому классическому инструменту под названием *нузха*.

В трактате «Собрание мелодий в науке музыки» – «Джами аль-алхан фи-илм аль-мусики» (Бодлеанская библиотека, Оксфорд) описан канун, который имел медные (тройные) струны. Судьба кануна схожа с такими инструментами позднесредневековой культуры татар, как смычковый кубыз, даф, най и другие, которые полностью вышли из музыкальной практики.

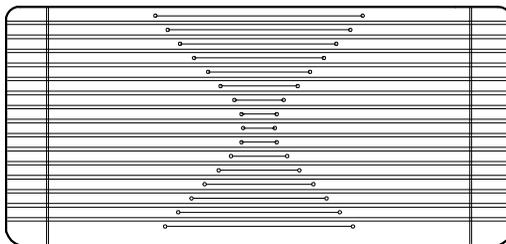


Рис. 6. Прорисовка нутха из анонимного трактата о музыке. Список XIV в. Лондон, Британский музей (Вызго Т.С. Музыкальные инструменты Средней Азии. М.: Музыка, 1980. С. 8)

В этом анонимном трактате материал из которого изготавливались струны не указаны. О том, что струны кануна и нутхи могли быть не только жильными (кишечными), как это видно из рукописей Т. Ялчигула, говорят работы знаменитого историка и теоретика восточной музыки XIV – начала XV века, азербайджанца Абдулкадыра Мараги.

Обзор и историко-типологический анализ данных и инструментальных связанных с ней вокально-поэтических традиций татар XVIII–XIX вв., приведённых из памятников национальной литературы этого времени, даёт представление о сложной исторической ситуации при завершении позднесредневекового периода общемусульманских инструментальных традиций в татарской музыкальном искусстве. Отсюда можно сделать очень важный вывод для изучения истории татарского искусства. Период культуры XVIII–XIX вв. невозможно изучать только как явление узкофольклорного этнического искусства. Здесь видна причастность музыки татар этого периода к общим явлениям восточной музыкальной культуры и истоки которой уходят вглубь татарской средневековой истории.

О САМОБЫТНОСТИ ПРОВЕДЕНИЯ ЗИМНЕГО ЦИКЛА ПРАЗДНИКОВ У ПРИБЕЛЬСКИХ МАРИ

Макарова Н.Н. (Сургутский музыкальный колледж)

Прибельские мари – одна из этнотерриториальных групп восточных мари, проживающих на северо-востоке Республики Башкортостан. Восточные мари, в свою очередь, – это этнографическая группа мари, расселенная за пределами метрополии. Ее образовали переселенцы из луговых мари, которые начиная с XVI века в силу

различных исторических обстоятельств покинули свое коренное место проживания и несколькими массивами расселились на весьма значительной территории. Их основная масса проживает в Республиках Татарстан и Башкортостан, а также в Свердловской и Пермской областях.

В основе данной работы лежат материалы, записанные в двух экспедициях, организованных Кабинетом музыки народов Поволжья КГК к восточным мари Башкортостана. Первая состоялась летом 2007 года, вторая – летом 2008 года. Экспедиционные группы работали в Илишевском, Краснокамском, Дюртюлинском и Калтасинском районах. Всего обследовано 18 деревень.

В цикле зимних праздников мари занимает особое положение *Шорыкйол (Шорчол)*. Этот праздник проводили в период зимнего солнцестояния. Он находился на стыке между старым и новым земледельческим годом. Поэтому в наше время праздник приобрел также функции Нового года. Наименование *шорыкйол* можно перевести с марийского как «овечья нога»¹. *Шорыкйол* начинался в пятницу или за несколько дней до христианского Рождества и продолжался более недели, по времени совпадая с периодом Святков (от Рождества до Крещения): «*Шорыкйол начинается после Нового года. Его проводят более недели*»². (Байрамова Д. Г, 1939 г.р., Байрашева И. С., 1962 г.р., Байрашева О. Ш, 1934 г.р., Гадиатова З. Ш., 1941 г.р., Зайнетдинова И. Ш, 1929 г.р., Минлекаева О. Б., 1956 г.р., Тимирашева А. К., 1942 г.р. Запись: 28.06.2008 г. Башкортостан, Калтасинский р-н, д. Старотураево (Торасола). № 344, В-01).

В этнографической литературе о праздниках мари (и не только) *шорыкйол* часто называют Святками. На наш взгляд, это не совсем правильно. Дело в том, что сам праздник имеет древнее дохристианское происхождение. Все его обряды направлены на обеспечение обильного урожая, семейного благополучия. «Со временем, с проникновением в обрядовую жизнь марийцев православного празднично-обрядового комплекса, сроки традиционного праздника *Шорыкйол* оказались сдвинутыми и стали совпадать с Рождеством. Но древняя основа марийского праздника оставалась неизменной» [5, с. 200].

Отличительными особенностями праздника являются ряжения, девичьи гадания и посиделки. В первый день праздника шумная

¹ Такой же перевод имеет аналогичный праздник *сурхури* у чувашей.

² Для удобства восприятия материала комментарии информаторов в данной работе даны в виде подстрочного перевода.

толпа ряженных (*чийше-шамыч*)¹ с песнями, плясками ходила по домам, спрашивая, сколько хозяйка напряла пряжи. «*А у нас смотрели [ряженые], ысколько напряли. Вот девчонку заставили показать свое рукоделие. Потом им давали гостинцы. "Дед Василий ходит", – говорили. Застявляли прясть вот. [Смотрели], сколько напряли. Так вот и ходили. Плясали, пели*». (Тимербаева Е. Н., 1932 г.р. Запись: 30.06.2007 г. Башкортостан, Краснокамский р-н, д. Маядык. № 321, В-03).

В зависимости от количества выполненной работы главный из ряженных *Васлий кугузья* (дед Василий) хвалил хозяйку или в знак недовольства громко стучал по полу. Ряженных одаривали угощениями: «*Был Шорыкйол. Кто как проводит. Некоторые наматывает клубок, готовит пряжу. [Ряженые] заходят и спрашивают: "Что у тебя есть? Сколько ниток у тебя?". Выносишь, показываешь. Потом Васи кугузья хвалит. Если же нет, то палкой "лотлот", "шолт-шолт" стучит*». (Глухова Е. И., 1938 г.р., Паяшев Г. П., 1940 г.р. Запись: 26.06.2008 г. Башкортостан, Калтасинский р-н, д. Амзибаш. № 340, А-06).

Среди масок были переодетые в женщин мужчины, ноги их были обвязаны соломой. Особенно была распространена маска Лошади. «*Лошадью рядились. Для лошади нужны палка и мешок. Голову закрывали. Малых детей [лошадь] пугала, лупила иногда. Ходил на двух ногах. Только голову [делали]. Такой обычай был. Не злой. Среди ряженных Васи кугузья бывает командир. Поющие и пляшущие – поют и пляшут, если лень, то не пляшут. Кто что умеет. Ноги обвязывали соломой*». (Глухова Е. И., 1938 г.р., Паяшев Г. П., 1940 г.р. Запись: 26.06.2008 г. Башкортостан, Калтасинский р-н, д. Амзибаш. № 340, А-06). «*Раньше ведь Иисус Христос родился – да вот после этого и ходили в масках. Васи кугузья называется. Обували лапти, Мужчиной одевались, Женщиной тоже. Не пели, просто ходили. Плясали и заходили в дом*». (Тимербаева Е. Н., 1932 г.р. Запись: 30.06.2007 г. Башкортостан, Краснокамский р-н, д. Маядык. № 321, В-03).

Таким образом, *Шорыкйол* праздновали в течение недели, ряженные ходили лишь однажды. Так сказали в д. Амзибаш Калтасинского района: «*Рядились только один день. Шорыкйол длится одну неделю*». (Глухова Е. И., 1938 г.р., Паяшев Г. П., 1940 г.р. За-

¹ В д. Амзибаш Калтасинского района, Маядык Дюртюлинского района группу ряженных называют *Васлий кугузья*.

пись: 26.06.2008 г. Башкортостан, Калтасинский р-н, д. Амзибаш. № 340, А-06).

К празднику *Шорыкйол* был приурочен специальный напев. К сожалению, о нем осталось лишь упоминание, сам музыкальный материал зафиксировать не удалось. Информаторы исполнили песню, которую поют «и на *Шорыкйол*, и во время другого праздника» («мурат шорыкйолланат, вес пайрамланат»). «Они [ряженные] с гармошкой ходили, попоют, попляшут да уйдут <...> Если посадят на повозку, пели уж. Специальную песню... Была уж [песня] к каждому празднику. У каждого своя песня, свой мотив». (Глухова Е. И., 1938 г.р., Паяшев Г. П., 1940 г.р., дер. Амзибаш, Калтасинский р-н, Башкортостан. Запись: 26.06.2008 г. № 340, А-06).

В д. Сазово Калтасинского района на *Шорыкйол* пели шуточные свадебные песни. В д. Редькино Краснокамского района традиционную песню на *Шорыкйол* в наши дни заменяет лирическая или гостевая песня: «Празднуем *Шорыкйол*. Сейчас у нас отдельной песни нет. Вот на *Шорыкйол* специальную песню надо петь. [Сейчас] не поем, нет. Поем такие, какие звучат, когда собираемся вместе». (Ахмедьянова Е. П., 1938 г.р., Кунакбаева М. Т., 1936 г.р., Файрушина М.Ф., 1937 г.р., Шамшукова О. А., 1939 г.р. Запись: 1.07.2007 г. Башкортостан, Краснокамский р-н, д. Редькино. № 324, А-02).

В д. Бура Краснокамского района поют разные песни, кто какие знает: «*Шорыкйол* отмечаем. Кто как умеет, так вот и поем. Как такового [напева] нет». (Аптриева А. Б., 1959 г.р., Михайлова Р. А., 1942 г.р., Тимиргазина Л. Г., 1974 г.р., Байдимирова С. И., 1956 г.р. Запись: 2.07.2007 г. Башкортостан, Краснокамский р-н, д. Бура. № 325, А-02).

Пожалуй, самым главным обычаем этого праздника считаются обрядовые гадания. «Гадали, хватали овцу. Вот девушка или за чернявого или за светлого замуж выйдет. [Так] гадали. Если схватишь козу, то выйдешь за татарина. Бывало, и козу хватали. Потом мы с подругой работали. Лошадь выводили. Мы с подругой на ферме дежурили, ночью варили картошку для свиней. Вот вывели одну лошадь. Вместе с Марусей по одной лошади выводили. Моя ни разу не споткнулась, а у Маруси – три раза. Потом ее муж избил, а мой муж умер. Еще ходили на реку. Слушали над прорубью. Если говорят, слышно, как стучит топор, то к смерти. [Мне же] ничего не слышалось, только слышно было, как вода течет. А если к покойнику, то слышно “колт-колт” – как гроб делают». (Тимер-

баева Е. Н., 1932 г.р. Запись: 30.06.2007 г. Башкортостан, Краснокамский р-н, д. Маядык. № 321, В-03¹). «*Потом во время Овечьего праздника [шорык пайрам] печем блины. Вечером выходили [в хлев] ловить овечью ногу, или ногу теленка схватишь, или ногу овцы схватишь. Во время Шорыкйол [гадали]. У нас нет дара предвидения. В этих краях таких гадалок нет*». (Сайфутдинова С. Д., 1940 г.р., Шарафутдинова О. Д., 1934 г.р., Тимеркаева К. В., 1927 г.р., Сайфутдинова Л. М., 1975 г.р. Запись: июнь, 2007 г. Башкортостан, Илишевский р-н, д. Мари-Менеуз. № 316, В-07).

Гадания девушек о будущем женихе по масти пойманной овцы упоминаются в работе чувашского этнографа А. Салмина, который объясняет происхождение термина *сурхури*: по одной версии он переводится как «овечья нога» (*сурхури* = *сурӑх* + *ури*), по другой – как «добрый дух овцы» (*сурхури* = *сурӑх* + *ырри*) [7, с. 66]. Во втором случае обнаруживается древний след почитания животных. Так, по некоторым упоминаниям, среди мари «в дни Святков <...> в каждой семье проводились моления в честь праздника *Шортйол* и духовпокровителей семьи, домашнего скота» [5, с. 201]. Таким образом, все обрядовые действия, проводимые в период *шорыкйол*, были связаны с надеждой на благополучие в наступающем году (богатый урожай, хороший приплод скота, удачное замужество девушек).

Праздник, подобный *шорыкйол*, известен у многих народов (в том числе поволжских). По указанию Н. Денисовой, «проведение *сурхури* у чувашей в XIX в. содержало много общих элементов со святочными и новогодними обрядами марийцев, мордвы, татар и русских» [3, с. 145]. В удмуртских деревнях этот праздник называли *вожодыр*, когда также ходили ряжеными, девушки гадали в хлеву [4, с. 109–110], среди крышен период Святков именуется *Нардуган* [8, с. 77].

Начиная с периода *Шорыкйол* начинались молодежные посиделки. Эти вечера назывались *лүмӓ* (д. Амзибаш, Калтасинский р-н), в настоящее время информанты их именуют на русский лад: *вечоркӓ*.

Для этого собирались попеременно в доме то одной девушки, то другой. Бывало, что специально на вечер снимали дом, где девушки всей деревни занимались рукоделием. «*[Собирались] на Новый год, на шорчол. Не вместе, кто когда позовет. Вот наш дом*

¹ Гадания с лошастью известны и среди чувашей, но несколько с иными значениями: «Подводили лошадь к жерди, лежащей на земле, и смотрели: перешагнет, не задев ногами – муж будет хитрым, заденет – нерасторопным» [7, с. 67].

соберет, потом другой... Молодежь отдельно от старых [собира- лась]». (Сайфутдинова С. Д., 1940 г.р., Шарафутдинова О. Д., 1934 г.р. Запись: июнь, 2007 г. Башкортостан, Илишевский р-н, д. Мари-Менеуз. № 316, В-1).

Сельская молодежь коротала вечера и в нежилых домах: *«[Раньше] зимой собирались. “Дворовый дом” называли. Это маленький дом конного двора. Сторож спал. Там и собирались. Избушка была. Наши матери говорили, что раньше был так называемый “муравьиный” (большой) дом. “Собирались и рукодельничали”, – говорили. Клуб был, изба была теперь. В саду играли».* (Сайфутдинова С. Д., 1940 г.р., Шарафутдинова О. Д., 1934 г.р., Тимеркаева К. В., 1927 г.р., Сайфутдинова Л. М., 1975 г.р. Запись: июнь, 2007 г. Башкортостан, Илишевский р-н, д. Мари-Менеуз. № 317, А-11).

На вечерах *лүмә* непременно участниками были деревенские парни, которые приходили с музыкальными инструментами. Основное время уделялось играм, песням. *«Раньше ведь гармошки не было. Еще в “гречиху” играли¹. Парамы вот. Так вот друг перед другом [вставали]. По две пары подходили друг к другу. Сколько было человек, столько играли. Девушку воровали. Гармошки не было, поэтому уж плясали так. Гармошки не было в военное время. Пели еще “Чик-чок цыгана”. “Чик-чок цыган себе попутчика ищет”. Это тоже игра. И еще в “ворота” играли. Когда гармошки не было. Потом гадали. Любые кольца так вот собирали. Потом кольцами гадали, кому дальше петь. Кому выйдет, тот угодил. Или себя загадает, либо имя друга [назовет]. Чтoб смешно было, приглашали старых женихов. Потом смеялись».* (Тимербаева Е. Н., 1932 г.р. Запись: 30.06.2007 г. Башкортостан, Краснокамский р-н, д. Маядык. № 322, А-07).

Такого рода посиделки известны у многих народов [1; 2; 4; 8]. У чувашей они известны как *улах*². По мнению А. Салмина, все игры, проводимые на вечерних посиделках молодежи, «в завуалиро-

¹ Вариант русского линейного хоровода «А мы просо сеяли». Его драматургическую основу составляет соревнование двух групп участников, которые выстраиваются в две линии (ряды) []. У прибельских мари хореография с пением зафиксирована в деревне Калмаш Калтасинского района. Видеоматериал хранится в фондах Кабинета музыки народов Поволжья Казанской государственной консерватории.

² По мнению А. Салмина, *улах* представляет собой «общесельский молодежный обряд», организаторами которого являлись девушки. Они приносили с собой еду или вскладчину варили кашу и ели вместе. Исследователем обнаружена связь с древним обрядом, который предполагал «моление с обращением к соответствующим духам» [7, с. 64-65].

ванной форме носили любовно-эротический характер», направленный на обеспечение плодородия земли, скота в наступающем году [7, с. 65]. С другой стороны, на этих вечерах молодежь знакомилась друг с другом.

Посиделки, организованные зимой, были не единственным способом знакомств молодежи. Такие собрания проводились и в другое время года. Современные информанты – жители марийских деревень исследуемого нами ареала – дают разные сведения о времени их проведения: весной на празднике *Агавайрем* (в некоторых местах – *Сабантуй*), летом на *Семьк*. В советское время местом собрания молодежи были сельские клубы, сами мероприятия назывались *вечорка*. Повсеместно информаторы указывают на пение по дороге в клуб и обратно, когда возвращались после вечорки. В летнее время молодежь собиралась в саду, где пели и плясали. *«Во времена молодости мы шли в клуб и возвращались из оттуда с песнями. Они уж забылись»*. (Балтиева С. С., 1936 г.р., Маникаева К. В., 1936 г.р., Шамыкаева Н. А., 1936 г.р. Запись: 25.06.2008 г. Башкортостан, Калтасинский р-н, д. Калмаш. №339, А-01). *«В клуб шли с песнями. Сейчас ведь нет. И не поют, и не знают напевов, и не умеют. В клубе после войны электричества не было, ничего не было. В клубе пели»*. (Тимербаева Е. Н., 1932 г.р. Запись: 30.06.2007 г. Башкортостан, Краснокамский р-н, д. Маядык. №322, А-06).

«Песню “Пеш мардежан” (“Очень ветрено”) на улице пели. Возвращаясь, пели на улице. Из вечорки. Нас было пять девушек, так вот с вечорки с песней возвращались. Пляшем, поем. В клубе [собирались]. Летом вот на улице. Плясали в саду. Летом в клуб и не заходили. [Раньше до клуба] собирались на улице. Около дома одного человека ставили скамейку». Сайфутдинова С. Д., 1940 г.р., Шарафутдинова О. Д., 1934 г.р., Тимеркаева К. В., 1927 г.р., Сайфутдинова Л. М., 1975 г.р. Башкортостан, Илишевский р-н, д. Мари-Менеуз. № 317, А-11.

Полученные от информантов ценные сведения представляют интерес не только для этнографии, но и для лингвистики и музыкальной фольклористики. Рассказы о местных традиционных обрядах и праздниках дают возможность выявить условия бытования музыкального материала, их жанрово-функциональные свойства и, тем самым, составить более полное представление о традиционной культуре прибельских мари.

Предпринятое в настоящей работе описание зимнего цикла праздников прибельских мари – одной из этнотерриториальных

групп восточных мари – показало ее своеобразие, яркую самобытность. Будучи генетически связаны с луговыми мари (переселенцами которых восточные мари являются), за время, проведенное за пределами метрополии, прибельские мари создали культуру, с культурой луговых мари связей не утратившей, но в то же время вполне самостоятельную.

Литература:

1. Балашов Д., Марченко Ю., Калмыков Н. Русская свадьба: Тарногский район Вологодской области. М., 1985.
2. Баязитова Ф. Традиционные обряды и народные верования молькеевских кряшен на фоне диалектного языка // Молькеевские кряшены / АН Татарстана; ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова. Казань, 1993. С. 142–156.
3. Денисова Н. Зимние и весенние календарные праздники чувашских крестьян (XIX – начало XX в.) // Исследования по чувашскому фольклору. Чебоксары, 1984. С. 142–166.
4. Максимов В. Вотяки. Ижевск, 1925.
5. Марийцы. Историко-этнографические очерки. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2005. 336 с.
6. Народное музыкальное творчество: учеб. пособие / А. Камаев, Т. Камаева. М.: Академия, 2005. 304 с.
7. Салмин А. Народная обрядность чувашей. Чебоксары, 1994. 339 с.
8. Уразманова Р.К. Годовой цикл общественных обрядов и праздников молькеевских кряшен: похоронно-поминальный комплекс // Молькеевские кряшены / АН Татарстана; ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова. Казань, 1993. С. 77–91.

РОЛЬ ЛИЧНОСТИ В СТАНОВЛЕНИИ И РАЗВИТИИ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ПРОМЫСЛА (на примере деятельности Пестречинской гончарной художественно-ремесленной учебной мастерской под руководством А.И. Ильинского)

*Махинин А.Ю. (Казанский государственный университет
культуры и искусств)*

Бытование художественного промысла часто связано с авторитетом какой-либо личности. Так, в промысле Павловского Посада по производству узорных платков знаковой личностью являлся Василий Иванович Грязнов. История же пестречинского гончарного промысла Казанской губернии конца XIX – начала XX веков неотделима от личности Александра Ивановича Ильинского. Благодаря его просве-

тительской, организационной, педагогической деятельности, гончарный промысел качественно поднялся до уровня художественного. Опираясь на уже сложившиеся культурные местные традиции, Ильинский со своим творческим опытом способствовал тому, что промысел приобрел своеобразный художественный язык.

Александр Иванович Ильинский был выпускником Санкт-Петербургского Центрального училища технического рисования барона Штиглица (теперь Высшее художественно-промышленное училище им. В.И.Мухиной). Центральное училище технического рисования барона Штиглица, созданное в 1876 году, стало одним из крупных художественно-промышленных учебных заведений дореволюционной России. Его создатель – известный финансист и промышленник, видный общественный деятель барон Штиглиц одним из первых в России осознал, что русской промышленности необходимы образованные художники, которые обеспечили бы качественным отечественным товарам возможность конкурировать на международном рынке. Своей главной задачей он считал обеспечение художественной составляющей бурного экономического роста России и воспитание для русской промышленности профессионалов, способных достойно представить отечественные товары на международном рынке.

Училище готовило художников декоративно-прикладного искусства для промышленности, а также учителей рисования и черчения для средних художественно-промышленных школ. В 1892 году в нем обучалось 200 человек, которых готовили по многим специальностям.

К обязательным предметам в общехудожественных и специальных классах относились рисунок карандашом с гипсов и натуры, рисунок пером, отмывка тушью, акварель, живопись, черчение, съемка или обмеры различных предметов, рисование орнаментов, рисование живых цветов, лепка и проектирование образцов для художественной промышленности.

Все поступившие в училище делились на учеников и вольнослушателей. После первого года обучения учащиеся начинали осваивать избранную профессию, посещая специальные классы и мастерские. К 1903 году сформировались специальные классы: ксилографии и офорта (преподаватели В.В.Матэ, Н.З.Панов) майолики (Э.Я.Кремер), живописи на фарфоре (К.Пассе, Г.И.Кузик, К.И. Бренцен), тиснения кожи (Э.К.Вестфален), чеканки (И.А.Мурзанов), рисования образцов для ткацкого и ситценабивного дела (Ю.И.Яункальнин), декоративной

живописи (Н.И.Блинов, М.Д.Салтыков), лепки (М.А.Чижов, М.Я.арламов, театральных декораций (П.Б.Ламбин), керамики (К.И.Келер), резьбы по дереву (А.И.Адамсон, Г.де Камелли). Курс обучения в этих классах был рассчитан на два года. Нередко учащиеся посещали два или три класса одновременно, расширяя свой арсенал профессиональных навыков, осваивая способы обработки и декорирования различных материалов.

Активная просветительская и пропагандистская деятельность Училища барона Штиглица привела к тому, что были открыты его филиалы: в Саратове – Боголюбовское рисовальное училище, в Иваново-Вознесенске – Рисовальная школа, в селе Красном Костромской губернии – Художественно-ремесленная мастерская золото-серебряного дела, в Нарве – Рисовальные классы при суконной и льнопрядильной мануфактуре. В этих филиалах преподавали выпускники Центрального училища технического рисования – В.В.Быковский, А.Н.Парамонов, В.П.Коренев, О.Грюн и другие [Власова: nasledie-rus.ru].

Таким образом, приезд А.И.Ильинского в село Пестрецы в качестве организатора Пестречинской гончарной художественно-ремесленной мастерской был закономерным как в рамках просветительской деятельности училища, так и в русле процессов, которые шли в этот период времени в сфере художественно-промышленного образования.

Продолжая сопоставление процессов, происходивших в рамках пестречинского промысла, с тем, что происходило в рыбнослободском промысле, следует сказать, что заведующими Рыбнослободской художественно-ремесленной мастерской стали выпускники Московского Строгановского художественно-промышленного училища А.К.Триандафиллидис, П.Г.Ильин, А.Г.Никитин.

А.И.Ильинский, как уже говорилось выше, принимал участие в процессе принятия решения по поводу открытия мастерской. В 1908 году от заведующего мастерской училища К.И.Келлера он получил задание провести анализ качества пестречинской глины. По поводу этого вопроса А.И.Ильинский вел переписку с казанским общественным деятелем П.Безсоновым.

В 1908 году Ильинский получает официальное предложение возглавить учебную мастерскую. Данному факту способствовало то, что Ильинский по специальности был не только «художник по прикладному искусству», но и «керамист». Кроме того, на момент поступления предложения от Казанской земской управы Ильин-

ский и его жена были выпускниками училища, а потому перед ними стояла проблема выбора деятельности.

Назначение Ильинского руководителем учебной мастерской тоже было событием, характерным для того времени. В конце XIX века возникла тенденция, связанная с направлением дипломированных художников в села с целью сохранения художественных промыслов как одной из форм народного творчества.

После прибытия в 1911 году в село Пестрецы Ильинский взял на себя основную нагрузку по созданию учебной мастерской. Он разрабатывал методику преподавания, занимался отбором и обработкой глины, руководил строительством мастерской, установкой оборудования; занимался и сооружением печи для обжига, проектировал общежитие для учащихся (сохранился рукописный чертеж, датированный 18 марта 1915 года).

Ответственно подходил Ильинский и к подбору педагогического состава. С его точки зрения, перед преподавателями мастерской стояли сложные задачи: не только отобрать наиболее способных деревенских ребяташек и научить их основам рисунка, лепки, композиции, гончарному делу, но и сформировать у них художественный вкус, творческое мышление. Именно поэтому, как становится известным из отчетов о деятельности Пестречинской гончарной художественно-ремесленной учебной мастерской, с 1 июля 1911 года по 7 января 1914 года все художественные предметы вел сам Ильинский. С 1 января 1914 года такие предметы, как композиция, акварель, лепка, декорирование, начинает преподавать и Елена Владимировна Ильинская. 1 мая 1914 года в учебной мастерской появляется приглашенный вести гипсо-формовочное и токарное дело датский подданный Теодор Юниус Виктор Бирх. К обучению привлекались и местные мастера: горновщик Галактион Васильевич Мишухин, машинист Павел Григорьевич Гржямайло. Критерием отбора в данном случае являлся высокий профессиональный уровень и универсальность владения многочисленными профессиональными технологиями.

Следует указать на то, что в Рыбнослободской художественно-ремесленной мастерской еще ранее использовался тот же принцип: «мастерами производственного обучения были опытные ювелиры из крестьян с.Рыбная Слобода Н.К.Мохов, П.А.Чухин, Н.В. Грязнов, Г.А.Щетинников» [Татарская энциклопедия, т. 5, с. 164].

Деятельность А.И.Ильинского в художественно-ремесленной учебной мастерской началась с разработки ее устава, утвержденного 7

апреля 1912 года министром торговли и промышленности С.Тимашевым. В уставе была обозначена главная цель деятельности мастерской: «...сообщить обучающимся в ней художественные познания и технические приемы, необходимые для мастера по художественно-гончарному ремеслу» [Устав художественно-ремесленной учебной мастерской в с.Пестрецах Казанского уезда и губернии].

В соответствии с уставом руководство общими делами возлагалось на Совет мастерской. В его состав входили член Губернской земской управы, заведующий Отделом профессионального образования, по одному представителю губернского и уездного земства, избиравшемуся на 3 года Земскими собраниями, представитель местных кустарей, избранный Казанским уездным земским собранием заведующий мастерской, преподаватель мастерской. Состав Совета свидетельствовал о широком привлечении представителей губернских и уездных властей к участию в процессе организации низшего профессионального образования. Возложение на Совет мастерской полномочий выбора заведующего учебным заведением при условии, что он окончил полный курс художественно-промышленного училища, обозначило демократическую направленность деятельности губернских и уездных властей. Члены Совета выбирали Председателя Совета. Утверждал Совет министр торговли и промышленности.

Заведующий мастерской был обязан предоставлять ежегодные отчеты о ее педагогической и хозяйственной деятельности в Отдел профессионального образования Казанской губернской земской управы, в Учебный отдел Министерства торговли и промышленности, в Императорскую Академию Художеств. К отчету, предоставляемому в Губернскую управу, прилагались лучшие работы учащихся.

Председателем попечительского Совета учебной мастерской был избран действительный статский советник А.Боратынский (внук известного поэта Е.Боратынского), родовое имение которого находилось в селе Шушары (сейчас в Высокогорском районе).

Характеризуя деятельность мастерской, «Казанская газета» пишет: «Обучение в мастерской бесплатное, равно как и пользование всеми нужными для работы пособиями и материалом. Все учащиеся живут на частных квартирах, на своем содержании» [Казанская газета 1912, № 38, с. 2].

Согласно уставу учебной мастерской, учащиеся разделялись на два потока: «постоянные ученики» и «вольноучащиеся». Обучение первых планировалось вести три года, за которые они должны

были, согласно принятой программе, освоить как теоретические курсы, так и ремесло. Вторые принимались в мастерскую на короткий срок для выработки отдельных навыков ремесла, получая при этом и необходимые теоретические познания.

«Вольноучащимися» имели возможность стать подростки в возрасте от 16 до 20 лет. В исключительных случаях их возраст мог быть и меньше, но они должны были быть не моложе 12 лет. Предполагалось, что это будут ребята уже знакомые с начальными навыками ремесла. При поступлении они должны были предъявить свидетельство об окончании начального училища. Тем же, кто не имел начального образования, предлагалось сдать экзамены по чтению, письму, счету в объеме начального училища.

Согласно статье 61 высочайше утвержденного 10 июня 1902 года Положения о художественно-промышленных учреждениях ведомства Министерства торговли и промышленности, по окончании обучения в учебной мастерской выпускники получали звание «Подмастерье» с правом получения в дальнейшем звания «Мастер». Выдавал удостоверение Совет мастерской. Выпускник мог получить звание «Мастер художественно-гончарного ремесла», лишь проработав три года после окончания художественно-ремесленной гончарной учебной мастерской по специальности и подтвердив свою квалификацию. Такая ступенчатая система при получении звания обеспечивала подлинное качество подготовки специалистов.

Принятие устава гончарной художественно-ремесленной учебной мастерской – это еще одно свидетельство того, что Отдел профессионального образования Казанской губернской земской управы и Учебный отдел Министерства торговли и промышленности возлагали большие надежды на деятельность начальных профессиональных учебных заведений, отвечающих реалиям времени.

Первый набор учащихся в гончарную художественно-ремесленную учебную мастерскую под руководством А.И. Ильинского проходил сложно. Несмотря на неоднократные объявления о времени открытия учебной мастерской, желающих заниматься не находилось. Из объяснений самих жителей села следовало, что главной причиной отсутствия учащихся является неурожай. С наступлением зимы сельские жители вынуждены были искать заработок, даже для детей школьного возраста подыскивали занятия, приносящие доход. Детей отдавали на обучение только в те ремесленные заведения, где им предоставлялось жилье и полное содержание.

Зажиточные кустари, занимающиеся гончарным делом, открытие учебной мастерской встретили с неодобрением, не желая признавать в ней учреждение, служащее интересам их промысла, опасались конкуренции и старались вызвать ее неприятие у окружающего населения. И все-таки до 19 января после многократных встреч А.И.Ильинского с местными жителями было получено около десяти письменных и словесных заявлений о желании вступить в число учеников учебной мастерской от лиц, проживающих близ села Пестрецы.

Так как процесс поступления учащихся длился на протяжении всего 1912 года, вести совместное обучение в подготовительном классе (1912–1913) не представлялось возможным, А.И.Ильинский принял решение вести занятия по способу индивидуального преподавания, каждый день с 9 до 15 часов с часовым перерывом на обед. Из этого времени ежедневно два часа выделялось на уроки рисования и лепки и один час на работу с эскизом.

Первый подготовительный год, завершившийся 1 мая из-за необходимости проведения незаконченных строительных работ, был важен тем, что закончился непростой отбор учащихся.

Недоверие крестьян к деятельности учебной мастерской, считавших, что подросток при желании может овладеть ремеслом без всякой учебы, привело к тому, что в новом учебном году некоторые родители стали забирать детей

Благодаря активной деятельности А.И.Ильинского и его коллег в полном объеме занятия в мастерской начались в сентябре 1913 года. Программу обучения планировалось пройти в течение трех лет:

1912–1913 год – подготовительный класс;

1913–1914 год – 1 класс;

1914–1915 год – 2 класс;

1915–1916 год – 3 класс.

В новом учебном году количество предметов, преподававшихся для учеников первого класса, значительно увеличилось. На рисование с натуры отводилось 10 часов в неделю, лепку – 8 часов, на рисование акварелью – 2 часа, на занятия по композиции – 6 часов, черчение – 4 часа.

В ноябре 1913 года учащиеся после изучения вспомогательных предметов приступили к основным занятиям по ремеслу. К этому времени оборудование мастерской было практически установлено.

Техническое оснащение мастерской по своему уровню соответствовало промышленному керамическому производству.

28 апреля 1916 года в присутствии представителя Губернской земской управы инженера М.И. Завалишина и гласного Казанского уездного земства К.Д. Корсакова был проведен экзамен для учащихся третьего класса по предмету «Технологии материалов» и произведен смотр работ учащихся. Работы учащихся были признаны достойными. Первым выпускникам Пестречинской гончарной мастерской в количестве пяти человек было присвоено звание подмастерья по гончарному производству. Все они продолжили свою профессиональную деятельность в Пестречинской гончарной художественно-ремесленной учебной мастерской.

Для материальной поддержки учащихся часть работ была выставлена на продажу. Заработок учащихся составил около 70 рублей на человека.

В 1914 году А.И. Ильинский получает разрешение провести новый набор в Пестречинскую гончарную художественно-ремесленную учебную мастерскую. По ряду не зависящих от преподавателей причин – неудачи на военных фронтах, разруха, безработица – возникли проблемы с набором детей. Крестьяне не хотели, чтобы их дети сидели за партой: нужно было работать.

Занятия в учебной мастерской продолжались и после 1916 года вплоть до 1919 года. В основном они велись с «вольноучащимися» и соответственно программа выстраивалась в зависимости от способностей обучаемого. Одновременно учебная мастерская продолжала свою деятельность и как производственный цех, в котором в качестве гончаров работали выпускники. Учащиеся мастерской тоже активно были задействованы в производственном процессе, совмещая работу с учебой.

Точная информация о количестве учащихся после 1917 года отсутствует. Видимо, в этот период не было их строгого учета и не фиксировались фамилии тех, кто кратковременно посещал учебную мастерскую или повышал свою квалификацию. Однако из сохранившихся в письменном виде воспоминаний жителей села Пестречицы (записаны Анной Лаврентьевной Лариной), имевших отношение к Пестречинской гончарной художественно-ремесленной учебной мастерской, известно, что подростки обучались в ней вплоть до начала 1920-х годов.

Пестречинская гончарная художественно-ремесленная учебная мастерская своим существованием обозначила новый этап развития

пестречинского промысла. Появление мастерской следует рассматривать в русле тенденции профессионализации деятельности промыслов. Характер отбора и состав учащихся мастерской свидетельствуют о том, что в развитии промысла стихийные процессы уступают место сознательно-организационным. В консолидации сил, необходимых для преобразования промысла, значимым становится личностное начало.

СОВРЕМЕННАЯ НАЦИОНАЛЬНАЯ КУХНЯ ТАТАР КАЗАХСТАНА: функции, специфика и трансформация¹

*Махмутов З.А. (Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ),
Файзуллина Г.Ш. (руководитель проектов Общественного фонда
«Almadeniet»)*

Татарское население Казахстана относится к малым историческим сложившимся этническим группам региона. По данным Общекзахстанской переписи 2009 года, в Казахстане проживает 204229 татар [1, с. 5]. Татарская диаспора Казахстана представляет собой своеобразный конгломерат нескольких субэтнических групп татар (касимовских, казанских, татар-мишар, сибирских татар), образовавшегося в регионе в результате интенсивных процессов миграции. В Советское время на Юге и Юго-Востоке Казахстана сформировалась специфическая локальная группа: так называемые «китайские» татары, репатриированные в 1950-ые годы в Советский Союз из Китайской Народной Республики. Эмигрировав из охваченной гражданской войной Российской империи и прожив в Китае более чем 30 лет, репатрианты, по их собственному мнению, приобрели не только особую идентичность, но и ряд культурных отличий проявляющихся в области материальной и духовной культуры.

Национальная кухня – один из важнейших этноспецифических элементов культуры. Принято считать, что в условиях современ-

¹ Исследование проведено при поддержке РГНФ, гранты № 07-01-18015е «Современное татарское население Северного Казахстана» и 10-01-18034е «Современное татарское население Казахстана». В период 2005 – 2013 гг. было проведено полевое этносоциологическое исследование татарского населения Алматинской, Астанинской, Карагандинской, Костанайской, Павлодарской, Северо-Казахстанской, Южно-Казахстанской областей. Отбор респондентов производился по методу «снежного кома» (было опрошено 984 респондента). Также в указанных регионах проводились глубинные интервью с активными членами татарских культурных объединений, представителями «символьной элиты», служителями мечети.

ных процессов глобализации пища с одной стороны более других элементов материальной культуры сохраняет национальные черты, с другой – легче других поддается заимствованиям [2, с. 10]. Данные особенности актуализируют проблематику изучения национальной кухни этнических меньшинств, групп в наибольшей степени подверженных ассимиляции и потери культурной специфики.

Как показывают источники, пища являлась традиционно ярким культурным маркером татарского населения Казахстана. Описывая население Северного Казахстана во второй половине XIX века, местный врач Ц.А. Белиловский подчеркивает своеобразие национальной кухни татар региона: *«Забравши под себя ноги повосточному, вы усаживаетесь за приземистый стол и обязательно должны отведать с каждого блюда. Стол накрыт скатертью и устлан множеством блюд и различными сладостями: чикчаги (приготовлены из муки, меду, масла – очень вкусно), пирожки с малиной, хворост, мармелад, урюк, конфеты, монпасье, фисташки, орехи, фрукты, варенье и т.п. От такого количества сладостей татары часто страдают зубной болью и болезнью десен»* [3, с. 9].

Самым популярным напитком местных татар XIX века, по описанию современника, являлся широко распространенный также среди казахов, сибирских татар и башкир кисломолочный напиток из кобыльего молока – кумыс, который местные татары использовали, в том числе и для лечебных целей [3, с. 9].

Для современной татарской кухни татар Казахстана, как и для татар на исторической родине характерно широкое распространение жидких горячих блюд – супов («шурпа»). Популярностью пользуются мучные изделия – из пресного или дрожжевого теста. На празднества печеные изделия с несладкой начинкой (*пэрмячи, эчпочмаки, губадия*) подаются часто вместо второго блюда или с бульоном. Любовь к сладостям в Казахстане продолжает оставаться такой же отличительной чертой, как и сто лет назад. Самым любимым блюдом татар Казахстана, согласно нашему исследованию, является традиционное татарское лакомство – *чак-чак*, о чем заявили более 30% опрошенных нами респондентов.

Следует констатировать в целом высокую осведомленность татар Казахстана о своей национальной кухне. Более 90% респондентов без труда назвали одно, а порой и несколько любимых национальных кушаний. Наиболее компетентные в своей национальной кухне татары проживают в Алматинской области, где данный показатель достигает 97%.

Несмотря на хорошее знание своей национальной кухни, в этой области материальной культуры мы также фиксируем нарушение этнокультурной трансмиссии. Это проявляется в том, что значительно сокращается ассортимент национальных блюд, названных молодым поколением в качестве любимых. Если представители старшего поколения без труда назвали более любимых тридцати национальных блюд, то среди молодежи данный показатель не достигает и двадцати. Утрачиваются традиционные татарские названия кушаний: *кыймак* все чаще называют татарскими оладьями, *токмач* – татарской лапшой, *бәлиши* – татарским пирогом, *дучмак* – татарскими ватрушками.

В наименованиях кушаний нельзя не обратить внимание на некоторые расхождения в понимании татарами отдельных блюд. Так, *бәлишом* татары Северо-Казахстанской области называют, прежде всего, сладкие пироги с начинкой из смеси кураги, чернослива, черной смородины. В Татарстане же под *бәлишом*, главным образом, подразумевают пирог из мяса и картофеля. Обязательным ингредиентом *бәлишиа* «китайских» татар на юге Казахстана является рис.

На специфику пищи татар Казахстана оказали влияние как естественно-географические условия, так и соседствующие культуры. Жизнь в степи и соседство с казахской культурой, вероятно, предопределила широкое распространение среди татар Казахстана мяса конины, не смотря на то, что оно, согласно нормативным предписанием ислама, относится к категории «макрух» – не запрещаемое, но и не одобряемое [4, с. 9]. В некоторых районах Казахстана мясо конина в повседневном рационе преобладает над всеми другими видами мяса.

Из интервью: *«Настоящий беишбармак должен, безусловно, быть именно из конины. Даже само название происходит, не как все считают от пяти пальцев, которыми едят, а от пяти видов мяса конины: жсал (сала из-под гривы), жая (засоленного особым образом мяса с жиром), қазы (ребра с полоской мяса и жира с брюшины), қарта (конская кишка), бауыр (печень) или шұжық (колбаса из конины). В татарском беишбармаке есть все виды мяса лошади. Все, что в лошади есть, крошится кубиками и отваривается. Каждый вид мяса в отдельную чашку. Кубики перемешиваются, потом делается тесто, поэтому это занятие достаточно кропотливое и отнимающее очень много времени» (муж. 1960 г.р., с. Аулеколь Костанайской области).*

Богатейшая флора Средней Азии привнесла в кухню южных татар Казахстана разные специи, пряные травы и овощи. Салаты стали неотъемлемой составляющей татарского застолья в гг. Шымкенте и Алматы.

Из интервью: *«Посиделки у нас бывают от 3 до 7 раз в месяц. Это могут быть поминки или похороны, праздники, а также просто приезд родственников. Как-то так повелось, что на подобные посиделки обязательно должен быть стандартный набор блюд. В нем обязательное наличие салатов. Практически всегда есть лянсэй (салат из мучной лапши или крахмальной – фунчозы – и жареными овощами и мясом)...»* (жен. 1936 г.р., г. Алматы). *«Некоторое время жила в Казани, сейчас вернулась. Для них в диковинку были салаты из спаржи, из фунчозы...»* (жен. 1954 г.р., г. Алматы).

Особенности этнического ландшафта Казахстана также отразились на своеобразии кухни татар Республики. На севере страны можно проследить заимствования от русской, а на юге – от узбекской, уйгурской, киргизской, а так же туркменской кухни. Некоторые татары в Костанайской области считают своим любимым национальным блюдом – *борщ*, в Павлодарской области – *шаньгу*, которое было позаимствовано у русских Сибири получило широкое распространение у сибирских татар [5, с. 121]. Разнообразен список любимых блюд татар южных областей, куда входят и *манпар* (клецки по-уйгурски), *лагман* (уйгурский суп), *санза* (сладость киргизской кухни), *унаш* (туркменский суп из фасоли с лапшой) и т.д.

Сильное влияние на традиционную кухню татар, как на юге, так и на севере Казахстана оказывает казахская культура. В разных районах Казахстана в повседневный рацион входят такие блюда казахского застолья, как *куырма-самса* (жареные пирожки из пресного теста), *куырдак*, *кыякча*.

Из интервью: *«Я очень люблю куырма-самсу. Еще в детстве, когда я жила в Лепсинске, мама всегда их делала после того, как забивали гусей зимой. В качестве начинки использовалась печень»* (жен. 1975 г. р., г. Алматы).

«Куырдак у нас почти повседневная пища. Раз в две недели обязательно готовлю. Готовится он очень просто. Сперва наливаем масло в казан, потом туда мясо и лука немного. Все это жарится. Потом докладывается лук, перец болгарский, морковь, затем томат» (жен. 1987 г.р., г. Талдыкорган).

«Люблю кыякчу, мы ее у казахов взяли. Тесто раскатывается, потом разрезается на треугольники и ромбики, потом обжаривает-

ся в масле. То же самое что баурсаки из того же теста, только фигурки другие» (муж. 1953 г. р., с. Аулеколь. Кустанайская область).

Бешибармак, достаточное популярное блюдо среди татар Казахстана, также был, очевидно, заимствован у казахов. *Бешибармак* татарами на исторической родине не готовится, хотя оно известно ряду приуральских локальных групп татар, татарам Среднего Прииртышья [5, с. 140], что, видимо, объясняется также влиянием кухни казахской степи. *Бешибармак* в татарском приготовлении отличается от казахского наличием, кроме мяса и теста, еще и картофеля. Таким образом, картошка служит в блюде своеобразным «национальным штрихом», незначительной чертой, которая придает блюду «татарскость». Как показывает наше исследование, подобным штрихом зачастую может выступать ингредиент (как в случае с татарским *бешибармаком*), форма, а также способ приготовления и вкус. Помимо татарских *бешибармаков*, существует и разновидность татарских *баурсаков* и татарского *лагмана*.

Из интервью: «Татарские баурсаки отличаются от казахских даже внешне, они обычно бывают круглой формы, казахские – квадратные и достаточно крупные. Тесто для них готовится с добавлением молока или топленого масла, в результате чего они дольше хранятся и не портятся» (жен. 1951 г. р., г. Алматы).

«Баурсаки есть у нас и татарские: добавляются сахар и соль, и они такие хрустящие и вкусные, к чаю. Но я обычно люблю готовить казахские баурсаки. Они готовятся из пресного или дрожжевого теста, без добавления яиц. Обжаривается это все в масле и используется вместо хлеба» (жен. 1963 г. р., г. Караганда).

«Татарский лагман, в отличие от уйгурского, более разварен и нередко содержит картошку» (жен. 1963 г. р., г. Шымкент).

Приведенные выше примеры, на наш взгляд, наглядно иллюстрируют то, как подобный «национальный штрих» выполняет функции этнокультурных границ в сознании респондентов. Этнограф Е.Ю. Гуляева, исследуя национальную армянскую кухню армян Петербурга, видит конструктивистскую составляющую в подобных отличиях: «Для информантов важно, чтобы их кулинарная культура отличалась, и поэтому она отлична...» [6, с. 28].

Очевидно, что в условиях этнокультурной и языковой ассимиляции, в которой находятся татары Казахстана, маркеры в области национальной пищи особенно актуализируются.

Из интервью: «Мы часто ходим с соседями друг к другу в гости. Когда зовем с мужем к себе, я обязательно готовлю татар-

ские блюда, чтобы гости знали, что они побывали на ужине именно в татарской семье» (жен. 1976 г. р., г. Петропавловск).

«Учу свою дочку готовить татарские блюда. Начали с эчпочмаков. Не знает национального языка, пусть хоть готовить умеет. Говорю ей, приготовишь мужу чак-чак, хоть будет знать, что на хорошей татарке женился» (жен. 1963 г.р., г. Караганда).

«Здесь в Казахстане – татарка – это означает то, что женщина хорошо печет» (жен. 1959 г.р., г Алматы).

Яркую этническую нагрузку несет в себе блюдо *чак-чак*, для татар Казахстана оно стало своеобразным символом этничности. Часто татарские молодежные мероприятия, и не только в Казахстане, получают названия «Чак-чак пати», где помимо дискотеки нередко проводятся и конкурсы на приготовление самого вкусного лакомства. Наиболее известными мероприятиями такого формата в Казахстане стали несколько республиканских Чак-чак акций, проведенных татарским этнокультурным центром в г. Павлодаре. На нем молодые татарские активисты с разных городов Республики, как правило, обсуждают планы на ближайшее будущее, проходят встречи с людьми старшего поколения, в завершении акции организовывается танцевально-развлекательная программа, где татарское лакомство выступает главным призом. На свадьбе чак-чак занимает место центрального угощения, подчеркивая ее «татарскость». Особый почет этого блюда выражается и в том, что жених с невестой сами разрезают и раздают его перед чайной церемонией.

Особенности в приготовлении *чак-чака*, также легко используются для поддержания субэтнической и локальной идентичности. Многие так называемые «китайские» татары Казахстана настаивают, что их *чак-чак* и тесто, несколько отличны от кухни других групп татар.

Из интервью: *«У нас, у китайских татар, чак-чак таит во рту, а не жуется и долго не черствеет. Для придания формы чак-чаку бабушка использовала «калып» (формочку). Чак-чак раньше на стол подавали горой или трапецией (сейчас сразу на куски нарезают и по столам раскладывают» (жен. 1936 г.р., г. Алматы).*

«Самое яркое отличие в кухне «китайских» татар – это түйи (чак-чак). Кульджинские татары его изготавливают по особому рецепту, и это доступно не каждой хозяйке. Наш түйи получается воздушным, белым. У каждой хозяйки свой набор любимых блюд, и у каждой они получаются разными, тесто очень капризный про-

дукт и чувствительно к настроению хозяйки, к ингредиентам и т.д.» (муж. 1960 г.р., г Алматы).

«Тесто у нас, как правило, готовится слоеное, в то время как у других татар оно обычно пресное. Часто кладем в тесто жир, чтобы оно было рассыпчатым» (жен. 1940 г.р., г Алматы).

Помимо формы и ингредиентов, важнейшим отличием пищи китайских татар для многих представителей данной группы татар становится вкус.

Из интервью: *«Одно из самых важных отличий кухни наших китайских татар – это «вкус», секрет которого как у того еврея из анекдота: «Не жалейте заварки» (продуктов). Видимо, это связано с тем, что в Китае с продуктами было лучше, особенно в Великую Отечественную войну. Поэтому и пекли, и гостей встречали постоянно. Наши (китайские татары) придавали особое значение красоте изделий. По наследству передавались всякие формочки для печений, кулинарные шприцы для украшения тортов. Кривые печенья – брак – «скармливались» детям. Гостям преподносилось всё ровное и красивое»* (жен. 1959 г.р., г Алматы).

Примечательно, что традиционные формы блюда иногда «перекодируются» в локальные отличия уже внутри самой группы китайских татар.

Из интервью: *«Если «токаш» больших размеров, то они были изготовлены китайскими татарами выходцами из китайского города Чугучак, если маленькие – то китайскими татарами из г. Кульдже»* (муж. 1960 г.р., г Алматы).

Национальная кухня может поддерживать не только этническую и локальную, но и религиозную идентичность. Нередко отказ от пищи, а точнее от мяса свинины, многими респондентами используется для демонстрации своей религиозности.

Из интервью: *«Я мусульманин. У меня, к сожалению, не хватает времени ходить в мечеть, максимум бываю там 1 раз в год, не удается держать Уразу, но я, например, никогда не буду есть свинину»* (муж. 1986 г.р., г Астана).

Пища татар Казахстана продолжает выполнять и ритуальные функции. Щербет, сладкий напиток из сахара, иногда с добавлением меда обязательно подают молодоженам во время никах (обряд религиозного бракосочетания). Ритуальные функции данный напиток получил у многих мусульманских народов, например, у таджиков [7, с. 172], белуджей [8, с. 198-199], у казанских татар он применялся в свадебных обрядах [9, с. 345].

К кушаньям, выполняющим свадебную обрядность среди татар Казахстана в полной мере можно отнести мед и масло. Мед и масло обычно дают родители молодоженам при входе в дом, а сейчас – в ресторан, где обычно отмечается свадьба. Считается, что это будет залогом крепкого и удачного брака.

Татарские родины в Казахстане редко обходятся без *ириса* и *албэ*. Ирис представляет собой лакомство, не получившее распространения среди других групп татар. Это блюдо получается в результате продолжительной варки смеси молока и сахара.

Из интервью: *«Ирис научила маму готовить ее аби, мама жила у нее в Киргизии в детстве около полугода. Готовила моя прабабушка его очень редко: на день рождения мамы и на свое. Мама все обещает его приготовить, но никак руки не доходят»* (жен. 1989 г.р., г. Алматы).

«Готовится у нас ирис испокон веков и считается национальным блюдом. Я научилась готовить у мамы, а та – у своей. Раньше, правда, молоко было более жирное и сахар свекольный, а сейчас тростниковый. Поэтому чувствуется, сейчас он уже и по вкусу немного отличается. Обычно готовят его на «родины», чтобы жизнь новорожденных была такая же сладкая, как и блюдо. Сейчас нередко носят его на коран-аш (поминки)» (жен. 1931 г.р., г. Петропавловск).

Элбэ – блюдо, которое традиционно у татар имело ритуальное значение, однако применение его отличается. У татар Казахстана его приносят гости на родины, у некоторых других групп татар ставится на поминки.

У татарского населения южных регионов Казахстана особую ритуальную роль играют *челпеки*. Использование *челпек*ов в обрядовой практике достаточно распространено у народов Средней Азии: например, узбеки и таджики готовят их на поминки, туркмены по семейным праздникам: по случаю рождения ребенка и на свадьбу [10, с. 27]. Ранее *челпеки* были известны и казанским татарам, но в настоящее время они практически не готовятся. *Челпеки* у татар Казахстана подаются на стол по поводу разных событий.

Из интервью: *«Челпеки обязательно делают как на праздники, так и на похороны и поминки (на 7 дней). Готовят их и тогда, когда снятся родственники, которых уже нет, обязательно в пятницу делают 7 лепешек и раздают обычно детям на улице. Челпеки бабушка в разных местах стола кладет именно по 7 штук, потому*

что это священное число для мусульман» (жен. 1988 г. р., г. Талдыкорган).

Готовятся *челпеки* и на Гаит, хотя застольная еда к празднику достаточно вариативна.

Из интервью: «На Гаит обязательно должно быть что-то жареное: перемяч, баурсак или челпеки, на горячее – куллама, шурпа или мелкие пельмени, к чаю – открытый пирог с курагой или закрытый с яблоками» (жен. 1940 г.р., г. Алматы).

На сам праздник с давних времен было принято раздавать детям конфеты, а взрослым – мясо. Раздача мяса и сейчас практикуется некоторыми татарами, несмотря на городские условия.

Из интервью: «У нас своего хозяйства нет, поэтому с утра еду на базар, покупаю мясо и еду раздавать многодетным соседям» (муж. 1959 г.р., Караганда).

С самим приемом и приготовлением пищи в татарской культуре связано множество национальных традиций и обычаев. Помимо поминок и праздников, татары приглашают гостей на *ауызашар* (первый прием пищи во время Уразы), накрывают стол в честь приехавшего родственника. Женские чайные посиделки *ауляги* (женский девичник) и *каз өмесе* (праздник ощипывания гусей), ранее особенно популярные в сельской местности, в Казахстане в настоящее время уже практически не проводятся. До сих пор частично сохранились и запреты на прием пищи. Это запрет действует в доме, где находится покойник. Данное правило, как полагают исследователи, может быть связано как с влиянием ислама, так и с более ранними верованиями [11, с. 25].

После застолья сохранилась традиция «*сарқыта*», когда часть сладостей с праздничного стола передается детям и внукам. Иногда в южных районах Казахстана сладости на стол вообще не подаются, они полностью уходят на *сарқыт*. Татарский *сарқыт* в Казахстане отличается от казахского тем, что он практически полностью состоит из сладостей, в то время как казахский – из мясных блюд.

Вспоминая, как шло раньше приготовление различных блюд, представители старшего поколения отмечают, что хозяйки часто предпочитали запереться на кухне, так чтобы их никто не отвлекал и «тесто не падало». Некоторые респонденты упоминают особый культ отца во время самого приема пищи.

Из интервью: «У нас в детстве была достаточно большая семья – 6 человек. Бабушка так приучала нас, чтобы мы, сев за стол, не могли начинать есть, пока это не сделает наш отец. Самые лучшие

куски мяса она всегда отдавала ему. После смерти бабушки, конечно, это уже соблюдать перестали» (жен. 1955 г.р., г. Шымкент).

В ритуалах подачи пищи казахстанских татар также можно проследить ряд культурных заимствований. Так *чай-ашы* татары г. Алматы (в отличие от домашних «посиделок», когда всё мелко нарезается и раскладывается по тарелкам) на свадьбах и на похоронах подают, выкладывая на подносы, как правило, один поднос на двух человек, что, безусловно, свидетельствует об уйгурском влиянии. Чаем, согласно среднеазиатским традициям, во многих татарских семьях, как на юге, так и на севере Казахстана принято наполнять лишь половину пиалы, что демонстрирует особое уважение к гостю и желание хозяев, чтобы он попросил добавки и задержался подольше.

Итак, формирование современной кухни татар Казахстана происходило под влиянием естественно-географических условий, а также культур соседних народов. Данное обстоятельство объясняет многие различия блюд татарского населения внутри самой Республики и в сравнении с традиционной пищей других групп татар. Несмотря на некоторые нарушения в механизмах вертикальной трансмиссии, данная область остается наиболее устойчивой сферой материальной культуры. Особенности традиционной пищи используются представителями исследуемой этнической групп для поддержания этнической, локальной и религиозной идентичности. Важной продолжает оставаться и ритуальная функция пищи татар Казахстана.

Литература:

1. Национальный состав, вероисповедание и владение языками в Республике Казахстан. Астана, 2010.
2. Артюнов С.А. Основные пищевые модели и их заимствования // Традиционная пища как выражения этнического самосознания. М., 2001. С. 10–18.
3. Белиловский Ц.А. Медико-статистический очерк города Петропавловска Акмолинской области. Годичный отчет за 1886 год. Томск, 1887
4. Смолянский Б.Л., Григоров Ю.Г. Религия и питание. Киев, 1995.
5. Тихомирова М.Н. Культура питания татар среднего Прииртышья: проблемы формирования и этнокультурных связей. Омск, 2006.
6. Гуляева Е.Ю. Культурные практики и этничность: по материалам наблюдений и интервью с армянами Петербурга) // Этнографическое обозрение. 2012. № 5. С. 24–40
7. Материальная культура таджиков верховьев Зеравшана. Душанбе, 1973.

8. Гафферберг Э.Г. Белуджи Туркменской ССР: Очерки хозяйства, материальной культуры и быта. Л. 1969.

9. Воробьев Н.И. Казанские татары. Казань, 1953.

10. Васильева Г.П. Некоторые тенденции развития современных национальных традиций в материальной культуре народов Средней Азии и Казахстана // Этнографическое обозрение. 1979. № 3. С. 18–30.

11. Толеубаев А.Т. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов (XIX–XX вв.). Алматы, 1991.

СОЗДАНИЕ БЛАГОПРИЯТНЫХ УСЛОВИЙ ДЛЯ ВОЗРОЖДЕНИЯ И РАЗВИТИЯ НАЦИОНАЛЬНЫХ КУЛЬТУР В КУКМОРСКОМ РАЙОНЕ РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН

*Мингазова Л.П. (Казанский государственный университет
культуры и искусств)*

Отдел культуры и Районный Дом культуры, являются в районе основными организаторами в области развития народного творчества, выявления, сохранения и популяризации художественного наследия, привлечения в сферу традиционных народных культур представителей различных национальностей проживающих на территории Кукморского района, стимулирования их активности, особенно среди детей и молодежи, проводят активную и разнообразную работу.

Культурное обслуживание населению оказывается в 132 учреждениях: 1 районный Дом культуры, 29 СДК, 52 сельских клубов, 49 библиотек и краеведческий музей.

В учреждениях культуры большое внимание уделяется истории народов населяющих Кукморский район, их культуре, религии и обычаям.

В учреждениях культуры стало традицией проведение массовых фольклорных праздников. В районе повсеместно вошли в традицию татарские народные праздники. Сегодня такие татарские праздники как «Сабантуй», «Казомэсе», «Каргаботкасы», «Нардуган», «Нэуруз», «Жыен», «Сомбелэ», «Сорэн салу» и др. активно проводятся не только в сёлах, но в райцентре.

Одним из самых ярких и масштабных мероприятий РДК является Сабантуй. Ежегодно праздник начинается театрализованным прологом, где принимают участие более 600 участников художест-

венной самодеятельности: фольклорные, вокальные и хореографические ансамбли района.

В рамках праздника Сабантуй в селе Кошкино сохраняется и развивается древний обычай «Сорэн салу», когда юноши в национальных костюмах и обутые в кукморские валенки ночью собирают подарки для проведения праздника, который проходит утром следующего дня.

В последние годы в регионах компактного проживания татарского населения в России успешно проводится праздник «Сабантуй» с участием коллективов художественной самодеятельности из нашей Республики. Фольклорный коллектив «Нурминкэ бизэклэре», вокальный ансамбль «Сердэш» Кукморского РДК и хореографический коллектив «Асылъяр» являются активными участниками всех региональных Сабантуев последних лет: в городах Екатеринбург, Первоуральск, Первоуральск, поселок Лямбир Республики Мордовии и в городе Челябинск. В программе выступления художественной самодеятельности отражены все национальные обычаи и обряды татарского народа.

Праздник «Каз омэсе» – один из самых любимых праздников населения Кукморского района. Надо отметить, что в республике, после многолетнего забвения, впервые этот праздник возродили в деревне Байлангар. Сегодня проведение праздника «Каз омэсе» стало традиционным. Во время проведения мероприятия проводятся конкурсы: «Самый тяжелый гусь», «Самый чистый гусь», «Самое оригинальное блюдо и гусяного мяса» и т.д. Каждая местность привносит в этот праздник свои традиции и элементы национального обряда. В последние годы «Каз омэсе» активно проводят с элементами развлечения, конкурсов и викторин. На этом празднике народ не только веселится, угощается, но и приобщается к истокам народной культуры, зарождает ростки духовного, нравственного начала в детях и молодежи.

В селах района появляются новые традиционные праздники. К примеру, в деревне Большой Кукмор летом ежегодно проводится праздник «Чишмэ бэйрэме». В ходе праздника проводятся песенные конкурсы посвященные родникам и родному краю, национальные танцы и хороводы. Праздник проводится по инициативе местного композитора и баяниста Ильгиза Зарипова. Его песня «Авылым чишмэлэре» является визитной карточкой праздника. Победителю песенного конкурса вручается, по народной традиции, баран. Гостей праздника угощают национальными блюдами, для

них весь вечер в восьми самоварах готовится чай из родниковой воды. Большой интерес у зрителей вызывает турнир поэтов, где мастера слова соревнуются в красноречии и в умении поэтически ярко выразить отношение к родникам нашего края.

Одним из самых популярных и массовых праздников русской культуры в последние годы стала «Масленица». Своеобразно проходит этот праздник в деревне Княгор. Молодежь украшает масленичные сани: лошадей наряжают в нарядную сбрую, кругом развешивают цветные лоскутки, вышитые полотенца. Молодежь в санях с музыкой, песнями и шуткой объезжают все село. Самый ловкие на ходу выпрыгивают в снег и успевают запрыгнуть обратно. Между участниками и гостями праздника организуются традиционные игры состязания. Символом Масленицы были блины, они и сегодня являются главной обрядовой и праздничной пищей. В празднике принимают активное участие фольклорные коллективы района и соседи из города Вятские Поляны Кировской области.

В июне ежегодно проводится праздник марийцев «Семьк» в деревне Починок Кучук. Праздник «Семьк» открывает цикл летних праздников марийцев. В Кукморском районе «Семьк» отмечается в седьмой четверг после Пасхи и за три дня до Троицы. На праздник Семьк красят яйца, поминают усопших, посещают кладбище. Одним из символов праздника является березка, украшенная разноцветными ленточками.

Сегодня невозможно возродить праздник в первоначальном виде, поскольку в течение времени он претерпел изменения. В нашу задачу входит – бережно относиться к традициям, и сохранять основные элементы праздника, передать идею народной духовности обрядов молодым.

В летние месяцы проводится традиционный праздник удмуртского народа «Гыронбыдтон», который является одним из значительных праздников земледельческого цикла – моление удмуртов после весеннего сева о предстоящем урожае. Традиционно инициатором и одним из вдохновителей этого праздника в Кукморском районе является удмуртский фольклорный ансамбль «Инважо» из деревни Починок Сутер.

Многие годы этим ансамблем руководит истинный подвижник своего дела Ахметов Геннадий Гайфутдинович.

Его старанием и трудом были возрождены забытые традиции и обряды местных удмуртов. Участники ансамбля реконструировали своими руками старинные костюмы удмуртского народа. А на

праздник «Гыронбыдтон» готовятся исключительно национальные блюда по рецептам древних удмуртов. Кроме ансамбля «Инвожо» в этом направлении ведут большую работу удмуртские фольклорные ансамбли «Сактон» из деревни Нырья, «Купанча» из деревни Лельвиж, «Италмас» из деревни старая Уча и «Зангари» из деревни Средний Кукмор. Народные песни, хороводы, игры, традиционная национальная кухня – все это способствует духовному единению и возрождению нации, особенно молодого поколения на основе народных традиций.

19 января 2008 года организована общественная организация крышен Кукморского муниципального района. Председателем организации крышения является председатель Село Чуринского сельского поселения Афанасьев А.Н.

На территории Село Чуринского сельского поселения работают фольклорные ансамбли «Карендэшлэр» и «Тэнкэлэр». Эти ансамбли являются активными организаторами праздника крышен «Питрау». Праздник «Питрау» проводимый в деревни Село Чура стал одним из самых всенародно любимых мероприятий. В Петров день, 12 июля, приносят в жертву барана или бычка. Этот день проходит в молитвах, а хозяйки готовят праздничные угощения из мяса жертвенных животных и угощают гостей и соседей. Вечером всей деревней устраивают народные гуляния, куда съезжаются люди из соседних районов и городов республики. Народные игры, хороводы и игры у костра, выступления самодеятельных артистов продолжаются до самого утра. Праздник «Питрау» с размахом проводится и в деревне Урясьбаш, где успешно работает фольклорный ансамбль крышен «Туганкайлар».

Традиционным стал один из зимних праздников крышен «Нардуган». В этот день девушки занимаются различными предсказаниями и гаданиями, ряженые ходят из дома в дом поздравляя хозяев с праздником, организуются игры и катания на санках.

Администрация Кукморского муниципального района, отдел культуры прилагают все усилия на создание благоприятных условий для возрождения и развития национальных культур, обрядов и праздников народов проживающий на территории нашего района. Укрепляется материально техническая база учреждений культуры, фольклорных, хореографических и вокальных коллективов. Ведется активная работа по укреплению культурных связей с различными регионами Российской Федерации.

НАРОДНЫЙ ТАНЕЦ КАК ФАКТОР СОХРАНЕНИЯ ТРАДИЦИЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

Мочалова Н.В., Мочалов Д.В. (Казанский государственный университет культуры и искусств)

Национальная культура и национальные ценности представляют собой огромное интеллектуальное богатство и неисчерпаемый резерв воспроизводства общечеловеческих ценностей, культурных и нравственных традиций народов. Национальная культура как форма самовыражения определенной нации, рождается из исторических особенностей жизни народа, его социальной сущности. Сохранение и совершенствование развития национальной культуры является залогом социальной, экономической и политической стабильности, и в этой связи государственная политика сегодня направлена на возрождение духовных ценностей, возрождение народного творчества, что приобретает для всех национальностей, проживающих в России особо значение. И этому в полной мере способствует народный танец, который был и остается важнейшим элементом сохранения народных традиций [1].

Сегодня стабилизирующими фактами общественной жизни, способными помочь адаптироваться к стремительно меняющемуся миру, что особенно важно для подрастающего поколения, могут стать традиции национальной культуры, и те культурные ценности, которые заложены в народном танце.

Народный танец, отражая жизненный опыт народа, творчески обобщая его и осмысливая, становится национальным фольклором, ярким выражением художественно-исторической памяти любой нации, важным фактором сохранения ее культурных ценностей [2].

При преподавании народного танца педагогу-хореографу необходимо знать «генетический код» передачи наследственности, а именно музыкально-пластические мотивы, композиционные приемы, которые являются основой не только национального в хореографии, но и основой нового народно-сценического танца.

Отражение местного колорита, особенностей природы местности выражаются при постановке танца в движениях, например, в равнинной местности шаг жителей широкий, размашистый, а в горной местности легкий, осторожный, напоминающий движение лани [3].

В этой связи постановка народного танца связана с необходимостью изучения жизни данной местности, ее самобытности и особен-

ностей. Искусство создания народного танца будет тем выше, чем ближе найденные черты к природе, быту, национальному колориту.

Образно выраженный музыкально-пластическим языком народный танец представляет собой процесс творческого созидания. В нем не только важен результат, но в большей степени важно, то воспитательное и познавательное влияние, которое оказывает танец на сохранение традиций национальной культуры.

Создание народного танца это процесс переноса тщательно выученных движений и рисунков на сцену, сопровождающийся воссозданием атмосферы жизни танца, его дыхания и таинства общения исполнителей, которые рождаются в танце, обуславливая его ценность.

Со временем многие методы преподавания народного танца изменились, вводились новаторские идеи. Обмениваясь опытом, педагоги заимствовали друг у друга отдельные элементы, используя их в собственных системах.

Основы обучения народного танцу заложены в специфике профессионального хореографического искусства Республики Татарстан. Достоянием республики является Государственный орден Дружбы народов ансамбль песни и танца Республики Татарстан, который в 2013 году отметил свое 75-летие со дня основания. Ансамбль сегодня является профессиональным коллективом, в репертуаре которого на профессионально-высоком уровне представлены произведения, основу которых составляют музыкальная и танцевальная культура на исконно национальных традициях татарского народа. С 1937 года в атмосфере становления татарской песенно-хореографической культуры формировался коллектив ансамбля, что происходило в тесном контакте с художниками, композиторами, балетмейстерами, писателями, а также с выдающимися фольклористами. В репертуаре ансамбля более пятидесяти концертных программ, в том числе множество отдельных произведений самобытной национальной культуры татарского народа.

Национальный колорит ансамбля, разнообразный репертуар, высокий профессионализм и артистизм участников способствуют не только сохранению и преумножению национальной культуры татарского народа, но и сохранению национальных традиций татар проживающих за рубежом и ностальгирующих по национальному искусству. Изюминкой ансамбля является его бережное отношение к фольклору, пропаганда истоков татарской культуры и традиций татарского народа [4]. В репертуаре ансамбля представлены танцы

разных этнических групп татар (астраханских, сибирских, казанских татар, татар мишарей, кряшен и др.). В процессе преподавания хореограф учит коллектив работать над интонацией, штрихами и выразительностью исполнения.

Особенностью татарского танца является динамичность и зажигательность, при этом он как нельзя лучше подчеркивает колорит своего народа. Многие движения танцев татарского народа очень схожи между собой, поэтому вы с легкостью сможете научиться исполнять любой танец.

Большую роль в сценическом воплощении народного танца играют полевые исследования педагогов-хореографов по сбору материала для постановки того или иного народного танца. Так например, постановка танца астраханских татар доказали продуктивность подобного подхода к работе и привели к осязаемым результатам. В костюмах астраханских татар, под обработку инструментальных наигрышей саратовской гармонике и кабала, со своеобразной хореографической лексикой, танец обрел популярность и нашел отклик не только на всевозможных конкурсах. В результате, зрители могли познакомиться с самобытным танцевальным фольклором астраханских юртовских татар.

В заключение можно отметить, что освоение народного танца, как фактора сохранения традиций национальной культуры, является одной из наиболее многогранных и сложных задач, решаемых посредством хореографического искусства, соединяющего в себе многочисленные художественно-педагогические приемы и техники, манеры и стили танца, что составляет центральное звено хореографического образования.

Народный танец как средство сохранения традиций национальной хореографической культуры и их развития, возрождая чувства родной земли, связь со своим народом, ощущение счастья бытия и творчества, становится фактором сохранения традиций национальной культуры. Участие в творческом процессе создания танца всех поколений, служит передачи народных обычаев, традиций, истории костюма является мощным инструментом формирования элементов этнического самосознания и национальной культуры.

Литература:

1. Гусев Г.П. Народный танец: методика преподавания. М.: Владос, 2012. 608 с.

2. Мочалов Д.В., Мочалова Н.В. Язык танца как средство выражения поэзии хореографического искусства // Тюрко-славянский диалог культур и цивилизаций: история и современность: сб. мат-лов Междунар. науч. конгресса. Казань: РМБИЦ, 2009. С. 195–199.

3. Тагиров Г. Х. 100 татарских фольклорных танцев. Казань: Татарское книжное, 1988. 160 с.

4. Худяков С.Н. Всеобщая история танца. М.:ЭКСМО, 2009. 608 с.

РАЗВИТИЕ ТРАДИЦИЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ ХОРЕОГРАФИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ В РЕСПУБЛИКЕ ТАТАРСТАН

Мочалова Н.В., Хаметов А.Р. (Казанский государственный университет культуры и искусств)

Зеркалом души народа, самым дорогим и ценным наследием предков, как отмечал Габдулла Тукай, воистину великий татарский поэт, являются его песни, танцы, музыка, самое чистое, вечноживое и немеркнущая основа национальной культуры [4].

Традиции татарского народа в культурологическом аспекте начали складываться еще в древнетюркском обществе, в те времена, с которых восходит истоки этноса, в том числе зарождались культовые обряды.

Начало развития культуры татарского народа исторически относится к первому веку н.э., а устойчивое формирование к началу XX в. Однако развитие татарского творчества характеризовалось не только прогрессивными явлениями, но и регрессивными тенденциями, порожденными общими кризисными явлениями в духовной культуре в период с середины XVI до 70-х годов XVIII в. [3]. И в этой ситуации только музыкально-песенное творчество и национальная хореография татарского народа способствовали сохранению культурных достижений и традиций предков. В XVIII веке, во второй половине, стал наблюдаться прогресс в развитии татарской культуры, основой которого стали такие явления как развитие национально-религиозного реформаторства, с одной стороны и просветительско-демократического движения с другой, в том числе и позитивное воздействие светской и русской культуры. К началу XX века уже на базе сформировавшегося богатого музыкального наследия, культура татарского народа перешла в стадию устойчивого развития [3].

Ведущую роль в формировании культурного наследия татарского народа имел тюркский фактор, который внес наиболее харак-

терные содержательные и стилистические основы в национальный фольклор и традиции формирования татарского этноса. Вторым фактором стал исламский фактор, который начиная с X века, приобщил татарскую культуру к мусульманской цивилизации и на долгие годы (века) определил характер татарской культуры, ориентированной на исламскую культуру, в том числе и специфику новых музыкальных песенно-танцевальных жанров, в которых был заключен большой нравственно-эстетический потенциал. Третьим фактором становится европейский фактор, проникший через русскую культуру последней четверти XVIII века и явившийся основой формирования современной культуры татарского народа и системой музыкального образования Татарстана. В начале XX века в процессе взаимодействия и взаимообогащения самобытных национальных и европейских традиций формируется принципиально новая история культурного наследия татарского народа, представляющего собой неистощимый и бесценный источник и сокровищницу его исторической памяти [1].

Таким образом, культура Татарстана имеет богатейшую многовековую историю. Она, как тончайшая сфера духовной и материальной деятельности, достаточно чутко отражает все особенности жизни татарского народа в разные исторические эпохи. Будучи сокровищницей памяти татарского народа, культура веками формировала его нравственные и эстетические ценности, лучшие черты национального характера.

Татарская музыка, песня и танец во всех своих многообразных проявлениях входит в национальную систему в качестве инструментального средства воспитания, просвещения, и образования. Характер татарского музыкально-песенно-танцевального творчества и его направленность, определяют степень участия национальной культуры в формировании нравственных и эстетических ценностей народа в его историческом развитии.

Переоценка духовных и нравственных ценностей, наблюдаемая в современном обществе не только у молодежи, но и у представителей разного поколения, требует новых подходов к рассмотрению роли национальной культуры во всех сферах жизнедеятельности общества. Актуальность вопросов сохранения, приумножения и развития национальных традиций и национальной культуры

В древности, когда человек еще не мог говорить, единственным способом общаться с себе подобными, с природой и с окружающим миром был жест, движение, что позднее выразилось в

танце. В этой связи в многоуровневой структуре культурных ценностей татарского этноса культура хореографии играет не последнюю роль, а напротив хореографическое искусство способствует и эстетическому воспитанию, и физическому воспитанию, и музыкальному воспитанию в духе времени [2].

С незапамятных времён танцевальное искусство занимает важное место в жизни человека. Когда появился танец, что можно рассказать языком танца, какую роль он играет в жизни человека и общества. Ответы на поставленные вопросы можно получить, если познакомиться с творческими программами Государственного ордена Дружбы народов ансамбль песни и танца Республики Татарстан, отметившего в 2013 году 75-летие со дня основания. Ансамбль сегодня является профессиональным коллективом, в репертуаре которого на профессионально-высоком уровне представлены произведения, основу которых составляют музыкальная и танцевальная культура на исконно национальных традициях татарского народа. С 1937 года в атмосфере становления татарской песенно-хореографической культуры формировался коллектив ансамбля, что происходило в тесном контакте с художниками, композиторами, балетмейстерами, писателями, а также с выдающимися фольклористами. В репертуаре ансамбля более пятидесяти концертных программ, в том числе множество отдельных произведений самобытной национальной культуры татарского народа.

В становлении ансамбля, как творческого коллектива в разные годы были причастны, такие выдающиеся деятели, как русский композитор А. Ключарев, татарские композиторы Д. Файзи и М. Музафаров, татарские балетмейстеры Г. Тагиров и Ф. Гаскаров, татарский писатель, поэт Н. Исанбет и др. [5].

В ансамбле изящно совместились национальное вокально-песенное, хореографическое и инструментальное исполнительство. Национальный колорит, разнообразный репертуар, высокий профессионализм и артистизм участников снискали признание и любовь широкой публики и не только татарского народа, что наглядно демонстрируется на гастролях по России и районам республики, а также в зарубежных поездках в Японию, Китай, Сингапур и многие другие страны Европы и Азии, где тоже можно встретить жителей, ностальгирующих по национальному искусству. Например, в ансамбле есть специальная программа «Грезы Стамбула», предназначенная для татар, живущих в Турции [5]. Изюминкой ансамбля яв-

ляется его бережное отношение к фольклору, пропаганда истоков татарской культуры и традиций татарского народа.

Рассматривая деятельность ансамбля как творческого организма, репертуар которого способствует развитию традиций национальной хореографической культуры в Республике Татарстан, остановится на уникальных проектах ансамбля, специально подготовленным для демонстрации участникам летней Универсиады в Казани, в частности концертной программе посвященной древнему Болгару.

Древний город Болгар, уникальный историко-археологический памятник, расположенный на Волге, место, где Волжской Булгарией был принят в 922 году Ислам, и остров-град Свияжск, на территории которого находятся множество памятников архитектуры сегодня это не только объекты федерального значения, но и места, претендующие на статус памятников-объектов, находящихся под охраной ЮНЕСКО.

В основе проекта древняя легенда – миф, созданная авторами на основе исторических фактов, колоссальной работе по раскопкам и других изысканий. В программе более 18–20 номеров, языком танца в хореографических композициях демонстрирующих образы жизни людей в Болгаре, род их занятий, душевные переживания с песенно-вокальным сопровождением. Авторы оживили камни древней Булгарии, вдохнули в них живой дух творчества. А исполнители показали историю Болгара, открыли сердце предков, позволили сегодняшнему зрителю прикоснуться к истории и корням национальной татарской культуры, что особенно важно для молодежи, которая посещая концерты и знакомясь с данной программой ансамбля, познает корни и историю своего народа.

Учитывая разнообразие интересов молодежной аудитории и влияние, которое оказывают разнообразие жанров молодежной субкультуры, в репертуаре ансамбля специально для молодежной аудитории имеется постановка мюзикла «Семь жемчужин» с использованием современных технологий и оригинальным сценическим решением. Мюзикл «Семь жемчужин» по форме и содержанию представляет собой этно-шоу, в котором наряду с традиционной хореографией успешно сочетаются и уживаются хип-хоп, и модерн. Музыкальное сопровождение – сплав двух направлений, включает использование синтезаторов и работу с джаз-оркестром [5].

Этно-шоу «Семь жемчужин» предназначен молодежи и создан как произведение, формирующее у молодежи любовь к национальному колориту и искусству, национальной культуре, это своего

рода совершенно другая постановка, с современными движениями, с новой стилизованной хореографией. Музыка к мюзиклу написана Радиком Салимовым, на основе его современного видения действительности. Сюжет мюзикла одновременно и прост в восприятии и поучителен, представляет собой путешествие в машине времени. Молодой человек ищет семь жемчужин для постижения истины, и эти духовные ценности становятся всемирными и всенародными. Значимым является пояснение в песенно-танцевальной форме татарскому национальному костюму, молодой человек – татарин носит тюбетейку, кушак и ичиги не просто так, а по особой причине.

В качестве примера сохранения, преумножения и развития национальной культуры татарского народа можно отметить программу ансамбля «Танцы народов мира», включающую сказ об этнических группах татар. Это программа, основанная на научных изысканиях, включая глубокий исторический поиск, в программе представлены все группы живущих в Российской Федерации татар: московские, сибирские, астраханские, пермские, уральские и другие. Каждая из перечисленных групп имеет свои отличительные признаки, как по костюму, так и по манере танца и пения, религии и философии, отношением к добру и злу. Отличительные признаки не должны забываться, а напротив должны демонстрироваться, восстанавливаться, восприниматься и передаваться по наследству будущим поколениям.

Учитывая факт одномоментности искусства и невозможности его тиражирования, каждый раз, когда на сцене воспроизводится уже известная композиция, она воспроизводится на совершенно разном уровне, в этой связи участникам ансамбля приходится прикладывать усилия, чтобы это воспроизводство было бы на высочайшем уровне, как заново созданное произведение. Это очень сложный творческий процесс. Поэтому в ансамбле имеется свой «золотой фонд», включающий традиционные номера, отточенные до автоматизма, любимые произведения зрителей, которые исполняются на бис, и в их исполнение проявляется высокий профессионализм и артистизм, характер национальной песенно-хореографической культуры татарского народа.

Народное искусство и воплощение его в произведениях ансамбля выражается в преемственности поколений. Познать народное искусство его песни, танцы и музыку можно, только если окунуться в историю, ездить в те места, где сохранились истоки народного творчества, существуют народные обряды, наблюдать,

смотреть, анализировать, синтезировать и пробовать реализовывать на основе ощущений, так зарождаются и появляются на свет новые произведения в репертуаре ансамбля, девиз которого сохранить и преумножить достояние татарского народа, чтобы было чем гордиться будущему поколению чтобы само искусство не пропадало.

Инновационной идеей развития национальной хореографической культуры в Республике Татарстан является творческий проект совместного выступления ансамбля песни и танца Республики Татарстан с симфоническим оркестром. Сегодня уже многие музыканты, в том числе и рок-музыканты, выступая с симфоническим оркестром, собирают большие аудитории и аншлаги.

Следует добавить, что праздничность концертному зрелищу ансамбля добавляет богатство красок национальных костюмов. Искусно расшитые сапожки, декоративное оформления мужских и женских одежд, оригинальность головных уборов, радужные переплетения самобытных орнаментов, специфичность украшений татарского народа на национальных нарядах, все это выражает неповторимый образ татарского прикладного искусства, что является не только предметом гордости народных мастеров и законодательством национального стиля в одежде, но и одним из факторов, вносящим вклад в развитие национальной культуры Республики Татарстан.

Таким образом, татарский этнос, многообразные его виды, проявляющихся в народной музыке, представляют собой неотъемлемый компонент воспитания и образования подрастающего поколения. Отражая все явления материального и духовного мира татарского народа, татарский этнос активно способствует формированию у него нравственных, эстетических и идеологических ценностей, чему во многом способствует деятельность Государственного ансамбля песни и танца Республики Татарстан, как бренда, содействующего развитию национальной хореографической культуры в Республике Татарстан.

Литература:

1. Кравченко А.И. Культурология: учеб. М.: Велби: Проспект, 2006. 288 с.
2. Мочалов Д.В., Мочалова Н.В. Язык танца как средство выражения поэзии хореографического искусства // Тюрко-славянский диалог культур и цивилизаций: история и современность: сб. мат-лов Междунар. науч. конгресса, посвященного 40-летию Каз. государственного университета культуры и искусств. Казань: РМБИЦ, 2009. Ч. 2. С. 195–199.

3. Салитова Ф.Ш. Развитие музыкально-педагогической культуры Казанского края (XVI –XX вв.) / под. ред. З.Г. Нигматова. Казань: КГУ, 2002. 120 с.

4. Танеева Р.К. Татарская литература: традиции, взаимосвязи. Казань: КГУ, 2002. 272 с.

5. URL: <http://www.tatans.com/>

ФЕСТИВАЛЬНОЕ УПРАВЛЕНИЕ В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННОГО СОЦИОКУЛЬТУРНОГО ПРОСТРАНСТВА

*Муртазина Г.Р. (Казанский государственный университет
культуры и искусств)*

Проведение больших и малых фестивалей в последние десять лет прочно вошло в повседневный обиход современной художественной жизни общества, что актуализировало формирование новых моделей их проведения, финансирования, механизмов взаимодействия с органами управления культурой, потенциальными спонсорами и средствами массовой информации и т.д.

Организационно-художественные формы проведения фестивалей в России продолжают находиться в процессе формирования. Постоянно изменяющиеся социально-экономические условия функционирования культурно-досуговых организаций, периодически возникающий кризис бюджетного финансирования отрасли культуры являются факторами, существенно сдерживающими развитие фестивалей. Многие в этой области держится на самоотверженном энтузиазме и авторитете конкретных организаторов.

Анализ фестиваля как организационно-художественной формы функционирования является чрезвычайно сложной задачей. В течение последних лет сформировались устойчивые художественно-организационные формы проведения фестивалей, многообразие источников финансирования, накоплен опыт эффективной репертуарной и маркетинговой политики, определены важнейшие механизмы взаимодействия с органами государственного и местного управления, корпоративными спонсорами, средствами массовой информации и т.д.

Представление автора об основах фестивального управления в условиях современного социокультурного пространства как новой формы управления региональной рыночной экономикой в сфере

культуры и искусства сформировались в ходе изучения трудов менеджмента и маркетинга: А.К.Акчуриной «Основы промоутерской деятельности в музыкальном шоу-бизнесе»; С.Б. Войковского «Основы менеджмента и практический менеджмент в искусстве»; А.Д. Жаркова «Социально-культурные основы эстрадного искусства: история, теория, технология»; Е.И. Ждановой, С.В.Иванова, Н.В.Кроговой «Управление и экономика в шоу-бизнесе»; Е.Ф. Командышко «Арт-менеджмент: специфика, проблемы, перспективы развития»; С.М.Корнеевой «Музыкальный менеджмент»; В.Л. Музыканта «Рекламные и PR технологии в бизнесе, коммерции, политике»; В.Е. Новаторова «Маркетинг культурных услуг»; Г.Н. Новиковой «Социокультурные концепции управления в арт-менеджменте»; И.И. Пригожина «Политика – вершина шоу-бизнеса»; Ф. Раззакова «Тайны шоу-бизнеса»; Г.Л. Тульчинского «Менеджмент в сфере культуры»; В.М. Чижикова, В.В. Чижикова «Введение в социокультурный менеджмент» и др.

В области фестивального менеджмента были рассмотрены труды следующих авторов: С.Алиевой, В.А.Бабкова, Н. Белоблоцкого, Т.Т.Гладкова, И.П.Гурьевой, Д.Кланч, Г.Я.Лаптевой, Б.В.Периль, Г.В.Плахина, А.Ю.Рогачевой, З.П. Рыжковой, Н.А. Широковой и др.

Рассмотрим ресурсы фестивалей с точки зрения маркетинга как одного из функций менеджмента.

Фестивали – это публичное действие, готовый рекламный продукт, с помощью которого можно:

- формировать и продвигать торговые марки (бренды);
- привлекать туристов в места проведения фестивалей;
- рекламировать товары и коммерческие фирмы;
- формировать имидж политических деятелей, партий, общественных движений, организаций;
- формировать имидж региона, города, преобразовывать городскую среду;
- привлекать внимание к проблемам общества, экологии;
- формировать культурные потребности посетителей фестивалей.

Дополнительные возможности фестивалей:

- запись концертов на аудио и видео носители;
- продажа права трансляции по радио и телевидению;
- возможность повторных трансляций по телевидению и радио (при этом не теряется художественная значимость и актуальность события);

- выпуск аудио- и видеопродукции с записями прошедших мероприятий;
- аудио и видео подборка с предыдущих фестивалей может продаваться в виде сувенирной продукции;
- продвижение молодых артистов и коллективов;
- присвоение различных званий участникам в целях рекламы самого фестиваля [2, с. 99].

Место проведения фестиваля также играет важную роль в формировании художественной концепции, привлекательного образа в сознании слушателей, зрителей и даже маркетинговой стратегии.

Художественную концепцию имеет каждый фестиваль. Она представляет собой не сумму неких абстрактных эстетических, социальных, экономических установок, а модель устойчивой, систематически направленной практической репертуарной политики и ориентации на определенные категории зрителей и слушателей, которые определяют статус данного фестиваля в ряду других. Художественная концепция формируется с учетом всех многообразных пространственно-временных характеристик фестиваля, традиций и уже существующих форм и направлений художественной жизни. Художественная концепция реализуется в видовой, жанровой и тематической направленности каждого фестиваля [1, с. 16].

Фестиваль как престижное явление культурной жизни оказывается включенным в сложные процессы функционирования местной экономики, являясь важным фактором ее развития.

Фестивали различных видов искусств обладают большим социальным и экономическим потенциалом, благодаря чему могут приносить выгоду не только своим организаторам, но и целым регионам. Среди множества фестивалей, пожалуй, самыми распространенными на сегодняшний день являются музыкальные. Ресурсы этих культурных событий выгодно отличаются от ресурсов, имеющихся в условиях стационарной деятельности учреждений культуры.

Фестивальный рынок – совокупность отношений и хозяйственных связей, складывающихся между продюсером фестиваля (фестивальной организацией) и потребителями фестивальных услуг, принимающими участие в осуществлении фестивального проекта [2].

«Фестивализация» – это сложный путь поиска новаторских идей, реализации нетрадиционных решений, развития инновационных форм работы, творческих исканий, привлечения своего нового зрителя. И это требует от организаторов конкретного и современного анализа рынка, концептуальных разработок, постоянного мо-

нитинга процессов и выработки на этой основе новой маркетинговой и «театральной» стратегии XXI века [3].

Планируя проведение музыкального фестиваля, следует уделить особое внимание маркетингу этого культурного «продукта», оценить фестиваль с коммерческой точки зрения и ответить на традиционные для коммерческих мероприятий вопросы.

Как считает Белоблоцкий Н.В. довольно часто организаторов музыкальных фестивалей ставят в тупик такие вопросы как, какова потенциальная аудитория фестиваля, сколько предполагается посетителей на предстоящих мероприятиях, как спланировать рекламную кампанию и т.д. Между тем, туристические фирмы используют происходящие события для привлечения туристов и зарабатывают на этом деньги. Даже если организаторы музыкального фестиваля не предполагают получить большой прибыли, маркетинг все равно необходим, поскольку предполагает формирование особой аудитории для этого события [1].

Туристический бизнес лежит в сфере оказания услуг. Услугами является предоставление новых впечатлений, эмоций, знаний, наслаждений, ощущений. Посещая новые места, путешественник хочет включиться в реальность другого народа, его мировоззрение, почувствовать необычность чужой культуры, познакомиться с местными традициями, оказаться в необычной обстановке. туристические услуги не являются материальными, их невозможно увидеть или оценить в момент покупки. Эту особенность нужно понимать и учитывать для усиления привлекательности туристических предложений.

Чрезвычайно важная составляющая фестиваля – событийность. Фестиваль – это событие, привлекающее внимание телевидения и других СМИ. Внимание со стороны прессы, в свою очередь, укрепляет позицию руководства фестиваля по отношению к политическим лидерам, спонсорам и финансирующим организациям. Такой интерес объясняется тем, что фестивали и народные празднества вносят значительный вклад в социальную и экономическую жизнь страны, влияют на социокультурную ситуацию в местах их проведения. Поскольку фестивали — мероприятия массовые, они привлекают внимание политических деятелей и бизнес-организаций своими рекламными и коммуникационными ресурсами. Органы власти европейских государств, считают исследователи, стремятся стать покровителями культурных массовых мероприятий, пользующихся успехом, и готовы выделить на это определенные бюджетные средства. Это связано с возможностью пуб-

личного выступления, демонстрации своего покровительства искусству и, тем самым, приобретения положительного имиджа.

Менеджерам фестивалей важно учитывать то, что эти мероприятия публичны, поэтому фестивальные события могут быть не только желанной новостью для СМИ, но и нести определенную PR информацию. Исследователями замечена способность массовых культурных мероприятий влиять на настроения, интересы и предпочтения людей, чем сегодня активно пользуются политики и бизнесмены. Во время развлекательных мероприятий фестиваля происходят массовые кратковременные объединения большого числа лиц, иногда представителей различных социальных групп с различными интересами. Публика всегда собирается ради общей и определенной цели, поэтому она более управляема, и в ней действуют законы массы. Праздничная, веселая непринужденная атмосфера фестивалей способствует повышению внушаемости. Посетители фестиваля открыты для общения, настроены на принятие информации, воспринимают предложенную информацию позитивно. Именно поэтому аудитория фестивальных мероприятий особенно интересна для рекламодателей и политических деятелей.

Важное отличие фестивальных мероприятий от стационарной деятельности учреждений культуры – это юридическая, административная и творческая свобода. Поскольку фестивали контролируются меньше, чем другие концертные организации, их организаторы могут более свободно определять программу по своему усмотрению. То же самое можно сказать о спонсорской активности тех компаний, которые производят товары, не имеющие отношения к искусству; они могут за определенную сумму денег прорекламировать свой товар более заметно, с привлечением СМИ и широких масс.

И, наконец, главное в фестивале – это праздник, который он дарит всем своим участникам и посетителям. Праздник для посетителей, который делается руками арт-менеджеров и артистов.

Фестиваль – стимулирующее средство для организации самостоятельного художественного творчества и его пропаганды.

Таким образом, фестиваль, как организация, помимо социокультурных, может иметь и коммерческие задачи, связанные с достижением рентабельности проекта. На решение этих задач направлен коммерческий маркетинг, обеспечивающий получение фестивалем максимального дохода от коммерческой деятельности.

Фестивальный маркетинг должен использовать потенциал фестивального мероприятия и особое внимание уделять просветительской функции, не опускаясь до вкусов массового зрителя, а, наоборот, поднимая уровень образованности своего потребителя. Одна из задач фестивального маркетинга – создавать у зрителя потребность в более качественном и высокохудожественном искусстве, нежели то, которое в изобилии представляется массовой культурой, воспитывать зрительский вкус. В стратегическом плане это не только служит достижению некоммерческих фестивальных целей, но и приносит фестивалю финансовые результаты.

Литература:

1. Белоблоцкий Н.В. Маркетинг музыкальных фестивалей // Арт-менеджер. 2003. № 2 (5).
2. Меньшиков А.М. Как делать фестиваль. М.: Страстной бульвар, 10. 2004. № 6.
3. Резникова Е.И. Фестиваль искусств как синтетическое художественное пространство: дис. ... канд. искусств. СПб, 2006. 186 с.
4. Тульчинский Г.Л., Шекова Е.Л. Менеджмент в сфере культуры: учеб. пособие. 4-е изд., испр. и доп. СПб.: Лань; ПЛАНЕТА МУЗЫКИ, 2009. 528 с.

ХОРЕОГРАФИЧЕСКИЕ ФОРМЫ ТРАДИЦИОННОГО ТАНЦА УДМУРТОВ

**(по материалам полевых исследований 1986 г. в Игринском
районе Удмуртии)**

*Мусина Н.Д. (Казанский государственный университет культуры
и искусств)*

Полевые исследования в Игринском районе Удмуртии [11] позволили зафиксировать около 30 примеров танцевального творчества удмуртского народа. Среди них такие хореографические формы как хоровод, хороводный танец, танцевальная игра, танец. Данная последовательность представляет линию развития композиции танца, его хореографического текста и рисунков передвижения, бытующих в традиционной танцевальной культуре района.

Значительное место в творчестве удмуртов занимает **хоровод**, который отражает волнующие их темы: взаимоотношения влюблённых, выбор невесты и жениха, воспевание красоты девушки, природы и т.д. Большая часть хороводов, заимствована из тради-

ции русского народа. Среди них круговые сюжетные хороводы: «Жала дева рожь высокую», «Ехал пан», «Хожу я гуляю вдоль по хороводу», «Ехал парень молодой» и бессюжетные линейные хороводы: «Из Сибири из Казани», «Белый снег». Особое место занимает сюжетный линейный хоровод диалогического характера «Мы просо сеяли». Древнейший памятник славянского народного творчества [10] он глубоко вошёл в традицию удмуртского народа, бытует во многих районах Удмуртии и среди удмуртов Татарстана [8, с. 14], сопровождаясь пением на удмуртском языке. Принимая русский хоровод-игру в свою национальную традицию удмурты видели в нём красоту земледельческого труда, чувствовали близость своему душевному строю, хотели прикоснуться к производству, не имеющему аналогов в культуре удмуртов, хотели петь и играть от сердца удмуртского человека на родном языке. В зафиксированном нами примере сохранилась последовательность исполнения, описанная К. Голейзовским в книге «Образы русской народной хореографии» [4, с. 130], в тексте песни, сопровождающей хоровод, слово «просо» заменяется словом «овёс» – «сезьмес», так как просо не являлось основной возделываемой земледельческой культурой. В соответствии с этим меняется название хоровода в Игринском районе «Ми сезьмес кизимы» – «Мы овёс сеяли», в Балезинском районе – «Ми юмес кизимы» – «Мы зёрнышко сеяли».

Сюжетный круговой удмуртский хоровод «Турын полти ныл ветлэ» – «По высокой траве ходит девушка», известный так же под названием «Учкиале бакчамес» – «Посмотри наш огород» бытует в Игринском и Селтинском районах Удмуртии. Текст песни, повествующий о выборе невесты, разыгрывается парнем и девушкой внутри движущегося круга участников хоровода, не соединённых руками (разомкнутого круга).

Второй популярный в районе хоровод «Ой, долэ гуждор вылэ султом» – «Пойдёмте все на траву станем» исполняется с продвижением всех его участников по кругу. В тексте песни заключён порядок исполнения участниками хоровода различных действий: «пойдёмте все теперь присядем,... встанем,... похлопаем,... попляшем,... выберем пару,... походим парой,... расстанемся». Данный хоровод бытует с разными вариантами текста, которые отличаются различными танцевальными действиями. «Пойдёмте все на траву станем» может исполняться также в форме хороводного танца. Первая его часть – медленная хороводная занимает четыре куплета, точно повторяет песенно-музыкальный материал хоровода

«Ой, долэ гуждор вылэ султом». Вторая часть – плясовая. Она исполняется под частушки с другим мелодическим материалом. Её хореография – это свободный выбор движений танцующими, то есть импровизационная пляска всех участников хоровода, двигающихся по кругу. Внутри круга пара или две пары могут вращаться, взявшись под руки.

В форме разомкнутого хоровода (не соединяя руки) исполняется свадебный напев – сюан гур поезжанами со стороны невесты в доме жениха. Его участники идут по кругу, подчёркивая каждый шаг ударом стопы в пол. Своеобразным аккомпанементом служит звон колокольчиков, пришитых к юбкам, а в старину и звон нагрудных монетных украшений.

Хороводный танец – одна из форм народной хореографии, традиционной культуры района. Записанные нами примеры, представляют своеобразную интерпретацию известных народных песен: приведённой выше удмуртской «Ой, долэ эшьёсы» и русской песни «Во поле берёзонька стояла». Структура последней песни изменена. В запев выделено четверостишие традиционной лирической песни, припев, исполняемый в быстром темпе, не связан с запевом ни мелодически, ни по содержанию. Хореография первой части – это медленное продвижение участников по кругу простым шагом с соединёнными руками. Вторая часть – импровизационная пляска всех участников хоровода с продвижением по кругу или, стоя лицом в круг.

Танцевальная игра занимает значительное место в традиционной хореографии удмуртов Игринского района. По рисунку передвижения её участников, можно выделить линейные и круговые танцевальные игры. Линейные: «Ручейки», «Воры» – «Воръёс», «Выход под руками» – «Ки улты потан». Круговые: «Рыбаки и рыбки» – «Чорыгаса шудон», «Растяпа», «Каравай» – «Сукыры». Игры «Ручейки» и «Воры» ничем не отличаются друг от друга. Они имеют единые правила исполнения: построение в колонну; продвижение «лишнего» – участника без пары между линиями колонны с конца к её началу; выбор в пару кого-либо из участников по ходу своего движения; переход нового «лишнего», оставшегося без пары, в конец колонны – начало игры. Данные игры не носят соревновательный характер, они основываются на выборе, смене пары. Основной ход – простой шаг на $\frac{1}{4}$ долю такта музыкального размера $\frac{4}{4}$. Игру «Ручейки» может сопровождать любая песня, не обязательно связанная с сутью её основного действия. Например, в

деревне Сеп пели песню со словами: «Попоём да поговорим, да эти скучающие сердца успокоим». Игра «Воры» в д.Кабачигурт сопровождалась песней, заключающей в себе суть игры, повествуя о встрече парня и девушки, которых хотят разлучить. «Ручейки» бытует также в Можгинском, Алнашском районах Удмуртии, Балтазинском районе Татарии. От игринского варианта её отличает более развитая танцевальная основа, и двухчастная форма построения. Первая часть исполняется в медленном темпе, вторая – в быстром. В игре «Воры» Селтинского района «лишний», выбрав пару, проходит под соединёнными руками в «воротца» к началу колонны и возвращается с ней в конец колонны.

Игра «Ки улты потан» – «Выход под руками», известная в Можгинском, Алнашском, Малопургинском, Балезинском районах Удмуртии под названиями «Сэреген шудон», «Дасэн эктон», «Пятёрка» линейного построения. Её участники, четыре пары, располагаются по четырём сторонам или четырём углам площадки лицом к центру, где находится пятая пара. С началом музыкального сопровождения две пары, стоящие на одной линии с центральной парой, начинают пробегать в «воротца» друг друга – проходить под соединёнными поднятыми руками. Пара, оставшаяся в центре на музыкальную паузу, должна исполнить импровизационную пляску и начать игру сначала, поменяв направление передвижения. – моменты, Пара, которая останется в центре для исполнения пляски, определяется в кульминации и развязке игры. Они могут быть отодвинуты по времени, если ставится условие – танец исполняет пара, трижды оставшаяся в центре на музыкальную паузу.

Круговая игра «Растяпа» развивается от начала до конца на основе танца, и лишь её финал носит спортивный характер – завершается бегом. Из всех, зафиксированных нами, игр она наиболее насыщена танцем. Особенность хореографического текста определяется ведущим, к которому постепенно присоединяются участники игры, стоящие во внутреннем круге, повторяя заданное им. Продолжительность танца во внутреннем круге зависит от желания музыканта сделать паузу. Момент музыкальной паузы является кульминацией, во время которой все танцующие должны бежать к стоящим во внешнем круге и образовывать пары. Оставшийся без пары – «растяпа». Он начинает игру сначала. Музыкальным сопровождением служит игра на гармонии или пение частушек, хлопки в ладони участников, стоящих во внешнем круге.

Игра «Каравай» – «Сукуры», заимствованная из традиции русского народа, исполняется под известный мелодический материал, с тем же песенным текстом, но на удмуртском языке. Содержание песни определяет последовательность действий игры, которые «рисуют» круглую форму каравая – замкнутый круг из участников, затем показывают все его достоинства: высоту, ширину, глубину и т.д. Исполнитель, стоящий в центре круга – герой игры, в честь которого «печётся каравай», а значит, подчёркиваются достоинства именинника.

Танец как хореографическая форма представлена в основном групповыми танцами, в которых участвуют от трёх до восьми человек. Их композиция канонизирована в рисунке передвижения и в хореографическом тексте, предполагает минимум индивидуальной импровизации в лексике танца. Эти особенности позволяют их обозначить термином «танец». К массовым традиционным танцам можно отнести круговую импровизационную пляску, количество исполнителей которой не ограничено. В данном случае мы употребляем термин «пляска», так как импровизация в исполнении хореографического текста – главная её особенность. Канон, т.е. общепринятым для всех танцующих, является только рисунок – круг, линия, по которой они передвигаются. Бытование круговой плясовой во всех обследованных районах, в обрядовой и внеобрядовой хореографии, расположение и передвижение участников по кругу «вереницей» может свидетельствовать о древних её корнях.

Для парного танца характерна импровизация в хореографическом тексте и рисунке передвижения танцующих, если это перепляс, или импровизация только в хореографическом тексте при известной канонизации рисунка танца. Парный танец встречается также в Можгинском, и Селтинском районах. Впервые упоминание о парном танце встречается у Д.Островского [9]. Описание его напоминает существующий и в настоящее время танец: «Выходят две девушки и становятся одна напротив другой: сперва каждая выбивает такт на месте, потом кружатся, затем меняются местами и т.д.» Бытующий сегодня парный танец сохраняет все способы передвижения, описанные в источниках второй половины XIX века.

К старинным удмуртским танцам информанты [5] относят танец «Верёвочка» – «Пулсыт потан», встречающийся также под названием «Восьмёрка», в Можгинском районе «Куинь пыр потан», в Алнашском «Куинь пыр эктон». Основной рисунок танца – шэн в линии исполняемый простыми шагами, или переменным ходом,

или переменным дробным ходом. Более сложный вариант композиции этого танца записан в д. Михайловка Игринского района. Реконструкция танца по сведениям, оставленным об особенностях данного примера во второй половине XIX века, позволяет отметить его многолетнюю традицию. Островский Д. так описывает танец трёх девушек: «Становятся три девушки рядом, одна из крайних проходит между остальными двумя, другая девушка делает то же, потом третья и т.д.» [9, с. 33]. Предположительно этот же танец описывает Верещагин Г.Е.: «Девушки выходят плясать на середину избы и пляшут, ходя зигзагами друг против друга, причём похлопывают в ладоши» [3, с. 39]. Музыкальное сопровождение этого танца при записи осуществлялось на гармошке. В старинные времена могли звучать гусли и балалайка.

Наибольшее развитие удмуртская хореография получила в танцах, относящихся к такой форме народного танца как **кадриль**. Известно, что они бытовали во многих районах Удмуртии: Алнашском, Малопургинском, Балезинском, Кизнерском, Игринском. Названия этих танцев, чаще всего, определяются количеством исполнителей: «Четвёрка», «Шестёрка», «Восьмёрка». Фантазия народа отражается в богатстве рисунка танца, в своеобразии танцевальной лексики. Эти танцы показывают мудрую закономерность народного творчества, которая становится одним из важных принципов сочинения сценической хореографии. А именно: в танцах с быстрыми переходами и перестроениями в различные рисунки хореографический текст прост, чаще всего это, переменный, переменный дробный ход или простой шаг. Напротив, при более стабильных, простых рисунках танца усложняются танцевальные движения.

В д. Лонки-Ворцы Игринского района бытует танец, который называют «Куатен эктон» – «Шестёрка» и «Куинен эктон» – «Тройка». Исполняют его шесть человек – две тройки под единый мелодический материал, без пауз, разделяющих фигуры, без новых музыкальных тем. Танец чётко делится на четыре фигуры, в которых одинаковые рисунки танца, но разные положения рук при поворотах в паре, завершающих каждую фигуру. Эти повороты и отличают одну фигуру от другой. Особенности «Куатен эктон» сближают его с «Шестёркой», бытующей у русских на Урале, что не трудно заметить при просмотре учебного фильма «Русский народный танец» с комментариями А.Климова, автора учебника по русскому танцу «Основы русского народного танца» [6].

Наряду с традиционным удмуртским танцем в данном районе присутствуют **заимствования из бытовой городской бальной хореографии**. Это танцы: «Светит месяц», «Яблочко», «Коробочка», «Сербиянка», «Краковяк». Все они исполняются парами с продвижением по кругу, имеют много общего в хореографическом тексте: приставные шаги в паре по ходу движения или к центру круга и обратно, вальсовые повороты в паре или повороты партнёров в разные стороны. Появляются эти танцы в XX веке, приходят в деревню из городской среды, что впервые предположил Б.А. Максимов [7].

В заключении можно отметить, что в традиционной хореографии удмуртов, зафиксированной нами в Игринском районе, преобладает внеобрядовый танец. Он отражает исторически сложившиеся длительные контакты с русским народом. Данный район, как и другие районы северной Удмуртии, входил в состав Вятской губернии, затем Московского княжества. В царское время через Игринский район проходил Сибирский тракт – одна из магистралей, которая питала край русским фольклором. Зафиксированные примеры танцевального творчества удмуртского народа отличаются оптимизмом, выполняют развлекательную, состязательную, увеселительную, коммуникативную функции, лишены религиозно-магической окраски, существовавшей в обрядовой хореографии.

Хореографическая лексика сохраняет особенности удмуртского танцевально-пластического языка: малоподвижный корпус, мелкие движения ног с небольшой амплитудой, несложные движения рук, которые у женщин поднимаются преимущественно до уровня груди. Разные хореографические формы отличаются своеобразным музыкальным сопровождением: хороводы неразрывно связаны с пением, хороводные танцы исполняются под пение песен и частушек, танцевальные игры и танцы – под пение или инструментальную музыку на гармошке или баяне.

Литература и примечания:

1. Бачинская Н. Русские хороводы и хороводные песни. М.: Музгиз, 1951.
2. Балакирев М. Сборник русских народных песен. СПб, 1866; Пальчиков Н. Крестьянские песни села Николаевка Мензелинского уезда Уфимской губернии. СПб, 1888.
3. Верешагин Г.Е. Вотяки Сосновского края // Записки РГО. СПб, 1886. Т. XIV, вып. 3.
4. Голейзовский К. Образы русской народной хореографии. М.: Исво, 1964.

5. Информанты: Корепанова Е.И. 1923 г.р. Уроженка деревни Верх Люзги; Кожевникова К.А. 1924 г.р. Уроженка деревни Лонки Ворцы.
6. Климов А. Основы русского народного танца. М.: Иск-во, 1981.
7. Максимов Б.А. Вотяки: краткий историко-географический очерк. Ижевск: Удкнига, 1925.
8. Мусина Н.Д. Танцевальный фольклор завятских удмуртов (по материалам полевых исследований в Республике Татарстан). Казань: Астория, 2006..
9. Островский Д. Вотяки Казанской губернии // Труды Общества естествоиспытателей при Казанском университете. Казань, 1873. Т. 4.
10. Тихоницкая Н.Н. Русская народная игра «Просо сеяли» // Советская этнография, 1938. № 1.
11. Сведения об информантах Игринбского района, д. Сундур:
 - Ившина Екатерина Аркадьевна 1920 г.р.
 - Кожевникова Ольга Макаровна 1923 г.р. Уроженка д. Чураулуд.
 - Чиркова Татьяна Ильинична 1923 г.р.
 - Поздеева Александра Сидоровна 1925 г.р. Уроженка д. Беткалуд.
 - Лекомцева Александра Ильинична 1929 г.р. Уроженка д. Сеп.
 - Корепанова Людмила Анатольевна 1952 г.р. Уроженка д. Паровай.
 д. Михайловка:
 - Владыкина Анисья Алексеевна 1920 г.р. Уроженка д. Седой Луд.
 - Антонова Алефтина Петровна 1936 г.р. Уроженка д. Палым.
 - Ипатова Матрёна Фёдоровна 1930 г.р. Уроженка д. Бадьярово
 Шарканского района.
 - Владыкина Клавдия Иосифовна 1936 .р. Уроженка д. Сеп.
 - Мосова Елизавета Александровна 1932 г.р. Уроженка г. Ижевска.
 д. Сеп:
 - Селивёрстова Римма Сергеевна 1941 г.р. Уроженка д. Пежевай.
 - Поздеева Зинаида Семёновна 1942 г.р. Уроженка д. Тюрвай.
 - Лекомцева Нина Михайловна 1950 г.р. Уроженка д. Михайловка.
 - Селивёрстова Нелли Петровна 1960 г.р. Уроженка д. Сеп.
 - Антонова Нина Витальевна 1963 г.р. Уроженка д. Михайловка.
 - Лекомцева Елена Николаевна 1958 г.р. Уроженка д. Лужаны.
 - Тронина Нина Ивановна 1953 г.р. Уроженка д. Лужаны.
 - Мосова Лидия Семёновна 1959 г.р. Уроженка д. Лудошур.
 - Владыкина Надежда Фирсовна 1959 г.р. Уроженка д. Комарово
 Дебёсского района
 - д. Кабачигурт:
 - Чуракова Антонида Сергеевна 1932 г.р. Уроженка д. Гиреево.
 - Чуракова Антонида Михайловна 1941 г.р. Уроженка д. Зура-Люкгурт.
 - Зянкина Зинаида Васильевна 1942 г.р. Уроженка д. Кузьмовыр.

- Селиверстова Зинаида Икарьевна 1967 г.р. Уроженка д. Лудошур. д. Лонки Ворцы:
- Корепанова Екатерина Иосифовна 1923 г.р. Уроженка д. Верх Люзги.
- Кожевникова Клавдия Анисимовна 1924 г.р., местная.
- Корепантова Раиса Семёновна 1930 г.р. Уроженка д. Верх Палым.
- Кожевникова Любовь Андреевна 1932 г.р., местная.
- Емельянова Глафира Емельяновна 1945 г.р., местная
- Чирков Иван Петрович 1961 г.р., местный.
- Золотарёв Леонид Апполосович 1960 г.р. Уроженец д. Мыртыково Базезинского района

ЯШЬ БУЫННЫ ТӘРБИЯЛӘҮДӘ ХАЛКЫБЫЗНЫҢ ХӘРӘКӘТЛЕ УЕННАРЫН ФАЙДАЛАНУ ТӘЖРИБӘСЕННӘН

Мөхәммәтҗанов Ә.Х., Мөхәммәтҗанова Л.Х. (Аерым фәннәрне тирәнтен өйрәнү урта гомуми белем бирү мәктәбе № 167, Казан)

Балаларның рухи яктан бай, физик яктан сәламәт булып үсүендә уеннарның әһәмияте бик зур. Бала уйный-уйный үсә. Бала олы кеше булырга уеннар аша эзерләнә, чын шөгьльгә, хезмәткә, тормыш-көнкурешкә дә уен ярдәмендә төшенә. Балалар уеннарының яшь буынны физик һәм әхлакый тәрбияләү, киләчәк тормышка эзерләү функциясен үтәве галимнәр тарафыннан инде расланган. Татар галимнәре дә, рус галимнәре дә, шулай ук кайбер әдипләребез дә уеннар темасына еш мөрәҗғәгать иткәннәр, төрле яклап аларны өйрәнгәннәр, төрләргә бүлеп, классификацияләгәннәр, дәреслекләргә, жыентыкларга керткәннәр, педагогикада файдаланганнар, балалар өчен язылган әдәби әсәрләренә нигез итеп алганнар. Әйтик, М.Иванов, С.Кукляшев, К. Насыри, Г.Тукай, Г.Толымбайский, Н.Исәнбәт, Р.Ягъфәров кебек күренекле затлар татар балалар уеннарына күп игътибар биргән, аларны туплаган һәм файдаланган шәхесләр буларак та мәгълүм.

Бүгенге фән-техника заманында татар халкының гореф-гадәтләренә туры килә торган уеннарның функциясе чикләнә төшкән. Әмма хәзерге заманда миллилекне саклау, үз йөзөбезне югалтмау өчен татар милли уеннарына игътибар бирү мөһим һәм мөмкин.

Балалар вакытларының күбрәк өлешен мәктәптә, мәктәп яны лагерьларында, жәйге лагерьларда үткәрә. Физик тәрбия дәресләрендә,

дәрестән тыш чараларда, лагерьларда физик тәрбия белән шөгьльләнгәндә үзбезнең милли уеннарыбызны яңадан сафка кертеп жиберә алабыз. Уенны тулысынча эби-бабаларыбыз кечкенә чакларында уйнаганча түгел, нәкъ менә бүгенге яшьләргә-балаларга кызыклы булырлык итеп тәкъдим итәргә кирәк. Нинди дә булса уенның элементларын файдалану, уйнаганда әйтелә торган сүзләрне хәтердә янарту да бүгенге көндә шактый актуаль. Болай эшләү физик тәрбия дәресләрендә этник элементлардан файдалану буларак отышлы. Эзләнү барышында шунысына игътибар иттек: йөгөрү, сикерү, үрмәләү, реакция тизлегә кебек физик күнекмәләр булдыруга юнәлтелгән милли уеннарыбыз шактый күп икән.

Уеннарның иң зур төркемен хәрәкәтле уеннар тәшкил итә. Аларның нигезендә төрлө хәрәкәтләр (йөгөрү, сикерү, үрмәләү, атлау, ыргыту һ.б.) ята. Хәрәкәтле уеннар бик күп төрлө һәм алары берничә принциптан чыгып төркемлиләр. Мәсәлән, 1) уенчыларның төркемләнүе ягыннан алар командаларга бүленә һәм бүленми торган төрләргә; 2) төп хәрәкәтләрнең тибы буенча – йөгөрү, сикерү, үрмәләү, ыргыту күнекмәләрен үз эченә алган төрләргә; 3) килеп чыгышы ягыннан – халык, коллектив һәм индивидуаль уеннарга бүленә. Балалар уенын фольклор үрнәге буларак караганда, уеннарны композицион үзенчәлеге (структурасы) буенча төркемләү кулай [2, б. 7]. Моннан чыгып, балалар өчен уеннарны сюжетлы һәм сюжетсыз хәрәкәтле уеннар дигән ике төркемдә карыйбыз.

Сюжетлы хәрәкәтле уеннарда роль бүлешеп уйнау хас, шуңа күрә аларда драматик үзенчәлек алга чыга. Шушы үзенчәлекне исәпкә алып, татар балалар фольклорында мондый уеннарны «драма уеннары» дип йөртәләр [2, б. 18]. Рольләрне башкаручылар уен кагыйдәсе чикләреннән чыкмый. Шунлыктан аларның ни кылыры баштан ук билгеле була.

Мәсәлән, «Алырмын кош» уены тулы бер спектакльне хәтерләтә. Монда, драма жанрына ярашлы, һәр уйнаучыга билгеле бер роль бирелә: ана каз, козгын, бәпкәләр. Уен бер урында, бер вакытта бара. Ягъни драмага, театрга хас урын берлеге, вакыт берлеге кануны мондый уеннарда да күзәтелә. Театраль күренеш барган урын, әйतिक, – спорт залы. Сюжет төенләнештән башлана: ана каз үзенә бәпкәләрен зал уртасына алып чыга, бәпкә ролендәгеләр үлән ашау, су эчү кебек хәрәкәтләрне имитацияли. Вакыйга үсеш бәпкәләр янына козгын килеп чыгу, аның бәпкәләр тирәли йөрү күренешләре аша ачыла. Конфликт козгынның

бәпкәләрне тартып алуына, ана казның аларны саклап калырга тырышуына бәйле бирелә.

Уенны уйнаганда козгын, ана казның игътибарын бәпкәләрдән башка нәрсәгә юнәлтә торган хәйләле сүзләр әйтә. Элек уенда: “Өнә, күктән койрыклы йолдыз төшә!” кебек гыйбарәләр әйтеп игътибарны читкә юнәлтсәләр, уенга берәз яналык кертәп, физик тәрбия темасына имтихан алу максатына яраклаштырып тәкъдим итәбез. Бәпкәләрен козгыннан саклау барышында ана каз козгынның мондыйрак сорауларына да җавап бирергә тиеш була:

– 2013нең җәендә Казанда нинди зур спорт ярышы үттә? Нинди бөек татар спортчыларын беләсез? Футбол командасында ничә кеше катнаша? Олимпия уеннары символындагы үзара тоташкан биш божра нәрсәне аңлата? Кайсы туп авырак: баскетболныкымы, әллә волейболныкымы? һ.б.

Баланың яшь үзенчәлекләрен исәпкә алып, физик культура һәм спорт темасына башка сораулар да бирергә мөмкин. Уенда козгын, сораулар белән аптырата-аптырата, бәпкә чүпләвен дөвам итә. Шуңа күрә бәпкәләр дә, ана каз да, сорауларга дәрәс итеп җавап бирү белән бергә, козгын тырнагына эләкмәс өчен, бик уяу булырга тиешләр.

“Хан” уенында күп кеше берьюлы катнаша ала. Уйнаучылар арасынан берсен хан итеп сайлап куялар. Үзләре читкә китеп берәр эш турында уйлап, хан янына киләләр.

– Исәнмесез, хан хәзрәтләре! – диләр.

Хан боларга:

– Исәнмесез! Кайда йөрдөгез? Ниләр күрдөгез? Сөйләп бирегез! – ди.

Шуннан балалар алдан уйлаган эшләрен кул хәрәкәтләре белән күрсәтеп аңлата башлыйлар. Бу хәрәкәтләрдән хан берни аңламаса, уен кабат шул ук рольдә дөвам итә. Хан эшне аңлап алып, ни турында сөйләүләрен әйтеп бирә алса, уенчылар төрлесе төрле якка таралышалар, йөгереп качалар. Хан арадан берсен тотып калырга тиеш. Тотылган бала хан була, уен шул ук тәртиптә дөвам итә.

Бүгенге шартларда бу уенны да берәз үзгәртеп уйныйбыз. Әйттик, ханның соравына җавап итеп, төрле спорт төрләрендәге хәрәкәтләр күрсәтелә. Мисал өчен, балалар чаңгы шуудагы “бер адымлы шуу” (“одношажный ход”), “ике адымлы шуу” (“двухшажный ход”), “адымсыз йөрү” (“бесшажный ход”) яисә чаңгыда таудан менгәндәге “чыршы ясау” (“ёлочка”) алымнарын хәрәкәтләр белән аңлаталар. Баскетбол тубын дәрәс итеп кәржингә кертү ысулын, тупны идәндә йөртү кагыйдәсен, волейбол тубын

каршы як командага бирү (“подача волейбольного мяча”) кебек кагыйдэләрне дә туп кулланмый гына сүзсез хәрәкәт белән күрсәтәләр. “Хан” уены темага кагылышлы белемнәрне ныгытырга, спорт төрләрен тагын да популярлаштырырга ярдәм итә, эмоциональлекне, дәрәс хәрәкәтләр ясый белүне үстәрә.

Үзләрен нинди дә булса образ итеп күзаллау уйнаучыларны рольгә кертә, ижат мөмкинлекләрен ача. Физик тәрбия дәрәсләрендә йөгөрү, сикерү, чаңгыда узышу, йөзү кебек күнекмәләрне сюжетлы хәрәкәтле уеннарга нигезләп башкару уенга тизрәк кереп китәргә, тиешле күнекмәләрне жиңел үзләштерергә булыша.

Сюжетсыз хәрәкәтле уеннар исә гел хәрәкәттән генә тора. Нинди дә булса конфликтка корылган сюжет мондый уеннарда күзәтелми, роль бүлешү дә булмый, әмма һәркайсының үз кагыйдәсе бар. «Өченче кеше артык», «Дүртпочмак», «Ун таяклы», «Унике таяк», «Әбәкле», «Очты-очты», «Аша-ашама» кебек уеннар шундый уеннар рәтенә керә. Сюжетсыз хәрәкәтле уеннарның кайберсендә качып котылу, икенчеләрендә узышып көч сынашу, өченчеләрендә утырырга ирек бирмичә, бастырып тоту максат итеп куела. Мондый уеннар командаларга бүленеп уйнауны таләп итә. Әйтик, качыш уеннары, гадәттә гөрләүче, ягни көтүче сайлаудан башлана. Менә, мәсәлән, “Ун таяклы” дип аталган уенда көтүчене болай сайлыйлар:

Әлчи, бәлчи,

Әни күлмәк үлчи.

Әнә тора чыпчык,

Син кал, бу – чык [1, б. 97].

Сюжетсыз хәрәкәтле уеннар тән сыгылмалылыгын арттыру, кыюлык, житезлек кебек сыйфатлар тәрбияләү ягыннан әһәмиятле.

Хәрәкәтле уеннар кешедә кыюлык, егетлек, чыдамлык, ихтыяр көче һ. б. әхлакый сыйфатлар тәрбияли. Уендагы активлык, уен һәм аның нәтижәсе белән бәйлә шатлыклы кичерешләр кәефне күтәрә. Уен кагыйдәләре жиңүне гадел көрәштә яуларга өйрәтә, житезлекне генә түгел, зирәклекне дә сыный. Уеннар аша бала дөньяны танып белә, матурлыкны күрергә өйрәнә. Уеннар уй-фикерләренә зыянлы гамәлләрдән читкә юнәлтә, юнәле эшләр генә кылу юнәлешен күрсәтә.

Шулай итеп, хәрәкәтле уеннарның бөтен төрләре дә баланың хәрәкәткә ихтыяжын канәгатьләндерә, шушы юнәлештә тәҗрибә туплауга булышлык итә. Халыктан да акыллырак, елгыррак,

житезрәк, хәйләкәррәк, көчләрәк, югарырак булу мөмкин түгел. Уеннар физик мөмкинлекләренә арттырып кына калмый, аң-зиһенне үстерүгә дә булыша, туган телебезне, гореф-гадәтләребезне актуальләштерә, башка милләт балаларын татарларның рухи хезинәсе белән таныштыра. Яңартып кулланганда милли уеннар әле дә зур тәрбия чарасы булып торалар. Халык уеннарын күзәтү, аларга ясалган анализ һәм бу уеннарны гамәлдә куллану шуны раслый.

Әдәбият:

1. Балалар фольклоры һәм жырлы-сүзле йөз уен / төзүчесе, фәнни мәкаләләр һәм искәртмәләр авторы Н. Исәнбәт. Казан: Татар. кит. нәшр., 1984. 275 б.

2. Татар халык ижаты. Балалар фольклоры / томны төзүче, кереш мәкалә язучы, искәртмәләренә эзерләүче Р.Ф. Ягъфәров. Казан: Татар. кит. нәшр., 1993. 336 б.

ТАТАР ТЕЛЕН ЧИТ ТЕЛ БУЛАРАК УКЫТУДА МӘКАЛЬ ЖАНРЫ БЕЛӘН ЭШЛӘУ МӨМКИНЛЕКЛӘРЕ

*Мөхәммәдъярова Г.Г. (Шәһәр тибындагы Кукмара поселогы 4 нче
урта гомуми белем бирү мәктәбе)*

Татар телен чит тел буларак укытуның лингвистик, психологик – педагогик нигезләрен эшләүгә багышланган эчтәлекле фәнни һәм методик хезмәтләр язуда педагогика фәннәре докторлары Ф.Ф.Харисов һәм Ч.Харисова, А.Ш.Әсәдуллин, Р.А.Юсупов, Ф.С. Сафиуллина, Х.С.Фәтхуллова, Р.Р.Нигъмәтуллина, Р.З.Хәйдәрова кебек галимнәр, методистлар һәм укытучылар житди өлеш кертәп килделәр һәм бу җаваплы эшкә хәзерге вакытта да уңышлы дәвам итәләр. Соңгы елларда бу өлкәдә аеруча зур игътибарга лаеклы хезмәт башкаручы педагогика фәннәре докторы Ф.Ф. Харисовның “Татар телен чит тел буларак өйрәтүнең фәнни-методик нигезләре” хезмәтендә автор татар теленә өйрәтүнең лингвистик, психолого-педагогик нигезләрен аңлатыртып. Методиканың дидактик нигезләрен, татар теленә өйрәтүнең методик принциптарын, метод, алымнары һәм чараларны күрсәтә.

Әти-әниләр балаларының татар телен өйрәнүе – өстәмә йөкләмә дип уйлаган заманда, чит телле укучыларда татар телен дөүләт теле буларак өйрәнүгә кызыксыну уяту – бүгенге көндә актуаль мәсьәләләрнең берсе. Әлеге галимнәрнең хезмәтләренә таянып, чит телле балаларын татар теленә өйрәтү барышында файда-

лы, кызыклы, заманча технологиялардән, халык-авыз ижаты үрнәкләреннән файдаланып укуту, уңай нәтижәләргә китерә.

Фәнни эзләнү эшемнең максаты: рус телле укучыларга белем бирүдә, тел өйрәнүгә кызыксыну уята, халык авыз ижаты әсәрләренә үзәнчәлеген өйрәнәп, дәресләрдә мәкаль жанрын нәтижәле файдалану. Шушы максатка ирешү өчен түбәндәге бурычлар билгеләнә: халык авыз ижаты үрнәкләрен өйрәнү; татар мәкальләрен туплау; чит телле балаларны аңлап һәм сәнгатьле итеп укырга, мәкальләренә кулланып, төрле темаларга сөйләшәргә өйрәтү өчен файдалану.

Татар телен чит тел буларак өйрәткәндә, халык авыз ижаты үрнәкләреннән файдалану, укучыларда татар халкының бай тарихына, традицияләренә, милли сәнгәтенә, мәдәниятенә ихтирам хисе тәрбияли.

Балалар, үзләштерелгән лексик берәмлекләрдән файдаланып, үз фикерләрен татарча дәрәс һәм аңлаешлы итеп белдерергә, сөйләмне логик яктан эзлекле белергә тиешләр. Шулай итеп, чит телле балаларга татар телен өйрәнүгә кызыксыну уяту һәм теләк тудыру, лексик-грамматик белемнәрен тирәнәйтү, аларның танып – белү эшчәнлеген үстерү дә зарури.

Дәресләрдә балаларның танып – белү эшчәнлеген үстерү өчен эш төрләрен дифференцияләштереп бирү күздә тотыла. Ягъни сыйныфтагы һәр балага шәхси якин килеп, шәхси үзәнчәлекләрен истә тотып, бирем һәм күнекмәләренә аерып бирү. Бу бигрәк тә йомшак укучылар өчен мөһим.

Чит телле балаларга татар мәкальләрен өйрәтү алымнарының катлаулылыгы төрле. Эш тәҗрибәмнән чыгып, дәрәстә отышлы һәм нәтижәле кулланылган эш алымнарын тәкъдим итәсем килә.

Тану сәләтен үстерү күнегүләре

1) *Мәкальнең мәгънәсен ачыклау. Аудирование үткәрү, артикуляция гимнастика ясау. Сүздән авазларны аера белү.; прослушайте и назовите слова со звуками[э], [ө], [ү], [ж], [н], [h].

*Ижекләренә аера белү, басым кую, рус һәм татар телендәге басым куелуның аермасына игътибар итү: прослушайте и укажите количество слогов в слове.

Өйрәнчек остадан узган. Уңган эшен бәтерер, уңмаганны эш бәтерер. Жиде кат үлчә, бер кат кис. Һәркем үз эшен үзә белер. Балалар, нәтижә ясап, кагыйдәне үзләре әйтәләр.

2) фонетика бүлегендә, аваз һәм хәрәф, дәрәс әйтү, язу кагыйдәләрен ныгыту максатыннан бирелгән күнегүләр.

*Спишите пословицы, вставляя пропущенные буквы, определите орфограмму.

Ол...ласа... ол...н..., ол...ларлар үзе...нелек уйла, ...ннан сөйлө. Белем – бә...ет а...кычы. Данны... төб... – ...өрмөт, ...өрмөтнөң төб... – хезмөт. Эшчән бәх...тн... эштән эзләр, ялкау бәх...тн... читтән эзләр. Туры әйткән кот...лган, ялганлаган тот...лган.

* Найдите слова , в которых количество звуков и букв не совпадают.

Кыюлык – ярты бәхет.

Язның бер көне ед туйдыра.

Юлчының юлда булуы хәерле.

Өе барның көе бар.

Туган илем – туган өем.

Сыеры барның сые бар.

Оператив хәтер эшчәнлеген үстерү күнегүләре:

1) Морфология буенча алган белемнәрне камилләштерү өчен күнегүләр.

*Прослушайте и доскажите пропущенные слова, определите какой частью речи они являются?

Эш кешене ..., ялкаулык ..., (төзәтә, боза).

Сүзең белән ... – эшең белән ... (мактанма, мактан).

Беләге юан берне ..., белеме юан меңне (егар).

Бугенге эшне иртәгәгә ... (калдырма).

Без капчыкта ... (ятмый).

Ялган сөйләсәң –..., дөресен сөйләсәң ... (тотылырсың, котылырсың).

Кешегә кое казысан, үзең ... (төшәрсен).

Вақыт – акча, кадерен белмәсәң.....(кача). [5, 6. 15]

* Прочитайте пословицы и найдите имена прилагательные.

Саламәт тәндә – саламәт акыл. Дөнъяда иң йомшак нәрсә – әнием кулы . Туган – үскән жирдән дә матур жир булмас. Батыр кешегә бер эш тә авыр түгел. Алдарга эләкмә, кәкре каенга терәтер.

*Найдите в пословицах числительные:1, 2, 3, 5, 6, 7, 9, 10, 40, 60, 70, 100.

Егет сүзе бер булыр. Биш бармак та тигез булмый. Ике сыңар – бер нар.

Егет кешегә житмеш төрле һөнәр дә аз. Алты яшәр юлдан кайтса, алтмыш яшәр күрешергә барсын. Жиде кат үлчә, бер кат кис. Кырын эш кырык елдан беленер. Йөз сум акчаң булганчы, йөз дустың булсачы. Бер ялган сөйләсәң, тугыз дөресең дә ышанмаслар. Иренгән ике эшләр, артыннан бармагын тешләр.

*Найдите антонимы, объясните их применение.

Байның малы йөрер, ярлының жаны йөрер. Аз сөйлә,күп эшлө. Олы өйгә ни кирәк, кече өйгә шул кирәк. Бер кыенның мең рахәте

бар. Югарыга карап үрнәк ал, түбәнгә карап гыйбрәт ал. **Өң кысан** булса да, **күңелең иркән** булсын. **Галим** кеше үлсә дә **терек, на-дан** кеше тере булса да **үлек**. [2, б. 18-20]

Эквивалент алмаш механизмы эшчәнлегенә бәйле күнекмәләрне үстерү күнегүләре

1) Лексик күнекмәләр формалаштыру өчен күнегүләр.

*Татарча вариантын табыгыз.

Книга – источник знаний

В здоровом теле – здоровый дух.

Кто не работает, тот не ест.

Богатство – на месяц, здоровье на всю жизнь.

Не имей сто рублей, а имей сто друзей.

Яблоко от яблони далеко не падает.

Было бы здоровье – остальное будет.

Китап – белем чшимәсе.

Сәламәт тәндә – сәламәт акыл.

Кем эшләми, шул ашамый.

Байлык – бер айлык, саулык – го-мерлек.

Йөз сум акчаң булганчы, йөз дустың булсын.

Алма агачыннан ерак төшми.

Саулык булса, бар да булыр.

*Мәкальләрнең русча эквивалентын табыгыз.

Яралы кошка таи атмыйлар.

Укыдым дип әйтмә, аңладым дип әйт.

Эш кешене кеше итәр.

Алтын эжирдән табыла, белем – кит-таптан.

Туган – үскән эжирдән дә матур эжир булмас.

Бүләк иткән атның тешен карамый-лар.

Лежащего не бьют.

Не говори чему учился, а говори что узнал.

Суди человека по его труду.

Одна хорошая книга лучше всякого сокровища.

Нет на свете краше, чем Роди-на наша.

Дареному коню в зубы не смот-рят.

Рәсемле мәкальләр белән эш. Укучыларда күнегүләрне баш-каруда зур кызыксынучанлык туа. Балалар рәсемнәргә карата туры килгән русча, татарча мәкальләрне төрле чыганақлардан үзләре эзләп табалар.



Мич башында ятып, икмәк булмас.



Агач беленә эжимешеннән, Адәм беленә эшеннән.



Данны эзләүче түгел, эшләүче таба.

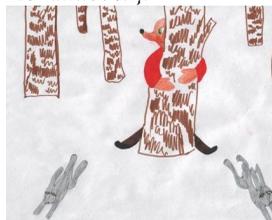
Ижади эш. Балалар мәкальләргә карата рәсемнәр ясылар. Күргәзмә оештырыла; “Угадай пословицу” конкурсы билгеләнелә. *Кышка керсәң, җәйне Икмәк – иң зур байлык. Ике куян артыннан уйла, җәйгә чыксаң, кышны уйла.*



Готовь сани летом, а телегу зимой.



Хлеб – всему голова.



За двумя зайцами погонишься, ни одного не поймаешь.

Темаларның үзләштерелү дәрәжәсен билгеләү өчен тестлар

* Найдите правильное продолжение пословицы.

а) Эше барның

1) әнисе бар; 2) китабы бар; 3) ашы бар. (+)

б) Белеме бар....

1) берне егар; 2) меңне егар; (+) 3) бишине егар.

* Укажите пословицы с ошибкой.

1) Бүредән курыксаң, урманга барма.

2) Батыр ярасыз була. (+)

1) Кем эшләми шул ашамый.

2) Бүгенге эшине иртәгә калдыр. (+)

Эш тәҗрибәнән чыгып, шуны әйтергә мөмкин: татар телен чит телле балаларга укытканда мәкаль жанрын дәрестә куллану алымнары күп төрле, бер мәкальне берничә төр бирем эшлэгәндә кулланырга мөмкин. Укучылар мәкальләр белән кызыксыналар, алар белән бик теләп төрле биремнәр эшлиләр, ике телдәгә берәмлекләренә чагыштыралар. Өйгә эш берничә вариантта тәкъдим ителә. Укучыларга сайлап алу мөмкинлеге бирелә. Мәкальләр кыска булуы белән, балаларның хәтерендә тиз саклана, шунлыктан яңа сүзләренә дә жайлы гына отып калалар. Аларны кулланып, кечкенә хикәя, мазәк уйлап чыгаралар. Дәрәсләрдә бу төр биремнәренә куллану укучыларның сүз байлыklarын арттыра, бәйләнешле сөйләм күнекмәләрен үстерә һәм уңай нәтижеләргә ирешүгә ярдәм итә.

Әдәбият:

1. Исәнбәт Н. Татар хаклык мәкальләре. Казан: Татар. кит. нәшр., 1963. II т. 960 б.
2. Корбан Р. Хезмәт турында мәкальләр. Казан: Татар. кит. нәшр., 2003. 39 б.
3. Курмаева Р.Р. К. Насыйри: Китаб-әт-тәрбия. Ачык дәрес, № 8, август, 2007.
4. Миннегулова Г. Теле барның – иле бар // Мәгариф. 2006. №6. 84 б.
5. Рахманова Р.Р. Фигыль темасын кабатлау. Ачык дәрес. 2007. №8. 15 б.
6. Харисов Ф.Ф. Рус телендә сөйләшүче балаларны татарчага өйрәтүнең башлангыч чоры. Казан: Мәгариф, 2005. 28–29 б.
7. Хәйдәрова Р.З. Татар теле һәм уку китабы. III сыйныф. Казан: Мәгариф, 2008. 151 б.
8. Шәмсетдинова Р.Р. Татар теле: Күнегүләр. Анализ үрнәкләре. Тел-стлар. Казан: Татар. кит. нәшр., 2005. 160 б.

“ЛӘЙЛӘ БЕЛӘН МӘЖНҮН” КУЛЬЯЗМАСЫНДА ТРАДИЦИОН КОСМОГОНИК КОНЦЕПЦИЯ

Мөхәмәтҗанова Л.Х. (ТР ФАнең Г. Ибраһимов исем. һәм сәнгать институты, Казан)

Татар халкында Ләйлә белән Мәжнүн сюжетына дастаннар XVIII йөздән башлап бик популяр булганнар, аларның берничә мөстәкыйль варианты мәгълүм [6, с. 76 – 80].

1984 елда Казанда табылган кулъязма – дастан вариантларының берсе. Ул Г. Ибраһимов исемдәге Тел, әдәбият һәм сәнгать институтының Язма һәм музыкаль мирас үзәгендә саклана [8]. Кулъязма унөч кәгазьдә (26 битлек) теркәлгән, бердән алып егерме алтыга кадәр битләр саны күрсәтелә барган. Бу нөсхә Казан шәһәрәндә яшәгән Рабига Заманованың Татарстан Фәннәр академиясе Г.Ибраһимов исемдәге Тел, әдәбият һәм сәнгать институты архивына тапшырган коллекциясеннән. Кулъязма бик авыр укыла, бигрәк тә титул битендәге язуның сыйфаты начар. Күчәrmә турында иң беренче мәгълүматны бирүче – М. Әхмәтҗанов [1, б. 193]. Теленә, язуына, саклану сыйфатына карап фикер йөрткәндә, текст XIX йөз ахырында борынгырак кулъязмадан күчәрәп язылган булырга тиеш. XXI гасыр башында Ләйлә белән Мәжнүнгә багышланган әлеге кулъязма дастан, М.Әхмәтҗанов тарафыннан хәзәрәге язуга күчәрәләрәп, алынма сүзләрәге аңлатмалар белән басылып та чыкты [4, б. 305 – 308].

Текст “Хикэйәти Ләйлә белән Мәжнүн будыр” дип башланып китә. Ләйлә белән Мәжнүннең Зәед исемле остаздан белем алулары, икесенә дә “бигаять (чиксез. – *Л.М.*) назнин (назлы. – *Л.М.*), зифа, күркәм” булулары, башлап Ләйләнең Мәжнүнгә гашыйк булып, мөзәйинәдән (бизәндәрүче. – *Л.М.*) үзен зиннәтләртерүе, таңгача Аллаһыдан үзенә кыяфәтен шушы зиннәтле килеш калдыруын ялварып чыгуы, аннан соң Мәжнүннең, Ләйләне күрәп, гашыйк булуы, мәхәббәтәннән тилерәп, сахрага чыгып китүе, Ләйләнең аны эзләп барып та, Мәжнүннең хәлен күрәп, өенә кайтып китүе, хәсрәтәннән вафаты, Мәжнүннең аны эзләп киләп, юлда очраган кызчык белән сөйләшүе, Ләйлә каберен табып, үзенә дә мәгъшукасы киткән дөньяга китеп баруы дастанда бик жентекләп тасвирланган.

Кулъязмада Зәеднең төшендә оҗмах бакчасындагы Ләйлә белән Мәжнүнне күрүе турында хәбәр ителә. Остазлары алардан сорый: “Әй, сезләр, бер-береңизгә кавыштыгызмы?” Ләйлә белән Мәжнүннең җавабы биредә гаять фәлсәфи яңгырый: “Әй, остаз, безләргә бу йир-күк бозылмаганча кавышмакка әмер юкдыр. Аның өчен безниң туемызга бу йирне күтәргән үгезне суеп туй кылыныр”. Шул рәвешчә, әсәрдә Ләйлә белән Мәжнүннең кавыша алмаулары сәбәбенә зур мәгънә салына.

Димәк, бу икәүнең кавышуы кыямәткәчә мөмкин хәл түгел. “Өгәр безләр дөньяда кавышырга улсак иди, харап улып ирди. Адәмләргә мәкян (торыр урын, торган жир. – *Л.М.*) калмас”, – диләр алар. Дөньяда дигәндә монда ислам мифологиясендәгечә теге һәм бу дөньялар күздә тотыла. Кыямәт көненә кадәр (“йир-күк бозылмаганча”) бу икәү кавыша алмый, чөнки моның ахыры начар бетәчәк.

Ә инде жирне күтәрәп тора торган үгез – дөнья картинасын космогоник күзаллауда очрый торган бик борыңгы мифологик образ. Дөнья халыклары мифологиясендә Жирне үзенә мөгезендә күтәрәп тора торган үгез турындагы миф еш очрый [5, с. 67]. Борыңгы заманда кешеләрнең Жирне хәзергә шикелле түгәрәк шар формасында дип түгел, ә бәлки үгез мөгезендә тора торган тигез, яссы урын дип күзаллаулары, ә үгез үзе очсыз-кырыйсыз суда йөзеп йөри торган балык мыгына беркетелгән дип уйлаулары мәгълүм [9, б. 151].

Мондый борыңгы ышанулар белән бәйле мифологик легендалар безнең борыңгы ата-бабаларыбызда да сакланып калган. Дөньяны мифологик күзаллау картинасы кыйпылчыкларын татар

халкында эле соңгы чорда да очратырга мөмкин. Татарстан Фәннәр академиясенә Г. Ибраһимов исемдәге Тел, әдәбият һәм сәнгать институтының 2013 елда Мамадыш районы татар авылларына үткәрелгән фольклор экспедициясе вакытында, мәсәлән, автор тарафыннан түбәндәге мифологик хикәят язып алынды. “Жир өч кит тора икән дип сөйләләр иде. Өч кит өстендә – бәк зур үгез. Шул үгез Жирне тотып тора икән. Жир читенә барып чыксаң, су башлана. Китлар бетеп, су башланган урынга барып чыккан буласың инде. Китлар иксез-чиксез суда, имеш. Жир читенән су, океан башлана. Бәләкәй вакытта ишеткән нәрсәләр инде бу. Төрле кешедән ишетеп, башка шулай кереп калган. Әкият бит инде”. (Информант – Мамадыш районы Түбән Ушмы авылында яшәгән Ибраһимов Мөбәрәкша Ибраһим улы, һөнәре белән комбайнчы-механизатор, 1931 елгы, 83 яшендә вафат). Яисә шул ук темага түбәндәгечә сөйләнә: “Үгез Жирне менә шулайттырып (ике кулын башы өстенә күтәрәп, бармакларын тырпайтып күрсәтә. – Л.М.) күтәрәп тора иде дип сөйләгәннәр. Мөгезенә куеп. Үгез үз нәрсәдә торгандыр, белмим. Жир үгез мөгезендә торган, яссы булган. Әкият инде бу. Бездән көлә торган булмасын. Элекке кеше сөйләгән бит.” (Информант – Мамадыш районы Ишки авылыннан Мөхәммәтханова Флора Зиннур кызы, 1939 елгы, 75 яшь һөнәре белән – махсус урта белемле педагог (пионервожатый), хәзер пенсиядә).

Моңа охшаш хикәятләрне халык үзә “әкият инде” дип билгеләүгә карамастан, аларның нигезендә бик борынгы мифологик ышанулар ятканлыгы шик уятмый. Үзенең фәнни монографисендә И.Г.Закирова да безнең халыкта Каф тавы белән уратып алынган Жирне үгез мөгезендә, үгезне – балык өстендә, балыкны – суда, суны исә һавада эленеп тора дип күзаллауның традицион космогоник концепция булуы хакында искәрткән иде [3, б. 53]. Гомумән борынгы төркиләрдә үгезне изгеләштерү, үгез культы булган. Бу тема Г. Дәүләтшин хезмәтендә шактый тәфсилле яктыртыла [2, б. 199]. Профессор Ф.Урманчиев мифологик үгез образының килеп чыгышын борынгы Авеста белән бәйләп карый, русчага Первозданный бык дип тәржемә ителә торган бу жан иясенең Авестада Ахура-Мазда тарафыннан барлыкка китерелгән булуы турында яза. Борынгы Шәрәкътә, бигрәк тә зәрдөштлек хөкөм сөргән илләрдә (Көнчыгыш Иран һәм Урта Азия, б.э.к. XII – X гасырлар), – ди галим, – Үгез, бигрәк тә Күк Үгез культы, аны изгеләштерү, аллалар дәрәжәсенә күтәрү, аның килеп чыгышын,

формалашуын һәм төп вазифаларын Галәм белән бәйләү югары дәрәжәдә була” [9, б. 154].

Ләйлә белән Мәжнүн турындагы татар дастанына фәлсәфи-легендар үгез образының килеп керүе – дастанның татар версиясе үзенчәлеге. Жирне күтәрәп тора торган үгезнең һәлакәте белән Корьәндә һәм ислам мифологиясендә тасвирланган кыямәт көнен бергә бәйләп карау татар эпосында фәлсәфи-мифологик фикерләүнең булуын күрсәтә. Мондый фикерләү фольклорга гомумән хас. Бу очракта Жирне күтәрәп тора торган үгезнең дастанга килеп керүе – гади халыкның дөньяны мифологик күзаллавы белән бәйлә космогоник мифның әсәрдә чагылышы, дөнья картинасын дини-мифологик сурәтләнү үрнәге ул.

Ә инде Ләйлә белән Мәжнүннең теге дөньяда да һаман кауышмаулары – әсәрдә суфичыл карашның бер чагылышы. Төп игътибарның илаһи мэхәббәткә бирелү тенденциясе Низами поэма-сында да бар: Зәед күргән төштә бу икәү олмак бакчасында ике фәрештә булып, гаять тә бәхетле яшиләр. Низамида Ләйлә белән Мәжнүннең мэхәббәте – иң беренче чиратта Аллаһыга мэхәббәт.

Весь мир земной – всего лишь тлен и прах,

А чистота и вечность – в тех мирах [7, с. 304], – ди поэма авторы, Ләйлә белән Мәжнүннең илаһи мэхәббәтләрен тасвирлап.

Татар кулъязмасына килсәк, биредә әсәр Урта гасыр язма поэзиясе өчен характерлы булган суфичыл юнәлешне генә алга сөрүдән бик ерак. Текст ахырында Ләйлә белән Мәжнүн мэхәббәте турында сөйләгән кыйссадан нәтижә чыгарыла (текстта ул “кыйссадан хисса” дип аерымланган). Дастанның бу өлешендә гашыйкылыкның өч төрле булуы аңлатылган: аның беренчесе – гыйшык эгъла, ягъни Аллаһыга гашыйк булудан гыйбарәт иң бөек хис, икенчесе – гыйшык оста, ягъни Ләйлә белән Мәжнүннең гыйшыкы кебек гыйшык, ә өченчесе – гыйшык әдна – дөньялыкка хас шәһвәти гыйшык. Дастан адәм балаларында бу өч төрле гыйшыкның өчесе дә булырга мөмкин дигән фикергә урын калдыра, димәк, әсәр һич кенә дә тулысынча суфичыл мэхәббәткә дан жырылауга гына кайтып калмый.

Шулай итеп, Урта гасыр Көнчыгыш авторлары поэмалары тәэсирендә барлыкка килүенә карамастан, татар язма эпосы үз чорына хас жирле карашларны үткәрә, жирле күзаллауларга бәйлә рәвештә, “Ләйлә белән Мәжнүн” хикәятендә дөньяның (ә бәлки дөньяларның дип әйтү дәрәжәләре) үзенчәлекле дини-мифологик картинасын тудыра. Жир-күкне күтәрәп тора торган гигант үгез

бар, ул үгезгә кыямәткәчә бердәнбер бурыч йөкләнгән, әмма үгез үзе дә, башка барлык жан ияләре кебек үк, Аллаһы ихтыярында, тәкъдиргә буйсыгнаннар. Ләйлә белән Мәжнүн, бу дөнъядан китеп, теге дөнъяда “бер олуг бостан эчендә” бергә булсалар да, аларга әлегә “кавышмага әмер юк”. Ләйлә дә, Мәжнүн дә язмышларына буйсыгнаннар. Алар теге дөнъяда кавышу сәгатен көтәләр, әмма бу кавышу Низами поэмасындагыча Аллаһы белән кавышуга омтылу түгел, жир кешесе аңына хас чынбарлык гыйшкы, тексттагы сүзләр белән әйткәндә, “гыйшык оста”, ягъни әгъла гыйшкы белән әдна гыйшкы арасында тора торган, ике женестәге кешеләргә хас бөөк хис. Хикәятнең төп максаты – укучыга әнә шул бөөк хис турында тәәсирле итеп сөйләп бирү, бөтен кешелек исәнлегә өчен бу ике гашыйкның корбан ителүенә укучыны кызгандыру. Әлегә максат дастан вариантында фольклор мотивлары, дөнъяны дини-мифологик күзаллау, шулай ук әдәби сюжет һәм чаралар катнашында тормышка ашырылган.

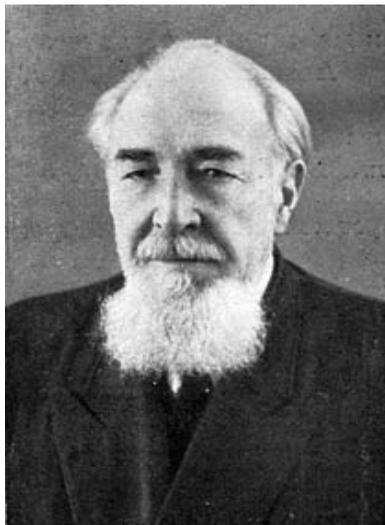
Әдәбият:

1. Әхмәтҗанов М. Татар кулъязма китабы. Казан: Татар. кит. нәшр., 2000. 270 б.
2. Дәүләтшин Г. Төрки-татар рухи мәдәнияте тарихы. Казан: Татар. кит. нәшр., 1999. 512 б.
3. Закирова И.Г. Болгар чоры халык иҗаты. Казан: Фикер, 2003. 144 б.
4. Ләйлә белән Мәжнүн // XVIII гасыр татар әдәбияты. Поэзия. Казан: Дом печати, 2006. 363 б.
5. Мифы народов мира: энциклопедия в 2-х т. 2-е изд. М.: Сов. энцикл., 1991. 719 с. һ.б.
6. Мухаметзянова Л.Х. Соотношение индивидуального и традиционного в романтическом книжном дастане татар “Лейля и Маджнун” // Вестн. Челяб. гос. ун-та. Филология и искусствоведение. 2013. Вып. 76. № 10 (301).
7. Низами Гянджеви. Собрание сочинений в пяти томах / пер. с фарси Т. Стрешневой. М: Худ. литер., 1986. Т. 3. 366 с.
8. ТФА Г. Ибраһимов ис. ТӘҺСИ-нең Язма һәм музыкаль мирас үзәге, колл. 39, сак. бер. № 5015.
9. Урманче Ф. Татар мифологиясе. Энциклопедик сүзлек: 3 томда. Казан: Татар. кит. нәшр., 2011. Т. 3 (С – Я). 216 б.

Н.И. ВОРОБЬЕВ – ИССЛЕДОВАТЕЛЬ ЭТНОГРАФИИ И ЭТНИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ ТАТАРСКОГО НАРОДА

(к 120 летию со дня рождения)

Мухамедова Р.Г. (этнограф, Казань)



Николай Иосифович Воробьев родился в октябре в г. Хвалынский Саратовской губернии. Он принадлежит к одному из заслуженных деятелей этнографической науки нашей страны. Его исследования по истории и культуры тюркоязычных народов Среднего Поволжья и сегодня представляют большую ценность. Особенно велик его вклад в изучение этнографии и этнической истории казанских татар.

В благоприятных, но в то же время сложных исторических условиях происходило формирование ученого. Как известно, Казанский университет издавна славился сильной школой этнографии (В.А. Сбоев, И.Н.Смирнов и др.). С 1878 г. здесь существовало общество археологии, истории и этнографии (ОАИЭ), а с 1888 г. – кафедра географии и этнографии. Этнографические дисциплины читались и на естественном отделении математического факультета, где позже учился Николай Иосифович. (В это время все еще не происходило окончательное размежевание естественных и математических наук).

Начало самостоятельной трудовой деятельности Николая Иосифовича приходится на первые послереволюционные перестроеч-

ные годы, образования Татарской Автономной Республики, когда большое значение приобрело знание специфики культуры и быта народов нашей страны, в том числе татарского народа. Тем более, систематическим изучением культуры и быта татар еще никто не занимался, и большинство авторов ограничивалось либо самой общей характеристикой быта, либо описанием быта какой-либо одной деревни или волости, либо каким-нибудь частным вопросом, элементом культуры.

Организующим центром этнографических исследований в Татарии в 20-30 годы был Центральный музей республики, становлению и развитию которого Николай Иосифович отдал много сил и энергии; в 1922 г. он возглавил этнографический отдел, а с 1923 г. одновременно стал и директором музея.

В музее он развернул большую культурно-просветительскую научную деятельность: приводил в порядок музейные коллекции и, как уже заметили, открывает отдел этнографии, принимал активное участие в укомплектовании временных тематических выставок по искусству, кустарным промыслам. Например, искусство татар было очень богато представлено на Всесоюзной выставке искусства национальностей СССР (1928 г.). Предметы для этой выставки были подобраны Николаем Иосифовичем совместно с Петром Максимильяновичем Дульским. Здесь были представлены все варианты калфачков: трикотажные, орнаментированные с использованием «ушковой» техники калфачки, а так же все варианты бархатных, орнаментированных бисером (*энҗе* или *сэйлән калфак*), нитями-синели или канители (*кәнитил калфак*), мелкими монетами (*тәңкәле калфак*) калфачков. Тоже самое можно сказать и о коллекциях мужских тюбитеек (*түбәтәй, кәләпуш*). Особо отличали татарскую экспозицию женские узорные ичиги «каюлы читек», выполненные в технике кожаной мозаики, а также вышитые башмачки. На выставке было представлено также много татарских самотканых полотенец с орнаментированными (ткаными и вышитыми узорами) концами, а также женские ювелирные украшения, выполненные мастерами-профессионалами в многообразной технике (скань, чеканка, штамповка, гравировка, чернение).

Особо следует остановиться на деятельности Николая Иосифовича по сбору этнографического материала путем организации экспедиций в районы проживания казанских татар, в том числе татар-кряшен (в Арский, Спасский, Тетюшский, Челнинский и другие кантоны Татарской АССР: особые выезды он совершал к глазовским

(Удмуртской Республики) и нократским (Кировская области) татарам. По материалам экспедиций он писал отчеты в виде научных статей, которые публиковались в разных органах печати (в «Материалах Центрального музея ТАССР», в «Вестнике Научного общества татароведения», в журнале «Труд и хозяйство»). Одной из крупных и ценных публикаций этих лет была его монография «Материальная культура казанских татар» (Казань, 1930), где впервые приводится тщательное описание хозяйства, промыслов, поселений, жилищ, хозяйственных построек, одежды, украшений и пищи; а в конце книги приводится перечень или указатель литературы и источников по татарам. Эта книга, по приведенному в ней фактическому материалу и сегодня служит (и будет служить) достоверным источником по материальной культуре казанских татар.

Книга «Материальная культура казанских татар» вышла в свет когда в советский период активно шла так называемая «перестройка идейной базы исторических наук», в том числе и борьба за марксистское перевооружение этнографии. В эти годы организовывались теоретические дискуссии на страницах журналов, печатались постановления ЦК ВКП(б). И конечно же монография Николая Иосифовича была принята «в штыки». Автора обвиняли в отсутствии в его книги классового подхода. После этого он долго проходил путь «марксистского перевооружения».

В 1939 г. в г. Казани, при Совете Министров Республики, был организован Татарский Институт Языка, Литературы и истории (ТНИЯЛИ), куда был приглашен и Никола Иосифович. С этого времени этот институт становится центром этнографических исследований татарского народа. Сотрудники сектора истории этого института, в том числе этнографы и археологи приступают к разработке серьезного труда - «История Татарской АССР». В связи с этим ученые ТНИЯЛИ должны были уделять особое внимание, на разработку проблемы этногенеза и этнической истории казанских татар. Но эта большая работа была прервана Великой Отечественной войной и возобновлена лишь в 1945 г., когда ТНИЯЛИ уже вошел в состав Казанского филиала АН СССР.

В 1945 г. в Москве в Институте этнографии АН СССР, одним из первых в послевоенный период, Николай Иосифович защитил докторскую диссертацию на тему «Казанские татары (этнографическое исследование материальной культуры дооктябрьского периода)». Позже, в 1953 г. под этим названием вышла его новая монография. Фактической основой диссертации и новой монографии

Николая Иосифовича служили материалы его предыдущей книги. Но здесь уже описание конкретного этнографического материала сопровождается с его солидной научной интерпретацией, в результате чего автор делает значительные выводы и по генезису культуры казанских татар, т.е. в новой работе этнографический материал, он использует как исторический источник.

В 1946 г. Институт языка, литературы и истории КФ АН СССР, совместно с Отделением Истории и Философии АН СССР, провели научную сессию, посвященную происхождению казанских татар, где Николай Иосифович выступил с солидным докладом «Этногенез казанских татар по данным этнографии». Он, как и другие, основные докладчики по различным отраслям исторических знаний, высказал и, на основании имеющихся материалов, обосновал этнические связи казанских татар и волжских болгар. Сессия явилась крупным событием в изучении этногенеза и этнической истории татарского народа. Она подвела предварительный итог многолетних дискуссий и наметила основные вехи, в направлении которых следует дальнейшие исследования по названной теме. Первоначальной задачей этнографии в этногенетических исследованиях, так же как и других гуманитарных наук, конечно же, являлось накопление фактов, создание научно-исследовательской базы, что потребовало дальнейших широких планомерных этнографических исследований (прежде всего экспедиционных). А для этого нужны были кадры. Поэтому конец 50-х – начало 60-х годов, в этнографии татарского народа был периодом подготовки кадров. Эту работу так же возглавлял профессор Николай Иосифович Воробьев, заместитель директора по научной части Института языка, литературы и истории КФ АН СССР. Под его научным руководством прошли аспирантуру более 20 человек. Среди них (отмечу только некоторых из них): Юсупов Гарун Валеевич, Кашафутдинов Ренат Газеевич, Загидуллин Ахат, Валеев Фуат Хасанович, Мухамедова Рамзия Гиниатовна, Уразманова Рауфа Каримовна и многие другие. Николай Иосифович подготовил также специалистов по изучению истории и этнографии других народов Среднего Поволжья; среди них: Бусыгин Евгений Прокопьевич – (специалист по этнографии русского населения Среднего Поволжья), Ежова Вера Петровна (по этнографии мордвы), Денисов Петр Владимирович (по этнографии чувашского народа), Сепеев Геннадий Андреевич (специалист по этнографии мари) и другие. Можно сказать, что в 60-годы XX в. в этнографию народов Среднего Повол-

жья, пришло много молодых ученых. В татарской этнографии была начата разработка новых проблем истории и этнографии казанских татар (семьи, семейных и общественных отношений, искусства). Начато изучение этнографии других групп татар (мишарей и кряшен). Расширился не только круг проблем, но и территория исследований. Этнографические экспедиции ИЯЛИ, в конце 50-х - 60 х годов кроме Татарской АССР проводились на территории Мордовской и Чувашской АССР, Рязанской, Пензенской, Нижегородской (тогда Горьковской), Ульяновской областях. Собранные материалы легли в основу кандидатских диссертаций и ряда монографий молодых этнографов.

Наиболее значительным результатом исследований этих лет, выполненных под руководством Николая Иосифовича, явилась коллективная монография «Татары Среднего Поволжья и Приуралья» (М., 1967), в которой освещены важнейшие вопросы истории народа. Исследована его хозяйственная основа, дана довольно полная характеристика материальной и духовной культуры (праздников, верований и народного искусства), общественно-семейных отношений. Значительные разделы этой монографии написал сам Николай Иосифович. В этой работе он изложил новый раздел «Расселение и численность татар Среднего Поволжья и Приуралья», где первым из этнографов, приводил их этнокультурное районирование. Правда в этой работе еще не были предложены четкие критерии выделения этнокультурных и этнических таксонов в составе средневожско-приуральских татар. Для этого ему не хватало системно организованного этнографического материала; такой материал этнографы получили лишь позже, благодаря «Историко-этнографическому атласу татарского народа» (см. Этнотерриториальные группы татар Поволжья и Урала и вопросы их формирования. Историко-этнографический атлас татарского народа. – Казань, 2002). Но все же, дифференциация татарского этноса на локальные (территориальные) группы впервые была поставлена и, в значительной степени, сделана Николаем Иосифовичем в монографии «Татары Среднего Поволжья и Приуралья» (М., 1967).

Будучи специалистом по этнографии тюркоязычных народов Среднего Поволжья и Приуралья, Николай Иосифович возглавлял также изучение культуры и быта другой народности Среднего Поволжья – чувашей. Под его руководством проводились этнографические экспедиции Научно-исследовательского Института языка, литературы и истории Чувашской АССР и Чувашского краеведче-

ского музея. Результатом этих исследований явилась подготовка и издание, под его руководством коллективной монографии «Чуваши» (Чебоксары, 1956).

Кроме названных трудов Николай Иосифович, в различных изданиях, в том числе и в центральных, опубликовал значительное число работ по этнографии татарского и чувашского народов. В частности, он привлекался к составлению некоторых сводных трудов Института Этнографии АН СССР; им написаны разделы «Татары» и «Чуваши» для фундаментального издания серия «Народы Мира» (М., 1964); он регулярно выступал на страницах ведущего этнографического журнала «Советская этнография». Здесь он печатал статьи на различные актуальные темы этнографической науки, в частности опубликовал обширную программу для сбора материалов по быту современной деревни народностей Среднего Поволжья. Эта программа была переведена и на чешский язык, и использовалась чешскими этнографами в качестве методического пособия.

Николай Иосифович Воробьев принимал активное участие в редактировании многих научных изданий. Он один из составителей и редакторов коллективного труда «История Татарской АССР». Том I, (Казань, 1955), а также вышеназванных трудов «Татары Среднего Поволжья и Приуралья» (М., 1967), «Чуваши» (Чебоксары, 1956) и других работ по истории и этнографии народов Среднего Поволжья.

Николай Иосифович пользовался большим авторитетом среди этнографов нашей страны и за рубежом. Он участник международных конгрессов. Этнографы, особенно нашей республики, вновь и вновь обращаются к его трудам. И это лучшая оценка, которую поставило ему время.

Вспоминая сегодня Николая Иосифовича, нельзя упустить из вида одну из замечательных сторон его духовного облика; он был всегда чутким, внимательным, в то же время требовательным учителем. Среди множества дел он находил время поделиться своим опытом, своими знаниями с молодыми сотрудниками и со всеми, кто приходил к нему за помощью (в том числе и за материальной).

В моей памяти Николай Иосифович сохранился мудрым, добрым, благородным, жизнелюбивым, щедро дарившим свои знания ученикам и коллегам по работе. Такое воспоминание осталось о замечательном ученом, показавшем пример добросовестного и бескорыстного служения науке.

СОЦИАЛЬНЫЙ СТАТУС И РИТУАЛЬНЫЕ ФУНКЦИИ ЖЕНЩИНЫ-УДМУРТКИ

*Назмутдинова И.К. (Удмуртский институт истории, языка
и литературы УрО РАН, Ижевск)*

В традиционном обществе пол в значительной степени определял внешний образ человека, набор возможных ролей, правил поведения и ожидаемых от него действий. Данный материал является частью реализованного в 2013 году проекта молодых ученых и аспирантов Уральского отделения Российской академии наук «Фемининность как этическая категория и гендерный стереотип: история и современность».

Мы попытаемся определить социальный статус женщины-удмуртки и ее место в культовом пространстве и знахарской практике этноса. В связи с этим необходимо выявить объем хозяйственных функций женщины; рассмотреть внутрисемейные взаимоотношения супругов; определить ритуальные функции удмуртки.

Основой статьи послужили два рода источников: собственно этнографические материалы (свидетельства дореволюционных исследователей о жизни и быте удмуртов) и полевые материалы, собранные автором на территории Удмуртской Республики в 2013 г.

В традиционном обществе в замужних женщинах прежде всего ценились способность к деторождению и трудолюбие. Считалось, что пополнение семейства и рабочих рук – их главная миссия. От этого зависят стабильность и благополучие дворохозяйства. Если мужчина в удмуртской семье добытчик и кормилец, то женщина его первая помощница. Она целый день хлопотала в хозяйстве, управляла домашними делами, распределением продуктов, приготовлением пищи. Последняя функция, как правило, находилась в ведении старшей женщины – *кузёкышно* (рус.: большуха). В целом, женщины выполняли все работы по дому: присматривали за скотом (кроме лошадей), готовили ткани, шили одежду, воспитывали детей, ухаживали за огородом, при этом, успевая поработать и в поле [14, с. 187–189]. Удмуртки были удивительно трудолюбивы и выносливы. *«Кыце кышно мурт, сьце икпурты»* (Какова хозяйка, таков и котел), *«Вань юртэ кышно муртуте»* (Все хозяйство на жене держится), – говорят в народе. Стараниями женщины достигались порядок и чистота в доме и усадьбе. Нередко она выполняла и мужские виды работ, например, кормление скота, подвоз сена, дров из леса и прочее [5, с. 11].

В свободное от обязательных работ время женщина ткала, шила, вязала, гнала самогон и т.д. Предметы и продукты, изготовляемые исключительно женщинами, составляли их собственность, которой мужчины не могли распоряжаться, точнее, – не претендовали на нее. Вырученными от продажи своих изделий деньгами удмуртка могла пользоваться бесконтрольно [4, с. 28].

Если у женщин имелось приданое в виде скота, им мужчина также не имел права распоряжаться. Здесь главную роль играли владелицы: это их добро [1, с. 35]. Причем право владения и распоряжения переходило и на приплод от скота, полученного в приданое. «Если отобрать этот состав скота из приданого, то в вотском хозяйстве останется очень мало, или совсем не останется скота. Такое положение и ставит в некоторую зависимость состояние вотского хозяйства от женщин», – писал В. А. Максимов. По его мнению, именно эта зависимость давала свободу удмуртке, а отнюдь не гуманность и любезность мужчин [6, с. 72–73].

Для удмуртов величайшая ценность – семья, поэтому жизнь в браке воспринималась ими как естественное состояние и обязательный долг. В народе говорили: «*Парзэ пар утча*» (Каждый себе пару ищет). В семейной жизни самое главное – взаимоотношения супругов. От этого зависит ее имущественный и воспитательный потенциал. Профессор В. Е. Владыкин считает, что семейные отношения удмуртов отличались большой сдержанностью, и что порой это ставило чужих в тупик. Сдержанно-ласковым было отношение и к детям. На полутонах «держались» отношения мужа и жены, никаких объятий, поцелуев. И даже разговаривали в семье обычно негромко, вполголоса. Тем более не принято было принародно говорить о своих чувствах, любви, а уж вовсе негоже их «публиковать» [3, с. 5–6]. Так, муж и жена не смели оказывать внимание друг другу при людях. «*Возьят*» (стыдно), – говорили они. Незтичным считалось демонстрировать свою глубокую привязанность ко второй половине: «*Кышноенкартлэняратэмзыпыдлогесватэмын вал. Али со ваньзыазьынныгырьгьяско но, чупасько но. Азьловатһсько вал*» [10, л. 20] (любовь мужчины и женщины была спрятана глубоко. Это сейчас при всех обнимаются и целуются. Раньше прятались).

Муж, желая показать свою любовь и почтение, часто обращался к жене по отчеству, которое, по свидетельству Н. Г. Первухина, выговаривалось более правильно, чем когда оно служило собственным именем лица. Например: «Алексей-ныл, Малакей-ныл, то-

гда как имена: Алексей и Малахий, в приложении к лицам, которые носят эти имена, изменяются в «Лешко»/(или – «Олеш») и «Малак». В других случаях отчество выговаривалось по-русски – Алексеевна, Малаховна [12, с. 15].

Одиночество осуждалось. Одинокому человеку было трудно справляться с тем объемом работ, которые приходилось выполнять, поэтому каждый стремился обзавестись парой. Людей, чьи попытки создать семью оказывались неудачными, жалели. Нередко к ним приклеивались обидные прозвища: «*Пал тури*» (одинокий журавль), «*муры скал*» (яловая корова), «*варгазьязег*» (гусыня без гусят) [8, с. 44–45]. Если брак оказывался неудачным, или женщина в силу каких-то обстоятельств оставалась в «старых девах», винила в этом в первую очередь себя: «Я не смогла создать семью, найти хорошего мужа. Наверное, я была слишком требовательной», «Я замуж не вышла. Раз я стала калеккой, появились мысли, что семья будет меня стыдиться, что не смогу поднять детей», – делились сокровенным информантки [11, л. 42].

Необходимо подчеркнуть, что равноправие и относительно независимое положение женщин сохранялись лишь при муже, так как в условиях полунатурального хозяйства без мужской помощи едва ли бы она справлялась со всеми делами [13, с. 76]. После смерти мужа над хозяйством вдовы (особенно с малолетними детьми) община обычно устанавливала опеку, вторичное замужество она часто должна была согласовывать с общиной.

По справедливому замечанию Г. А. Никитиной, «удмуртская женщина всегда была относительно самостоятельна, не знала заворничества, могла принимать гостей любого общественного положения в отсутствие мужа, участвовала в общественных празднествах и развлечениях, кроме некоторых». В отличие от нее, башкирская женщина, например, не имела таких прав. Она не могла кого-либо принимать в отсутствие мужа, особенно мужчин. В таких ситуациях она обычно говорила: «Хозяина нет дома», «Отца детей нет дома»; просьбы откладывала до прихода мужа: «Я не знаю, он сам будет в такое-то время, тогда придешь» [9, с. 57].

В пожилых женщинах больше ценились опыт и мудрость. Являясь главными носителями народных знаний и традиций, они осуществляли передачу этого «наследия» младшему поколению. Бабушки выступали в роли знахарок, совершали магические манипуляции и заговоры. Удмуртка играла значительную роль в обрядовой жизни общества. Например, женщины средних лет и преклон-

ного возраста проводили обряд вызывания дождя, сами выполняя функции распорядителей и жрецов; принимали активное участие в святочных развлечениях, особенно северные удмуртки. Закамские женщины-удмуртки были инициаторами обрядов, носящих эротический характер. Во время *ошорога* ими исполнялись танцы с привязанным спереди овощем, символизирующим мужское достоинство [7, с. 31]. Обряд был направлен на стимуляцию сил природы, оплодотворяющих и дающих жизнь новому.

Большую роль женщина играла в молениях в семейной и родовой куале; от нее зависел выбор жреца в семейной куале, когда умирал *вксысь* – ее муж. Овдовев, мужчина лишался своих жреческих прав, т.к. без женщины обряд считался недействительным, ведь она хранительница домашнего очага [2, с. 149].

Ведущая роль в ритуальной и знахарской практике пожилых женщин вполне понятна, поскольку в традиционном обществе в условиях низкого уровня грамотности и неудовлетворительного состояния здравоохранения старшее поколение имело большой авторитет как более знающее и опытное. Забота о здоровье семьи целиком лежала на бабушках. По свидетельству информантки Г.Г.Поздеевой, «когда ее дети болели, свекровь натирала их самогоном. Затем завязывала повязку на шею или накладывала тряпочку. Дети даже не кашляли, по больницам не ходили. Бабушка их лечила сама» (*Зап. от Галины Гавриловны Поздеевой, 1932 г. р., удмуртки, д. ПыбьяБалезинского района Удмуртской Республики*). Она же вспоминает: «Был случай. Дети любили на лошадях кататься и часто захаживали в конюшню. В то время лошади болели, тело их покрывалось непонятными болячками, коростами, что передавалось и детям. У моих ребят руки и щеки были в коростах. Наша бабушка вылечила их. Собрала череду, чистотел, крапиву и еще парочку каких-то растений, заварила их и споласкивала их руки. Хватило 2–3 раз. Коросты сразу сошли. Так она помогла и родителям других детей». (*Зап. от Галины Гавриловны Поздеевой, 1932 г. р., удмуртки, д. ПыбьяБалезинского района Удмуртской Республики*).

В другой раз к Галине Гавриловне обратилась женщина. У нее под мышками соскочил фурункул (удмуртское название *пуны ноны* – букв.: соски собаки). В народе считается, что если вовремя не заговорить этот недуг, рядом соскочит еще двенадцать. Информантка объяснила ей, что свекровь в таких случаях рекомендовала найти собаку-суку, взять из дома кусок хлеба и медленно пропустить его через рукав, чтобы он упал в руку, и отдать собаке. Сразу после

проделанного, по словам респондентки, болезнь начинала отступать (*Зап. от Галины Гавриловны Поздеевой, 1932 г. р., удмуртки, д. Пыбья Бalezинского района Удмуртской Республики*).

Еще один случай из практики респондентки. В отчаянии к ней обратилась односельчанка, которую мучала боль в ноге. Она рассказала, что подоив корову, шла с ведром молока и вдруг упала. Снимок показал, что нет ни перелома, ни вывиха, но наступать на ногу было больно. И в этом случае информантка все сделала так, как делала ее покойная свекровь. В том месте, где человек упал, нужно вбить железо, например, гвоздь или скобу со словами «*Тae возь, мынэсьтымпыдмелэзь*» (Держи вот это, а мою ногу отпусти). Уже через несколько дней боль в ноге подопечной прошла. Через некоторое время она пожаловалась на здоровье матери, которая не могла ни есть, ни пить, ни говорить. Никто не мог понять причину. Галина Гавриловна в таких случаях брала хлеб или хлеб с маслом, соль и крупу заворачивала в тряпочку и бросала на перекресток трех дорог со словами: «*Кутыныкешедьтӥды, сыны-юыны но шедьтэ*» (Как схватили, так и питьё-кушанье найдите). И дальше просила, мол, освободите такую-то, называя полное имя человека. (*Зап. от Галины Гавриловны Поздеевой, 1932 г. р., удмуртки, д. Пыбья Бalezинского района Удмуртской Республики*).

Другая информантка вспоминает: «Моя бабушка была целительницей. Люди приходили к нам с разными проблемами. Могла выправить сотрясение мозга, когда наблюдались сильные головные боли. Для этого она лыком обвязывала голову. Там, где середина лба, ставила отметку. Далее снимала этот круг, соединяла. И с той стороны, где лыко получалось длиннее, начинала аккуратно массажировать. Также массировала живот, когда от непомерных физических нагрузок надрывали пупок. Грыжу она лечила травами» (*Зап. от Тамары Пименовны Савиной, 1943 г. р., удмуртки, д. Пыбья Бalezинского района Удмуртской Республики*).

Таким образом, в традиционном удмуртском обществе знахари заменяли крестьянам врачей разного профиля: акушеров, педиатров, терапевтов и т.д. К ним обращались, когда не было возможности получить квалифицированную медицинскую помощь, или, в исключительных случаях, когда назначенное лечение не помогало.

Из вышеизложенного можно сделать вывод о том, что женский удел – заготовка, переработка, учет полученного тяжелым, кропотливым трудом имущества семьи. Все, что было связано с делами культа, супружеская чета решала совместно или врозь, если того

требует ритуал. Женщины-знахарки пользовались особым авторитетом у удмуртов. Они обладали исключительной способностью исцелять, поэтому считались на голову выше остальных. Данные ключевые позиции по праву обеспечивали высокий социальный статус женщины в семье и обществе.

Литература:

1. Верещагин Г.Е. Вотяки Сарапульского уезда. СПб.: Типография И. Н. Скороходова (Надеждинская, 39), 1889. 199 с.
2. Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск: Удмуртия, 1994. 384 с.
3. Владыкин В.Е. Три свадебных напева // Гыдыке / сост. Т.Г. Первозчикова. Ижевск: Удмуртия, 1991. 208 с.
4. Косвен М.О. Распад родового строя у удмуртов // На удмуртские темы: сборник статей. М.: Центральное издательство народов СССР. 1931. Вып. 2. С. 5–35.
5. Кошурников В. Быт вотяков Сарапульского уезда Вятской губернии. Этнографический очерк // Приложение к Известиям общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете за 1879 г. Казань, 1880. 44 с.
6. Максимов В.А. Вотяки. Краткий историко-этнографический очерк. Ижевск: УДКНИГА, 1925. 128 с.
7. Миннияхметова Т.Г. Календарные обряды закамских удмуртов. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2000. 168 с.
8. Никитина Г.А. Народная педагогика удмуртов. Ижевск: Удмуртия, 1997. 136 с.
9. НОА УИИЯЛ УрО РАН. РФ. Оп. 2-Н. Д. 1436. 251 л.
10. НОА УИИЯЛ УрО РАН. РФ. Оп. 2-Н. Д. 1535. 148 л.
11. НОА УИИЯЛ УрО РАН. РФ. Оп. 2-Н. Д. 1597. 89 л.
12. Первухин Н.Г. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Эскиз V. Следы языческой древности в суевренных обрядах обыденной жизни вотяков от колыбели до могилы. Вятка: Губернская Типография, 1890. 68 с.
13. Семенова Л.И. О влиянии поколенного состава семьи на передачу этнокультурных традиций (по материалам села Ляльшур Удмуртской АССР) // Советская этнография. 1981. № 1. С. 68–77.
14. Удмурты: историко-этнографические очерки / УИИЯЛ УрО РАН; Научный ред. д-р ист. наук В.В. Пименов. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 1993. 392 с.

КУЛЬТУРОВЕДЕНИЕ ИЛИ ОБ ИСТОРИЧЕСКОЙ ФАКТОЛОГИИ КУЛЬТУРЫ НАРОДОВ

*Нугманов Р.Г. (Казанский государственный университет
окультуры и искусств)*

Вместо вступления обратим внимание к некоторым современным данным в исследовании истории и культуры тюркского Востока России. Известному русскому историку Н.Я.Аристову относят слова: «Верное и точное изучение *исторической жизни* дает самое лучшее средство для её понимания в настоящую пору».

В последние десятилетия в изучении культуроведческих проблем тюрков, пожалуй, достигнуты специалистом отечественной исторической географии Муратом Эскендеровичем Аджи. Для иллюстрации ситуации проведём здесь небольшой экскурс к одному из его трудов, к книге «Полынь половецкого поля» (Изд. 3-е. М., 2008).

Вот как он пишет в отмеченной работе: «Казалось бы, а столь ли важно как танцуют кумыки, как строят дома, какие национальные блюда готовят? Оказывается, очень важно. Ибо из этих мелочей и складывается лицо народа, его этнографический портрет».

В этой же книге М. Аджи отмечает, что «...практичные тюрки всегда свои изделия украшали орнаментом. Орнамент означал принадлежность хозяина вещи тому или иному роду, он служил меткой. У тюрков орнаменты никогда не менялись, каждый род имел свой орнамент» (с. 60).

Более того, ученые считают, например, А.А. Трофимов (Республика Чувашия), что «в орнаментах наши предки зашифровывали слова и фразы. Это было руническое письмо. Так орнаменты сделали визитной карточкой человека и народа. В них была не просто красота, а красота, понятная только своим – это тайнопись».

Сохранились записки византийского посланника, в Тюркский каганат в Поволжье, Приска, который побывал у Атиллы. Европейец был поражен здесь, увидев бревенчатые постройки. М. Аджи приводит следующие слова посла, что остались в истории. «Пол во дворце правителя был устлан коврами, сделанными из шерсти и все по ним ходили». Войлочные ковры были традиционными ценностями для тюрков. Более того, их ткали таким образом, что сохранялись культурно-исторические сведения на них. М.Аджи описывает 2-х тысячелетний ковёр с изображением символического портрета тюрка. Он изображен светловолосым, с голубыми глаза-

ми, подтянутым и статным по сложению. Иначе трудно представить, как бы тюрки проводили всю свою жизнь на коне.

Европейцы крайне удивились тому, как в палатах у «герцогини» много молодых женщин занимались вязанием шалей из тонкой шерсти. Шали были с бахромой и с длинными кистями. Европейские гости здесь с удивлением заметили ряд других предметов искусства быта, одежды и утвари. Например, их внимание привлекли даже бурки, валяные сапоги, войлочные шляпы и др.

После такого вступления перейдём к научно-теоретическому анализу культуроведческой фактологии, обозначим толкования понятий, проведём их систематизацию. За научно-литературную основу примем известную книгу Ю.М. Рождественского «Введение в культуроведение» (М., 2000) и другие материалы.

Понятие «факт» происходит от латинского слова *faktum* – свершившееся. «Фактология» означает некоторое предметное исследование той или иной проблемы. Например, в нашем случае мы изучаем историю культуры народа (или народов) посредством анализа фактов культуры, которые присущи им. Таким образом, «факт культуры» оказывается главной категорией культуроведческой науки. В качестве фактов культуры, например, Ю.В. Рождественский выделяет такие феномены, как «устная речь», «письменный язык», «литературная речь», «фольклорная речь», «печатное слово». Кроме того, учёный в качестве фактов культуры выделяет «физическую культуру», «античную гимнастику», «олимпийские игры».

Наконец, он в качестве фактов культуры определяет такие феномены, как «родовые знаки», что мы видели у древних тюрков, «печати-маркеры», «геральдические знаки», «государственные символы» и т.д.

Следует заметить, что факт культуры принципиально отличается от фактов текущей деятельности. Под фактом культуры чаще всего понимают ряд исторических явлений, которые важны для развития и благополучия народов. Однако, как видим, не все исторические факты культурологичны.

Факты культуры оказываются характерными для той или иной эпохи. Они отражают как бы образы времени. Кроме и того факты культуры отличаются своим конкретным назначением. Например, в библиотеке, наряду с хронологической, создается предметная классификация книг.

Очень важным свойством фактов культуры является то, что они служат для причинно-обусловленной классификации истори-

ческих фактов. А это, в свою очередь, необходимы при выработке всякого рода экспертных заключений по тем или иным проектам. Например, иногда встает вопрос об учереждении государственных символов как Герб Республики, её Гимна или Государственного флага. Можно с уверенностью сказать, что в нашей Республике ни один из этих символов культуролого-философского экспертного анализа не проходил. Конечно, жизнь продолжается. Но она могла бы процветать или быть ещё более осмысленной и целесообразной, нежели сегодня. Или же можно было бы просто избежать множества общественно значимых сложностей нашего бытия.

Рассмотрим, конкретнее, чем, например, не сбалансирован научно-практически наш Герб Республики. Здесь представлены два крыла (это доброе начало), но они компенсируют целых три заземленных ног зверя (это злое начало). Отсюда вывод такой, что в нашей Республике имеет место перебор материального начала, относительно духовного. Тут можно возразить так, что у нас, дескать, стабильность, толерантность, хорошие органы общественного порядка и прочее. Тогда возникает вопрос, почему так много разводов среди молодых семей? И, вообще, упор на силу вооруженных сил мы уже пробовали в эпоху «социалистического строительства», только вот ничего не добились. Почему? Потому что мы его начинали «строить» с известного «Философского парохода», то есть, освободившись от людей, которые как-то больше знали о жите-бытие, помимо того, что «грабь – награбленное». Так мы отказались научно обоснованного подхода к бытию.

Вообще же факты культуры должны обладать причинной, предметной и временной характеристикой. Поэтому они и значимы для будущего. Часто факты культуры *выступают прецедентами*, то есть служат нам образцами деятельности. Кроме того, они *выступают и правилами поведения*, то есть являются средством отражения нормы деятельности.

Может показаться, что отбор фактов культуры совершается на основе лишь *субъективных оценок*. Но это не совсем так. Здесь произвол ограничен методологией постнеклассической культурологии. А здесь факты культуры приобретают *статус уникальных явлений*. И в них редко кто ошибается, если человек не подвержен манипулированию сознанием. Но, что особенно ценно, уникальность фактов культуры делает их носителями истории стилей. А стиль обычно служит обновлению общественного бытия. И эти обновле-

ния совершенно неотвратимы, так как выработку чело-веком фак-тов культуры трудно остановить.

Может возникнуть вопрос, что, дескать, какая разница между социологией и фактами культуры, т.е. культуроведением. Разница очень большая. Например, социология не признает А.С. Пушкина членом общества, а культуроведение считает его нашим современником, как говорится, по факту его культуротворческой деятельности с помощью своего творческого наследия!

Однако заметим, что факты культуры нельзя ограничивать лишь сферой словесного искусства. К ним относятся любые продукты художественно-технической и дизайнерской деятельности. Сюда же относятся и прикладное искусство, и архитектура, проектирование и иллюстрации, рекламная сфера, веб-дизайн, так называемая, «кладшафтная культура» и т.д. Продукты дизай-на обычно служат как утилитарным целям, так и для удовлетворения эстетических потребностей человека. В дизайне, например, собраны ис-кусство компоновки, стилистики и украшения. Из сказанного вы-текает, что культуроведение призвано определять объективные за-коны культурно-исторического развития народов.

Наконец нельзя не вспомнить о существовании и фактов анти-культуры. Это не только случаи физического уничтожения фактов культуры (или вандализм), но и снижение уровня образования в стране. Человек или сообщество людей, которые привыкли жить на авось, не потерпят развития культуры в любой сфере. Подобные явления встречаются и творческих коллективах, и научных сооб-ществах и учебно-педагогической среде.

Можно даже отметить как в Западных странах отсутствует к интерес к теориям высокого гуманитарного ранга. Это прагматиче-ский подход к науке, который считает критерием ценности науч-ных постижений исключительно их практическую полезность. Од-нако сегодня ученые уже считают, что культуролог пишет не на бумаге, а на судьбах своих сограждан. И это тоже факт.

Краткие выводы:

1. Культуроведение или историческая фактология народов од-но из важ-ных направлений из культурологического цикла дисцип-лин. Истори-ческая фактология, прежде всего, это верное средство для развития отечественной исторической науки в современной России;

2. Вопрос о сохранении народных художественных промы-слов относит-ся к компетенции отечественного культуроведения,

ибо относится к фактологическому обогащению нашего культурно-исторического существования;

3. Актуализируется также изучение исторической фактологии народов российского Востока, что связано с поддержанием духовных скрепов в современных межнациональных отношениях.

ТРАДИЦИОННАЯ СИМВОЛИКА КУЛЬТУРЫ НАРОДОВ СРЕДНЕГО ПОВОЛЖЬЯ

*Охотникова Т.В. (Казанский государственный университет
культуры и искусств)*

Человек, рожденный в истории и культуре, имеет свой язык, свое выражение, жизненные установки, но в реальной жизни мы наблюдаем разрушение, размывание локальных, этнических, культурных ценностей и, как результат, изменение национальной культуры. Идет сложный процесс переплетения местных, локальных особенностей истории и культуры отдельных народов в глобальную культуру. Проблема в том, что глобализация сегодня в своем стремительном распространении (если не экспансии), все больше и больше опережает (если не подавляет) культуру национальную, утверждают специалисты, работающие по этой проблеме. Естественно, меняются и ценностные ориентации, и ролевое поведение, и социальные установки этноса.

Регион Среднего Поволжья представляет сегодня поликультурное общество, то есть этнически смешанную среду, где наиболее интенсивно протекают процессы межэтнического и межкультурного взаимодействия между русскими, татарами, чувашами, удмуртами, марийцами и другими национальностями. Но это означает еще и то, что существует бесконечное многообразие возможностей и потенциалов культурного наследия каждой национальности, поэтому и происходит отстаивание собственной самости наряду с признанием существующих культур. Каждая национальность будет интересна лишь в том случае, если сохранит свой колорит, свои традиции.

Традиционная культура доступна всем, она демократична, понятна, привлекательна, в основе её – национальные ценности, в которых мудрость народная, ум, достоинство народа, его историческая память, укрепляющая нравственный облик и являющаяся одеждой его души.

Традиционная культура – основа этнической идентичности сообществ, которая представляет собою основные структурные компоненты: самосознание, чувства и ментальность, которые, не меняясь по форме, на разных этапах развития общности у разных народов наполняются новым ценностным содержанием. Иными словами, происходит постепенное усложнение структуры этнокультурной идентичности, напластование разновременных её слоев [2, с. 18]. Регион Среднего Поволжья представляет собою огромное количество дисперсных групп, которые находятся в инонациональном окружении и осуществляют межэтническое взаимодействие. Региональная идентичность характеризуется объективными факторами: территория и исторические особенности пространства; социальные практики в этих пространствах, общее историческое прошлое, особенности культуры. Это подвижный феномен, который меняется вместе с историей и географией социума и сокращает культурную дистанцию путем постоянного сближения норм и ценностей. То есть происходит гармоничное взаимовлияние не только в семейно-бытовом укладе, культуре, но и религии, что дает необычайность сосуществования этносов данного региона. И это постепенное усложнение структуры этнокультурной идентичности позволяет индивиду воспринимать и осознавать свою общность с самобытной культурой того или иного этноса. (При этом надо понимать, что «этнос» и «нация» существуют параллельно, одновременно, но «этнос» исторически первичен). А ментальность этноса, его мироздание и мировоспитание, фольклорные произведения (сказки, мифы, предания, былины) песни, танцы, уникальные технологии ручного производства (такие ремесла как кузнечное дело, глиняная игрушка, керамика, гончарное дело, музыкально-народные инструменты, ручное ткачество, кожаная мозаика и другие), язык этноса, все это культурное наследие, по выражению Л.Н. Гумилева, является «клеем» этноса. Культуры, тесно соприкасаясь друг с другом, ассимилируясь, объединяясь, перерастают в интеркультуру, в какое-то планетарное единство, при этом уникально сохраняясь.

Наступивший век – век открытого информационного общества с богатейшим переплетением национальных культур народов мира. Это все напрямую относится и к региону Среднего Поволжья. В большинстве своем в регионе – суверенизация и идеологическая «пестрота» политических взглядов региональных властей, ну и, конечно, своя самобытность. Как чувствовать себя уютно здесь? Вер-

ный путь видится в движении через освоение родного языка, познания и уважения культуры своего народа к освоению богатств традиционной национальной культуры народов Среднего Поволжья, которая многослойна и мозаична. К тому же, она живая, развивается и не приемлет статику. Более того, свое будущее каждый народ сегодня связывает с национальной культурой, являющейся для него гарантом жизни [3, с. 7]. Потому, что культура – это прошлое, настоящее и будущее народа, это то, что сотворено, передано потомкам, обогащено и завещано следующему поколению. Именно культура прошлого и является фундаментом этой жизни [там же]. Бережное, уважительное отношение к истории народа, его языку, культуре, просвещению, традициям и нравам, воспитание лучших качеств (миролюбия, любви к своей Родине, готовности защищать ее от врагов, трудолюбие, творчество, религиозность), преемственность идей и опыта народной педагогики и народной философии и сегодня помогают выживать в этом нестабильном обществе, где разрушены многовековые общечеловеческие ценности.

Эту целостную систему ценностей представляют образы-символы народной культуры. Традиционная народная культура помогала жить и выживать в этом мире. Мир понимали так, как видели и чувствовали. И все это зашифровывалось. В символах, аллегориях, метафорах – духовность времени, народная философия и народная педагогика. И все это отражается в мировоззрении человеческого и его миропонимании.

Рассмотрим эту мировоззренческую картину жизни. В основе целостного мировосприятия наших предков лежит несколько ключевых понятий, на которые опирается вся система ценностей народной культуры.

Через всю систему традиционной символики (поэтической, пластической, хореографической, песенной, орнаментальной, обереговой) проходит *Круг*, как совершенная форма, как целое: круг семьи, круг друзей, круг единомышленников. По кругу идет время (день, неделя, месяц, год, человеческая жизнь), которое сформировало понятие Круга Жизни. Это – первое. Второе – *Солнце* (тоже круг). Это основной источник жизни на земле. Поэтому все было направлено на помощь солнцу и борьбе с тьмой. Символика Солнца красной нитью проходит через все народное творчество.

Одним из ключевых в традиционной народной культуре является понятие *Живой Природы* – это третье ключевое понятие.

Триединство мира: мир небесный, мир подземный (царство мертвых) и между ними – человек, который уравнивает их в себе. Земля – женское начало, мужское начало – небо, которое обнимает Землю- матушку, согревает ее солнечными лучами, увлажняет дождевыми струями, делает её способной рожать, приносить плоды. Законы Живой Природы лежат в основе взаимоотношений людей: это система жизненных ценностей, морально-этических норм. Следующим ключевым понятием является понятие *Рода*. Суть важности смысла в пословице: «Где родился, там и пригодился», то есть в родной земле наши корни, через которые она питает нас жизненными силами, постоять за них – честь и слава. Множество образцов устного, песенного народного творчества, традиций, ритуалов и обрядов показывают сакральное отношение человека к месту, где он родился, живет, где будут жить его потомки [1, с. 52–54].

Символы это одна из форм отражения реальности, реалий повседневного. Символ – язык общения, который соединяет прошлое и настоящее. Это возможность познать и передать истину через идею, знак.

Символические смыслы изображения: солнце – бог двух стихий (земли и неба), объединяются лучами, то есть спуск на Землю; огонь – часть солнца, очищение, жизнь, непримиримость, безжалостность; дорога – символ бесконечности; птицы – стихия неба; овца – жертвенное животное; змея – знак власти или мудрости, коварства; и т.д. В системе символических смыслов и люди, и животные, и растения, и камни, и числа, и цвет, и многое другое.

Знаки и символы начинают со временем означать образ – обобщенное отражение действительности в форме конкретного явления (переработанные творческой фантазией народа факты действительности).

Языком символов и образов зашифровался весь мир народа, его бытие. Это мудрая система отношений людей и окружающего мира, через которую можно понять жизнь народа с её повседневными трудами, заботами, чаяниями и надеждами. Это трансляция опыта, знаний, это составляющая культурного процесса.

Таким образом, традиционная символика народов Среднего Поволжья это, своего рода, тоже проблема единства общего и единичного – единое общее пространство с учетом интереса национальностей.

Регион Среднего Поволжья сегодня является ярким примером мирного сосуществования и гармоничного развития традиционных культур и народов.

Такая тенденция позволяет говорить о возросшем уровне ответственности каждого этноса за сохранение своего дома, малой родины, своей культуры, так и единого интеграционного пространства, общечеловеческого общения. Русский философ Н.А. Бердяев, на наш взгляд, точнее всего выразил эту мысль в формуле: «Путь к общечеловеческому лежит через национальное» [1, с. 51]. А традиционная символика культуры народов Среднего Поволжья веками доказывает возможность существования, развития и передачи истины, которую выстраивало человечество на протяжении своего существования в поликультурном пространстве.

Литература:

1. Искусство и образование. 2012. № 3 (75).
2. Малыгина И.В. Этнокультурная идентичность: структура и исторические формы // Вестник МГУКИ. 2005. № 2.
3. Салахутдинов Р.Г. Традиционная народная культура – педагогические и досуговые технологии. Казань: ГранДан, 2005. 376 с.

ЗНАХАРСТВО НА НИЖНЕЙ ВОЛГЕ И ДОНУ

*Пальгов С.Ю. (Волгоградская консерватория
им. П.А. Серебрякова)*

Знахарство было распространено на всей территории России. Нижнее Поволжье и Подонье – не исключение. Лечебная магия во все времена широко бытовала в народе. Дар врачевания был у избранных представителей сельского социума, которые пользовались уважением в народе. Как известно, население прибегало к трем способам лечения заболеваний: популярному (самолечение), народному (обращение к традиционным целителям, знахарям, ведунам) и профессиональному (официальная медицина). Болезненное состояние человека зависело от естественных (погодные условия и др.) и неестественных, «сверхъестественных» («сглаз», порча колдуна и др.) причин.

Магические заговоры знахарей в народной медицине занимали одно из ведущих мест. В разное время их записывали В.И. Даль, Н.Ф. Познанский и др. [1]. В трудах русских историков и этногра-

фов XIX–XX вв. Н.И. Костомарова, М.М. Забылина, В.И. Даля, Г. Попова и др. приводятся сведения о лечении домашними способами многочисленных заболеваний населения [2]. Так, русский учёный, писатель и лексикограф В.И. Даль приводит полное толкование и значение слов «знахарь», «знахарка», примеры их лечебной силы, рассказывает о жизненных случаях, которые связаны со знахарством, описывает способы передачи дара заговаривать и лечения болезней немедикаментозными способами [3; 22–27, 33–47, 60–71, 72–79]. Народные средства для выздоровления жителей низовьев Волги и Подонья записывались и волгоградским историком и этнографом В.В. Когитиным [4].

Источниковой базой стали полевые записи автора статьи и студентов кафедры музыкального фольклора и этнографии Волгоградской консерватории им. П.А. Серебрякова, выполненные в фольклорно-этнографических экспедициях в сельских районах и областном центре Волгоградской области.

Колдунам и ведьмам противостояли знахари и знахарки. Они лечили, снимали порчу с людей, животных. *«Лечила и коров [бабушка. – П.С.]. – “Я, – говорит, – добрая колдовка”. Идём с ней, берём этот крест, так она берет свои мази наговоренные и посылает меня к пруду набирать водичку. Откуда ветер дует, напротив ветру легонька так, раз еще и еще. Потом она перекрестит крестом, потом идем к скоту лечить. Я говорю: “Бабусь, а ты колдунья?” “Я добрая колдунья”. Она пройдет, молитву там расскажет, почешет их, обрызгает, помоешь вымя, мази этой даст – и все прошло. Нет, она не брала [за лечение. – П.С.]. Она просто ходила от души» [5]. «Были, много были. И коров лечили, и детей лечили. У нас фельдшер работал, Данил Егорыч, вот к нему пойдут, а он всё: “Идите к Павловне”» [6].*

Некоторые знахарки считали, что получили они этот дар от Божией Матери. *«Ну, лечу, помогаю людям. Это мне Богом дано, во сне я видела. Божья Мать пришла и меня научила молитву помогать людям. Я сразу как будто я ее знала, эту молитву. И я сперва недоумевала, а потом начала лечить. Помогается людям. Вот сегодня подошла Надя, палец пришибла. Все разнесло, как оборвала. Я пошла утром за хлебушком, она подходит, баба: “У меня зажил палец”. А я перекрестилась: “Слава тебе, Господи!” Божья молитва, но не скажу. Я человеку наговариваю, читаю чуть не вслух, человек слышит. Мене знаете, что обзывают кол-*

дуньей. Но я Божью молитву читаю. Я когда человеку наговариваю, чтоб человек не сомневался, я ее чуть не вслух читаю» [6].

В народе сильна вера в охранительные молитвы и святую воду. «Он если только будет лечить человека, то он не может без “Отче”. Наговаривает ее, яму там что: лечить человека, там что какая рана, иль что там. Обязательно нужно три раза в какой, а то и пять раз, и три раза. Вон там так и были он три раза “Отче” прочитал, тада начинает. От глаза – вот умывают. Эт “Отче” обязательно. Вот эт самая первая молитва у Спасителя» [7]. «Вот когда болеешь, в любое время. Вот меня же вот эта Анна Ивановна научила, Рвачева, она божественная очень женщина. Петь вот грех, она говорит. Ну, петь грех, какие вот песни, плясать. Ну, вот как что заболит, и не усну никак. Она говорит: “Надо встать перед иконой, сделать сорок земных поклонов и попросить Божию Мать: – Матушка Владычица, Пресвятая Богородица, помоги мне, рабе такой-то или рабу, во всех моих скорбях, болезнях и прости меня во всех грехах и дай мне терпения”. Ну, что болит у человека, ну, чтоб Господь дал терпения – не будет так болеть. Я вот лично так делала, у меня прошло. У меня болело ухо. Не миновать было больницы. Я вот так делала, у меня прошло. Сорок поклонов надо Божий Матери сделать, прям вот перед иконой. Ну, вот так среди комнаты встать, ну, и вот так семечек колупанных положила, вот помолилась, сделала поклон. Ну, вот сорок поклонов Божий Матери надо сделать. Ну, все это прочитать, потом становиться на колени и лбом прям вот так в пол сорок раз. И сорок раз говорить – это обращаться к ней. Вот так говорить Божий Матерь и сорок поклонов. Вот куда идешь: “Благослови меня, Господи, во святой час”, – надо сказать. Господь охраняет везде: и в пути, и в дороге. И молитва хорошая есть и в путь, и в дорогу, и везде: “Неопалимая Божия Мать. Во имя Отца. Иду я в путь-дорогу. Мать Божия – впереди, Спаситель – позади, ангелы и архангелы – по бокам. – Святые мученики Самуил и Гавриил, закройте, защитите от всех бед, скорбей и напастей, от земли и до неба закройте своими пеленами, закройте своими нетленными руками”. Господь спасет, никого не допустит, нигде ни в какую ни в аварию, ничего никто не нападет. Молитва в путь и в дорогу. “Святая Варвара мученица, Христу поклонница, стоишь ты у Христова престола, спасаешь людей. Спаси Господи, помилуй рабу Катерину и в поле, и в доме, и в пути, и в дороге”. Ну, можно добавлять “и моих чадов”. За детей же тоже надо мо-

литься. Кто ж за них будет молиться? Я уже молюсь иногда за всех вот так. Ну, в дороге очень хорошо» [8].

Для лечения детей знахарка наговаривала, читая молитву, «непитую» воду и разливала ее по трем бутылкам. *«Непитая вода в колодце, родниковая вода. Набираешь ее, носи, чтоб не разговаривать, не оглядываться, ничего. А если родник, водотек, где-нибудь переходить, воду эту переносить наговорную, песочку в сумку насыпали, чтоб через воду не переносить. Вот наговаривают воду. Три бутылки ей приносят. Три бутылки. Пишет: первая вода, вторая, третья. Вот первая сперва будет – умывать там, купаться, если там маленького ребенка. Хоть взрослого. Этой водички плеснешь. Купались-то в корытах. Спросит: “Как звать ребенка, имя. крещеный ли?” Некрещеного не будет заговаривать. Только крещеного обязательно. Там «Отче наш» и «Богородица», больше ничего»* [9].

Обратимся к заболеваниям сельского населения Нижнего Поволжья и Подонья и способам их лечения местными знахарями.

В.И. Даль трактует народное определение болезни «ломота» как «тупая, длительна боль в костях, суставах, мышцах, костолом и простудная ломота» [10, с. 265–266.]. В.В. Когитин приводит способы лечения заболевания местными жителями, которые использовали для этой цели коровий навоз и русскую баню. «Лечились еще навозом. От ломоты в суставах. Как только навоз преть начинает, кучу разроют и туда больного посадят. Так тело его разморит, косточки размягчит, что хворь вон. Долго не усидишь. Вытаскивают больного. В баньку его. Отоспится. На завтра радостный встанет. Телом легкий. Здоровый. Вот такая польза человеку от коровы была» [11, с. 71].

Острое инфекционное заболевание «рожа» характеризуется интоксикацией, воспалительным поражением участков кожи человека и лихорадкой. Эпидемии рожистой болезни нередко вспыхивали в семьях сельчан. Своими симптомами она наводила на людей страх: по телу идёт красная сыпь, кожа распухает, поднимается температура. *«Рожка – такая болезнь, кожное заболевание. Распухает, сыпь красная делается, температура страшная. Такой человек делается! Если на лице, то и не угадаешь. У меня мать заболела, дети мои боялись ее, внучата боялись, эта страсть какая была!»* [13]. При лечении рожи жители использовали камфорное масло, которое при помощи молитв «заговаривалось». Больной во время и после лечебной процедуры должен находиться в состоянии покоя. Окна дома занавешивали материей красного цвета, что яв-

лялось оповестительным знаком о болезни человека для всех жителей поселения. *«Рожу – масло камфорное наговаривали. Вот заговаривала молитвами, обязательно молитвами. Заговорит, камфорным маслом наговаривала. Окно красной тряпкой занавешивала. Вот она и ждет. И проходило все»* [13]. Местные знахарки читали следующий заговор: *«Берешь пальчик безымянный и водишь вокруг рожу и говоришь:*

“Ты пальчик без имени, а ты рожса без места.

Нет тебе места ни вверху, ни внизу,

Ни с краю, ни с боку, ни в серединке.

Сгинь! Исчезни! Пропади, как маковое зернышко.

Рожса! Аминь. Рожса! Аминь. Рожса! Аминь”.

И так же три раза. Плюешь через плечо. Тоже надо три раза и три зари. Потом берешь красную тряпку и забинтовываешь, где рожса у тебя. Этим заговором можно заговаривать и рожу, и шишку» [14].

В медицине заболевание «килы» имеет термин «келоид» – «доброкачественное соединение тельнотканное новообразование, возникающее у лиц, имеющих предрасположение (так называемый келоидный диатез) на местах порезов кожи, ожогов, травм и др., редко – спонтанно. Симптомы. Возвышающееся над уровнем кожи вначале розоватые, позже белесоватые, плотные на ощупь разрастания, по форме и величине соответствующие размерам первоначальной травмы» [15, с. 323–324]. Жители Подонья лечили келоид «заговоренным» свиным жиром. *«А то не были, что ля? Они и зараз есть, они и зараз есть. Так вот килы сажают. Вот они шишечки вот такие насажаются и на глаза. А у женицин вот и у мушишинов и на низу там налипнуть. “Ни двенадцать, ни одиннадцать, ни десять, ни девять, ни восемь, ни семь, ни шесть, ни пять, ни четыре, ни три, ни две, ни одна. – Кила, кила, иди туда – аткель пришла, иди к своему старому хозяину. Ты яму мила, а мне ни мила. Иди, иди, иди, иди”.* От эт на жиру на свином заговаривать и мазать. Вот они, прышиши – эт килы. Этими шишецкими. Вот они эти самые килы. Ну, нарывные. Ну, это они самые эти килы! Вот их надо заговаривать и жиром заговаривать, и мазать жиром этим свиным. Сало только свежее. Не соленым, а только свежим перетопить и у стаканник, и няхай она стоит. Заговорить если какому человеку, и няхай она стоит у стаканчик у этим жирок. Это вот надо за один раз, а потом надо три зори, ишо раз три раза, ишо раз три раза – три зори надать три раза.

Ну, вот утром ты пришел, я тае се заговорила. Вециром опять пришел, и опять заговорила. Утром пришел, заговорила все три зори. И мажь три дня, тада мажь, мажь, мажь, как пройдут. Половину стаканчика заговую. Ну, я его заговую, а потом – ты все с этим ж стаканом придешь циловек. Я яму мажу и опять заговариваю, мажу и опять – вот три раза заговариваю» [16].

На селах Нижнего Поволжья и Подонья выправлением костных суставов занимались костоправы. «Кости выправляли, вывихи. Костоправ – бабушка моя. Привели меня туда к ней. Она мыло принесла, намылила, водички тепленькой. Еле удержали. Вот как она мне правила! Ой, какая боль была! Меня трое держали. Я и ногами, и руками брыкалась. Как помню, я и сознание теряла, как она мне правила ее, руку. Дедушка держал, ее дочка и моя мать – трое держали. Вот она мне поправила, утянула, такая повязка была, тогда обмотки были в войну. Ботинки давали, да эти обмотки, ноги обматывали – длинная. Да не портянка! Не портянка, прям вот как обмотка такая. А этой обмоткою по-моему называли ее. Обмотки, обматывали ногу. И вот они мне затянули. Потом еще раз, два раза поправила, и моя рука на место встала» [17]. «Сын лазил в луже, а я его за руку дернула. Он заплакал. Я думала: он ревет, что я его из лужи убрала, а я, наверное, когда за руку его дернула, ну и косточку выдернула. Ну, я пошла к бабке. Она мне ниточку наговорила, ну и перестало. А как чуть-чуть, камушек кинет, она у него опять выскакивает. Ну, я долго с ним мучилась. А это приезжие люди у нас были, потом в Клетскую уехали. А мне уже сказали, что они уехали. Ну, и я думаю: “Где я там буду его искать?” И вот тебе... Он приехал за расчетными и идет мимо нас. А я его позвала. Вот так мол и так. Он мне говорит: “Давай сразу мыло”. Я ему дала. Чего он: или песню пел, или молитву читал... Он идет, мылит, а сам мычит. Прошел туда раза. “Подымай руку”. Он боится подымать (в это время ему было уже годика три). Ну, он тогда берет руку его. А я вижу: он такой руку – “а-а-а”. Я думала: может больно? И вот поныне ему уже 50 лет, и рука больше его не беспокоит. А вот по врачам я ездила, они говорят: “Парь содой”. Ничего не помогало» [18].

Знахарки заговаривали зубную боль. «Мы где жили, у нас была бабушка одна. Она нам помогала там людям, там у кого заболели, детей там сглазу лечила. Болели у меня зубы. Ой, как я мучилась, она говорит: “Приходи”. Что уж она говорила, я не знаю.

Она сказала мне: “Они у тебя будут крошиться”. И они все у меня выкрошились, но не болели уже» [19].

Заговоренную мазь использовали при заболевании ушей. «Есть люди такие, что гадость делают. У меня в соседнем подъезде жила тётка зятя. Она нас никак терпеть не могла. И вот мальчишка младший бегал, внук, там около неё. И вдруг приходит домой: “Ой, ухо, ой, ухо”. Пошли к врачу. Она и говорит: “У вас что-то в ухо посажено”. Мы пошли к бабушке. И бабушка дала какую-то заговоренную мазь, положили в ухо, и прошло» [20].

Зафиксирована быличка о лечении огуречными плетями. «Свою дочь я водила к ней [знахарке. – П.С.], Родилась она в 51 году в январе месяце. Родился нормальный ребенок, и плачет, и плачет. Она почернела, и на ней появилась черная шерсть. До весны дожили. А у нас там бабушка Фекла. Старенькая, горбатенькая, сухенькая была. Вот нам дали лошадь и со мной еще женщина одна. И поехали. Что уж она там делала? И говорит: “Я лечу так: если на здоровье, то будет спать, а если не на здоровье, то значит умрет. Ну, домой приедете, вот огуречные плети с огорода не собирали?” Я говорю: “Нет”. “Ну, вот пойди, собери, оттопи, накупай ее и рубашечку повесь на дубовый столбик”. Ну, я так сделала. До заката солнца. Ну, она уснула, и спала, и спала. Ну, вот сейчас 60 с лишним лет, поправилась и жива. И нормальная женщина стала» [21].

При заболевании легких, малярии («малярия трясет»), «сухоте» применяли водяной отвар щепок кладбищенского креста. «Ночью, чтоб люди спали, больной идет на кладбище, чтоб ему от креста от любого щепочки взять. И оттапливали эти щепочки, и пили. У людях легкие болели, часто малярия трясёт, сухота какая-то на человека – это очень хорошо помогает. И туда идти, не оглядываясь назад, и оттель идти, не оглядываться назад» [22].

В сельской общине Нижнего Поволжья и Подонья большое значение уделялось здоровому образу жизни. Хозяйки следили за чистотой жилых помещений, подворий, хлевов со скотиной. В случае возникшего заболевания у домашних животных их лечили подручными, немедикаментозными средствами: навозом, кровью других животных. Прикладывали к заболевшему животному вещи самих хозяев.

В заключение отметим, что заболевания сельское население лечило несколькими способами:

1. Молитвами, святой водой, могильными крестами, частями тела покойника;
2. Заговорами путем психотерапевтических внушений;
3. Бытовыми, используя растительные настойки (огуречные плети, подсолнечное масло, камфорное масло), продукты животного происхождения (свиной жир), отходы жизнедеятельности скота (коровий навоз), проточную (родниковая, непитая) воду, русскую баню;
4. Пальпацией, основанной на осязательном ощущении, возникающем при движении и давлении пальцев или ладони ошупывающей руки. С помощью пальпации определяли свойства тканей и органов: их положение, величину, форму, консистенцию, подвижность, болезненность исследуемого органа.

В песенном фольклоре донского и волжского казачества, иноязычных, неславянских народов довольно редко встречаются песни, в поэтическом тексте которых есть описания, как болезней человека, так и возможные немедикаментозные способы их лечения.

Литература и источники:

1. Даль В.И. О повериях, суевериях и предрассудках русского народа. СПб.: Литера, 1994; Познанский Н.Ф. Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. М.: Индрик, 1995.
2. Костомаров Н.И. Домашняя жизнь и нравы великорусского народа / сост., предисл., примеч. С.Л. Николаева. М.: Экономика, 1993; Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. Собр. М. Забылиным. Репринт. воспроизведение издания 1880 г. М.: КНИГА ПРИНТШОП, 1990; Даль В.И. О повериях, суевериях и предрассудках русского народа; Попов Г. Народно-бытовая медицина. М., 1903.
4. Когитин В.В. Русские люди Волжского Понизовья: Волгоград: Астериск, 1993.
5. Полевая запись [Далее – ПЗ] Тиховой Е.В. 13 января 1996 г. С. Козловка Руднянского муниципального района. Инф. Кравченко М.А. 1925 г. р.
6. ПЗ Бахваловой В.А. 16 июня 1996 г. С. Орловка Городищенского муниципального района. Инф. Самойлова З.С. 1931 г. р.
7. ПЗ автора 12 сентября 2001 г. Ст-ца Пугачевская Котельниковского муниципального района. Инф. Ломакина О.Ф. 1921 г. р.
8. ПЗ Семко Г.А. 11 февраля 1999 г. Хут. Большой Михайловского муниципального района. Инф. Алексеева Е.М. 1910 г. р.
9. ПЗ автора 28 июня 1995 г. Хут. Княжинский-II Михайловского муниципального района. Инф. Золотарева Е.И. 1936 г. р.
10. С. Орловка. Инф. Самойлова З.С.

11. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4-х тт. М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1956. Т. II.
13. С. Орловка. Инф. Самойлова З.С.
14. ПЗ Шилкина В.А. 15 сентября 2008 г. Г. Волгоград. Инф. Лапина З.П. 1937 г. р.
15. Справочник фельдшера / Под ред. А.Н. Шабанова. – 3-е изд., перераб. и доп. М.: Медицина, 1983.
16. ПЗ автора 29-30 июля 1995 г. С. Краишево Еланского муниципального района. Инф. Молодцова Т.М. 1925 г. р.
17. С. Орловка. Инф. Самойлова З.С.
18. ПЗ автора 01 сентября 2012 г. Хут. Песчаный Серафимовичского муниципального района. Инф. Попова М.Д. 1935 г. р.
19. Хут. Песчаный. Инф. Маврина А.Г. 1928 г. р.
20. ПЗ автора 25 мая 2012 г. Волгоград. Инф. Белоножкина Н.И. 1936 – 2013.
21. Хут. Песчаный. Инф. Маврина А.Г.
22. ПЗ автора 24 января 1990 г. Хут. Ильменский-I Михайловского муниципального района. Инф. Еремина А.М. 1907-2006.

ХАЛЫК ТАРИХЫН ЧАГЫЛДЫРУЧЫ ЖАНР БУЛАРАК БӘЕТ

Платонова Д.Д. (Кукмара 4 нче урта гомуми белем бирү мәктәбе)

Бүгенге жәмгыятьнең төп бурычларыннан берсе – үткән буыннар туплаган рухи байлыкны саклап, барлап, гомумкешелек тарафыннан иң кыйммәтле дип табылган үрнәкләрен халыкка житкерү. Ә бу изге эштә төп рольне мәктәп, аның укыту-тәрбия системасы башкара. Әдәбият дәресләрен без һәр елны халык авыз ижаты эсәрләрен өйрәнү белән башлап жибәрәбез. 8 нче сыйныфта бәетләр белән танышып, алардагы мәгънә тирәнлеген күреп сокланбыз, шигъри фикерләү үзгәлеген тоябыз.

Бәет – гарәп сүзе, ике юллык шигырь дигәнне аңлата. Бәетнең нигезендә кайгылы яисә көлкеле вакыйга ята. Эсәр шул вакыйга нәтижәсендә кеше күңелендә туган хис-кичерешләренә баян итә. Бәет жанры үсеше бик ерактан (якынча 13 – 14 йөзләрдән) килә, шулай ук 20 йөздә дә дәвам итә.

Бәетләр тарихи хезмәтләр вазифасын үтәгәннәр. “Манара”, “Сөембикә”, “Казан алыну” бәетләрендә татар халкының авыр язмышы, олы хәсрәте, зур югалтулары сурәтләнгән. Дәрестә өйрәнелә торган “Сак – Сок бәете” ндәге һәр строфа адәм

баласының чиксез тирэн кайгысы, мәңге бетмәс хәсрәте хакында сөйли. Сүз сабый балалар турында барганын искә төшерсәк, бәетнең эмоциональ янгырашы никадәр киеренке булуы тагын да ачыграк аңлашыла. Бәетләр – татар халкы менталитетын, хыял, ниятләрән киң һәм тирән, бик борынгыдан бу көннәргә кадәр сөйләп һәм көйләп, язма һәм телдән ижат итү юлы белән баян ителгән әсәрләр. Татар халкының үзе шикелле борынгы заманнарда ук туган, төрле жанрлар белән аралашып үскән, яшәүдән туктамаган милли жанр ул. Аерым бер кешенең бәхетсезлеккә очравы унае белән кайгы белдерү рәвешендә ижат ителгән бу төр бәетләр күп вакытта шул вакыйга булган авылның үзәндә яки бәхетсезлеккә очраган кешенең туганнары, якиннары кулында гына сакланып калучан була.

Флора апа Ваһап кызы Әхмәтова-Урманче “Татар эпосы. Бәетләр” жыентыгында Венгр галиме Игнац Кунош (1860 – 1945) ның бу ижат ителмеш бәет жанрын исәпкә-санга алу мөмкин эш булмаганына инанганлыгын искәртә. Нәкъ шул фикерне 1910 нчы елда Г.Тукай да куәтли: “”Фәлән авылда себер киткән кызга, төгән авылда асылынып үлгән яки баткан жегеткә үзәнә махсус көйләр вә жырулар белән чыгарылган бәет вә моңнар һич тә жыеп бетермәслектер”.

Үзләрәнең яшәү дәверендә бәетләр һәрвакыт язма мәдәният белән тыгыз бәйләнештә тора. Күрәсең, энә шундый уңай традицияләр йогынтысында татар халкының бәетләр ижат итүдән эле дә баш тартканы юк. Әмма бүгенгесе көндә махсус жыентыкларга тупланмаган, халык арасында сакланып килә торган бәетләр бик күп.

Мин үземнең хезмәтемдә менә шул байлыкка мөрәжәгать итем. Максатым – аларны жыю, теркәү. Аннан да бигрәк бәет юлларындагы тәрбияви фикерләрне күзәтү.

Бәетләрнең хәзер ижат ителә торганнарының зур өлеше шәхси фажигаләр белән бәйләнгән. Ә алар көн саен диярлек эле анда, эле монда кабатланып кына торалар. Бүгенге көндә дә мондый бәетләрне халык актив ижат итә. Туган жирлегеннән алынган бәетләр тәрбияви яктан үтемлерәк тоела. Беренчедән, шушы жирлектәге вакыйга бирелә, икенчедән, таныш шәхесләр сурәтләнә, яшәеш, язмышның бер өлеше чагылдырыла. Бәетләр аерым шәхесләрнең трагик язмышларын сурәтлиләр.

Бүгенге көн бәетләрәндәге кайбер мәгълүматларга күзәтү ясап китик. Бәетләрнең төзелеше шактый төзек, төгәл. Ул, гадәттә, «Та-

рих мең дә фәлән йөздә» кебек вакытны күрсәтә торган яки «Бисмиллаһи вә билләһи» һ.б. шундый сүзләр белән башлана, тыңлаучыга нәрсә турында сүз барасы алдан әйтелеп куела. Бетем өлешендә авторы (күчерүчесе), исемен әйтеп, үзенә хәер-дога кылуны да үтенергә мөмкин.

Бисмиллаһи дип баишыйлар

Һәрбер бәет башларын. (“Күршем Айдар бәете”)

Бисмиллаһи дип баишладым

Бу бәетнең башларын... (“Шәмсенур бәете”, “Фәез бәете”)

Кем исеменә багышланганлыгы күрсәтелә:

Тәрәз төбөндәгә гөлләр

Чәчкә атып утырсын.

Бу шигырем шигырь түгел,

Фәнил бәете булсын. (“Фәнил бәете”)

1996 миңа авыр ел булды, – дип, кайчан язылганлыгын баян итеп башланганнары да очрый. Бәетләрнең кайберләрендә кем язганлыгына ишарә ителә:

Мин булып язадыр моны

Тик Кафил абый ғына. (“Айнур бәете”)

Бүгенгә көнне техникасыз күз алдына да китерү мөмкин түгел. Әмма аның бик күпләрнең гомер юлы киселүгә дә сәбәпче икәнлеген күрәбез бәетләрдә. Бәетләр транспорт чарасы белән сак булырга чакыра дияргә урын бар.

Тракторлар гөрләп эшли

Силос чокырларында.

Белмәдем шул каласымны

Трактор асларында. (“Харис бәете”)

“Жигули”га утырдым дип,

Кызу йөри күрмәгез.

Әти-әнинә елатып,

Гүргә керә күрмәгез. (“Бәхил булыгыз”)

“Булгария” теплоходы белән булган фажига һәркемне тетрәндерде. Гөлзия Әлмиеваның (Янсыбы авылы) Мотыйгуллина Лилиягә багышланган бәетендә мондый юллар бар:

Сәяхәткә бик ашкындың,

Әжәлләрең тарткандыр.

Якты дөньялардан киттең,

Ник ул кораб баткандыр.

Читкә китеп мордар булганнар хакындагы бәетләр дә гыйбрәтле:

Аклы ситса күлмәгемне

Алып кидем чөйләрдән.

*Ашкынын чыгып киттем
Сургутка шул өйлөрдөн. (“Газинур бәете”)
Бәхет эзләп чыгып киттем
Якут дигән эңирләргә... (“Миннехади абый бәете”)*

“Үлгәннәр һәрвакыт дога өмет итәрләр”, – дип өйрәтә эби-бабайлар. Бәет юлларында яшьләр колагына исә кайсы сүрәләрне укырга кирәклегә тәкъдим ителә:

*“Әлхәм”, “Колһуаллаһ”ны укып,
Бер дога кылсагыз миңа,
Хак Тәгалә рәхмәтен
Һәрвакыт салыр сезгә. (“Фәһим бәете”)
Илсәярәм, килгәлә син,
Каберләрем янына.
“Колһуаллаһ”ны онытма,
Жиңел булыр җаныма. (“Фәез бәете”)
Зират буеннан үткәндә,
Бисмилла әйтеп атлагыз. (“Алмаз бәете”)*

Үлгәннәрне онытмау, искә алып яшәү дөнъялыкта калганнарның изге бурычы икәнлегә искәртелә:

*Туганнарым, рәхмәт сезгә,
Чардуганнар кордыгыз.
Классташлар, рәхмәт сезгә,
Таи койдырып куйдыгыз.
Әти-әни, энем, туганнарым,
Яшигез матур итеп.
Каберемә еш килегез,
Мин ятам сезне көтөп. (“Альберт бәете”)*

Гүзәл эхлакый сыйфатларның иң беренчесе һәм иң мөһиме ата-ананы хөрмәт итү. Бу мотив та бәетләрдә киң чагылыш тапкан.

*Ләйсән сеңлем, Руслан энем,
Каберемә таи куегыз.
Әтигә һәм әнигә
Олы җанлы булыгыз. (“Уран бәете”)
Әниләрнең бала өчен кайгырып яшәвенә ишарә:
Әни бәгърем, мин кайтканда,
Син һәрчак каршы алдың.
Инде менә мин дә үлгәч,
Балалар белән калдың. (“Фәһим бәете”)
Мине озаткан чагында
Сабырлыклар табыгыз.
Гайбәтемә төшми генә*

Мине искә алыгыз (“Гөлфия бәете”), – юлларында гайбәт сөйләүнең юньсез гадәт икәнлегенә мөнәсәбәт сиземләнгән. Кеше

күңелен иман нуры яктыртса, тормышыбыз матур булыр иде.
Бәетләрдә бу хакта да фикер бар:

*Караңгы гүр ялгыз түгел,
Фәрештәләр көтәләр.
Иман белән күчкән булсам,
Ходаем ярдәм итәр. (“Бәдрикамал бәете”)*

Арабыздан фажигале рәвештә киткәннәрнең матур сыйфатлары да бирелә:

*Күзләр генә тиде микән әллә,
Кулың ята иде һәр эшкә...
...Сагынырбыз әле, сагынырбыз
Жор күңелле ихлас чагыңны. (“Мидхәт абый бәете”)*

Кешенең хезмәткә мөнәсәбәтен дә күрәбез. Хезмәт үз характерына туры килсә, жаның теләгән булса гына бәхет китерә:

*Лесник эшен өнәмәдем,
Теләмәдем керергә. (“Фәнил бәете”)*

Кукмара ягы бик тырыш, бөтенлеккә омтылып яшәгән халкы белән дан тога. Моңа да ишарә сизелә бәетләрдә:

*Миннән калып тормыш итү
Сезгә дә авыр инде.
Яңа салган өйләребез
Истәлек булыр инде. (“Фәһим бәете”)
Яңа гаражлар салдым
Алырга яңа машина. (“Күришем Айдар бәете”)
Әти, сарай түбәләрен
Калай белән яп инде.
Утызга да эҗитмиңә
Гүргә кереп ят инде. (“Газинур бәете”)*

Шәхси фажигаләр турындагы бәетләрдә яшәү һәм үлем фәлсәфәсе дини мотивларга нигезләнеп аңлатыла. Бу читен хәлләр Алладан, тәкъдирдә язылганнан килә дигән фикер үткәрелә.

*Язмышларга язгандыр,
Ятам салкын гүрләрдә. (“Уран бәете”)
Кыска гомер язган миңа,
Бу кодрәте Алланың. (“Альберт бәете”)*

Сабырлык – татар халык ижатының төп темаларыннан берсе. Сабырлыкны мактаган мәкальләр, әйтәмләр, мөнәҗәтләрнең саны бихисап. Һәркемгә дә килгән үлем хәлен сабыр гына кичерә белү кирәк:

*Бакча башларында үсә
Сирәк булса да тирәк.
Сабыр итә күрегез сез,
Сабырлык бигрәк кирәк. (“Фәһим бәете”)*

*... түзегез сез, түзә алганча,
Яшисегез алда бит.
Караңгы гүрләргә кердем,
Мин ятамын берүзем.
Дөнъялыкта калганнарга,
И, Ходаем, бир түзем. (“Уран бәете”)*

Халык тарафыннан чыгарылгын бәетләр, күпмедер дәрәжәдә тарихи чыганаclar булып тора. Аларда конкрет вакыйгалар яки кешенең язмышы турында сөйләнсә дә, шул чорны күз алдына китерергә мөмкинлек һәм образлы итеп уйларга мөмкинлек туа.

Бәетләрнең бүген дә үсештә булуы бу халыкның фольклорга битараф түгеллеген күрсәтә. Бәетләр тормышта булган вакыйгаларны нәкъ шул вакытында ук тасвирлый, хис-кичерешләрнең иң киеренке вакытларында туа. Бәетнең бу үзенчәлеген Габдулла Тукай болай билгели: ”Чү, аз гына бер нәрсә “шылт” иттеме, инде аның тугърысында иртәгә урамга бәетләр чыга”. Әйе, электән үк халык арасында бәетләр язу, аларны уку киң кулланылышта иде. Бүгенге көндә бәетнең үсеше бар, димәк, халыкыбызның яшәеше дә бар. Татар халкының үлмәс әдәби жанры – бәетләр халык язмышы елъязмасы вазифасын үти, аның вәкилләренә гыйбрәт сөйләп, үгет-нәсихәт, әхлак нормаларын тәкъдирли.

Әдәбият:

1. Әхмәтова-Урманче Ф. Татар эпосы. Бәетләр. Казан. Раннур, 2001.
2. Татар халык ижаты. Бәетләр. Казан: Татар. кит. нәшр., 1983. 350 б.
3. Хөснуллин К. Мөнәжәтләр һәм бәетләр. Казан. Раннур, 2001.

ИСТОКИ ТРАДИЦИОННОЙ ИГРОВОЙ КУЛЬТУРЫ НАРОДОВ ПОВОЛЖЬЯ

*Руденко К.А. (Казанский государственный университет культуры
и искусств)*

Игры как часть процесса социализации присущи человеческому обществу с самых древних пор. Современные игры во многом являются отзвуком древних магических культов и обрядов существовавших практически у всех народов мира [Игра, 2005]. Игры весьма разнообразны, но имеются общие или похожие их виды у многих народов. Корни таких игр уходят в глубокую древность, о чем свидетельствуют археологические материалы [Кочкина и др., 2005. С. 8–13]. Однако просуществовав несколько столетий или

даже тысячелетий, значительная часть игр и их атрибутов во второй половине XX в. исчезла или сильно трансформировалась. Многие оказались полностью забытыми [Маст, 2000. С. 13–24].

Стоит отметить, что игры, как и игровая культура в целом, это не только прерогатива детей и подрастающего поколения в целом. Учитывая разные подходы к понятию возраста, бывшего в доиндустриальном обществе символом определенного ранжирования [Бочаров, 2001. С.48-53], игра и игровая культура в целом были прищипу социуму в целом, являясь составляющей, а то и определяющей частью его существования и повседневной культуры [Хейзинга, 2011]. Для стран юго-восточной Азии не редкость использование игровых сюжетов в обрядовой практике вплоть до сегодняшнего дня [Календарные, 1989. С. 58–70; 253–255]. Аналогичное явление имело место и в культуре народов стран Западной и Восточной Европы в историческом прошлом, в измененном виде сохранившееся в праздничной современной культуре [Серов, 1983. С. 39–54]. Наибольшей популярностью в повседневности пользовались азартные игры с использованием специальных фишек или заменивших их предметов, например, мелких костей животных.

Еще в начале XVI в. итальянский естествоиспытатель Джироламо Кардано (1501–1576) произвел первую классификацию настольных игр в которых применялись костяные фишки или фигуры. Он разделил их на три группы: «первая группа игр – типа шахмат, победа в них зависит и определяется искусством игрока. Вторая группа игр – кости, здесь результат игры полностью зависит от случая. Третья группа игр, где результат зависит как от искусства игрока, так и от случая, игры типа современных нард» [Петерс, 1986. С. 78]. Эта классификация весьма удачна и её можно лишь дополнить в деталях, с учетом ряда моментов, связанных с современной ментальностью [Сапогова, 2004].

Игры можно условно разделить на две группы: для взрослых и для детей. В первом случае это чаще всего азартные (в их числе так называемые «зернь» и «бабки», с XIV в. – карты [Виолле-ле-Дюк, 2003. С. 311–312]) и интеллектуальные, основанные на принципе состязательности (например, шахматы или шашки). Детские игры – развивающие и обучающие.

Игрушки, применительно к древности, и средневековью, также делятся на детские и «взрослые». Детские, по уровню восприятия группируются на игрушки для детей возрастом от 1 до 4–5 лет: звуковые (сенсорные) – бубенчики, свистульки и т.п.; образные –

для детей от 5 и до 13–14 лет: глиняные фигурки животных, куклы и т.п. Для подростков, юношей и зрелых людей (от 8–7 лет и до зрелого возраста) характерны двигательные (моторные) игры и соответствующие им игрушки: альчики, шарики глиняные и пр.

Народной культуре народов Поволжья присуще разнообразие игр. Особенно богатый материал в этом отношении дает этнография. Если касаться исторической ретроспективы, то ценные данные в этом отношении имеются в литературе и фольклоре (в том числе былички, песни и сказки), а также изобразительные источники (в частности произведения европейских и русских художников XVIII – XIX вв.). Для поисков истоков того или иного вида игр незаменимы археологические материалы. Находки предметов игры на археологических памятниках Среднего Поволжья и Прикамья достаточно хорошо известны по публикациям, в первую очередь, по изделям из кости [Закирова, 1988; Руденко, 2005].

Для Поволжья из костяных поделок наиболее представительны артефакты, связанные с играми с использованием специальных игральные кости. Они изготавливались из суставов костей мелкого и крупного рогатого скота. Такие игральные кости (которые могли быть и костями для гадания и прочих действий культово-обрядового характера) встречаются в регионе в захоронениях и на поселениях еще с эпохи бронзы [Костюков и др., 1995. С. 170]. В античное время они пользовались популярностью у населения греческих колоний в Причерноморье, а также наследовавших их позднеримских городах [Петерс, 1986. С. 78, табл. XVI-1-35, XVII-1-28, XVIII-1-40; XIX-1-13]. Не падала их популярность и в период Средневековья. Распространены они не только у оседлых народов, но и у кочевников. Такие предметы встречаются, например, на археологических памятниках тюрок Алтая в VI – IX вв., что отчасти было связано и с развитием у них косторезного дела в целом [Овчинникова, 2003. С. 267–270].

Значительно реже в археологических материалах Поволжья до XVII – XVIII вв. встречаются специально изготовленные фишки-фигурки для других игр, таких, например, как шахматы или шашки; а так же «зернь» (игральные кубики). Что бы выяснить начальные этапы становления игровой культуры в Поволжье обратимся к известным нам находкам с археологических памятников средневекового времени. Более ранние артефакты в силу множественности толкования их назначения мы здесь не рассматриваем.

Предварительно отметим, что впробулгарское время на территории Среднего Поволжья (в основном, современного Казанско-Ульяновского Поволжья) (именьковская археологическая культура) имели хождение разнообразные мелкие поделки, преимущественно из глины (например, изображения животных) [Руденко, 2007. С. 64–66], имевшие культовый характер, а также различные амулеты, украшения и т.п. в виде имитаций украшений из других материалов, миниатюрных копий глиняных сосудов и т.п. Однако игральных костей здесь немного, чаще всего это единичные артефакты.

Самые ранние находки игральных костей булгарского времени относятся к IX–X вв. Зафиксированы они в захоронениях Танкеевского могильника раннебулгарского времени [Петренко, 2000. С. 61]. Более разнообразные артефакты относятся к XI–XIV вв. ко времени классической Волжской Булгарии и Булгарского Улуса Золотой Орды.

Археологические предметы из наборов для игр. Шахматы.

На крупных городищах, прежде всего Билярском, найдены шахматные фигуры: ладья из слоновой кости (1 экз.), слон или конь (1 экз.), пешка (2 экз.). Возможно, пешками являются фигурные фишки (3 экз.). Все они относятся к группе символических шахматных фигур. В основе их цилиндр или конус (за исключением ладьи) изготовленный из рога. Наиболее близкие аналогии шахматным фигуркам встречены в древнерусских материалах XII–XIV вв. Для западноевропейской рыцарской элиты (как и для многих благородных дам) игра в шахматы была выражением их социального статуса и «рыцарской забавой» [Виолле-ле-Дюк, 2003. С.300-308]. Однако внешний вид шахматных фигур из Западной Европы и Скандинавии и, вероятно, правила игры, были отличные от булгарских. Появление шахмат в Булгарии можно отнести к X – XI вв., а период наибольшей популярности они переживают в XII–XIV в.

Правила игры в шахматы, в Волжской Булгарии можно реконструировать по аналогиям. Вероятно, у булгар игра велась по арабским правилам по которым ферзь (в то время второстепенная фигура) ходил на одну клетку по диагонали; слон передвигался на три клетки по диагонали, причем он мог ходить через одну клетку и даже через фигуру; ладья двигалась по прямой на два поля.

Шахматная доска скорее всего была одноцветной, как и фигуры (в случае если играли один на один – так называемая «королевская игра») игроки в этом случае ориентировались в ходе игры и в принадлежности фигур по памяти. Партия могла вестись и четырьмя участ-

никами, игравшими «по-индийски» (чатранг) пара на пару, тогда фигуры были разноцветными, а ход игры определялся броском игровой кости с четырьмя цифрами [Гижицкий, 1958. С. 48–53].

Такие игральные кости кубической формы достаточно часто встречаются в археологических коллекциях как правило поступивших из раскопок или сборов с болгарских городищ. На этих кубиках стороны обозначены надсверленными окружностями числом от одного до шести (2 экз.). Кроме шахмат кубики использовались при игре в «зернь» или «кости», широко распространенную как в средневековье [Виолле-ле-Дюк, 2003. С. 309–310], так и в Новое и Новейшее время практически по всей Европе.

Шапки. Археологически к ним могут быть отнесены диско-видные фишки, диаметром 2-3 см.

Игра в «бабки». Имеющиеся в коллекциях предметы относятся к двум видам игровых принадлежностей: биткам и игральным костям – казне (21 экз.). Игральный набор состоял из комплекта парных астрагалов и битки. Иногда астрагалы назывались альчиками. Игра с альчиками считается татарской [Покровский, 1887. С.336], хотя имеет весьма широкое распространение у различных народов, в том числе у мордвы, марийцев и русских Поволжья [Зеленин, 1991. С. 381–382; Назаркин А.Д., 2002. С. 27–29], а также у бурят и хакас. Примечательно, что у тюркских народов «драматургия игр детей с игрушками строилась на реалиях жизни, которые дети полностью воспроизводили. Такие игры являлись своеобразной школой народного языка, фольклора, танцев, пения. Ролевое распределение детей при играх воспроизводило внутрисемейные и внутриродовые отношения, производственно-хозяйственную деятельность» [Кустова, 2000. С. 113–114].

Битки («саха») (6 экз.) сначала подрезались, затем уплощенные стороны стачивались о камень. Подготовленная заготовка высверливалась, и в отверстия заливался свинец. Размеры биток были разные. Встречаются и цельнолитые бронзовые битки, отлитые в виде астрагала (2 экз.).

Астрагалы-альчики («казна») (15 экз.) были обработанные и необработанные. Астрагалы без обработки можно считать игральными принадлежностями только по археологическому контексту их обнаружения. Однозначно игральными фишками являются астрагалы со сточенными боковыми сторонами, которые считались верхней и нижней стороной игровой кости. Стороны у казны имели специальные названия: самая широкая – «жок», а узкая –

«бок». Названия сторон встречаются разные, но чаще всего употребляются следующие: выпуклая сторона астрагала называется *дяшка*, правая боковая сторона – *шалань*», левая – *альча*». Вогнутая сторона астрагала называется «бука»». Альча является верхней стороной и если на нее падает альчик при жеребьевке, то владелец ее начинает игру [Покровский, 1887. С. 336].

К игральным альчикам относятся астрагалы с просверленными отверстиями, зашлифованные или окрашенные. Просверливались альчики с выпуклой стороны насквозь. Диаметр отверстия небольшой – до 0,7 см.

Знаки на альчиках. Двойное использование можно предполагать для альчиков с подрезанными боковыми сторонами и нанесенными на них схематическими знаками (9 экз.). Это прочерченные линии, нанесенные в определенном порядке на выпуклой стороне астрагала. По порядку этих линий можно рассматривать рисунок в виде лесенки, растительного побега (он вырезан на боковых сторонах) и сюжеты без определенной композиции. Знаки эти могли быть как знаком собственника, так и элементом использовавшимся в процессе гадания.

Правила игры в «бабки», достаточно разнообразны. Если описания их весьма подробно изложены в этнографической литературе, то анализ археологических материалов в этом плане на болгарском материале еще не проводился. Базой для исследования в этом плане было взято Остолоповское селище XI–XII вв., изучавшееся К.А. Руденко в 1997–2013 гг. [Руденко, 2002. С. 31–52; 2012. С. 123–145] и давшее интересный, достаточно обширный и документированный материал в том числе и по этой теме.

Исходные материалы и методика исследования археологических данных. Раскопанные участки поселения показали, что в своей истории оно пережило три периода – зарождения, расцвета и упадка. Стагнация поселения последовала после его разгрома и сожжения большей части застройки. После этого большая часть селища превратилась в пустырь и свалку мусора. Именно в отложениях этого периода в большом количестве встречаются альчики.

На первом этапе было проведено послойное картографирование находок игровых костей, вне объектов и в заполнении объектов и их синхронизация. На втором этапе рассматривались различные варианты исходной позиции при метании на основе экспериментальных данных (проверка реконструкции правил игры была проведена на новоделах древних игральные кости). Последний этап

анализ полученных данных и сопоставление с правилами игры известными по литературе.

Варианты реконструкции игры. 1) играли 5–6 человек. Один из игроков собирал по казне (одна косточка-фишка) в свои руки и кидал их на ровную площадку. Первым начинал игру тот, чья казна показывала сверху жоковую сторону. Он брал ее в руку и ударял по лежащей. Если расстояние между ними оказывалось более одной четверти, то он бил еще два раза. Если же пространство составляло меньше четверти, то казну забирал тот игрок, в чью фишку целились. Затем он продолжал играть;

2) играло до 7 человек. Казна выставлялась на кон и ведущий должен быть выбить битой казну одного из игроков с расстояния в несколько метров. Игра могла быть статичной или динамичной, когда битка металась после небольшого пробега до контрольной черты.

Таким образом, используя этнографические и исторические материалы и опираясь на материалы раскопок имеется вполне реальная возможность изучать и те сферы жизни древних людей, которые как правило редко отражаются в археологических публикациях, в частности игры. Исследования такого рода анализа достаточно перспективны, поскольку расширяют источниковедческие возможности археологических данных, позволяют даже в какой-то степени предугадывать и определенный контекст такого рода находок в культурном слое археологического памятника. Кроме того, этот материал очень доступен и привлекателен для людей, профессионально занимающихся наукой и для тех, кто просто интересуется историей. Таким образом обращение к теме игровой культуры и её истоков открывает новые возможности для популяризации исторических знаний [Руденко, 2013], сохранению и развитию народных традиций.

Литература:

Бочаров В.В. Антропология возраста: учеб. пособие. СПб.: Изд-во ун-та, 2001. 196 с.

Виолле-ле-Дюк Э.-Э. Жизнь и развлечения в средние века: культура средних веков в памятниках исторической мысли Франции. СПб.: Евразия, 2003. 384 с.

Гижицкий Е. С шахматами через века и страны. Warszawa: Sport iturystyka, 1958. 360 с.

Закирова И.А. Косторезное дело Болгара // Город Болгар: очерки ремесленной деятельности. М.: Наука, 1988. С. 220–243.

Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М.: Наука, 1991. 511 с.

Игра и игровое начало в культуре народов мира / отв. ред. Г.Н. Симаков. СПб.: МАЭ РАН, 2005. 274 с.

Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл. М.: Наука, 1989. 360 с.

Костюков В.П., Епимахов А.В., Нелин Д.В. Новый памятник средней бронзы в Южном Зауралье // Древние индоиранские культуры Волго-Уралья (II тыс. до н.э.). Самара: Изд-во СамГУ, 1995. С. 156–207.

Кочкина А.Ф., Лосева Н.Ю., Сташенков Д.А. Археология детства: игрушки, игры и обряды в традиционных обществах. Материалы к выставке. Самара: СОИКМ, 2005. 16 с.

Кустова Ю.Г. Ребенок и детство в традиционной культуре хакасов. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2000. 158 с.

Маст И.И. Забытые детские игры. М.: Гос. Ист. заповедник «Горки Ленинские», 2000. 48 с.

Назаркин А.Д. Игра в лодыжки (по материалам экспедиции в с. Байкало-Кудара, Республика Бурятия) // Тальцы. 2002. № 3 (15). С. 27–29.

Овчинникова Б.Б. Косторезное искусство древних тюрок Саяно-Алтая // Степи Евразии в древности и средневековье. Книга II. Материалы научно-практической конференции, посвящённой 100-летию со дня рождения М.П. Грязнова. СПб., 2003. С. 267–270.

Петерс Б.Г. Косторезное дело в античных государствах Северного Причерноморья. М., 1986. 184 с.

Петренко А.Г. Следы ритуальных животных в могильниках древнего и средневекового населения Среднего Поволжья и Предуралья. Казань: Школа, 2000. 156 с.

Покровский Е.А. Детские игры преимущественно русские (в связи с историей, этнографией и гигиеной). М., 1887. 476 с.

Руденко К.А. Волжская Булгария в системе торговых путей Средневековья (по материалам раскопок Речного (Остолоповского) селища в Алексеевском районе Татарстана) // Великий Волжский путь: история формирования и развития: материалы круглого стола «Великий Волжский путь и Волжская Булгария» и Международной научно-практической конференции «Великий Волжский путь», Казань – Астрахань – Казань, 6–16 августа 2001 г. Казань, 2002. Часть II. С. 31–52.

Руденко К.А. Булгарские изделия из кости и рога // Древности Поволжья: эпоха средневековья. Исследования культурного наследия Волжской Булгарии и Золотой Орды: материалы II Всероссийской конференции «Поволжье в средние века», 25–28 сентября 2003 года. Казань – Яльчик. Казань: Школа, 2005. С. 67–97.

Руденко К.А. Мелкая глиняная пластика именьковской культуры // Каменная скульптура и мелкая пластика древних и средневековых народов Евразии / Труды Сибирской Ассоциации исследователей первобытного искусства. Барнаул, 2007. Вып. 3. С. 64–66.

Руденко К.А. О некоторых итогах исследования Остолоповского селища в Алексеевском районе Республики Татарстан // Поволжская археология. 2012. № 2. С. 123–145.

Руденко К.А. Как жили люди в Волжской Булгарии или путешествие в XII век: (история, обычаи, культура). Казань: Заман, 2013. 96 с.

Сапогова Е.Е. Культурный социогенез и мир детства: лекции по историографии и культурной истории детства. М.: Академический Проект, 2004. 489 с.

Серов С.Я. Календарный праздник и его место в европейской народной культуре // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М.: Наука, 1983. С. 39–54.

Хейзинга Й. *Homo ludens*. Человек играющий. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2011. 416 с.

СӘХНӘ ТЕЛЕ ФӘНЕН УКЫТКАНДА ТАТАР ХАЛЫК АВЫЗ ИЖАТЫН КУЛАНУ

Садреева Ф.И., Хамматова Э.М. (Казан дәүләт мәдәният һәм сәнгать университеты)

Татар халкына мәдәни, сәнгати хезмәт күрсәтергә омтылган яшьләр, белем алу, артист һөнәренә серләренә өйрәнү өчен, безнең Казан дәүләт мәдәният һәм сәнгать университетына укырга киләләр. Алар республикабыз, Россиянең төрле төбәкләрендә яшәүче татарларның балалары. Безнең уйлавыбызча, һәр татар баласы туган ягының, туган халкының асыл мирасы-милли аһәңнәре, авыз ижатын кечкенәдән күңеленә сәңдереп үсәргә тиеш. Һәм без моның ни дәрәжәдә чынлыгына булачак шәкертләр белән беренче аралашуда ук чамалыйбыз. Кайберләре, татар телен, горейф гадәтләрен мәдәниятын ныклап белсә, гаиләләрендә яхшыгына мәдәни – ижади, эхлаки тәрбия алган булса, икенчеләре исә, татар халкының үткән, тарихын, традицияләрен белмиләр, хәтта араларында татар язучыларының китапларын түгел, исемнәрен дә ишетмәгәннәре була.

Шунлыктан безгә, педагогларга ике төрле бурычны үтәргә туры килә. Булачак артистларны профессиональ нечкәлекләргә өйрәтү белән бергә, аларның рухи дөньяларын да баетырга, тәрбияләргә тиешбез.

Бу эштә без игътибарыбызны иң беренче чиратта, төрле төбәк диалектларында сөйләшүче, әдәби телне тиешле дәрәжәдә белмәүче, әдәбият, сәнгать яңалыкларыннан читтәрәк торган студентларга

юнәлтәбез, аларда телебезгә, мәдәниятыбызга, халык авыз ижатына, милли төшенчәләргә мэхәббәт тәрбияләүдән башлайбыз.

“Сәхнә теле” фәне укучыларны дәрәс дикция белән сөйләргә өйрәтә; дәрәс сулыш, тавыш кую белән шөгелләнә, нәфис сүз кагыйдәләрен төшендерә. Болар барысы – сөйләм техникасын өйрәнү дип атала. Менә шунда инде иң беренче текст күнекмәләре итеп без фольклор материалларын куланабыз.

Халык авыз ижатына мәрәжәгать итү безгә берничә максатны үтәргә ярдәм итә. Беренчедән, студентлар, борын заманнардан килгән, күпме буыннар тарафыннан ижат ителгән, расланган, шомарган әйтемнәр һәм мәкаләләр аша фикерләрен үстерәләр, тел байлыklarын арттыралар, сүз, фикер мәгънәсен аңларга өйрәнәләр. Икенчедән, тапкыр – үткер әйтемнәр ярдәмендә дикцияләрен, телләрен чарлылар; сузыклар, тартыкларны аерым авазлар күп очраган әйтем-мәкаләләр белән дәрәс итеп, әдәби яңгырашта әйтәргә өйрәнәләр. Мәсәлән, күнегүләр арасында “и” авазына “ис-кене ипләп ки”, “ы” авазына “Кызның жаны кырыктыр, ише чыкса, юлыктыр” һ.б.бар. Инде студентның ниндидер тартыкны, яисә сузыкны дәрәс әйтүенә ирешкәч, авазлар әйтелешен ныгыту өчен, төрле темп, ритмнарда сөйләгәндә дә дикция дәрәс яңгырасын өчен, тизәйтемнәр белән эшләүгә күчәбез.

Тизәйтемнәр – төрле, я булмаса аерым авазларны кулланып, буташтырып, бер-берсенә охшаш сүзләр куланып эшләнгән әйтемнәр, тел шомарткычлар. Алар да халык авыз ижаты жимешләре, алар да телдән-телгә күчеп, безнең көнгә килеп житкәннәр, аларда милли тапкырлык, хәйләкәрлек, милләтебез яшәешен чагылдырган төсмерләр күп. Менә, мисал өчен, берничә тизәйткеч: “Бие, бие, бие, бие, бие, Байбулла,

Биеп жибәрсә Бәйбулла, менә дигән бай була”.

Яисә “Без, без, без идек, без уника кыз идек,

Келәткә кердек, бал ашадык, базга тештек, май ашадык, таң атканчы юк булдык”.

Дәрәс сулыш кую өстендә эшләгәндә, шулай ук әдәби текстлар файдаланыла. Бу уңайдан без әдәбият белгече, галим, язучы Нәкый Исәнбәтнең “Балалар фольклоры һәм жырлы-сүзле йөз төрле уен” – китабын кулга алабыз. Нәкый Исәнбәт бу жыентыкны үзе төзегән, үзе жыйган, аңлатма мәкаләләр биргән. Балалар фольклоры үзенә бер аерым жанр авыз ижаты. Алар бик тиз отып алына, телдән шомә сөйләнелә. Фольклор материаллар шигъри формада, диалог-сөйләшү алымында язылганнар. Шунлыктан аларны укыганда,

шигърилекне дә сакларга, фикерне дә алып барырга, характерларны да югалтмыйча сакларга кирәк. Ә иң мөһиме, бу шигъри авыз ижаты материалларын, төрле ритмда, темпта укырга була, техник күнекмәләре шлэгәндә бу да безнең өчен бик кирәкле чара.

Биредә текстны дәрәс чагылдыруда, фонцион сулышны житкереп уку да, озын жөмләләрне укыганда сулышны тигез итеп бүлә белү дә күздә тотыла. Нәкый Исәнбәт республикабызның төрле районнарда булып, халык мирасын жыеп, туплаган балалар фольклоры милләтебезнең рухи мәдәнияты чагылышы бит ул. Өнә шулай телдән телгә күчеп килеп, алар безнең заманга да килеп житкәннәр. Бу шигъри әсәрләр, әкиятләр, гажәеп оста ижәт ителгән, шигърилеге, эчтәлеге, формасы белән нык бәйле булулары белән аерылып торалар. Образлары кузалланырлык итеп чагылдырылган әкиятләрдәге, шигри әйтемнәрдәге фикерләр, сөйләүчегә үз фикерен, мөнәсәбәтен сөйләргә мөмкинлек бирәләр. Яшыләрнең эчке дөньяларын, хисләрен, әхлаки дәрәс итеп тәрбияләргә этәрәләр.

Текст өстендә эшләүне, техникага өйрәнү белән (дикция, сулыш) паралель рәвештә алып барабыз. Гомумән “Сәхнә теле” фәне биш төрле бүлектән торса да (сулыш, тавыш, дикция, орфоэпия, нәфис сүз), аны үзләштерү һәр бүлектәргә бергә комплекслы рәвештә кушып башкарыла. Алдан күрсәтеп үткәнчә, текст белән эшләүнең беренче адымнары – мөкаль, әйтемнәр, табышмаклардан башланса, аннан инде мөзәкләргә, әкиятләргә күчеш ясала. Ни өчен соң без нәк менә халык авыз ижатына, фольклорга мөрәжәгать итәбез?

“Сәхнә теле” фәненә беренче адымнарны ясаганда сыйфатлы, мәгънәсе ачык торган, кыска, үтемле әсәрләр белән эшләү кулай. Алар телгә дә ятышлы, темалары белән дә төрле һәм бай, эчтәлектәре белән үзләренә тартып торалар, истә дә тиз калалар. Аннан кыска афоризмнар, мөзәкләр, мөкальләр, әйтемнәр кулланып сөйләү – кешенең үткен фикерләвен, теленең мәдәни “багажга” бай икән раслый.

Заманында бөек Тукаебыз юкка гына мени, халык жырларын, авыз ижатын – халыкның күңел чагылышына “көзгесенә” тиңләгән.

Мөзәкләр аша студентлар, юмор – сатира жанрына якынлашалар “яхшы белән начар”, “уңай белән тискәре” дигән төшенчәләр белән очрашалар, төрле күренешләр, характерларны тасвирлаганда үзләрендә югары рухи сыйфатлар тәрбиялиләр.

Халыкара фольклорга әйләнгән “Хужа Насретдин” мөзәкләре дә безнең уку процессында еш куланыла. Көчле сатира һәм юморга бай Хужа мөзәкләрен студентлар кызыксынып өйрәнәп,

күңеллэрэнэ ятлылар һәм төрлө кичэләрдә эстрада чыгышларында бик теләп кулланалар, тамашачылар каршында да үткен сүзлө, тапкыр Хужа Насретдин мазәкләре белән уңай тәәсирләр тудыралар.

Халкыбызның акыллыгын, зирәклеген чагылдырган, телне баетырга ярдәм иткән мазәкләр укучыларга үз юморларын арттырырга, артистлык сәләтләрән үстерүгә ярдәм итә.

Йомгаклап әйткәндә: халык авыз ижаты тирә-як мөхитне танып белергә, шәхеснең культурасын үстерергә, оста итеп әдәби телдә сөйләшергә, сәнгатьнең, туган телнең матурлыгын үзләштерергә ярдәм итә. Тел аһәнен, шигъри нәфислекне тоемлау хисе уята. Безнең шәкертләр укып бетереп, мәдәният, сәнгать өлкәсендә эшләгәндә дә, сәхнәләрдә чыгыш ясаганда да, халык аваз ижатына мөрәжәгать итү, файдалану аларның матур гадәтенә әверелә; кирәк вакытта, жай чыкканда мәкальләренә, мазәкләренә бик теләп куллануларын әйтәләр. Димәк, халык ижаты онытылмый, дәвам итә, яналары туа, һәм телдән-телгә күчә барып, яшьләрнең дә мэхәббәтен яулый. Әйтерсен лә, фольклор әсәрләр туган телнең кадере белергә, тирәннән өйрәнергә өнди, халык авыз ижаты – мәкальләре, мазәкләре, әйтемнәре әкиятләре белән безне кечкенәдән узенә тартып күңелләренә баетып, әхлакы тәрбия бирә, гомер буена онытылмый яши. Халык авыз ижаты – халык акыл чышмәсе ул.

РАЗВИТИЕ КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ДЕТЕЙ МЛАДШЕГО ШКОЛЬНОГО ВОЗРАСТА В ФОЛЬКЛОРНОМ КОЛЛЕКТИВЕ «МЛАДА» г. КАЗАНЬ

*Самойлова А.В. (Казанский государственный университет
культуры и искусств)*

Сегодня в социокультурных процессах новой России устойчиво просматривается тенденция обращения ее народов к своему историческому прошлому, истокам самобытности, преемственности своего развития. Россия была и остается уникальным полиэтническим государством, в котором обеспечивались сохранение, взаимообмен, взаимообогащение культурных традиций. В этом культурном синтезе сформировалась особая культурная идентичность, ориентированная на традиции народной культуры, понимающая и уважающая культуры других народов.

Одними из немногих носителей, распространителей культурных традиций народа являются фольклорные творческие объеди-

нения. Эти фольклорные коллективы приобщают подрастающее поколение к преемственному развитию культурной идентичности полиэтнического российского общества, в котором Республика Татарстан является примером толерантности и межнационального взаимодействия самобытных культур.

Анализ философских, психолого-педагогических, социологических, культурологических и искусствоведческих исследований свидетельствует о достаточно пристальном внимании современной науки к различным аспектам культурной идентичности как качеству личности и социально-педагогическому процессу ее развития в поликультурной общности России. Однако культурная идентичность как педагогический процесс интериоризации и экстериоризации традиционной культуры средствами художественного фольклорного творчества не исследовалась. Не достаточно изучены и определены место и роль фольклорных форм художественной деятельности детей и молодежи в условиях полиэтнических регионов России. Не определено специфическое содержание фольклорного творчества, способствующее развитию культурной идентичности детей.

Отметим, что под культурной идентичностью мы понимаем осознание человеком своего «я» как субъекта культуры, которое связано с устойчивым включением личности в вычлененные культурой смысловые концентры с их языковыми формами, ценностями, традициями, ориентирами поведения.

В повседневной жизни специфические особенности своей культуры воспринимаются как данность, очевидными и осмыслемыми они становятся в творческом присвоении и воссоздании образцов и ценностей культуры. Важным аспектом развитие культурной идентичности является общекультурная интеграция, сохраняющая этническое своеобразие. Важно учесть, что момент культурной изоляции, дезинтеграции – это тупиковый путь, который приведет к индивидуализации и гибели культуры. Поэтому в развитии культурной идентичности детей считаем необходимым не противопоставлять, а искать то общее, что объединяет культуры разных народов. Такими особенностями культуры являются духовно-нравственные, мировоззренческие ценности: это отношение к матери, к родной земле, природе; ценностное отношение к интеллектуальному и физическому труду; к здоровью человека, язык, культурная традиция, образцы поведения. Именно они являются центральными компонентами культурной идентичности личности. К периферийным компонентами культурной идентичности отно-

сятся нормы, обряды, ритуалы, обычаи, формируемые культурой средой и составляющие образ жизни человека, они имеют вариативный, изменчивый характер.

Важно, что идентичность не присуща индивиду изначально, она развивается в условиях социализации и целенаправленного воспитания.

Развитие культурной идентичности детей младшего школьного возраста осуществлялось автором, руководителем фольклорного коллектива «Млада» муниципального бюджетного образовательного учреждения дополнительного образования детей «Детская музыкальная школа №20» Приволжского района г. Казани. Для которого была разработана программа развития культурной идентичности детей младшего школьного возраста «Мир фольклора», методические пособия «Игровой фольклор», «Развитие культурной идентичности детей в фольклорном коллективе»; совместно с центром русского фольклора, руководителями фольклорных коллективов города Казани записаны CD диски «Фольклорные редкости Республики Татарстан».

Следуя логике освоения культуры, когда детей изначально привлекает форма, разнообразные формы деятельности мы структурировали в четыре содержательных модуля в соответствии с направлениями деятельности фольклорного коллектива «Млада»: фольклорные занятия, фольклорные экспедиции, вечера, народные праздники и выступления. Данные модули рассматривались как целостные культурно-дидактические системы, взаимосвязанных, но сохраняющих своеобразие элементов культуры, объединенных на основе ценностно-ориентированной, содержательной и процессуально-деятельностной специфики.

В процессе развития культурной идентичности детей были установлены необходимые педагогические условия:

– развивающая фольклорная среда, которая выступает оптимальной формой связи между прошлым, настоящим и будущим, обеспечивая личность в живой коммуникации необходимым объемом знаний, естественным освоением культурных ценностей, навыками фольклорного творчества. Структура фольклорной среды определялась двумя основными компонентами: субъектами развития (педагоги, дети, родители) и фольклорными источниками. Эксперимент позволил посредством трансформации взглядов родителей на воспитание детей разнообразить семейный быт, восстановить утерянные семейные традиции, либо создать новые согласно

ритму природы, годовому народному календарю; сделать родителей активными субъектами развития культурной идентичности детей, т.е. преодолеть главное противоречие между образом жизни и содержанием идентичности сформированной в современной семье и нормами, ценностями традиционной народной культуры;

– систематическое обогащение содержания репертуара собраниями в фольклорно-этнографических экспедициях образцами, представленными как этнографический подлинник в его региональной специфике позволило детям глубже погрузиться в народные традиции и отождествлять себя с носителем традиционной культуры;

– ценностно-ориентационное единство фольклорного коллектива явилось показателем групповой сплоченности, направленное на воспитание внутригрупповых связей, отношений, оценок, установок и позиций внутри творческой группы. Содержанием ценностных ориентаций явились гуманистические ценности народной культуры: экологические, нравственные, эстетические, патриотические;

– творческая самореализация, стимулирующая активность детей в процессе воссоздания и приобщения к духовным ценностям выразилась в базовой потребности детей в игровых формах художественного творчества, дающим возможность актуализации своей индивидуальности – имеющихся способностей, возможностей, мыслей и чувств, своего мировосприятия.

Критериями оценки развития культурной идентичности детей младшего школьного возраста явились: эмоциональный, познавательный, деятельностный критерии, каждый из которых характеризовал формальный и содержательный уровень развития культурной идентичности детей.

Содержательный уровень является более высоким – здесь происходит отождествление, уподобление детьми себя представителям традиционной культуры, следование за фольклорными образцами; эмоциональное, оценочное сравнение на внутреннем уровне. Сущность культурной идентичности заключается в осознанном, добровольном принятии смыслов соответствующих культурных норм и образцов поведения, элементов сознания, ценностных ориентаций, традиций и языка, в самоотождествлении своего Я-идентичного с позиций тех культурных характеристик, которые приняты в данном обществе.

Результаты свидетельствуют о положительной динамике содержательного уровня развития культурной идентичности в фольклорном коллективе «Млада», что доказывает эффективность разви-

тия культурной идентичности детей младшего школьного возраста и стимулирует нас к дальнейшей педагогической деятельности.

СОХРАНЕНИЕ РУССКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ СЕЛА КУБАССЫ ЧИСТОПОЛЬСКОГО РАЙОНА РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН В ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ ПРАКТИКЕ СОВРЕМЕННОГО ГОРОДА

Самойлова А.В., Комиссарова О. (Казанский государственный университет культуры и искусств)

Сегодня в культурных процессах устойчиво просматривается тенденция обращения народов России к своему историческому прошлому, истокам самобытности, преемственности их развития. Однако отметим недостаточное внимание и использование в педагогической практике современного города местного фольклорно-этнографического материала, который позволяет составить целостное представление о сути культурной традиции данной местности. В связи с этим, большой интерес представляют экспедиционные исследования преподавателей и студентов кафедры музыкального исполнительства отделения народного хора КазГУКИ русской традиционной культуры села Кубассы Чистопольского района Республики Татарстан в педагогической практике современного города.

В октябре 2013 года Кузьминой Н.П., Денисовым Д.В., Самойловой А.В. была организована фольклорно-этнографическая экспедиция в село Кубассы Чистопольского района РТ.

История села Кубассы похожа на начало пиратского романа. Основали село беглые крестьяне с уральских демидовских заводов. К ним присоединились беглые и из других мест. Местные жители говорят, что основателями села были пираты и разбойники, прятавшиеся в лесах. Пираты грабили проходящие по Каме суда, тем и жили. Постепенно образовалось село, которое поначалу называлось Сергиевское, потому, что именно в день святого Сергия Радонежского – 8 октября, была построена местная церковь. Этот престольный праздник празднуют и по сей день. Но это название не прижилось, село называли Кубассы – по имени пиратского вожака Кубасова, который первым поселился в этих местах.

Вот как рассказывают об этом сами жители села: «У нас тут протекает Кама, а рядышком, вдоль оврага, раньше была Отварка – большая река... в этой Отварке прятался пират, он грабил баржи, и

разбойником его называли. Но он себе не брал, он раздавал бедным...». «...В горах у них был выкопан стан. Фамилия у него была – Кубассов. В честь Кубассова этого, Кубассы и переименовали. А было село чистое... и было село вольное...».

Кубассцы отличались не только независимым характером, но и высоким мастерством и талантом. Далеко за пределами губернии славились их шёлковые пояса, прекрасно выделанная кожа, искусно вышитые рубашки и полотенца. Сельчане слыли отличными плотниками.

Романтикой веет от этих историй, и любят в этом селе петь старинные романсы «Потеряла я колечко», «Гуляй, моя Анюта», «Прощай последнее свиданье», «Где эти лунные ночи», «У меня пред окном», «Голубь, голубь», «На берегу сидит девица», «За грибами в лес девчонки», «Волна шумит», такие же волевые, сильные и свободные как река Кама, на берегу которой стоит село.

Волна шумит, волна бушует

А пена бьется к берегам.

На берегу сидит-горюет,

Младой рыбак, он слезы льет...

Умеют селяне и веселиться. До наших дней сохранилось бытовые танцы и пляски – «Краковяк», «Полька», «Светит месяц», «Нареченька», «Яблочко», «Ту-степ», «Коробочка», «Барыня», «Подгорная»; вечерочные игры – «Шиш», «Сербиянка», «Раскрасавица по бережку гуляла» и др.); частушки. Особенно студенты удивились мастерству «бабушек» петь частушки «под язык». «Тына-гыр-гыр, тына-гыр-гыр», – припевали народные умелицы, имитируя игру на гармонии, а другие под этот аккомпанемент частушки пели:

Я бывала ледом, ледом

Лед растаял, я водой,

Я бывала с мылом рядом,

А теперь я стороной...

«Опосля можно и длинну петь...» – так говорят старожилы села после исполнения веселых, задорных частушек.

Сохранился в Кубассах и свадебный обряд. Во время экспедиции жительницы села спели величальные песни: «Как у рюмочки», которая исполнялась женатому дружке, «А кто у нас не женат» – холостому парню, «Как у нашего хозяина» – вдове, «Светики-сандальчики» – замужней женщине. «Величали всех, кто сидел за столом, – рассказывают народные исполнительницы. – Кого величают, тот деньги даёт». Молодых величали песней «Из палат тебе Иван, господин».

*Из палат тебе Иван, господин,
Из палат тебе, Сергеевич,
Часто едешь мимо тетева двора,
Не заедешь к тестю в гости никогда...*

Встречи с народными исполнителями, носителями традиционной культуры, экспедиции позволяют установить наиболее короткие связи между теоретическим изучением и непосредственным эмоциональным «проживанием» традиционной культуры в активной песенной деятельности. В декабре 2013 года фольклорные материалы экспедиции были включены в практическую работу студентов 3 курса на базе народного хора КазГУКИ, а затем вошли в концертный репертуар коллектива. Перед студентами стояли задачи бережного отношения к репертуару, связанные с достоверной реконструкцией того, что записали в экспедиции. Эта задача является одной из самых актуальных, поскольку фольклорные тексты воссоздаются в новых условиях тиражирования традиционной музыкальной культуры в современном городе. Имитация живого аутентичного звучания фольклора в нетрадиционной для него среде – профессиональных, любительских, учебных коллективах – на сегодняшний день это новая фольклорная реальность, с которой не считаться нельзя.

Так в репертуар народного хора вошли свадебные величальные, плясовые, вечерочные, хороводные песни, частушки «под язык», романсы. Зрителям был представлен звуковой и визуальный ряд, позволяющий почувствовать атмосферу деревенской жизни, создать представление о истории села, познакомить с хранительницами традиционного фольклора, которые щедро, с огромной широтой своей души делятся песнями, танцами, житейской мудростью, не подозревая о их значимости и ценности для современной молодежи.

Как показывает практика, использование фольклорно-этнографических экспедиционных материалов в практической деятельности влияет не только на развитие специальных музыкальных способностей, но и позволяет расширить кругозор студентов, способствует их умственному развитию, эстетическому воспитанию; через традиции своего народа прививает уважение к общечеловеческим ценностям, толерантному отношению к людям других культур.

Несомненно, сохранение, изучение и пропаганда лучших традиций региона, реконструкция русской традиционной культуры села Куббасы Чистопольского района Республики Татарстан, как и

многих других сел, в педагогической практике современного города, требуют и дальнейшего осмысления.

ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ ФОЛЬКЛОРНОГО ТЕАТРА В ФОРМИРОВАНИИ ЛИЧНОСТИ ПОДРОСТКА

Саттарова Л.Ф. (Казанский государственный университет культуры и искусств)

В условиях глобализации и информатизации мирового сообщества сужаются рамки передачи новым поколениям национально-культурных традиций, традиций фольклорного искусства. Подрастающее поколение не имеет возможности познакомиться с традициями наших предков и перенять их. В этой ситуации важным является вовлечение подростков и молодежи в фольклорное творчество по средствам театральной самодеятельности. Именно создание фольклорного театрального коллектива позволит обеспечить культурную преемственность, самобытность, социокультурную идентичность подростков в современном поликультурном пространстве.

В настоящее время возрастает роль фольклорного театра в процессе освоения духовно-нравственных ценностей и культурного наследия русского народа. Педагогический потенциал фольклорного наследия позволит участникам творческого процесса подняться на новые вершины своего культурного развития [5].

Как известно, фольклор представляет собой одно из важнейших проявлений духовной культуры. Устная народная поэзия, народное сценическое искусство (мимика, жест), хореографическое, музыкальное и вокальное искусства определяют историко-культурный облик того или иного народа и формируют традиции [6].

Русский фольклорный театр – явление уникальное. Это без сомнения один из блестящих образцов мирового фольклорного творчества. Уже на относительно ранних этапах становления он продемонстрировал идеологическую зрелость, способность к отражению наиболее острых и злободневных конфликтов своего времени.

В этой связи представляется важным изучение фольклорного театра как феномена современной культуры, деятельность которого направлена на возрождение и сохранение традиций фольклорного театрального искусства; приобщение к художественному творчеству населения страны на примерах театральных традиций народов.

Фольклорный театр как вид искусства и как форма социальной общности способен помочь современному человеку в этнической идентификации, создавая особое духовное пространство для сохранения и развития народных традиций.

Анализ педагогических аспектов проблемы свидетельствует об объективной потребности в методике, позволяющей соединить профессиональное овладение всеми технологиями и аспектами театрального дела, используя элементы аутентичного фольклора, с педагогическими навыками обучения и воспитания членов театрального объединения. Интерес к использованию потенциала народной художественной культуры в творческом развитии личности не нов и носит объективный характер. Предоставляя подростку возможность войти в новое культурное пространство, предложив заниматься в этнографическом коллективе, необходимо анализировать его успехи или неудачи, творческий рост, коммуникативные способности, поручать важные дела, доверять решение сложившихся проблем самостоятельно; помогать расширять спектр своей деятельности в коллективе, постепенно достигать желаемых результатов в сфере художественного саморазвития личности эффективными путями.

В настоящее время возрождается самобытность народного воспитания, приобщение подрастающего поколения к духовно-нравственным ценностям.

Народная драма, сатирическая комедия, вертеп и многие другие жанры фольклорного театра вводят подростков в сложный мир человеческих взаимоотношений, где неизбежны отношения добра и зла, правды и кривды, любви и ненависти, учат не отступать от трудностей, бороться за справедливость. В преподавании подросткам фольклорного театра необходимо на сцене изображать героев эпоса, действующих лиц сказочных историй, приучая их к театрализации, диалогу, учить интонировать, гримироваться, двигаться на сцене, петь и танцевать. Подвижное, «живое» изучение фольклорного наследия погружает в волшебный мир театра, а театральное искусство становится в свою очередь магическим проводником в сказочный край устного народного творчества, воспитывая великодушие, милосердие, заботу, внимательность, отзывчивость – все, что можно назвать активным деланием добра, то, что выделяется в числе ведущих нравственных черт русского национального характера.

Осуществляя подготовку к спектаклям, необходимо проводить дополнительные специальные занятия. Например, упражнения по сценической речи, которые способствуют не только развитию памяти и навыков чтения, но и повышению любознательности и интереса к знаниям, изменению отношения к литературным произведениям, проявлению взаимовыручки и взаимопонимания [5].

Развитие творческой личности, а также создание условий для его самоопределения и самореализации – одна из задач, поставленных перед педагогикой образования. Мобилизовать творческий потенциал личности в нестабильных условиях и использовать его на благо общества – одна из важнейших задач российского государства по выходу из кризиса. Фольклорное театральное искусство – эффективная технология, которая активизирует творческий потенциал подростка и развивает его общую культуру в целом.

Фольклорный театр, ограждает подростков от асоциальных влияний, формирует навыки духовного противостояния им. Он является средой для свободного выбора действий, оценок, отношений, обеспечивает им чувство защищенности. В фольклорном театре участники осваивают систему ценностей, норм, стереотипов общества, у него складывается система внутренних регуляторов.

Подростковый возраст – это период, когда устанавливаются подсознательные связи с культурным пространством, этносом, микросоциумом. Предпосылками субъектности являются: оценка своих действий, интерес к своему внутреннему миру; желание получать знания о мире и выстраивать представления о себе в нем.

Таким образом, ускоряющийся темп жизни индустриального общества и быстрая смена социальных приоритетов разрушают основы традиционной культуры. Не смотря на это, интерес населения страны к своей истории, искусству, фольклору возрастает, более того, стремиться сохранить, отстоять культурную самобытность. Причиной тому является аутентичность, национальное самосознание, этническая самоидентификация.

Фольклорная театральная деятельность формирует личность подростка. Именно она создает импульс для нахождения новых путей, по которым может пойти искусство, в частности – театр, дает возможность выбора освоения различных знаний и элементов культур, отталкиваясь от собственных жизненных позиций, не только в процессе обучения, но также на протяжении всей жизни, позволяет получить достойное воспитание по средствам культуры, фольклора и духовно-нравственных ценностей.

Литература:

1. Асеев. Б.Н. Театр на рубеже XIX – XX веков. М.: Просвещение, 1976.
2. Белкин А.А. Истоки русского театра. М.: Просвещение, 1957.
3. Некрылова А.Ф., Савушкина Н.И. Библиотека русского фольклора // Народный театр. 1991.

4. Русский фольклорный театр. URL: <http://a-pesni.org/teatr/rusnarod/rusfolk1.htm>
5. URL: <http://www.dslib.net/kult-prosvet/realizacija-folklornogo-nasledija-v-pedagogike-teatralnogo-samodejatel'nogo.html>.
6. URL: <http://www.dslib.net/teorja-kultury/kulturnyj-potencial-sovremennogo-folklornogo-teatra.html>

СОХРАНЕНИЕ И ПРОПАГАНДА ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ НАРОДОВ ПОВОЛЖЬЯ В ПРОЦЕССЕ ОБУЧЕНИЯ И ВОСПИТАНИЯ СТУДЕНТОВ КОЛЛЕДЖА КУЛЬТУРЫ И ИСКУССТВ

Сосновская Е.П. (Елабужский колледж культуры и искусств)

Общеизвестно, что будущее общества в социально-культурном плане определяется сохранением исторических и национальных корней. Сегодня практически каждый понимает, что это во многом зависит от того, научимся ли мы понимать и ценить те духовные и нравственные традиции, которые достались нам в наследство от предыдущих поколений. Поэтому переосмысление культурных ценностей, базирующихся на достижениях многовековой национальной духовности и самобытности, становятся важнейшими задачами не только в сфере образования, воспитания, но и в сфере досуга.

На современном этапе подготовка специалистов культурно-досуговой сферы включает не только освоение образовательных программ, но и формирование у них этнокультурных компетенций, в содержание которых входит знание: современных этнокультурных проблем, основных форм и методов этнокультурной деятельности, теоретико-практических основ народной, национальной и семейно-бытовой культуры, празднично-обрядовых и ритуально-игровых действий, а также умение: диагностировать этнокультурную ситуацию в регионе, организовывать этнокультурную деятельность, возрождать народные обычаи, праздники, ритуалы, собирать и изучать наследие народной культуры, разрабатывать и реконструировать народные традиции и обряды.

Нами накоплен определенный опыт использования традиций народной культуры в учебно-воспитательном процессе колледжа. Введение в учебный процесс изучения лучших образцов литературы, устного творчества, музыкального, хореографического, песенного, театрального, изобразительного искусства национальных

культур, их синтез не ограничивается только их показом, а осуществляется через выявление их сходства и различия, общих истоков, корней, взаимодополнения. Сравнивая искусство разных народов, и находя общие элементы, студенты шире и глубже воспринимают национальную культуру собственного народа и в последующем способны не просто знать особенности национальной культуры, но и внести в нее свой вклад.

Этнокультурные знания, навыки, умения, которые студенты получают на интегрированных уроках, затем воплощаются на практике в детских учреждениях дополнительного образования, общеобразовательных школах, клубных учреждениях и др.

Изучение духовного наследия любого народа надо начинать с детского возраста. Чтобы адаптировать это наследие с учетом современных условий и зародить в душе каждого ребенка понимание и глубокое уважение к традиционной культуре своего народа, нами совместно со студентами разрабатывается цикл интегрированных уроков по народным традициям и обрядам народов Волго-Камского региона для детей младшего и среднего школьного возраста. Цикл выстроен в соответствии с народным обрядовым календарем. Народный праздник определяет тематику урока, в его основе лежит создание художественного образа, связанного с традиционной народной культурой. Каждый урок включает два направления: образовательный (поиск материала, информации, образцов фольклора, народных игр и т.д.) и воспитательный (организация и проведение (реконструкция) обряда или праздника). Сценарными разработками студенты пополняют свои портфолио. На данный момент апробированы на базе школ города уроки, посвященные народным праздникам русских «Закливание весны», «Ярилыны праздники», «Ляльник», «Проводы Костромы», башкирский «Каргатуй», чувашский обряд «Сорен», марийский «Праздник печи», татарские обряды «Йомарка-туй» и «Боз азату», обряд татаркряшен «Шыйлык». Все уроки пронизаны единой целью и проводятся под эпитафой: «Нельзя прерывать связь времен и поколений, чтобы не исчезла, не растворилась в необозримой Вселенной душа народа, так же, как встарь, должны наши дети быть участниками традиционных праздников, петь песни, водить хороводы, играть в народные игры».

Один из таких уроков мы предлагаем вашему вниманию.

Сценарий-конспект урока русского обряда весенне-летнего цикла «Проводы Костромы»

Ведущий: В славянской мифологии существуют три божества, которые связаны родственными узами и отвечают за главный период в жизни природы и человека, за основной цикл земледельческого календаря – Весну. Эти божества: Жива, Ярило и Кострома. Ответьте, ребята, почему Весна является главным периодом жизненного цикла природы и человека? (дети отвечают).

Ведущий: Правильно, ребята, поэтому весну ждали, зазывали, с благоговением встречали, прославляли и с почестями провожали (слова ведущего сопровождаются видеорядом: иллюстрации картин художника Виктора Королькова).

Ведущий: по древней славянской легенде, после долгой студенной Зимы-Морены спешила на землю Жива, – богиня, олицетворяющая собой весенний период жизни природы, предвестница солнца, воплощающая жизнь, воскрешающая, пробуждающая природу, дарующая людям и земле плодоносящую силу. Народ представлял ее в образе прекрасной светоносной девы, объединяющей в себе животворную силу огня и воды, которая возвращала землю к жизни. По дороге на землю она встречалась с братом, богом Ярило – олицетворением солнца, буйства и расцвета природы, символом плодоносящей зелени. Вместе они спускались на землю, где их встречала младшая сестра Кострома. Наступала пора плодоношения земли и Жива уходила отдохнуть, а на земле оставались Ярило и Кострома.

(Звучит аудиозапись народной песни «Государыня Кострома» в исполнении Фольклорного ансамбля «Кострома»).

Ведущий: Кто же такая Кострома? Что обозначает это слово? Что символизирует? Вам давалось задание найти материал и ответить на эти вопросы.

1 сообщение: Кострома имя богини, которая считалась воплощением весны и плодородия. Ее представляли в образе красивой молодой женщины в длинном белом платье с зеленой дубовой веткой в руке. Она шла по земле и приносила с собой цветение и плодоношение растений.

2 сообщение: Кострома у восточных славян воплощение весны. Имя «Кострома» связано с русскими словами костра, костырь – это мохнатая верхушка травы «метелка», солома, предназначенная для сожжения, в некоторых районах – это верхняя часть колосьев. Вероятно, Кострома имеет значение как мать колосьев.

3 сообщение: Еще одно значение имени это б костеря – жесткая кора растений, пригодных для пряжи. Костер – это растущие во

ржи сорные травы-метлицы. В некоторых губерниях куклу Костромы изготавливали именно из этих сорных трав.

4 сообщение: Кострома – имя богини Весны и плодородия, того периода, когда приходило время летних полевых работ, поэтому в древних обычаях славянских народов праздник Костромы – это обряд проводов весны и встречи лета. Все магические действия этого обряда были направлены на обеспечение плодородия уже обработанных и засеянных полей.

5 сообщение: Проводы Костромы – это молодежный праздник. Поэтому Кострому обычно изображала девушка, выбранная сверстниками. Ее одеянием были белые одежды, закрывавшие ее с головы до пят, а атрибутом была зеленая ветвь дуба. В ряде мест девушку заменяли антропоморфным чучелом из соломы или травы. Костроме оказывал различные почести, вокруг нее водили хороводы. Кульминацией праздника были «похороны» Костромы. Сцена смерти разыгрывалась двумя группами участников обрядового действия. Обряд завершался ритуальным разорением, сжиганием или потоплением чучела и всеобщим купанием.

Ведущий: Спасибо за интересные сообщения. Но у вас, наверное, возник вопрос, почему такую долгожданную, почитаемую и прославляемую богиню хоронили, да еще и веселились на ее похоронах?

В Костроме был воплощен образ весны, а обряд похорон – это прощание с весной и встреча рождающегося лета. Образ Костромы соотносится с хлебным зерном, похороненным в землю и ожившим в виде колоса. Происходит умирание и воскрешение божества растительности. Поэтому главным событием праздника была борьба двух групп молодежи – это символ вечной борьбы жизни и смерти. Кострома умирал, но все были уверены, что она воскреснет, так же, как воскресает умирающая на зиму природа, поэтому и завершался обряд весельем, играми и всеобщим купанием.

А сейчас, мы предлагаем вам поучаствуем вместе с нами в этом обряде (звучит народная музыка, детям раздаются элементы народных костюмов, создается импровизированная «заваленка», дети делятся на две группы под руководством студентов-актеров, дети 1 группы садятся на «заваленку», входит вторая группа во главе с девушкой в белом одеянии, подходит и кланяется).

1 гр: Здорово, Кострома!

Кострома: Здравенька!

1 гр: Чего пришла?

Кострома: Праздник пора начинать!

1 гр: Так давайте начнем!

(Кострома выходит на середину, вокруг нее заводится хоромод, участники декламируют).

Кострома, Костромушка, зеленое перышко,
листик кудрявый, поем тебе славу!

дай нам сено собирать,
дай нам жито зажинать!

Кострома: Пусть танцуют все девчата, Кострома пришла до хаты! (все берутся за руки, во главе Кострома, она ведет их змейкой, затем текст и хоромод повторяется, но идут по спирали).

Кострома: Молодцы идут,

Молодцы: Стрелицы рвут,

Кострома: Старушки идут,

Все: Наметки берут,

Кострома: Девушки идут,

Девушки: Васелёчки рвут,

Кострома: Васелёчки рвут,

Все: Веночки выют,

Кострома: Меня младу, провожать идут! (Кострома оказывается в центре «спирали», девушки вокруг нее поднимают вверх руки, произносят хором)

Все: Дай нам житцу, да пшеницу,

На лугу нам сено жати,

В огороде полны гряды,

А мы будем тебя провожати! (все разбегаются и садятся на «завалинку», к ним подходит Кострома, кланяется)

1-й: Здорово, Кострома!

Кострома: Здравенька!

2-й: Чего пришла?

Кострома: Праздник продолжать!

3-й: Так давайте, продолжайте! (Кострома уходит, снимает белые одежды, возвращается с охалкой травы, подходит к сидящим, кланяется).

Девушка: Здоровы-ли, девицы!

1-я: Здравеньки!

Девушка: А чего делаете?

2-я: Кострому провожаем!

Девушка: а где ж Кострома?

3-я: Заболела!

Девушка: Так давайте полечим, я травки принесла (девушки начинают изготавливать из травы куклу Кострома, одевать ее).

Девушка: (обращаясь к кукле) Здорова ли, Кострома?

4-я: Да, здоровенька!

Девушка: А чего ж молчит?

5-я: Да, видно, захворала!

Девушка: Так полечите, на ноги поставьте! (девушки пытаются реанимировать куклу, поставить на ноги, она падает).

Девушка: Ой, чего ж упала то?

6-я: Да видно померла!

Девушка: Так давайте похоронем-те! (кукла кладется в корыто, его несут два человека, впереди «поп» с кадилом-лаптем», «баба» с лукошком на голове и с печной заслонкой в руке и «плакальщицы» – несколько девушек, все следуют за ними несколько кругов).

1-я: Кострома, Кострома, золотая вострома,

Чем тебя помянуть?

2-я: Никанором ни свячёном, ни горячим блинком!

3-я: Что ни кашей с молоком, пшеничным пирогом.

4-я: Кострома. Кострома, ты нарядна была,

5-я: Развеселая была, ты гульлива была!

6-я: А теперь, Кострома, ты во гроб легла!

7-я: К тебе ль, к Костроме сошлись незваные сюда.

Девушка: Стали Кострому собирать- одевать,

Собирать-одевать и оплакивать (ставиться корыто, делятся на две группы и встают по обе стороны корыта).

1 гр: Здоровы ли, сельчане?

2 гр: Здоровеньки!

1 гр: А где же Кострома?

2 гр: А тута лежит!

1 гр: А что ж случилось?

2 гр: А захворала – померла!

1 гр: Так отдайте ее нам!

2 гр: Да самим нужна! (идет борьба за куклу, ее отнимают друг у друга, разрывают одежду и траву, разбрасывают).

Девушка: (собирая траву в охапку) Костромушку да наряжали, Девки весну провожали.

Пройдет весна, да троица,

Все забавы скроются! (подбрасывая охапку) А нонче, петь, да плясать

Кострому поминать!

(из охапки травы «поджигается» костер через него все прыгают со словами-благопожеланиями)

Чтоб лен уродился высок!

А конопля была длинна

Чтоб рожь уродилась густа!

Рожь густа, да ужиниста!

Чтоб в огороде на грядках репа росла!

Чтоб в поле пшеничка была густа!

Чтоб горох, чечевичка уродилась сполна!

Девушка: Давайте игры затевать!

Все становятся в хоровод, выбирается водящий «Костромушка», он становится в центре хоровода. Хоровод со словами:

Костромушка расплясалась,

Костромушка разыгралась,

Вина с маком нализалась.

Вдруг, Костромка повалилась:

Костромушка умерла.

Начинается движение вправо, а водящий кружится на месте влево, на последних словах водящий приседал или падал, затем вскакивал и бросался на собравшихся, которые с криком «зеленые глаза» разбегались. Поймав участника, водящий произносил слова: «Пеки блины. Поминай меня!» и менялся с ним местами.

Затем водятся хороводы: коло, змейка, улитка с припевками и другие игры.

Литература:

1. Артемов В. Мифы и предания славян. М.: ОЛМА Медиа Групп, 2012.

2. Капица Ф.С. Тайны славянских богов: магические обряды и ритуалы. М.: РИПОЛ, 2006.

3. Круглов Ю.Г. Русские обрядовые песни: учеб. пособие. М.: Высш. шк., 1989.

4. Прозоров Т. Откровения славянских богов. СПб.: Веды, 2011.

5. Фольклор Судогодского края. 2-е изд. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2001.

6. Шапарова Н.С. Краткая энциклопедия славянской мифологии. М.: АСТ, 2003.

7. www.krupenicka.ru

К ВОПРОСУ О СОВРЕМЕННОМ СОСТОЯНИИ КУЛЬТУРЫ ДЕТСТВА

(по материалам Саратовской области)

Спицына Е.И. (Саратовский областной колледж искусств)

Проблеме воспитания молодого поколения граждан России на основе этнокультурных традиций, в том числе средствами поэтического и музыкального фольклора, уделяется всё большее внимание. Об этом свидетельствуют научные изыскания специалистов различных областей знания, обилие семинаров и конференций, активный всплеск конкурсно-фестивальной и культурно-массовой деятельности творческих союзов, учреждений образования, культуры и искусства, появление всё новых и новых детских фольклорных коллективов на местах.

Так в Саратовской области начиная с 1993 года регулярно проводится Всероссийский конкурс исполнителей народной песни им. Л.А. Руслановой; в последнее десятилетие возникли и уже успели набрать силы Открытый конкурс исполнителей народной песни им. Л.Л. Христиансена (Саратовская государственная консерватория (академия) им. Л.В. Собинова), Областной фестиваль-конкурс детских фольклорных ансамблей «Сорока-белобока» (Саратовский областной центр народного творчества), Областной фестиваль православной культуры «Преображение» (Саратовский областной учебно-методический центр), Областной детский фестиваль-конкурс народной песни им. Л.Л. Христиансена (Саратовский областной колледж искусств), городской конкурс солистов-исполнителей народной песни и фестиваль фольклорных ансамблей «Русские потешки» (Управление по культуре муниципального образования «Город Саратов»).

На сегодняшний день в 98 школах искусств Саратовской области функционируют 40 отделений фольклорного искусства, их учебные планы включают практические занятия и теоретический курс по дисциплине «Народное творчество». Фольклорные коллективы существуют на базе центров дополнительного образования, в клубных учреждениях города и области. Отдельные сведения о народной культуре дети младшего школьного возраста получают на уроках литературного чтения, краеведения, на факультативе «Основы религиозных культур». Каковы же результаты обучения?

В целях выявления знаний в области традиционной народной культуры, места и роли фольклора в жизни юных горожан, а также

позиции представителей старшего поколения в отношении межпоколенной трансляции социокультурного опыта в период с ноября 2012 года по май 2013 года автором проведено выборочное анкетирование учащихся гимназий №№ 58, 87 и средних общеобразовательных школ №№ 40, 44, 55, 63, 83, 94, 101 г. Саратова. В исследовании приняли участие 128 девочек и 72 мальчика: 157 детей в возрасте 8-10 лет и 43 подростка 11–13 лет, а так же их родители и бабушки. Кроме того, автором проанализированы результаты этнографических экспедиций, проведенных студентами кафедры народного пения и этномузыкологии Саратовской государственной консерватории им. Л.В.Собинова в период с 1994 по 2012 год в сельских и городских населенных пунктах Саратовской области.

Результаты исследований показали утрату знаний о родильно-крестильной обрядности, малую степень сохранности образцов поэзии пестования, наличие единичных примеров участия детей в обрядовых действиях – Святках и Масленице. Исчезают из обихода малые фольклорные жанры – пословицы, поговорки. Сказки в транскрипции народных исполнителей на территории Саратовской области не зафиксированы. Юные респонденты апеллируют к нескольким известным им сюжетам. Этот перечень ограничен преимущественно литературными источниками – «Дюймовочка», «Чиполлино», «Кот в сапогах», «Золушка», «Аленький цветочек», «Алиса в стране чудес». Из народных сказок дети называют «Репку», «Теремок», «Колобок», «Иван-царевич и Серый волк». Сказки не рассказывают, а читают, то есть, нарушена устная традиция передачи данного фольклорного пласта.

Из перечня народных игр, широко распространенных в школьной среде еще двадцать лет назад и хорошо известных родителям, дети уверенно выбирают «Прятки», иногда «Казачи-разбойники» и «Жмурки». Игры постигаются детьми преимущественно под руководством воспитателей, преподавателей дополнительного образования и обычно носят характер спортивного состязания. Детских игр, сопровождаемых так называемыми «игровыми припевами», в городской среде не фиксируется. Исключение составляет лишь «Каравай, каравай, кого хочешь, выбирай», заученный в детском саду. В экспедиционных записях содержатся единичные образцы музыкальных игр – «Зайнышка», «Как у дяди Николая».

Многим детям сложно привести пример загадки («затрудняюсь ответить», «не знаю»). А варианты однотипны: «Висит груша, нельзя скушать» или «Зимой и летом одним цветом». Интеллектуа-

лы приводят примеры «хитрых» загадок: «Стоит береза, а на березе четыре ветки, а на каждой ветке еще четыре ветки, а на этих ветках еще по четыре, а на ветках по четыре яблока. Сколько «яблоков» на этих ветках? (Ответ: на березе яблоки не растут)».

В архивных записях фольклора довольно часты записи колыбельных (11 сюжетов), примеры пестушек и потешек единичны. На вопрос знакомы ли вам «Ладушки», «Сорока-ворона» 63% детей дают утвердительный ответ, однако контрольный вопрос выявляет, что подобным знанием обладает лишь 12% информантов. Любопытно, что колыбельные песни известны 74% опрошенных, в качестве подтверждения 16% приводят в пример «Баю-баюшки-баю, не ложися на краю», 22% «Спи, моя радость, усни», 26% «Ложкой снег мешая, ночь идет большая», оставшиеся дети считают народным текстом «Спят усталые игрушки», встретился также ответ «Максим – Дождь». На вопрос «будете ли вы когда-нибудь петь колыбельные своим детям» наиболее частым стал ответ «буду включать в записи».

Народных песен «обычные» дети почти не называют. Исключением являются «Во поле берёза стояла», «Валенки». Иная картина среди тех, кто занимается в фольклорных коллективах – их познания значительно шире и многограннее.

Наибольшую степень сохранности и востребованности в нынешнем детском репертуаре обнаруживают считалки (осовремененные формы, включающие перечисление «мультишных» героев, а также традиционная «Раз, два, три, четыре, пять, вышел зайчик погулять»), дразнилки (неразвитые формы), страшные истории, «пугалки», анекдоты; встречаются рукописные альбомы (дневнички девочек).

К элементам народной культуры, в подавляющем большинстве случаев, как детьми, так и взрослыми не причисляются ни народные промыслы, ни обереги, ни традиционные праздники. Наряду с пословицами и сказками дети относят к культуре своего народа речёвки, лозунги и эмблемы. Единичны утвердительные ответы ребят на вопрос о знании истории своего края.

92% опрошенных детей умеет пользоваться интернетом. При этом 89% не может указать имён своих прабабушек и прадедушек; наиболее смысленные по отчествам бабушек и дедов «вычисляют» имена их отцов. Среди жизненных приоритетов 38% детей и 69% взрослых респондентов называют карьеру и материальный достаток. Значение духовному развитию придают 23% взрослых. 36%

всех опрошенных характеризуют народную культуру как «пережиток прошлого» или «ненужное знание».

Подавляющее большинство представителей нынешнего молодого поколения не знает истории, национальных традиций, во многом руководствуется западными культурными и поведенческими стереотипами. Налицо пробелы в культурном развитии и патриотическом воспитании, что может обернуться крахом системы общечеловеческих ценностей. Трансформации подвергаются символы и атрибутика детства [3].

Естественной средой аккумуляции и передачи значимой информации подрастающему поколению испокон веков являлась семья. Воспитание осуществлялось «исподволь», в повседневных заботах, обычном общении, но при этом опиралось на созданные народом специально для детей музыкальные и поэтические произведения, игры, игрушки, бытовые предметы, приспособления для физического и эмоционального развития [5, с. 8]. Детский фольклор – важнейшая составляющая культуры детства – сопровождал ребенка на всех этапах развития, способствовал эффективному освоению элементов знаковой культуры общества [2], формированию картины мира и навыков коммуникации. Нехитрые произведения детского фольклора обеспечивали успешное вхождение молодого поколения в мир взрослых, постижение культурных норм и ценностей, несли в себе скрытые инструкции по сохранению целостности человеческой личности [1]. Сегодня данный пласт во многом утрачен. Современная культура детства лишена национального своеобразия. В наш век скоростей и «чрезмерной перегруженности», не позволяющей уделять должного внимания детям, многовековая основополагающая функция семьи в передаче традиций и багажа знаний значительно ослабла, системность традиционной культуры сменилась ее фрагментарностью [4, с. 3]. Это значит, что сегодня остро стоит вопрос о необходимости нахождения альтернативных форм трансляции этнокультурного опыта.

Как суметь передать в наследство потомкам всё, что накоплено в недрах народной культуры на протяжении веков – умение активно воспринимать мир, жить в гармонии с окружающей природой, уважение к своему народу и его истории?

Основой детского фольклорного воспитания¹ в современных условиях являются занятия в студиях декоративно-прикладного творчества и фольклорных ансамблях². Однако в системе дополнительного образования занимаются не многие, а информация, получаемая детьми в рамках школьной программы, эпизодична. Одним из путей решения проблемы может стать введение в учебный план общеобразовательных учреждений дисциплины «Традиционная народная культура» («Народоведение, «Народное творчество»), что позволит обеспечить получение разносторонних знаний в области народной культуры каждым ребенком.

В современных условиях засилия массовой культуры, негативного влияния информационного потока на самосознание людей необходимо эффективное взаимодействие социальных институтов – в первую очередь, семьи и школы – в деле сохранения и широкого использования наследия народной культуры в практике воспитания подрастающего поколения, что позволит «сохранить национальную и духовную идентичность, не растерять себя как нация» [7].

Литература:

1. Абраменкова В.В. Во что играют наши дети? Игрушка и АнтиИгрушка. М., 2006. 640 с.: ил.
2. Жилинская С.А. Фольклор для малышей // Народно-песенная культура: исполнительство и педагогика: сб. материалов научно-практической конференции. Екатеринбург, 2006. 163 с.
3. Минситова М.В. Традиции и новации в отечественной культуре детства // Общество. Среда. Развитие. 2011. № 3. С. 76–80.
4. Мир детства и традиционная культура: сборник научных трудов и материалов / сост. С.Г. Айвазян. М., 1994. 192 с.
5. Науменко Г.М. Этнография детства. М., 1998 390 с.
6. Обучение детей в школе русской традиционной культуры «Васюганье»: сборник научно-методических статей. Новосибирск, 1999. 70 с.

¹ Под фольклорным воспитанием подразумевается приобщение ребенка к миру общечеловеческих ценностей: формирование отношения к природе, рукотворному миру, людям, труду, искусству, культуре родного края; а также комплекс знаний, позволяющий привить ребенку определённые нормы поведения, познать мир и приобрести социальный опыт.

² Наиболее яркие результаты обнаруживает такой вид коллективной творческой деятельности детей, как постановка обрядовых действ и календарных праздников (фольклорный театр). В рамках названной формы показ фольклора на сцене включает изображение той среды, в которой он живет или жил ранее. Дети постигают не отдельные, вырванные из «контекста» произведения, а пласты народной жизни. «Проживание» определённых ролей, предложенных обстоятельств, ситуаций, способствует интуитивному и художественно-творческому освоению важнейших элементов национальной культуры. Особенно актуально это в условиях города, где отсутствует живая народная традиция и естественный процесс её передачи от поколения к поколению [6].

7. Послание Президента РФ В.В. Путина Федеральному Собранию
12 декабря 2012 г.

К ВОПРОСУ О СОХРАНЕНИИ И РАЗВИТИИ РУССКИХ НАРОДНО-ПЕВЧЕСКИХ ТРАДИЦИЙ В РЕСПУБЛИКЕ ТАТАРСТАН

*Стрелкова И.Г. (Казанский государственный
университет культуры и искусств)*

Настоящий доклад основан на материалах экспедиции 2012 г., предпринятой в пос. Сухая Река Авиастроительного района г. Казани Республики Татарстан. В состав экспедиционной группы входили: Стрелкова И.Г. (руководитель), Родичева А.Ю., Зарипова А.Р., Мальцева Е.М. Было опрошено два информанта: Ламашкина В.Н.(1940), ур. г.Казани, пос. Сухая Река, и Ерофеева Р.Б.(1945 г.р.), ур. г.Казани, пос. Сухая Река.

Календарный и семейно-обрядовый фольклор – как в части этнографического контекста, так и в части бытовавших в его рамках образцов – сохранился лишь обрывочно. Интересной нам представилась информация о проведении святок: на святки «наряжашься во что по попало и лицо закрывашь»; ходили Рождество славить, на другой день проводили гадания, а пели в основном частушки, Барыню, Подгорную, Семеновну:

*Ах, Семён, Семён,
Тебя поют везде, да,
Молодой Семён, да,
Утонул в воде, да,
Утонул в воде, да,
И не каишься, да,
Потихоничку,
Да выбираишься.
Малодой Семён, да,
Ты как лук зилён, а,
Я Симёновна трава зелёная.
А я Симёновну, да,
Из Москвы привез, да,
Посадил за стол, да,
Посадил за стол,
А её чёрт унёс!
Ах, Симёновна,
Сидит на лавочки, да,*

*Делать нечива,
Грызёт семяночки.*

За время общения мы выяснили, что в поселке Сухая Река праздновались престольные праздники – это Никола зимний (19 декабря), при этом, согласно сведениям исполнителей на него «пели, что на ум придёт»: Сармака, «На Муромской дорожке», «Коробочка». «Громко пел соловей», «Во кузнице» – песня про Дуню, «Калина». Кроме того, от Ламашкиной В.Н. были получены сведения о том, что «на Смоленскую играли в каравон всю неделю, пели при этом песню «Как по морю» и ишо каки-то. Дрались из-за девок (деревня на деревню), а на Сухой реке — больно сильно резня была, ребята ходили всегда с кинжалами».

Свадебных песен сегодня в поселке почти не сохранилось. Единственным исключением стала песня «Чарочка моя», исполнение которой приурочивали к сбору подарков (на дары). Кроме того была зафиксирована информация о проведении самого свадебного обряда. Так, по словам Ламашкиной В.Н., на девичнике «курень» (репей) наряжают разными ленточками: «нарядют и песни поют».

На проводы в армию пели «Последний нынешний денёчек», а когда из дверей новобранец выходил:

*А дайте с горочки спуститься,
Дайте речку перейти.
Дайте с миленьким проститься,
Ему в армию идти.*

Нам удалось записать сохранившиеся «крохи» народно-песенного искусства. В основном сохранились такие жанры как «жестокий», или поздний романс, тюремные песни, городские песни, припевки под гармошку, припевки, песни на проводы в армию, парно-бытовые танцы, игры. Среди романсов пелись: «Вот кто-то с горочки спустился», «Где ж эти лунные ночи» и т.д., среди припевок под гармошку наибольшей популярностью пользовались: Сармака, Подгорная, Барыня, Цыганочка, Семёновна.

Сармака 21

*Сыграй, Гена, сыграй, Гена,
Сармака унылыва.
Чтобы сердце не болело,
у маво у мильва...*

Подгорная 22

*Ты подгорна, ты подгорна,
Ты еще подгорница.
Давай милый расставаться,*

Кто за кем погонится...

Цыганочка 5

*Цыган сваю цыганычку
Вывел на паляночку.
Вот тебе цыганочка
Зилёная полянычка...*

Репертуар поздних городских песен представлен следующими образцами: «На Мурманской дарожки», «Во кузнице», «Когда б имел золотые горы», «Это было давно», «Сама садик я садила», «Там вдали при долине», «Коробычка», тюремные песни — «Не губите молодость, ребяташки».

Из всего многообразия парно-бытовых танцев нами были зафиксированы лишь упоминания о бытовании «Краковяка». Среди игр бытовали: «В верёвочку»(скакалки), «Баушкин колодец», «в фантики», «в бутылочку».

Исходя из вышесказанного, можно сделать вывод, что наиболее сохранившимся жанром в поселке Сухая Река являются припевки. Десять лет тому назад, когда были живы более пожилые информанты – припевки звучали ещё в большем количестве, многоголосно, но к сожалению сегодня это остается только в памяти. Сегодня одна из значимых проблем сохранения и развития русского народно-песенного традиционного искусства в мультикультурном пространстве РТ состоит в том, чтобы успеть зафиксировать то, что есть, еще осталось в памяти у наших родителей: это и особенности диалекта, и некоторые еще продолжающие бытовать образцы традиционной культуры.

ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ ТАТАРСКОЙ ОДЕЖДЫ УРАЛО-СИБИРСКОГО ПОГРАНИЧЬЯ

Суслова С.В. (Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ)

В статье обобщены и проанализированы материалы по традиционной одежде татар, собранные в 80-х годах прошлого столетия в Урало-Сибирском пограничье (Челябинская область, Башкирия) в период подготовки к изданию Атласа по этнографии татарского народа [9]. По административному делению России конца XIX – начала XX вв. обследованные татарские населенные пункты находились в Верхнеуральском (д.д. Ахуново, Сафарово, Имангулово, Париж, Фершампенуаз, Кассель, Остроленко), Троицком (д.д. Ля-

гушино, Попово, Варламово) и Челябинском (д.д. Ачликулово/Алабуга, Аджитарово) уездах Оренбургской губернии и в Екатеринбургском (д. Тат.Караболка), Красноуфимском (д. Арсланово), Шадринском (д.д. Муслимово, Усть-Багаряк) уездах Пермской губернии. Коллекции по традиционной одежде татар Урало-Сибирского пограничья хранятся в фондах Российского этнографического музея (РЭМ) в Санкт-Петербурге, в республиканских, областных и районных музеях.

По материалам Атласа на обозначенной территории выделяется два весьма своеобразных комплекса народного костюма волгоуральских татар – «Зауральский» и «Нагайбакский». Эти комплексы складывались из различных по происхождению и времени проникновения тюркских, финно-угорских, угро-самодийских и славянских компонентов.

Зауральский комплекс (мусульмане)

Из женских головных уборов у зауральских татар известны покрывалообразные, калфакообразные и шапкообразные уборы.

Использование покрывал особенно было характерным для пожилых мусульманок. В середине XIX в. наиболее распространенной была, так называемая, *кыекча*. Это большое покрывало треугольной формы иногда с закругленными или срезанными углами, со стороны гипотенузы достигающее длины от двух до трех метров. Края такой «косынки с налобником из позумента» обертывались вокруг подбородка таким образом, что концы ее спускались низко едва не до колен со стороны груди и на спине. Подобный головной убор, но под названием *өрпәк* носили и пожилые казанские татарки. Зауральская *кыекча* названием и формой перекликается с древними треугольными покрывалами некоторых тюркских народов, например, астраханских ногайцев, сибирских татар [7, с. 29].

В Зауралье встречалось и другое покрывало – полотенецобразное длиной два-три метра – *тастар*. *Тастар* имел пришитые орнаментированные концы *тастар баиш*. Это была обычно вышивка, выполненная красными нитями (строчевый либо гладевый шов). Тастаром несколько раз обматывали голову вокруг лица, при этом один конец оставался на груди, а другой перекидывался на спину. Тастары, как известно, были неотъемлемой частью костюма татарок-мишарок Окско-Сурского междуречья. Характер их декоративного оформления связан с влиянием аналогичных уборов русских *убрус*, чувашей *сурпан*, некоторых финно-угорских народов.

Оформление же зауральских тастаров более сходно с оформлением башкирских уборов.

Повсеместно, как и у волго-уральских татар в целом, бытовал четырехугольный платок *яулык*. Его завязывали «по-татарски» – за два соседних угла под подбордком, когда полотнище свободно свисает на спине.

Покрывалообразные уборы использовались и молодыми женщинами. В качестве свадебного покрывала в Зауралье широко известен *кушьяулык*, выполняющий обрядовую функцию, связанную с сокрытием невесты от посторонних взоров. Функционально и типологически он перекликается с *бөркәнчек* и *француз яулык* поволжских татар – в виде одного большого фабричного платка с красными узорами цветочно-растительного характера с подбородочной тесьмой. *Кушьяулык* изготавливался из двух неразрезанных таких же платков. К лобной части покрывала с изнанки пришивалась подкладка – основа для крепления подбородочной тесьмы *сагалдырык*, который украшался двумя-тремя рядами монет, кораллами, имелись также околосушные подвески *чук*. *Кушьяулык* зауральских татарок ничем не отличался от *кушьяулык* башкирских женщин [8, с. 48].

Покрывалообразные уборы (за исключением свадебных) являлись повседневными. Праздничными уборами были калфаки, которые составляли принадлежность костюма девушек и молодых женщин.

Ранние казанско-татарские большие богато декорированные бархатные калфаки с мягкой отвисающей лопастью в Зауралье, как и у башкир, встречались крайне редко – у городской и сельской знати. Во время этнографических экспедиций нам не удалось обнаружить здесь и следов бытования *ак калфак* – широко известного у волго-уральских татар девичьего калфака – чулкообразного убора, вязанного из хлопчатобумажных белых ниток и завершающегося кисточкой.

С конца XIX в. у татарок-мусульманок Зауралья, как и у волго-уральских татарок, в моду входит маленький калфакообразный убор (кафак-наколка) с широким околышем и очень миниатюрной чисто символической лопастью *мөгез калфак*, известный всем территориальным группам волго-уральских татар за исключением кряшен. Местной, зауральской модификацией этого оригинального убора была шапочка-наколка, лопасть которой исчезает вовсе и весь убор представляет собой маленький низкий цилиндр

түбәтәй калфак, либо низкий усеченный конус *каляпуш калфак*, изготовленный из бархатной ткани на твердой картонной основе. В Зауралье калфак-наколку обычно носили девушки, а женщины предпочитали шапочку-наколку и непременно с покрывалом *кушь-яулык* или с платком.

Собрать сведения о бытовании древнетюркских шапкообразных головных уборов у татар Зауралья и Южного Урала нам уже не удалось. Однако, такие упоминания есть в ранних источниках XVIII – XIX вв. Известный исследователь тюркских народов П. И. Рычков в своем «обстоятельном описании Оренбургской губернии» сообщает, что на Южном Урале татарки на голове «имеют из старых серебряных копеек низанные колпаки, как называют они кошбаны» [6, с.125, 206]. Подобное упоминание о татарах Урало-Сибирского пограничья есть в Пермском областном архиве (1784 г.). «Женщины их носят... на головах шлики, убранные золотыми и серебряными деньгами, также разным жемчугом и корольками» [3, ф. 316, оп. 1, д. 78]. Аналогичные сведения о подобном уборе есть у Н.С. Попова. «Девки их носят на голове вострые шапочки, унизанные разною серебряною монетою, под именем шлыков, от которых сзади пущен по спине холщовой долгой, но широкой лоскут в ладонь до самых икр, на конце коего привешиваются разноцветные корольки с кистями» [4, с. 191]. Анализируя эти данные можно предположить, что речь идет о древнем тюркском головном уборе типа *кашпау*, известном у некоторых групп татар, а также башкир.

В зимнее время женщины обычно надевали меховую шапку *бүрек*, сшитую из четырех клиньев с широким околышем из меха, крытую материей (бархат, сукно). Надевалась такая шапка на платок, а сверху при необходимости накрывалась большой шалью.

Мужские головные уборы не отличались особой спецификой. Комплекс мужского головного убора был единым и полностью соответствовал описанию его в источнике конца XVIII века: « Мужчины, когда нарядаются исправно в хорошее одеяние, ... на голове имеют тюбетей, вышитый золотом и серебром, а на верху этого тюбетей надевают летом шляпу, а зимой шапку» [3, ф.316, оп.1, д.78]. Уточним только, что тюбетейка в Зауралье обычно была со сферическим верхом и с кисточкой на макушке. Летние белые войлочные шляпы *ак бүрек*, в отличие от казанско-татарских чаще были без полей. Зимняя шапка *кырпаулы бүрек*, по сравнению с женской, была с более узким меховым околышем. С начала XX в. в обиход мужчин входят шапки-ушанки *колакчин бүрек*.

В середине XIX века у всех групп волго-уральских татар, в том числе и в Зауралье, бытовала домотканая туникообразная рубаша с центральным грудным разрезом. При пошиве праздничных рубаш использовалось художественное ткање (выборная техника). В отличие от туникообразных рубаш соседних финно-угорских и славянских народов, татарская рубаша, как мужская, так и женская, была очень свободной и длинной, с длинными рукавами, что сближает ее с туникой тюркских народов Средней Азии и Казахстана, некоторых тюркских народов Дагестана, например, ногайцев.

Весьма примечательной принадлежностью женского костюма были передники *альяпкыч*, *алчупрэк*. Они также шились из домотканых либо фабричных тканей. В тех районах Зауралья, где было развито художественное ткачество, орнаментированные передники встречались даже чаще чем рубаша. Тканый узор располагался обычно одной-двумя полосами по низу передника. Несколькими браными розетками украшалась и грудка.

В конце XIX – начале XX вв. на пошив рубаш и передников используются однотонные ткани фабричного производства. Наиболее характерным элементом декора зауральских женских рубаш и передников, как и у сопредельных башкир, был плотный полихромный тамбур с внутренним заполнением по всей поверхности изделия. Любопытно, что в Зауралье, особенно у татар Красноуфимского уезда передники *алчупрэк*, *запон* в качестве и рабочей и праздничной (украшались тамбурной вышивкой) одежды бытовали и у мужчин. Богато расшивали тамбуром ворот, грудь, рукава праздничной, особенно, свадебной жениховской рубаша, наголенники *чолгау*, кисет («как бабы наряжались» д. Арсланово).

Древние связи зауральских, как и волго-уральских татар в целом, с тюркским миром наблюдаются в принципах кроя нижней поясной одежды. Это тюркские, так называемые, «штаны с широким шагом» *ыштан*. Такой покрой фигурирует и среди свадебной обрядовой одежды мужчин – *кияу ыштан* (жениховы штаны), которые шились из полосатой пестряди и нередко украшались мелкими браными (выборными) узорами *чуплам*.

Верхняя одежда была преимущественно прямоспинной нередко с боковыми клиньями, как у башкир и у сибирских татар (у волго-уральских татар преобладала приталенная одежда). Прямоспинный покрой верхней одежды был характерен для самодийских и угорских народов Западной Сибири [5, с. 21]. Одежда нередко украшалась ленточной аппликацией, металлическими бляхами и мо-

нетами – солярной символикой, что также характерно для угорских и самодийских этносов Западной Сибири [1, с. 274, 280, 294].

К традиционной домашней одежде относятся камзолы – безрукавные и короткорукавные. Женские камзолы шили с открытой грудью и отделявали по низу и бортам позументом или простой тесьмой. Мужские камзолы обычно шили из черного сукна с глухим воротом, на пуговицах.

Распространенной летней выходной одеждой вплоть до конца XIX в. была *чыба*. Шили ее из льняных тканей домашнего производства без подклада. Расцветка тканей была в мелкую полоску (бело-черную, бело-красную, бело-синюю). Однако спинка у этой древней одежды была «типично татарской» приталенной (*оч, биш билле*), рукав длинный, вшивной, несколько зауженный. Мужская *чыба* с глухим воротом-стойкой застегивалась впереди на 4-5 пуговиц. Женская *чыба* отличалась более яркой расцветкой, нередко с браными узорами *чүптам, күбәлак*. Ее шили без ворота, с треугольным вырезом с одной-двумя пуговицами. В начале XX в. *чыба* еще встречалась у казанских татар Заказанья и особенно у кряшен, причем в обрядовой одежде, что указывает на несомненную ее древность.

В холодное время носили чикмени из сукна домашней выделки, и более солидные, из фабричного сукна на сатиновом подкладе и с глухим воротом бешметы. Зимой надевали *сырма* – аналог бешмета, только стеганую на вате. Зимней же одеждой служили шубы *тун*. Отправляясь в дорогу, поверх *тун* набрасывали огромный овчинный тулуп с большим шалевым воротником.

Обувь была разнообразной как по материалу, так и по технике изготовления. Лыковая обувь являлась принадлежностью беднейших слоев татарского крестьянства. Оригинальной лыковой обувью были *бышимлы чабата*. Это лапти, к которым пришивался холст. Холст присбаривался и завязывался у щиколотки. Их носили в непогоду и чаще женщины.

У зажиточной части населения преобладала кожаная обувь – ичиги. Чаще это приобретенные на ярмарках однотонные черные ичиги из мягкой кожи с мягкой же подошвой, единственным украшением которых у мужчин могли служить отвороты из цветного сафьяна в верхней части голенища. Те же по-сути сапожки, только без отворотов и чуть короче, носили и женщины, чаще пожилые. Такая обувь была характерна для большинства тюркоязычных и монголоязычных народов. Для молодых женщин и девушек покупали узорные казанские сапожки, выполненные в технике кожаной

мозаики. Этот достаточно ранний тип татарской обуви к концу XIX в. активно вытесняется, особенно у мужчин фабричными городскими сапогами на твердой подошве, женские узорные ичиги со временем также приобретают твердую подошву.

Широко бытовала низкая кожаная обувь *кэвеш*, изготовленная наподобие калош из толстой кожи на твердой подошве. В задник *кэвеш* для твердости нередко вставляли кусок *сауре*. Носили их и как самостоятельную летнюю обувь, особенно в тех зауральских районах, где не было лыковой обуви, и в комплексе с женскими и мужскими ичигами. Любопытной местной разновидностью кожаных башмаков являются *бышимлы ката* с невысоким холщовым верхом, холст у щиколотки стягивался тесьмой. Такая обувь была распространена у башкир и у сибирских татар.

Из шерстяной зимней обуви носили валенки *пима* с длинными и короткими голенищами. Наиболее распространенной и специфической для Зауралья теплой обувью были оригинальные местные сапожки, сконструированные из особо кроеной сыромятной кожаной калоши и голенища из белого шерстяного сукна домашней выработки *сарык ката*. Суконное голенище пришивалось к кожаной калошке конопляными нитками ровным наметочным швом. Голенище под коленом обычно подвязывалось специально изготовленными плетеными шнурками *куньсбау* из зеленых и красных шерстяных ниток. Мужские и женские *сарык* по принципу кроя были идентичны. Особенности наблюдалась лишь при их декоративном оформлении. Мужские *сарык* в нижней части голенища украшались “язычковыми” нашивками из кожи. Основу орнаментации женских *сарык* составлял расположенный на заднике сапожка сложный рисунок арочной композиции (аппликация, вышивка). Красный цвет орнамента при использовании зеленых, черных, желтых и других цветов был ведущим. Этот тип обуви, являющийся специфическим элементом башкирского (зауральского) костюма [2, с. 244], получил наибольшее распространение у женщин. Мужчины предпочитали сапоги.

Оригинальной меховой татарской обувью северных районов Урало-Сибирского пограничья были *бышимлы кэнжсырык*, бытовавшие и у башкир [2, с. 245]. Они шились мехом наружу из невыделанной конской, коровьей шкуры с низким холщевым голенищем. Холст стягивался шнурком у щиколотки. Распространение меховой обуви связано, вероятно, с охотничьими традициями народов Западной Сибири.

Зауральский комплекс татарской одежды, наряду с присутствием традиционных татарских ювелирных украшений, отличался особым набором женских украшений, во многом аналогичном башкирскому. Так, оригинальными нагрудными украшениями зауральских татарок, были особым образом декорированные нагрудники *яга*, *селтер*. Су-конная основа нагрудника как и у башкир покрывалась красной тканью и сплошь ушивалась кораллами и серебром. Верхний край нагрудника – обычно в форме воротника *яка* украшался кроме кораллов и раковинами *каури*, перламутровыми пуговицами. Нижняя его часть оформлялась коралловой сеткой с подвесками из мелких монет. Зауральские башкиро-татарские нагрудники по конструкции и по способу декоративного оформления сходны с западноэвенкийскими нагрудниками. Подобные нагрудники издревли являлись украшением костюма многих народов Сибири. Другим характерным украшением зауральского комплекса была монетная перевязь *эмэйлек*. Своеобразие ее декора, как и у башкир, заключается в использовании кораллов. Перевязь украшалась подвесками из коралловых нитей, завершающихся монетками [2, с. 246].

Внешнее, чисто визуальное, знакомство с этнокультурным содержанием зауральского комплекса татарского костюма говорит о заметной его схожести с башкирским народным костюмом, распространенным также в Зауралье и горной Башкирии. Это особенности покроя народной одежды способы ее декоративно-художественного оформления, общность женских головных уборов *кушъяулык*, *тастар*, специфических типов обуви, украшений. Зауральские татары использовали богатую полихромную тамбурную вышивку нижней одежды, отличавшую и башкирский костюм смежных территорий. Общими с башкирскими традициями являются прямоспинный с боковыми клиньями покрой верхней одежды, характерный для самодийских и угорских народов Западной Сибири, украшение ее ленточной аппликацией, металлическими бляхами и монетами. Верхняя одежда зауральских татарок и, особенно башкирок, часто не имела застежек и носилась нараспашку. Под нее, как и башкиры, надевали коралловые нагрудник и перевязь. У зауральских татар и башкир существовали архаические виды обуви *сарык*, *көнжирыйк*, также связанные с самодийско-угорским миром. Эти и другие сибирские сюжеты у зауральских башкир звучат значительно сильнее и более органично.

Как видим, формирование *Зауральского комплекса* одежды татар Урало-Сибирского пограничья, относительно поздних пере-

селенцев из Поволжья, при сохранении общезначеских традиций волго-уральских татар тесно связано с историей формирования башкирского костюма, «важнейшей генетической линией которого, совершенно очевидно, являются сибирские, самодийско-угорские напластования» [10, с. 9–25].

Нагайбакский комплекс (кряшены)

Целостный ансамбль традиционной одежды нагайбаков в 1980-е гг., как впрочем и зауральских мусульман, не сохранился.

О традиционной одежде мужчин сохранились особенно скудные сведения, поскольку зачастую она представляла собой обычную казачью форму. Нижнюю одежду составляли туникообразная домотканая рубаха-косоворотка и домотканые штаны с «широким шагом». Комплекс нижней одежды с подобным набором элементов полностью соответствует комплексу, который бытовал у всех групп кряшен.

Из верхней одежды бытовала приталенная *чабулы кием*, наиболее характерная для волго-уральских татар, включая кряшен. Её шили с наглухо закрытым воротом, с выкроенными плечиками. Это чекмени из самодельного сукна *тула читей* и дубленые приталенные шубы, чаще отрезные по талии, в мелкую сборку – *борчатка*. Крой *борчатка*, характерный для русских, получает широкое распространение у всех групп волго-уральских кряшен.

Верхнюю одежду подпоясывали широкими, ткаными из разноцветных шерстяных нитей или изготовленных из фабричной материи, кушаками *эзэр*. Кушак является обязательным атрибутом верхней одежды татарина.

Из головных уборов летом мужчины носили фуражку, а зимой черную каракулевую папаху *кара бурек*. Обувь представляли собой прямоплетёные татарские лапти с белыми суконными чулками *тула оек*, ичегообразный покррой которых (с вшитой подошвой) повторяет покррой суконных чулок, имевших широкое распространение у татар в целом.

Более подробные сведения удалось собрать об особенностях свадебной одежды, которую готовила для зятя мать невесты. Здесь достаточно четко выделяется два комплекса. Первый комплекс включал в себя белую домотканую женихову рубаху *кияу кулмэк*, которую вышивали красными или черными нитями крестом или гладью. Вышивку располагали на воротнике, приполке, манжетах. Жениховы штаны *кияу ыштан* шили из полосатой пестряди. Свадебную рубаху и штаны второго комплекса шили из пестряди с

применением браной (выборной) техники. Обязательным атрибутом обоих комплексов являлся пояс-кушак. Традиция подпоясывания мужских рубах многоцветными шерстяными домоткаными поясами имела место у всех групп волго-уральских крышен, а у татар-мусульман лишь в Зауралье. Оба свадебных комплекса имеют прямые аналогии у других групп волго-уральских крышен, а также у мусульман в ряде деревень Зауралья.

Вплоть до начала XX в. нижняя одежда нагайбачек (рубаха, поясная одежда, передник) шилась из тканей домашнего производства. Ткани изготовлялись из самодельных нитей или покупных – *кижеле*. Рубахи из покупных нитей *кижеле кулмәкләр* были более нарядными, их берегли для праздников. Рубаха обычно шилась из темно-красной пестряди в мелкую черно-белую или черно-синюю клетку. Покрой рубахи был обычным для татар – туникообразным, нередко с нижней оборкой из той же пестряди. При едином покрое рубахи нагайбачек различались особенностями декоративно-художественного оформления. Выявлено два варианта оформления женских рубах: аппликацией и художественным многоцветным тканьем.

Аппликация представляла собой круговую композицию т.н. «лоскутного узора» на груди и часто ниже талии. Это яркая контрастная подборка из треугольных, ромбовидных кусочков фабричной ткани, как однотонных, так и орнаментированных. Такие рубахи назывались «*корамалы кижә кулмәк*». Подобная аппликация была характерна для нагайбаков Верхнеуральского уезда и не встречена нами у других групп крышен. Наиболее близкой аналогией представляется аппликация – «лоскутный узор» на рубахах сергачских и керенских мишарок.

Художественное многоцветное тканье (выборка) преобладало в декоре рубахи у нагайбачек Троицкого уезда. Чаше украшалась оборка рубахи *чүптарлы кулмәк*. Этот вариант декоративного оформления рубах был весьма распространен у елабужских крышен, а также у татар-мусульман северо-западных районов Приуралья, особенно пермских.

Непременным элементом нижней одежды нагайбачек был передник *алчүпрәк, альяккыч*. Покрой его традиционен, как и у других групп крышен – с узкой грудкой. Пестрядь для пошива передника бралась в более крупную клетку, чем для рубах. Для нарядных фартуков, как и для украшения рубах нагайбачки Троицкого уезда использовали узорное тканье, выполненное в разных техниках – браной (выборной, переборной). Передник не только конструктив-

ными особенностями (присутствие широкого волана), но и характером тканого орнамента, цветовой подборкой шерстяных нитей для его исполнения, а также применением кружев, нарядной тесьмы ближе всего в ряду аналогий стоит к передникам елабужских кряшен. Нижние женские нагрудники *кукрэчэ*, так характерные для татар в целом, носили молодые нагайбачки очень редко, только в период кормления ребенка. Их украшали не тамбурной вышивкой, что имело место у большинства групп татар, а исключительно аппликацией. Оформление нижних нагрудников аппликацией преобладало в Зауралье у зауральских татар-мусульман, как впрочем, и у сопредельных с ними башкир.

Нижняя поясная женская одежда *ыштан* по принципу кроя не отличалась от аналогичной одежды татар, в том числе кряшен.

Верхней выходной одеждой нагайбачкам служил *жылэн*. Праздничные жилены шились из плиса, бархата, цветного кашемира, отделялись позументом или художественной строчкой по вороту, манжетам рукавов, карманам. Покрой их был приталенным за счет подрезной и присборенной спинки. Демисезонной одеждой, как и у мужчин, являлся *чикмэн* или *чипей* из сукна собственного производства – белого или черного цвета – в зависимости от окраса овечьей шерсти. Чекмени были преимущественно приталенные, с цельнокроеной спинкой и полочками, с отделкой из плиса, кашемира по вороту, бортам и рукавам. Зимой носили шубы *тун*: они были дубленые, реже, крытые фабричной материей.

Оригинальным элементом костюма нагайбачек, как и у мужчин, был пояс *билбау* – домотканый из многоцветной яркой шерстяной пряжи, с кисточками на концах. В прошлом пояс был характерным элементом женского костюма большинства групп кряшен, особенно елабужских, но довольно рано вышел из употребления, поскольку функцию его – стягивание рубахи в талии – полностью взял на себя передник. Однако, у нагайбачек традиция ношения кушака сохранялась до середины XX в. Его надевали в особо торжественных случаях поверх передника и даже верхней одежды в роде жилена.

Головные уборы не отличались оригинальностью ни в типологическом отношении, ни характером декоративно-художественного оформления. По основным параметрам, включая и возрастную специфику бытования, они весьма схожи с головными уборами татар Поволжья и Приуралья и, главным образом, кряшен. Так, традиционным девичьим головным убором нагайбачек являлся *ак калфак* – белый вя-

заный, наподобие чулка, из хлопчатобумажных, реже шерстяных нитей. Носили *ак калфак* в комплексе с позументной головной повязкой *ука чачак* и матерчатым накосным украшением *чэч бау*. Накосник представлял собой широкую полосу стеганого холста, обшитого сатином, на которую в три-четыре ряда нашивали монеты. Нагайбачки носили одну косу, в отличие от женщин, которые заплетали две косы и укладывали их венцом вокруг головы, как это делали русские женщины. Смена девичьего головного убора женским – комплексом *сүрэкэ* (*чукол*), как и у других групп кряшен, происходила во время свадебного торжества в момент специального обряда «окручивания волос». Комплекс *сүрэкэ* у нагайбачек включал в себя те же составные элементы: *малэнчек* – специальный чепец, скрывающий волосы, височное монетное украшение *жилкэлек*, покрывало *сүрэкэ* или *чукол*, налобная часть которого (начельш) богато украшалась золотошвейной вышивкой и позументом.

Головное покрывало *сүрэкэ* – основной элемент комплекса. Налобная часть покрывала декорировалась золотной вышивкой и позументом. Приемы декоративной вышивки золотными и серебряными нитями, принципы орнаментальной композиции на начельшах полностью идентифицируются с оформлением *сүрэкэ* у кряшен основной этнической территории. Интересно, что у нагайбачек Верхнеуральского уезда головное покрывало (там чаще его называли *чукол*) украшали, как и женскую рубашу, аппликацией из разноцветных кусочков фабричной ткани и называли его соответственно *корамалы чукол*. Украшение покрывало ситцевой аппликацией геометрического характера как сам термин *чакул* или *чукол* свойственны для елабужских кряшен, в то время как название *сүрэкэ* бытовало у заказанско-западно-закамских. В прошлом обязательным составным элементом комплекса *сүрэкэ* кряшен (кроме елабужских) было и головное полотенце *ак юлык*, которое надевали женщины поверх *сүрэкэ* спустя 10-15 лет после замужества вплоть до глубокой старости. У нагайбачек на момент исследования следов бытования этого элемента не обнаружено.

Свадебное покрывало *түгэрэк юлык*, чрезвычайно характерное для всех кряшен (кроме молькеевских), в повседневном быту нагайбаков также не встречено. Однако сохранились убедительные сведения о том, что оно бытовало ранее и по описанию старожилков не отличалось особенностями. Это тот же белый конопляный платок 50x60 см, основное поле которого украшалось черной шелковой двухсторонней выпуклой и очень древней вышивкой *нагыш* с

преобладанием крестообразных орнаментальных узоров.

В арсенале приемов декоративного оформления костюма большая роль принадлежала монетным и ювелирным украшениям. Украшения из серебряных монет, чешуеобразно насаженных на матерчатую основу, нагайбачки изготовляли сами. Ювелирные же украшения, порою достаточно сложные по технике исполнения, привозили из-под Казани или Оренбурга.

Из головных украшений широко бытовали небольшие серьги *дуганак* (дугая лунница), *йерэкле сырга* (дугое сердечко), а также сканные миндалевидные серьги с подвесками, которые являются этноспецифическим элементом казанско-татарского костюма [9, с. 213]. Нагайбачки носили и серьги, целиком собранные из монет или монетных имитаций, характерные для сельских татарок и особенно кряшенок.

Из нагрудных украшений бытовал стеганый подпрямоугольной формы нагрудник, сплошь ушитый монетами, известный под разными наименованиями большинству групп кряшен. Нагайбачки Троицкого уезда нагрудник нередко надевали в комплексе с шейным матерчатым украшением *муенса*, *тамакса* широко известным у казанских татар и кряшен.

Любопытно, что на *муенса*, кроме монет нередко пришивали металлический шейный обруч с подвесками из монет. В таком виде оно представляет собой кряшенский вариант оригинального казанско-татарского украшения *яка чылбыры* [9, с. 117].

Украшения рук также практически не отличались от известных и широко распространенных казанско-татарских «сельских» и особенно кряшенских типов. Это пластинчатые чаще широкие гравированные браслеты с тремя подвесками из монет и браслеты, целиком собранные из монеток. Также и кольца украшались серебряными монетными подвесками.

Из обуви предпочтение отдавалось лыковой: плетеным калошам, лаптям, чаще прямого плетения, как у казанских татар и кряшен. Лыковая обувь нередко крепилась на деревянную подошву и обшивалась внутри войлоком *юке башмак*. Непосредственно на ногу надевали вязаные из тонкой шерсти «панские» чулки. В холодную погоду поверх вязаных чулок надевали суконные чулки *тула оек*. Валенки *тима* и кожаные калоши *кеуш* были предметом роскоши.

Как видим, традиционная одежда нагайбаков в целом сходна с народным костюмом волго-уральских татар. С костюмов казанских татар (и в значительной степени окско-сурских мишарей) его роднит

архаический, общеэтнический слой, традиционные основы костюма. Это единство древних покровов верхней одежды (распашная одежда с приталенным силуэтом *чабулы киел*) и нижней одежды (туникообразный покрой рубах и «штаны с широким шагом»). Сюда же относятся древние формы головных уборов (девичий *ак калфак*), архаические виды суконной обуви – чулки *тула оек*, монетный или «сельский» комплекс украшений женского костюма, архаический вариант казанско-татарского *яка чылбыры*, миндалевидные серьги с подвесками. В архаическом виде костюм казанских татар дольше всего сохранялся у их переселенцев на Урале. Не случайно, поэтому в костюме казанских татар и нагайбаков обнаруживаются параллели с костюмом татар пермских и зауральских.

В костюме верхнеуральских нагайбачек, как видели, обнаружались интересные параллели с ц-окающими мишарями, проживающими в Окско-Сурском междуречье. Это оригинальный способ декоративного оформления «лоскутным узором» нижней одежды (рубах) и головных уборов.

Однако, наиболее тесная (генетическая) связь, как видели, прослеживается с традиционной одеждой крещеных татар. Велико сходство с костюмом елабужских, и особенно с одеждой заказанско-западно-закамских кряшен. Здесь речь идет не об отдельных признаках сходства, а о единстве наиболее важных этнических основ костюма.

У нагайбаков, как и у волго-уральских кряшен в целом, явно просматриваются и славяно-русские заимствования, например, покрой верхней одежды – *борчатка*, головное покрывало *сүрәкә* – аналог русской *сороки*.

В начале XX в. судьба комплексов традиционной одежды татар Урало-Сибирского пограничья складывалась по-разному. Для татар-мусульман (Зауральский комплекс) было характерным освоение на фоне общеевропейских культурных традиций городского казанско-татарского костюма. Крещеные татары (Нагайбакий комплекс) не приняли татарского костюма. Их костюм формировался в русле этнических традиций оренбургского казачества.

Литература:

1. Иванов С.В. Орнамент народов Сибири как исторический источник. М. – Л., 1963.

2. Кузеев Р.Г., Бикбулатов Н.В., Шитова С.Н. Зауральские башкиры. Этнографический очерк быта и культуры конца XIX – начала XX вв. // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1962. Т. I.
3. ПОА (Пермский областной архив).
4. Попов Н. С. Хозяйственное описание Пермской губернии. Пермь, 1813. Ч. III.
5. Прыткова Н.Ф. Типы верхней одежды народов Сибири // КСИЭ. М., 1952.
6. Рычков П.И. Топография Оренбургская, т.е. обстоятельное описание Оренбургской губ. СПб., 1762. Ч. 1–2.
7. Смирнова Е.Ю. Одежда татар Среднего Прииртышья: этнокультурные связи и контакты. Новосибирск, 2004.
8. Сулова С.В. Традиционная одежда приуральских татар сер. XIX – нач. XX вв.: к проблеме этнокультурного районирования татарского этноса в Приуральском регионе // Приуральские татары. Казань, 1990.
9. Сулова С.В., Мухамедова Р.Г. Народный костюм татар Поволжья и Урала середины XIX – начала XX. Историко-этнографический атлас татарского народа. Казань, 2000.
10. Шитова С.Н. Финно-угорский компонент в народной одежде башкир // Исследования по исторической этнографии башкир. Уфа, 1984.

О СПЕЦИФИКЕ ДИРИЖЕРСКОЙ ПРОФЕССИИ

Терехова В.П. (Казанский государственный университет культуры и искусств)

Одной из особенностей дирижерского искусства является то, что его нельзя рассматривать только под углом зрения какой-либо одной, пусть даже очень важной способности, а необходимо вникнуть гораздо глубже, во взаимодействие таких наук, как психология, физиология, педагогика, эстетика, музыковедение.

Выдающийся дирижер XX века Герберт Караян сказал: «Связь между различными науками и музыкальной практикой до сих пор еще недостаточно установлена и разработана, несмотря на наличие множества опубликованных на эту тему трудов. Мы еще не имеем удовлетворительных ответов на основополагающие вопросы о существовании восприятия и понимания музыки... поэтому необходимо стимулировать создание трудов в области физиологии, психологии и других дисциплин, связанных с музыкальными темами» [1].

Дирижерская профессия уникальна в сфере музыкального искусства. «Для этого вида исполнительства требуется не только способность понимать и чувствовать музыкальное творение, – писал

выдающийся дирижер Ф. Вейнгартнер, – но и особая техническая ловкость рук» [2].

Жест дирижера невозможно переоценить. Именно он сообщает исполнителям важнейшую информацию: когда и как исполнить ту или иную деталь сочинения. Дирижерский жест, как и музыка в целом, разворачивается во времени: в этом мы можем определить предпосылку их связи.

«Музыкальная речь», «музыкальная интонация» развиваются, по мнению Б. Асафьева, испытывая воздействие пластики и движений человека (включая язык, руки). «Музыкальная интонация, – говорит он, – никогда не теряет связи ни со словом, ни с танцем, ни с мимикой (пантомимой) тела человеческого. Слушая музыку, мы часто «видим» пластические образы, связанные с ней, ощущаем заданный в ней образ движения» [3].

Дирижер должен выражать в жестах содержание музыки. Но можно ли этому научиться? Научиться этому можно. Выдающийся музыкант-педагог И.А. Мусин пишет: «Обязанность педагога и ученика разобраться в природе выразительного жеста, узнать причины, порождающие его образность. Ведь образность жеста имеет различные источники происхождения и может оказаться, что выразительный жест дирижера питается не всеми источниками, в результате чего на его палитре художественных средств отсутствуют те или иные краски» [4].

Даже композиторы без соответствующей подготовки не способны убедительно дирижировать своими собственными сочинениями. Такие примеры мы знаем из жизнедеятельности Чайковского, Римского-Корсакова, Дебюсси, Шумана, Венявского и др. С. Рахманинов писал: «Я удивляюсь, как такой высокоталантливый человек, как Глазунов, может так плохо дирижировать? Я не говорю уже о дирижерской технике (ее у него и спрашивать нечего), я говорю о его музыкальности. Он ничего не чувствует, когда дирижирует. Он как будто ничего не понимает!» [5]. Шуман, по свидетельству П.И.Чайковского, был совершенно лишен способности дирижировать. Природное ритмическое чувство, столь необходимое для капельмейстера, было в нем совершенно ничтожно [6].

Способность к дирижированию есть одна из специфических особенностей музыкальной одаренности в области исполнительства и еще более глубокое и тонкое свойство интеллектуальной и физической организации человеческого организма, требующего длительного и систематического воспитания. И здесь важную роль

имеет изучение физиологии человека, особенности его мышечной свободы. «Мышечное чувство, – по словам И.М. Сеченова, – сумма ощущений, сопровождающая всякое движение членов нашего тела и всякое изменение в их положении относительно друг друга» [7].

Исследования ученых в области мышечного чувства как анализатора пространства и времени доказывают следующую закономерность: медленные движения дают наибольшее число ошибок в распознавании не только длительностей движений (переоценка длительности), но и пространства. Замедленные движения труднее для анализа их протяженности и направления. Однако при всяких скоростях пространственных ошибок меньше, чем временных [8]. Дирижеры испытывают на собственном опыте, насколько трудно в медленном темпе добиться от оркестра хорошего ансамбля.

Большое значение имеет и то, что наше ухо, согласно выводам И.М. Сеченова, не может оценивать продолжительность пауз без помощи мышечного чувства [9]. Следовательно, человек, обладающий хорошим слухом, но слабо развитым мышечным чувством, может быть просто не ритмичным. Как известно, чувство ритма имеет важнейшее значение в музыке.

Ритм – основа мышления каждого музыканта. Более того, моторная сила ритма словно пронизывает всю мышечную систему артиста, все его существо [10]. Способность к сохранению скорости движения в процессе исполнения – неперемное условие дирижера. Однако, в педагогической практике нередки случаи, когда обучающийся дирижированию не может удержать единого темпа, а ускоряет или замедляет его. Приведем интересное высказывание Г. Берлиоза: «Если им доведется дирижировать *аллегро*, они, по-настоящему замедляя, доведут его до *модерато*; если же это, наоборот, *ларго* или *анданте* и пьеса достаточно продолжительная, они, все больше оживляя темп, придут к темпу умеренному» [11].

Рассмотрим, есть ли зависимость между характером движений и ритмичностью.

П.Г. Чесноков пишет: «Точность движений дирижера должна выражаться: во-первых, в математически равной длительности по времени всех взмахов в такте (ритмичность); во-вторых, в ясности рисунка каждого размера; в-третьих, в различии движений на сильных и слабых частях такта: сильные части должны отмечаться более энергично, нежели слабые» [12].

Для дирижера схема тактирования – это не голая сетка, а живой организм с присущими ему жизненными функциями: пульсом,

дыханием, энергией и ритмом. Метр следует рассматривать как закономерное чередование одинаковых по времени, но различных в смысле ударности и безударности полей такта. Метр – это своего рода «стихотворный размер» в музыке. Пренебрежение метром в музыкальном исполнительстве так же губительно, как игнорирование стихотворного размера при художественном чтении. В художественном исполнении не ритм подчиняется метру, а метр – ритму.

Всякое движение, в том числе и звуковое, имеет ту или иную скорость. В музыке этот закон выражается наличием темпа. Нахождение верного темпа произведения является органической составной частью исполнительского замысла. Ничто так не искажает замысел композитора, как отсутствие у начинающего дирижера верного темпа. Например, как утверждал Р. Вагнер, темп – душа исполнения. Он позволяет определить: кто стоит за пультом – художник или ремесленник. Огромное значение придавал проблеме выбора темпа П.И. Чайковский. Отмечая деятельность С.Рахманинова как дирижера, он восхищался его «непогрешимым чувством темпа».

Выбор темпа определяется индивидуальностью дирижера. Игра темповыми изгибами (пластичными замедлениями, ускорениями, возвращениями в прежний темп) так же неповторима, как неповторима психика человека или его эмоциональная сфера, его язык. Поэтому мы не сможем найти двух одинаковых трактовок и двух одинаковых темпов у различных дирижеров, несмотря на самые тщательные авторские указания.

Во время исполнения существует безусловная связь между разным переживанием и его мышечным ощущением.

А.М. Пазовский пишет: «Подобно тому, как запах цветка или вид какого-либо предмета могут по ассоциации воскресить в памяти человека раннее пережитое чувство или движение мышц тела – рук, пальцев, по ассоциации воскрешают в памяти артиста чувства и образы, однажды уже пережитые в связи с разучиванием или исполнением данного произведения» [13].

Далее, в ходе исследования двигательных процессов, выяснилось, что «с увеличением размаха движений, точность распознавания протяженности и направленности движений возрастает, т.е. чувствительность в этом отношении повышается» [14].

Теперь становится ясным, почему у начинающих дирижеров преобладает большая амплитуда движений. Это естественное стремление к более точному жесту, овладеть которым можно далеко не сразу, а постепенно, с опытом. На практике мы сталкиваемся

с тем, что попытка дирижировать минимальным жестом на начальном этапе обучения приводит к слабым результатам: тактирование превращается в пустые, не наполненные психологическим содержанием движения.

В начале обучения следует учитывать зависимость движений рук и зрения. С образованием двигательных навыков, контроль над движением переносится на мышечные ощущения. Воспитание этих ощущений является важнейшим условием повышения точности любых движений человека, следовательно, рациональному и выразительному движению [15].

В процессе обучения дирижированию большое значение имеет работа над раскрепощением плечевых движений. Движения плеча отличается широтой диапазона, точностью и подвижностью, силой, ловкостью и разнообразием. «Плечо наиболее чувствительно, лучше поддается контролю, чем кисть и предплечье», – пишет И.М. Сеченов [16].

В педагогической практике на начальном этапе обучения мы часто наблюдаем, что именно недостаточный контроль над свободными движениями плеча является причиной многих неудачных, неудобных жестов. Происходит это часто из-за того, что ученик переключает свое внимание на нотную запись или на внешний рисунок кистевых движений, забывая об одновременном контроле и плечевого сустава.

Одной из важных проблем современной педагогики, связанной с обучением дирижера, в становлении его технического мастерства, является проблема мышечной свободы.

Научиться свободному контролю над мышечными ощущениями в отрыве от музыкально-слуховых представлений не составляет особого труда. Слуховые представления сами по себе требуют большого напряжения воли, внимания, памяти. Специфика дирижирования и заключается в том, чтобы как можно выразительнее и свободнее передать в жесте музыкальные представления. Занятия со студентами лучше начинать с выражения характера самых простейших музыкальных представлений: несколько аккордов, небольшая фраза, предложение.

Процесс постановки дирижерского аппарата можно условно разделить на два этапа. На первом этапе необходимо преодолеть силу привычки или зажатость, без которого не существует ни дирижерской техники, ни дирижерского искусства в целом. «Мышечный зажим является не врожденным, а только приобретенным и

при изменении характера работы может бесследно исчезнуть. Однако не всегда. Бывают случаи, когда зажим переносится в родственную смежную профессию (такой перенос навыка носит название интерференции)), – отмечает А. Сивизьянов в книге «Проблема мышечной свободы дирижера хора» [17].

Причины образования зажимов разные, но в то же время сходные. Они заключены в психическом и эмоциональном складе учащегося. С выработки свободы и пластики, как отмечалось и начинается процесс обучения. Всегда важно знать, на что в данный момент следует обратить внимание, что контролировать и ощущать. Например, замечено, что при тактировании на 4, студент плохо показывает третью долю, совмещая ее с первой. Педагог, указав на эту неточность, показал своими руками, как это следует делать правильно, и попросил повторить. Здесь также необходимо объяснить студенту, что ошибка вполне естественна, так как при полусогнутой, вытянутой руке, предплечье вправо в локтевом суставе не сгибается. Следовательно, ведущим центром должен быть плечевой сустав, а не кисть или палочка.

Второй этап – суть постановки дирижерского аппарата. Он характеризуется умением свободно без напряжения переходить из одного состояния в другое, из одного образа в другой, противоположный по характеру первому. В увертюре «Кориолан» Л. Бетховена после длительного пребывания в состоянии активного и глубокого переживания, большого внутреннего напряжения, требуется быстро противопоставить противоположный по характеру, мечтательный нежный образ. Во время перехода на пиано необходимо проконтролировать плечевой сустав, который должен сразу стать свободным и мягким. Тогда движения всей руки будут объемными, как бы заполняющими пространство восьмыми виолончелей в увертюре «Кориолан». Такой контроль над ощущениями движений способствует удобному, выразительному жесту, наполненному необходимым образным содержанием.

При работе с учеником, плохо владеющим контролем над ощущениями, важно обращать основное внимание не на то, какой должна выглядеть схема или на каком уровне следует выполнять тот или иной аффтакт, а какими средствами выполняется прием. Только так можно наполнить жест необходимым психологическим содержанием, то есть делать то, ради чего музыка существует. Только таким способом можно раскрыть и сохранить индивидуальность дирижера. С этого надо начинать работу со студентом над

каждым произведением. В этом смысле следует понимать творческий процесс постановки дирижерского аппарата, а сам термин «постановка» как понятие условное, поскольку основой дирижирования является не статистическое положение рук, а движение.

В заключение напомним слова великого дирижера Шарля Мюнша: «Мне кажется, что в любом человеке, наделенным умом, памятью и силой характера, глубоко внутри заложено и нечто сверхъестественное. Высшее назначение дирижера, на мой взгляд, в том и состоит, чтобы в каждом из своих музыкантов высвободить это сверхчеловеческий потенциал» [18].

Литература:

1. Гинзбург Л.М. Избранное. М., 1981.
2. Вейнгартнер Ф. Дирижер. Дирижерское исполнительство. М., 1975.
3. Асафьев Б. Музыкальная форма как процесс. М., 1947. Кн. 2. Интонация.
4. Мусин И.А. Техника дирижирования. Л., 1967.
5. Рахманинов С.В. Письма. М., 1955.
6. Казачков С.А. Дирижерский аппарат и его постановка. М., 1967.
7. Сеченов И.М. Физиология нервных центров. М., 1952.
8. Ананьев Б.Г. Теория ощущений. Л., 1961.
9. Сеченов И.М. Избранные философские и психологические произведения. М., 1947.
10. Пазовский А.М. Записки дирижера. М., 1975.
11. Берлиоз Г. Большой трактат о современной инструментовке. М., 1972. Т. 2.
12. Чесноков П. Хор и управление им. 3-е изд. М., 1961.
13. Пазовский А.М. Записки дирижера. М., 1975.
14. Ананьев Б.Г. Теория ощущений. Л., 1961.
15. Мусин И.А. Техника дирижирования. Л., 1967.
16. Сеченов И.М. Избранные философские и психологические произведения. М., 1952.
17. Сивизьянов А. Проблема мышечной свободы дирижера хора. М., 1983.
18. Мюнш Ш. Я – дирижер. 3-е изд. М.: Музыка, 1982.

ТРАНСФОРМАЦИЯ ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ПРОМЫСЛОВ И РЕМЁСЕЛ РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX – НАЧАЛЕ XX В.

Тимофеева Е.Н. (Казанский государственный университет культуры и искусств)

Многообразие культур и народных традиций наряду с тесными этническими контактами определили специфику ремесленных занятий народов Татарстана. Из традиционных НДПТ РТ наиболее изучены ювелирное искусство татар, кожаная мозаика, золотное шитьё, искусство костюма, объединяющее ряд видов ДПТ, и др. виды ремесленных традиций, о сохранении и возрождении которых сегодня можем говорить с уверенностью (например, золотное шитье в брендах – национальных головных уборах, сувенирах, костюме; возрожденный промысел кожаной мозаики). Недостаточно изучено сохранённый промысел лозоплетения; не получает массового продолжения в современной практике узорное ткачество.

В данном исследовании рассмотрим группу видов ДПТ РТ, которую специалисты относят к русским промыслам, а именно: *кружевной промысел* (с.Рыбная Слобода, с.Нырты и др.); *художественная ковка* (с.Чебакса); *ювелирно-металлический промысел* (с.Рыбная Слобода и др.); *гончарный промысел* (преимущественно, с.Пестрецы).

Группа промыслов, являющаяся объектом нашего исследования, изучена *неравномерно*. Кружевное дело с.Рыбная Слобода, керамика с.Пестрецы наиболее подробно изучены исследователями. Большое количество информации по отдельным из указанных промыслов собрано Н.Х.Халитовым и др. (художественная ковка Чебаксы), А.П.Обрезковой (Ныртинское кружевоплетение), Г.Ф.Валеевой-Сулеймановой, Е.П.Ключевской и др. (ювелирно-металлический промысел с.Рыбная Слобода).

Для раскрытия путей трансформации художественных промыслов и ремёсел Республики Татарстан необходимо рассмотреть генезис НДПТ, определив роль и значение указанных ремесленных традиций в контексте истории края.

Развитие промыслов и ремесел рассматриваемой территории имеет несколько рубежей, связанных с политическими и экономическими преобразованиями. Основание ремесленных сел относится к середине XVI в. (кроме с. Нырты – конец XVIII в.) – началу периода

заселения территории русским населением. К середине XIX в. данные промыслы находились в высшей точке своего развития.

Со 2-й половины XIX в. – до 1915 (1918) гг. – период активного развития промыслов. 1890–1911 гг. – характеризуются повышенным вниманием правительства и общественности к промыслам и ремеслам, с 1909–1911 в губернии создается сеть ремесленных учебных заведений, среди них есть художественные мастерские (в том числе, в каждом из 4-х рассматриваемых промыслов), способствовавшие интенсификации деятельности соответствующего промысла и выходу его на более современный технологический и художественный уровень. Важное значение имело и проведение Международных, Всероссийских промышленных выставок, в результате которых обогатился опыт мастеров, усовершенствовалось техническое оснащение промыслов и т.д. (с др. стороны, это способствовало развитию массовости в производстве, что редко позволяет сохранить традиции). Этот период можем назвать первым ренессансом НХП.

1915–1919 – сложный период надлома в жизни страны в целом и промыслов в частности. Деятельность ремесленников и учебных мастерских сосредотачивается на нуждах военного времени (мастера Чебаксинского и Пестречинского промысла активно включаются в эту работу, сведений о профессиональном участии ювелирно-металлического и кружевного промысла пока не имеем).

1920 – 1980-е гг. – *период стагнационного развития* промыслов и ремёсел. 1920-1930е – В РФ/СССР период объединения народных мастеров в профессиональные коллективы, перехода мелких кустарных производств в заводские формы и промышленные объединения. Государством оказывается поддержка ряду промыслов, другим же «подписывается приговор». Происходит раскулачивание успешных мастеров, поддержка кустарей осуществляется по принципу «бедных и одиночек», а не «опытных и знающих».

1940-е гг. – Великая Отечественная Война, и стране не до художественных промыслов и ремесел. Ремесленники вновь переходят на производство изделий для военных нужд: профессиональное участие Чебаксинских кузнецов в производстве кроватей для госпиталей, подковке и ремонте гужевого транспорта для фронта; есть упоминания о том, что гончары Пестрецов изготавливали керамические детали для «Катюши».

1950 – 1960-е гг.: в России строительство огромных предприятий народных художественных промыслов. Тенденция к административно-командному методу управления, плановая экономика

приводят к упрощению ассортимента, возникновению имитаций и подражаний изделиям НХП.

В 1970–1980-х гг. художественные промыслы теряют свою особую ветвь развития и входят в промышленность. 1970-е – развивается в виде домашнего ремесла, внимание государства к индивидуальным самодеятельным мастерам и профессиональным художникам (*станковистам, академистам*). 1980-е гг. – период интенсивного роста предприятий НХП, возобновления повышенного внимания к народному искусству и его проблемам, вопросам сохранения традиционных промыслов и ремесел, теории народного искусства, научно-методической поддержки промыслов. Внимание таких исследователей, как М.А. Некрасова и др. В ТАССР данный период развития ДПТ исчерпывающе исследовано Г.Ф.Валеевой-Сулеймановой. Таким образом, к 1980м г.г. достиг кульминации новый этап роста внимания к вопросам НДПТ – через 100 лет после предыдущего.

Рубеж 2 и 3 отрезков 1990 – 1999 гг. «Средневековье» – период спада развития НХП, смены политического устройства.

С 1999 г. начинается *второй ренессанс НХП*. Принимается ряд последовательных законодательных актов, нормативных документов, *долгосрочных* программ по сохранению, возрождению и развитию промыслов и ремесел. Вновь создание сети учебных заведений, специализирующихся на народных промыслах и ремеслах, народной художественной культуре, декоративно-прикладном искусстве. В начале XXI в. происходит постепенное возрождение и развитие многих промыслов на новых основах и в современных формах (процесс общий и по России в целом, и в Республике Татарстан).

Проанализировав историю развития декоративно-прикладного творчества народов Татарстана в указанный период, мы доказали, что она находится в прямой зависимости с экономическими, политическими, социально-культурными процессами, т.к. является частью каждой из этих сфер, а не самостоятельной обособленной сферой. Рассмотренные на примере 4х промыслов процессы имеют аналогичные периоды и в других видах ДПТ РТ, т.е. могут иллюстрировать синхронные процессы развития ремесел по РТ и РФ.

Компаративный метод исследования данных видов НДПТ дает более объективное представление о закономерностях процессов, позволяет проследить изменения и выявить процесс трансформации декоративно-прикладного творчества народов Татарстана во второй половине XIX – начале XX вв. О единой основе, позволяю-

щей в известной мере сравнивать генезис развития промыслов в поселениях Казанского края, пишет и А.Ю. Махинин [1, 40–41].

На основе изучения генезиса 4 видов ДПТ РТ нами составлена схема, отражающая развитие ДПТ, художественных промыслов и ремесел народов Татарстана с 1861 г. по настоящее время и предназначенная для наглядного отображения тенденций развития рассмотренных нами промыслов в указанный период. Одна из отличительных особенностей ДПТ – функциональность продукта, поэтому сферы ДПТ РТ представлены нами с т.з. функциональности (уровень бытовой, производственный, эстетический, экологический – всё вместе образует комплекс)¹ (см. табл.).

Таблица

Трансформация сфер бытования художественных промыслов и ремёсел Республики Татарстан во второй половине XIX – начале XX в.

	сферы	субъект	«двигатель»	
4	культура	Экологическая	Все население, нация	Всеобщие усилия
3		Эстетическая	Художник ДПИ	Государство, общественная организация
2		Производственная	Ремесленник, мастер	Экономика, рынок, заказчик
1		Бытовая (народная, синкретичная)	Народ, самодеятельный мастер	Традиция, инициатива

Как представлено в таблице, сфера ДПТ то сужалась до бытового уровня (1910-е, 1930–1980 гг. в рыбнослободском кружевоплетении), то напротив, развивалась в сфере производства и эстетики, исключая функциональный уровень (с 2000-х – керамикой в быту не пользуемся, она приобрела художественно-декоративное значение). Тем не менее, развитие ДПТ не прерывалось, что позволило сохранить ремесленные традиции, навыки, технологии.

Тенденции перехода ДПТ из сферы бытовой и производственной в эстетическую, и далее в сферу экологическую, связанную с госбезопасностью [3], вопросом жизни и смерти этноса.

¹ Подробнее см.: Тимофеева Е.Н. Художественные промыслы и ремесла Татарстана в наглядно-графическом представлении (на примере развития кружевоплетения) // Мир культуры: история, современность, будущее: сб. статей молодых ученых и студентов. Казань: Изд-во КазГУКИ, 2013. Вып. 2. С. 27–31.

Из рассмотренных нами четырёх промыслов в одном – *кружевоплетении* – мы можем отметить возрождение, сохранение и развитие художественного языка, в том числе и в месте традиционного бытования промысла. Уникальное ремесло кружевниц Татарстана после долгого перерыва снова становится объектом исследования, возрождается в деятельности художников и мастеров XXI века. Остальные в настоящий момент перешли либо в мемориальную форму существования, либо сохранилось ремесло, мастерство работы с определенным материалом (металл, глина) на новой художественной и технологической основе, тем не менее сохранились до сих пор как явление культуры.

Художественную ковку современности от чебаксинскойковки отличает упрощение приемов, менее выразительная пластика объемных элементов, преобладание экономической целесообразности над художественной выразительностью. Тем не менее, традиции чебаксинских мастеров по-прежнему являются образцом для современных мастеров, промысел сохраняется в мемориальной форме и среди жителей с.Чебакса.

В керамике сегодня преобладает литье, в основном массовая сувенирная продукция; арт-объекты и художественные произведения, в отличие от бытовой расписной гончарной посуды пестречинских мастеров).

Ювелирно-металлический промысел в своих технологиях и инструментарии сохранился практически без изменений; образы и формы традиционных украшений получают развитие и новое прочтение в практике индивидуальных мастеров.

В настоящее время декоративно-прикладное творчество выходит из бытовой функциональной сферы (особенно остро этот процесс проявился в художественной керамике; кружевоплетение же, напротив, им не затронуто), тем самым может возникнуть опасность утраты его базовой основы. В условиях поточного производства изделий даже при сохранении их эстетического уровня важно приложить усилия для поддержки первоначального – бытового уровня, «ДНК» ремесленной традиции, чтобы декоративно-прикладное творчество снова стало частью жизни народа.

При всем том сохранять ДПТ только на уровне домашнего рукоделия недостаточно – необходимо расширять его функциональную сферу до второго – производственного, и развивать до третьего – эстетического. Но и только промышленное производство изделий народных ремёсел чревато опасностью коммерциализации, па-

дением его художественной ценности и утратой технологических достижений (такая негативная тенденция наблюдалась в рыбнослободском кружевоплетении второй половины XIX в.). В культивировании ДПТ исключительно как эстетической категории возникает опасность преобладания академизма, нивелирования национальной специфики (как произошло с ювелирно-металлическим промыслом в художественно-ремесленной мастерской с. Рыбная Слобода в начале XX в. и в Мариинской школе кружевниц того же периода). Наиболее эффективен был бы гармоничный охват всех трёх сфер бытования декоративно-прикладного творчества с выходом к четвёртой – пониманию его с точки зрения экологии культуры.

Задача экологии культуры – поиск путей сохранения и восстановления различных элементов культурной среды, созданных человеком на протяжении его истории, к ним, в том числе, относятся и ДПТ. И действительно, направленность на возрождение промыслов и ремёсел в местах их зарождения и существования решает комплекс проблем экологии культуры: способствует самоидентификации населения, формированию гордости и ответственности за культурное наследие края, а в ряде случаев – и сохранению самого поселения.

Изучение истоков и генезиса национальных традиций, культурных ценностей способствует формированию «культурного ядра», в котором сочетаются традиционные и новые компоненты культуры. Введение традиционного декоративно-прикладного творчества в современный культурный текст способствует сохранению исторической памяти.

Культура как экотнотелема в формах народного искусства не только сохраняет память о своей истории, природе, традициях, но, как отмечает М.А.Некрасова, эта социальная и культурная память непрерывно углубляется [2].

Анализ развития традиций в декоративно-прикладном творчестве и трансформации сфер бытования художественных промыслов и ремёсел народов Татарстана во второй половине XIX – начале XXI в.в. подтверждает выдвинутую гипотезу о непрерывности истории ДПТ в указанный период, вплоть до настоящего времени. Отмеченный в настоящее время II «ренессанс» в развитии НДПТ свидетельствует о наметившихся процессах оздоровления российского общества, обращения к культурным ценностям, подтверждает актуальность исследований истории традиционной культуры. Новые формы и смыслы НДПТ в современной культуре – законо-

мерная часть историко-культурного процесса, не признак вырождения или её отмирания, но проявление трансформационности как ведущего свойства традиций.

Литература:

1. Махинин А.Ю. Пестречинский Гончарный промысел в контексте истории художественной керамики Казанского края (2 пол. XIX – начало XX в.в.): дис. ... канд. ист. наук. Казань, 2012. 199 с.

2. Некрасова М.А. Место народного искусства в современной культуре как духовного феномена // Народное искусство России в современной культуре. М.: Коллекция М, 2003. 256 с.

3. Стратегия национальной безопасности Российской Федерации до 2020 года // Официальный сайт президента Российской Федерации (13 мая 2009). URL: <http://archive.kremlin.ru/text/docs/2009/05/216229.shtml>

ОБРАЗЦЫ МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ ТАТАР В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВЕКА В ЭКСПОЗИЦИИ И КУЛЬТУРНО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЛИТЕРАТУРНОГО МУЗЕЯ ГАБДУЛЛЫ ТУКАЯ

Тябина Л.И. (Литературный музей Габдуллы Тукая)

Народ живет, пока имеет возможность передать свою национальную культуру – духовную, нравственную, материальную – из поколения в поколение. Когда меняются культурные ценности, когда происходит переоценка этих ценностей, возникает проблема изучения и сохранения того, что являлось национальным достоянием и наследием в течение многих веков. Память о народе «записывает» этнография. Носителем этой памяти являются материальные вещи – этнографические предметы, собранные в музеях и ставшие экспонатами. Сохранением, изучением и пропагандой материального наследия занимаются музеи. Музей – единственное место, где обычный человек может познакомиться с этим богатством. Образцы предметов материальной культуры очень удачно представлены и в экспозиции Литературного музея Габдуллы Тукая. В музее накоплен определенный опыт использования этих экспонатов при организации культурно-образовательной деятельности.

Литературный музей Габдуллы Тукая является филиалом Национального музея Республики Татарстан – крупнейшего музея Поволжья и Приуралья. В его фондах хранятся уникальные архивы и коллекции, отражающие историко-культурное и литературное

наследие татарского народа. Большим образовательным, информационным и научным потенциалом обладает единственный в мире богатейший архив деятелей татарской культуры, собранный в НМ РТ. Он насчитывает около 17 тысяч единиц хранения. Здесь собраны уникальные памятники духовной и материальной культуры татарского народа. Среди музейных раритетов – мемориальные вещи великого татарского поэта Габдуллы Тукая. Мемориальные предметы поэта с другой стороны являются образцами материальной культуры того времени. Все эти экспонаты в музее не только хранятся и изучаются, но и экспонируются: они нашли достойное место в экспозиции Литературного музея Габдуллы Тукая.

Богатейший фонд этнографии НМ РТ – около 20 тысяч единиц хранения – также используется при создании экспозиций и выставок в НМ РТ и его филиалах. Примером тому выставка «На Сенной базар пришел я как-то раз...», посвященная 105-летию создания Г.Тукаем сатирической поэмы «Сенной базар, или Новый Кисек-баш», которая открылась в нашем музее в ноябре 2013 года.

И в самой экспозиции Литературного музея Габдуллы Тукая широко и всесторонне представлена материальная культура татар в конце XIX – начале XX века: посетители могут познакомиться с предметами быта, образцами декоративно-прикладного искусства, изделиями традиционных народных ремесел. Эти экспонаты нашли место в условных интерьерах и витринах.

Одна из основных задач музея – показ образцов материальной культуры. Конечно, наиболее эффективным является показ этих предметов в среде бытования, с научно-обоснованной аннотацией, с достоверными комментариями. В то же время посетителю увлекательно узнавать об этих экспонатах во время музейного действия (музейных праздников, мероприятий, занятий, экскурсий) от компетентного лица (в нашем случае, от экскурсовода). Немаловажным при организации видов культурно-образовательной деятельности является тот факт, что в последнее время возрос интерес наших современников к быту и материальной культуре разных народов и наций. Музей Г.Тукая посещает огромное количество туристических групп не только из РТ, но и из разных уголков России, и посетители практически всегда проявляют огромный интерес к экспонатам, которые рассказывают о быте и культуре татарского народа. Потенциал нашего музея используется для полноценного информирования посетителей об этом.

В экспозиции музея оформлено 7 условных интерьеров, каждый из них дает представление о разных направлениях развития татарской культуры в конце XIX – начале XX века. Каждый из них уникален по-своему. Первый зал музея, посвященный детству великого поэта, удивляет посетителей двумя интерьерами: «Дом Зиннатуллы хазрата, бабушки Г.Тукая» и «Торговая лавка Хайруллы из Чамака на Сенном базаре». Экспонаты здесь не мемориальные, типологические, но они ценны тем, что рассказывают о том, в каких условиях прошло детство будущего поэта. Здесь показан предметный мир его детства и знаменитой автобиографической повести «Что я помню о себе». По мнению старшего научного сотрудника отдела этнографии НМ РТ Ильнура Газизуллина, оба этих интерьера дают очень полную информацию о материальной культуре татар и являются единственными подобными интерьерами в музеях города Казани.

Интерьер дома Зиннатуллы хазрата рассказывает языком музейных экспонатов о жизни татарской семьи в конце XIX века в деревне. Единственный предмет мебели в доме – сакэ, на котором проходила вся эта жизнь. Именно на нем и представлены разноплановые экспонаты: предметы быта (рубель, утюг на углях, маслбойка, кумганы, таз для омовения, фонарь, керосиновая лампа), образцы рукоделия татар (полотенца, намазлык, скатерть, паласы), посуда (самовар, чайные пары), одежда (тюбетей, рубашка, свадебные портянки, хаситэ). Все предметы, за исключением кумгана, принадлежавшего матери Г.Тукая Мамдуде, типологические. В интерьере нет случайных предметов – они рассказывают об обитателях этого дома: дедушка Зиннатулла – деревенский мулла (чалма), человек грамотный, образованный (книга, перо, чернильница); в семье имеются малолетние дети (детские пинетки, тюбетей). Представлены и предметы, говорящие о том, что живет здесь мусульманская семья – шамаил, хаситэ, кумган, таз для омовения, четки. Экскурсовод не ограничивается перечислением экспонатов, дает информацию о бытовании предмета (перо, хаситэ, четки, шамаил, свадебные портянки), показывает, как пользовались этим предметом (рубель, утюг на углях, маслбойка, кумган).

Этот интерьер используется при проведении музейного праздника «Вас приглашает Мияубике», музейного урока по автобиографической повести Г.Тукая «Что я помню о себе», музейно-педагогических занятий «Что в имени твоём?», «Да святится Имя

твое!», «Времен связующая нить», «Все начинается с учителя», «Друзья-книги».

Другой интерьер – «Торговая лавка Хайруллы из Чамака на Сенном базаре» – уносит посетителя в городской быт, в шумные ряды Сенного базара:

Уже с утра кипит, шумит базар,

Купцы усердно щупают товар.

И продают, и покупают там:

Кто обманул, а кто обманут сам... [1, с. 380].

В интерьере лавки предметы тоже очень разноплановые, но в то же время их подбор продуман до мелочей и дает представление не только о быте городских казанских татар, но и экономике Казанской губернии того времени. Вместе с тем экспонаты рассказывают и о казанском детстве Г. Тукая, и о его приемных родителях. Предметы быта – посуда, кумганы, подносы, самовар, кувшин для напитков представлены в лавке как товар. Рядом с ними на полках и как товар, и как образец материальной культуры татар нашли свое место образцы национальной обуви – ичиги и туфли из кожаной мозаики, ведь приемный отец будущего поэта Мухамметвали был каушче – обувщик. Рядом – женские и мужские головные уборы татар: каляпуши, тюбетей, калфакчи. Они говорят о приемной матери Тукая – Газиза была калфакчи. Посетителей поражает разнообразие моделей и узоров обуви и головных уборов. Среди экспонатов новоделы, свидетельствующие о том, что секреты народных ремесел не забыты, современные мастера изготавливают предметы по старинным технологиям. Быт татарской городской семьи можно представить, увидев посуду, кумганы, подносы, самовар, кувшин для напитков, скатерть, ткани, намазлык. Образ городской женщины создают шаль, накидка, женский головной платок – яулык, ткани. Очень интересные в этом плане такие экспонаты как бахрома, кисти, ленты с золотной нитью и канителью. Ими украшали свои платья зажиточные татарочки. Представленные в виде муляжей ночные салонные свечи и мыло фабрики Бр. Крестовниковых тоже вносят дополнительные штрихи к быту татарской семьи.

Интерьер лавки также используется при проведении тематических экскурсий и музейно-педагогических занятий, содержание которых тесно связано с татарской культурой.

Еще несколько экспонатов, которые могут увидеть посетители музея в экспозиции, обычно запоминаются посетителям своей самобытностью, ярко выраженным национальным и мусульманским колоритом. В зале о детстве Г.Тукая в витрине, рассказывающей о

его казанских приемных родителей, представлены бѣти – обереги. Обереги – магические формы защиты человека, его жилья и имущества, связанные еще с язычеством. Обереги могут быть и ритуалом, и орнаментом, и предметом. У татар-мусульман были очень популярны амулеты-бѣти – записи молитв, сур и аятов из Корана, которые носили в специальных съемных кармашках или ювелирных коробочках-коранницах. Бѣти, которые представлены в витрине нашего музея, изготовлены из кусочков кожи, они по форме очень разные. Эти экспонаты, хотя и являются образцами материальной культуры, дают возможность глубже и шире рассказать о духовной культуре татар.

Посетителей не оставляет равнодушными любовь великого Тукая, они интересуются женским окружением поэта, положением женщины-татарки в обществе и ролью в семье. Очень интересны в этом плане экспонаты, связанные с сестрами Кулахметовыми – с девушками интеллигентными, образованными (одна из сестер, Суфия, закончила С.-Петербургские медицинские курсы) и великолепными рукодельницами. Об мастерстве сестер свидетельствуют женский нагрудник, великолепный каляпуш из красного бархата, вышитый золотными нитями, кисет и карман для писем. (По мнению Ирека Хадыева, заместителя директора Национальной библиотеки РТ, это не карман для писем, а коранница.) Каждый из этих предметов, помимо того, что является мемориальной вещью и великолепным образцом женского рукоделия, позволяет расширить представления посетителей о духовной, бытовой, религиозной и материальной культуре татар.

Мемориальные вещи великого поэта, хранящиеся в Литературном музее Г.Тукая, как любая личная вещь, дают возможность создать образ поэта, понять его личность. Они представляют интерес и с точки зрения изучения материальной культуры. В экспозициях музея выставлено пять личных вещей поэта: фаянсовая шкатулка, купленная им на свой первый гонорар; его серебряные запонки; тюбетей из черного бархата, в которой он сфотографировался в 1908 году; оловянный стакан, купленный поэтом в Петербурге; его дорожная корзина.

Из мемориального наследия Габдуллы Тукая две вещи представляют интерес как образцы материальной культуры татар в конце XIX – начале XX века: шкатулка и тюбетей. Шкатулку в виде пенечка поэт купил в г. Уральске и подарил своей сводной сестре по отцу Газизе Забировой, с которой он был очень дружен. Пред-

мет был изготовлен в начале XX века, он свидетельствует о том, что в быт татар в это время проникают изделия декоративно-прикладного характера, изготовленные фабричным или промышленным способом. Фаянсовая шкатулка в музей передана жителем г. Казани Хусаином Забировым, сыном сводной сестры Г. Тукая Газизы Забировой в 1987 году.

Место изготовления тюбетей, который входит в состав мемориальной коллекции Г.Тукая, по фондовым документам определяется как Россия, Казанская губерния, Казань. Указано время изготовления – начало XX века. В учетной карточке к этому экспонату определена технология – ручная стежка. Из источников по истории Казанской губернии мы не смогли найти сведений о том, что в то время в Казани или в Казанской губернии были фабрики по изготовлению женских и мужских национальных головных уборов – калфак и тюбетей. Такие вещи изготавливались кустарным способом, о чем свидетельствует описание этого экспоната. Посетители музея всегда проявляют интерес к репродукции картины Г.Медведева «Татары кустари-тюбетейщики», на которой с большой точностью и глубокими знаниями показан процесс изготовления тюбетеек.

По воспоминаниям современников Г. Тукая, на фотографии 1908 года он снят именно в этой тюбетейке. Головной убор был подарен поэту издателем Гильмутдином Шарафом, напечатавшим почти все его книги в своей типографии «Урняк». В 1908 году к изданию был подготовлен новый сборник стихов. Издатель хотел выпустить книгу с фотографией поэта. Вместе с издателем Тукай поехал в фотомастерскую С.И. Иванова. Г. Шараф, увидев, что поэт стесняется своих длинных волос, взял из кармана аккуратно сложенную тюбетейку и надел ее на голову поэта. Тюбетей передан из Института языка, литературы и истории им. Г. Ибрагимова Казанского филиала Академии наук СССР в 1987 году.

Любой экспонат в музее – уникален. При вдумчивом подходе экспонаты и экспозиции Литературного музея Г.Тукая могут открыть много тайн, связанных с материальной культурой татарского народа. Вместе с тем предметы материального мира показывают богатство и глубину духовной культуры наших предшественников.

Литература:

Тукай Г. Стихотворения / сост. В. Ганиева. Л.: Сов. Писатель, 1988. 432 с.

ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ТАТАРСКОГО ТАНЦА: на примере танцевального фольклора татар-мишар Саратовской области

*Умеров Д.И. (Республиканский центр развития
традиционной культуры, Казань)*

На сегодняшний день изучение традиционного мировоззрения народа через осмысление «природы танца» становится одним из приоритетных направлений отечественной этнохореологии. «Формирование знания о природе танца является одним из основных вопросов его изучения», пишет А.С. Фомин [21, с. 26]. Высокий семантический статус хореографического фольклора позволяет избрать его в качестве объекта специального рассмотрения. Более того «недостаточность полевых исследований, отсутствие научной базы позволили сложиться и укорениться некоторым фальсификациям или ложным представлениям о многих явлениях и фактах традиционной народной хореографии» [4, с. 3–9]. Эти вопросы до сих пор не были предметом специального исследования.

Хореографический фольклор татар занимает заметное место в комплексе проблем по изучению традиционной культуры народа. У татарского народного танца очень богатая история, уходящая своими корнями в глубокую древность и связанная с этническим разнообразием народа. Татары (татарлар), являются одним из крупных тюркоязычных этносов. Они проживают на территории Республики Татарстан, а также в субъектах РФ (Башкортостан, Челябинская область, Ульяновская область, Свердловская область, Оренбургская область, Пермский край, Самарская область, Удмуртия, Ханты-Мансийский автономный округ, Тюменская, Пензенская, Астраханская области и др.). В настоящее время татар подразделяют на три основные этнотерриториальные группы: татары Среднего Поволжья и Приуралья, сибирские татары, астраханские татары [5, с. 66]. Самыми многочисленными являются татары волго-уральские, включающие субэтноты казанских, касимовских татар и татар-мишарей, а также субконфессиональную общность кряшен (крещёных татар). Среди сибирских татар выделяются тобольские, тарские, тюменские, барабинские и бухарские, а среди астраханских – юртовские, кундровские татары и карагаши.

Танец – это отражение жизни и истории определенного этноса. Народный танец сочетает в себе не только движения тела, но и его ритмическую основу, имеющую отражение в музыкальном сопровождении на национальных инструментах. Народно-сценический танец создается профессиональными хореографами на основе бытового народного танца или фольклорной пляски. На современном этапе в сценическом народном танце сохраняются основные элементы традиционных танцев прошлых веков. Отдельно следует остановиться на понятии «пляска». До сих пор в татарской народной хореографии считалось, что слова «танец» и «пляска» – являются синонимами. Однако известно, что слово «танец» происходит от немецкого слова «danz» и по сообщению корельской исследовательницы Виоллы Мальми «окончательно вошло в обиход при царствовании Петра I» [8, с. 4–5]. По определению марийского этнохореолога О.М. Герасимова, «пляска – это нечто спонтанное, импровизационное, а танец – это подготовленное по особым правилам изученное и закрепленное, то есть канонизированное действие». [9, с. 12]. Исходя из вышесказанного, в данной работе мы будем четко различать эти два понятия. Термином «пляска» будет обозначаться татарское аутентичное фольклорное игровое действие («татар халык биеу»), а термин «танец» будет обозначать законченное народно-сценическое действие в форме кадрили или бытового танца. Аутентичная фольклорная пляска или песенно-плясовая игра, для постановщиков имеет разные пути развития, каждый хореограф может поставить один и тот же фольклорный обряд, по своему усмотрению, т. е. как ее видит. Танец, подобно балету, является законченным произведением автора. Фольклорная пляска, как и игра, может длиться до бесконечности, пока сами исполнители не остановятся. Танец имеет законченную, по правилам драматургического построения, форму.

Для исследования и сохранения фольклорного наследия предполагается использовать методы фиксации и описания хореографического материала. Хореография «есть искусство записывать танцы с помощью различных знаков, наподобии того, как записывают музыку», писал Ж.Ж. Новерр [19]. В разных странах существуют различные методики описания танцев, но единой универсальной системы пока нет. Современным методом фиксации танцевального наследия народа является видеосъемка, которая позволяет записать танец в мельчайших деталях, но даже если записать танец в 3D, невозможно будет различить некоторые мелочи в исполнении

ногами, если у девушки, например, длинное до пола платье. Однокамерная видеосъемка танцевального действия поможет лишь вспомнить танцору танец, который он уже заучил или танцевал. Для точной видео фиксации танца необходимо снимать с пяти ракурсов: снизу, сверху, сзади, сбоку и анфас.

На сегодняшний день существуют различные методы и системы записи танцев, но нет общепринятой единой, системой записи танцев. В странах Западной Европы этнохореологами используется метод немецкого ученого Рудольфа Лабана. Рудольф фон Лабан разработчик своей системы записи трехмерного отношения к пространству, теории танца, под названием «Хореотика». «Лабонотация» является широко распространенной системой записи, в первую очередь, хореографического типа танца. Последователи Рудольфа фон Лабана основали 1940 году Международное бюро записи танца, которое фиксирует хореографические произведения и классическое наследие. В нашей стране наиболее популярной и распространенной системой записи был и остается способ фиксации танцев, разработанный украинским хореографом В. Верховинцем [7] и усовершенствованный Э.А. Королевой, Т.С. Ткаченко, Е.М. Марголисом [17]. Но эта система записи больше подходит к записи сценический обработанных танцев, и хореограф, который не знаком с описанным танцем, не сможет его разобрать и выучить.

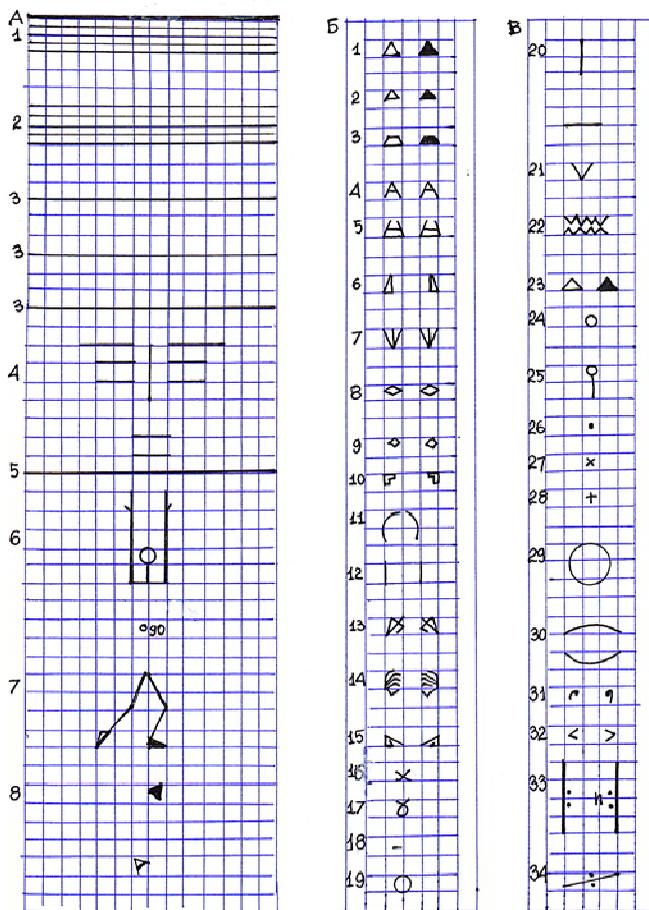
С.С. Лисициан [14; 16] при работе над книгой «Старые пляски Армянского народа» столкнулась с такой проблемой, если словесный текст и музыкальный материал можно записать, то танцы с предельной точностью записать невозможно. В 1940 году она опубликовала «Запись движения. Кинетография». В основе лежит предложенная еще А. Эйзенштейном идея обозначения в виде вертикальных символов. Эта система позволяет отразить положения различных частей тела на горизонтальной и вертикальной поверхностях. На этой основе М.Я. Жорницкая [10] создала целую школу этнохореологов, которые были разбросаны по самым разным уголкам бывшего Советского Союза. Это Л.И. Нагаева [18] (по танцам Башкир), Т.Б. Бадмаева [1] (по танцам Калмыков), С.Ф. Карабанова [11] (танцы малых народов дальнего востока), Виолла Мальми [8] (Карелия), К.М. Бикбулатов [2] (танцы саратовских татар).

С.С. Лисициан, автор изобретенной системы записи танцев, названной ей Кинетография, пишет: «...на первом этапе собирания невозможно предвидеть ряд вопросов, которые назревают из года в год по мере более углубленного собирания. Целый ряд пробелов по

ранее собранным материалам впоследствии удастся восполнить путем дополнительных расспросов. Чтобы правильно записать все движения пляски, необходимо выучить их наизусть, подобно тому, как музыкант заучивает, запоминает мелодию, пропевает ее, прежде чем записать... Выучивание плясок помогает также прочувствовать характер каждого движения и все нюансы» [15]. В своей книге «Запись движения» С.С. Лисициан пишет о необходимости кинетической письменности: «...до нас дошло множество книг, посвященных истории танца с древнейших времен и до нашего времени, дошли записки путешественников с описанием и перечислением ряда плясок, игр и пантомим. Материал о них есть у Гомера, Геродота, Лукина, Либания, Арбо и др. И все же нет почти ни одной пляски, переданной хотя бы с той степенью точности, как передается стих буквами, мелодия – нотами, образ – рисунком. Мы будем иметь полноценный материал для изучения народных и сценических танцев и всех видов искусства движения лишь тогда, когда он будет точно фиксирован» [15].

С.С. Лисициан нашла наиболее рациональные формы обозначения движений в танце, предложив таблицу из 34 условных знаков, которые дают возможность отобразить на кинетограмме движения человеческого тела. Кроме того, С.С. Лисициан ввела такие понятия: 1) кинетический такт (сокращенно кинетотакт) – запись одного «телесного аккорда», т.е. запись движения исполнителя в единице времени; 2) кинетическая фраза (кинетофраза) – запись целого законченного движения из ряда аккордов, другими словами, несколько кинетических тактов составляющих законченную группу движения; 3) кинетограммой называется запись целого законченного кинетического явления, или то, что является партитурой телодвижения человека, фиксирующего все движения исполнителя.

Графление полного кинетотакта и таблица знаков кинетографии



А) 1. Мелодия, 2) аккомпанемент, 3) ритм головы, ритм плеч, ритм ног, 4) мимика (глаза и рот раскрыты) 5) линия подбородка б) верхний телесный пояс, 7) нижний телесный пояс, 8) следы ступней и других частей тела на горизонтальной плоскости.

Б) 1. Ступни (закрашенная правая нога, не закрашенная левая нога. Вес тела на закрашенной ноге). Производные от знака ступни – знаки частей ступни.

2. – Поставленные пальцы (носок).
3. – Поставленные пятки.
4. – Перекатные полупальцы.
5. – Перекатные пятки.
6. Ребра ступни в записи на горизонтальной плоскости. Вся ступня в записи на вертикальной плоскости.
7. Ступни плашмя (на подъеме).

8. Колени.
9. Локти.
10. Плечи.
11. Таз.
12. Кисти рук. Шея. Черта фаса. Знак выпрямления колен.
13. Кисть при подогнутых почти до положения кулака пальцах.
14. Сочетание большого пальца с остальными.
15. Кулаки.
16. Сцепление рук за мизинцы.
17. Сцепление рук ладонью к ладони при скрещенных и перекрещенных руках и переплетенных пальцах.
18. Черточка: пальцы рук и ног; знак скрещения ступней; ладони вперед; девочки и мальчика (в сочетании со знаками мужчины и женщины); направление наружу; отсутствие мускульного напряжения – *passive*.
19. Голова.
- В) 20. Все суставные радиусы: плечевая, локтевая, бедренная, берцовая кости. Торс от шеи до талии и от талии до точки паха. Оба плеча. Верхние и нижние веки. Верхняя и нижняя губы. Нос от лба до середины и от середины до ноздрей. Знак глоссандо.
21. Язык. Знак прогиба или выпрямления колен.
22. Зубы. Трель. Мелкие прогибы колен.
23. Женщина мужчина.
24. Знак направления.
25. Стрелка направления.
26. Точка – знак прикосновения. Проставленная в кружке направления – знак «внутри».
27. Знак скрещения.
28. *Activo* – наличие мускульного напряжения.
29. Знак полного поворота.
30. Лигатура. Знак неподвижности части тела.
31. Апострофы. Знак отрыва части тела от земли и друг от дуга.
32. Акценты для левых и правых частей тела.
33. и 34. Знаки повторения движения.

Основными видами фольклорных плясок татар-мишарей являются песенно-плясовые хороводы и подвижные игры. В композиционном отношении большинство танцев имеют форму круга, характерную для хороводов «Түгәрәк уен». «Круговое движение в танцах у татар мишарей, – пишет К.М. Бикбулатов, – равно как и у казанских татар [5, с. 134–143], кряшен [6, с. 53–68], сибирских [4] и приуральских татар [3, с. 51–53], вероятно, связано с культом солнца. Движение танцующих исполнителей по кругу носило магический характер и выражало стремление повлиять на солнце и ускорить приход весны». Песенно-плясовые игры с «трехшагом» и распевом песен по кругу

существует в фольклоре многих тюркоязычных народов. В русском фольклоре называется игровым хороводом.

По мнению А.С. Фомина, игровые хороводы являлись частью религиозных языческих обрядов, где основным смыслом являлось – поклонение божествам, загадочным силам, которые в итоге олицетворялись в самой природе. «В Древнем Египте, Ассирии, Вавилоне, Индии примерно 6000 лет назад приносились жертвы богам и в их честь исполнялись хороводные пляски вокруг жертвенника... Синкретизм хоровода способствовал выражению основных мотивов просьбы через позу, ритм, жест, композицию хоровода, слово, напев, ритуальные предметы. Их устойчивые канонизированные формы определяли семантику народной и национальной культуры» [21, с. 267]. По мнению С.С. Лисициан; «построение в круг – в хоровод считалось в старину наделенным магической силой – оберегом от проникновения злых духов» [16, с. 18].

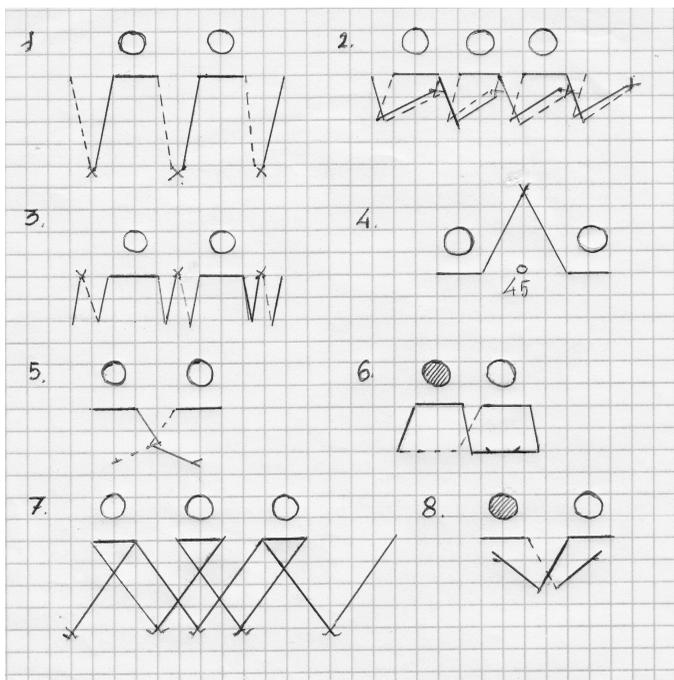
Со временем обрядовые хороводные игры трансформировались и превратились в молодежные песенно-плясовые игры. Хороводные пляски, включают в себя песню, движение простыми шагами по кругу и элементы плясовых движений. В хороводных плясках татар-мишарей под аккомпанемент песни совершается движение по замкнутому кругу, внутри которого или показывают действие, или исполняют пляску со сменой партнёров.

Некоторые информаторы не могут объяснить разные виды сцепления рук в песенно-плясовых играх татар-мишар. Как правило, при показе какой либо песенно-плясовой и коллективной игры информаторы не придают особого значения тому:

- как движется круг, по или против хода часовой стрелки;
- как сцеплены руки, за кисти или пальцы, согнуты ли локти или выпрямлены;
- соединен ли круг или это змейка;
- на каком расстоянии должны находиться участники игры друг от друга;
- повернут ли весь корпус по ходу движения или нужно двигаться боком;

Все эти вопросы являются очень важными при определении движения в танце, сцепления рук и положения в паре.

Некоторые виды сцепления рук в коллективных песенно-плясовых играх Саратовских татар-мишар.



1. Песенно-плясовая игра «Элирэн – Гөлирэн». Записанная нами песенно-плясовая игра «Элирэн – Гөлирэн» представляет собой хоровод с меняющимся солистом в центре круга. Нечетное количество участников, взявшись за руки, движутся по кругу простыми шагами в такт музыки, муз. размер 2/4. Двигаясь шагами на каждый счёт, исполняют первый куплет песни, солист стоит в середине круга.

Например: “Элирэн – Гөлирэн элиэ алэ ляйли” / 2 раза,

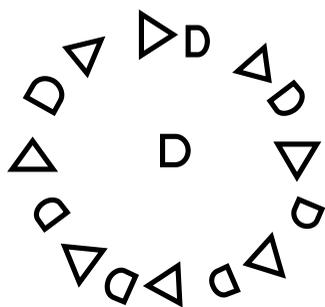
Припев: «Ямле су буе, кошлар сайрый жэй буе” / 2 раза.

На припев солист выбирает себе партнёршу и, взявшись обеими руками друг друга за руки, солисты кружатся внутри круга, исполняя тройной притоп. Солистом теперь становится выбранная бывшим солистом партнёрша, и хоровод может продолжаться до бесконечности.

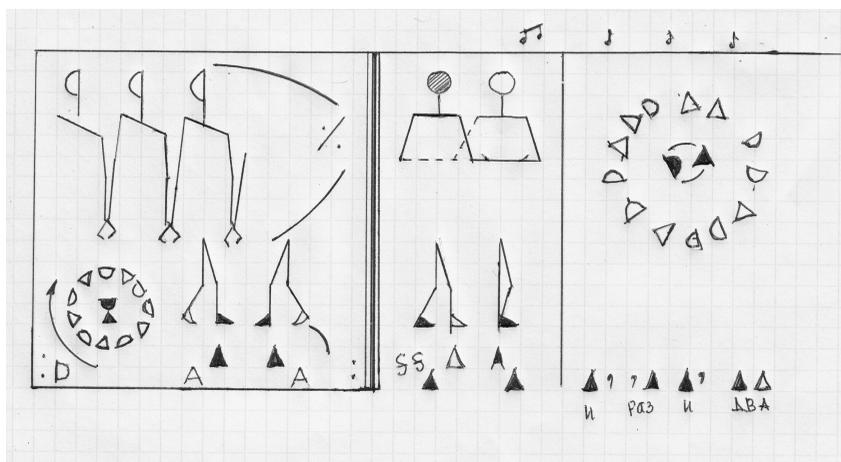
В большинстве хороводных плясках основной куплет поётся всеми участниками протяжно и мелодично в умеренном темпе, соответствующем спокойному движению танцующих, а припевы – коротко и быстро, но на том же мелодическом материале. Схожая

песено-плясовая игра, только под названием «Аллия, Гөллия» есть в сборнике Джаудата Файзи [20, с. 189].

Рисунок танца



Кинетографический рисунок песенно-плясовой игры
«Әлирән-Гәлирән»



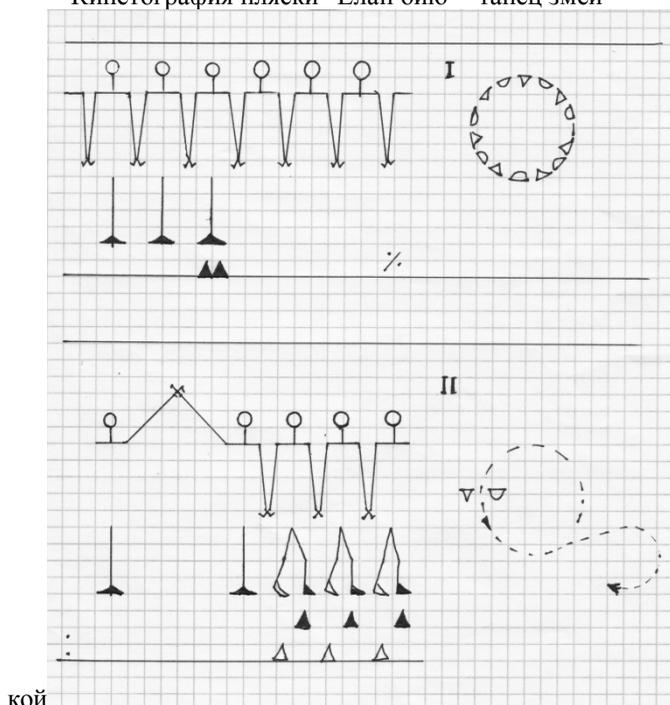
2. “Елан бию” “танец змейкой: в хороводной пляске “Елан бию”. Под песенное сопровождение «Тинэ генэ, тинэ генэ» все участники, держась за руки, как и в предыдущей песне-пляске, но без солиста, идут медленно на распев, исполняя первый куплет песни. На припеве, разорвав круг, проходят в воротца под руки двух участников, прибавив темп припева, держась за руки, двигаются змейкой, в ногах исполняя движение что-то похожее на «беренче йөреш».

У К.М. Бикбулатова описан «Елан бию» (танец змеи). «Вполне вероятно, – пишет он, – что в прошлом ассоциация изображения

самого змея в пластике танцующих исполнителей, а в дальнейшем и змеевидной фигуры в танце не что иное, как воплощение символа добра и благосостояния» [2, с. 7–8].

Изображение змей имеется и в болгарском искусстве. По свидетельству Ахмеда ибн-Фадлана, побывавшего в Болгарии в X веке, здесь особо «почитали змей, и их там не убивали, и они не причиняли им вреда [цит. по: 2, с. 90].

Кинетография пляски “Елан бию” “танец змей-



В недавнем прошлом у саратовских татар-мишар во время свадеб танцевали на подносах. С одной стороны мама жениха, с другой – мама невесты, кто кого перетанцует. В этой пляске саратовских татар-мишар просматривается древний шаманский обряд изгнания злых духов. По рассказам информаторов, стук о железные предметы – заслонку печи, ведро, поднос или другие железные предметы обихода – древние шаманы использовали при изгнании «албасты» или «шайтана». Подробнейшее исследование и системный анализ «...шаманских обрядов и связанные с ними элементы танца» проводит Л.И. Нагаева в

книге «Танцы восточных башкир» [18, с. 67–73]. Известно, что пляски древних людей несли не развлекательный характер, а были средством общения с духами и высшими силами. «Чтобы задобрить «злые» силы и привлечь на свою сторону «добрые» силы, первобытное общество прибегало к выразительным различным средствам. Часто эту роль поручали жесту как основной элементарной единице языка танца, слову, изображению или реальному предмету. Выполняя определенный комплекс действий, общество как бы превращало его в символ той проблемы, которую людям хотелось разрешить» [18, с. 355].

Дробные выстукивания известны не только в фольклоре татар-мишар, но и других тюрко-язычных народов: четкий плясовой ритм с ударами плетки использовались и казахскими, башкирскими и киргизскими шаманами. «Обряды, основываясь от тотемической, анимистической шаманской основы, постепенно становились общественными увеселениями, своеобразными народными представлениями. В настоящее время многие обрядовые пляски трансформировались в детские игры» [1, с. 73].

1. Двойная дробь с ударом рабочей ноги в сторону.

Исходное положение 6 позиция ног, руки произвольные, или юноши берутся обеими руками за кушак, девушки держат обеими руками за кончики платочка тем самым закрывая лицо от юношей. Музыкальный размер 2/4.

Из-за такта приподнять правую ногу для удара всей ступнёй, подскокить на левой ноге.

«до» – сделать удар правой ногой всей ступнёй, рядом с левой ногой.

«раз» – сделать второй удар этой же ногой, (двойная дробь)

«и» – переступить левой ногой.

«два» – сделать короткий удар правой ногой в сторону, т.е. на половину шага подальше от предыдущего удара, и приподнять ногу для следующей двойной дроби. Движение можно продолжить с той же ноги на следующие четыре или восемь тактов музыкального сопровождения, затем, прежде чем сделать с другой ноги, исполнить другое движение.

Кроме хороводных песенно-плясовых игр, в фольклоре татар-мишарей присутствуют игры, где основными мизансценами являются: линии, колонны, сидя или стоя в полукруге. Почти в каждой игре, которую нам удалось записать, присутствует музыкальное сопровождение в виде песни или речитативного такмака. «...Игровые песни демонстрируют единственный пример совпаде-

ния народной и музыковедческой терминологий, адекватности понятия описываемому феномену музыкального искусства» [22].

Некоторые плясовые игры встречаются и в фольклоре других этнографических групп татар Поволжья. Так, песенно-плясовая игра «Бәрәнгеләр чәчтек без» (А мы картошку сеяли), «Каеш сугып уен» (Игра с ремнём) встречается и в фольклоре астраханских татар. А также такие игры: «Мост тезу» (Строить мост), «Бармак уен» (Игра на пальцах) встречается и в фольклоре казанских татар.

«Бәрәнгеләр чәчтек без» – «А мы картошку сеяли»

Взявшись за руки, выстраиваются в колонны, с одной стороны девушки, с другой – юноши. Начинают юноши: колонной наступают на девушек и поют первый куплет песни, при этом руки в локтях согнуты и качаются в такт ритма. На «и Раз» – делают шаг правой ногой; на «и Два» – шаг левой ногой;

1. Арабызда бәрәнгеләр чачтек без, чачтек без / 2 раза.

2. (Затем наступают девушки, так же отвечают юношам) Без аларны тартарбыз, тартарбыз / 2 раза.

3. Ниләр белән тартасыз, тартасыз / 2 раза.

4. Атлар белән тартабыз, тартабыз / 2 раза.

5. Атыгызны сатыгыз, сатыгыз / 2 раза.

6. Нича сумга аласыз, аласыз / 2 раза.

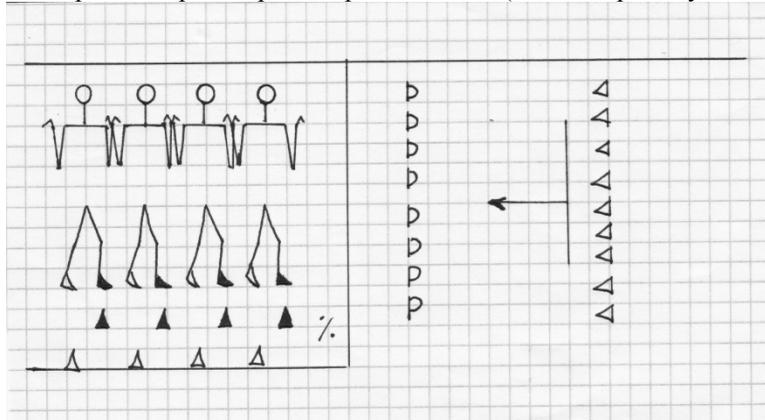
7. Бер сумга да алмыбыз, алмыбыз / 2 раза.

8. Ә сөн сезгә ни кирәк, ни кирәк / 2 раза.

9. Зифа буйлы кыз кирәк, кыз кирәк / 2 раза.

Юноши просят девушку, а девушки юношу. И так до тех пор, пока в линиях все будут по парам.

Кинетограмма игры «Бәрәнгеләр чачтек без» («А мы картошку сеяли»)



В играх, как и песне-плясках татар-мишар Саратовской области, прослеживается исторический уклад жизни, определяется характер и локальные особенности.

Классифицируя и систематизируя хороводные пляски татар-мишарей можно разделить на несколько видов:

- 1) хороводный танец, где внутри круга танцует одна пара;
- 2) хороводный танец, где одна пара чередуется с одной, другой и третьей и т.д.;
- 3) хороводный танец, где внутри круга играет гармонист;
- 4) хороводный танец, где внутри круга сидят юноша и девушка, а остальные поют им лирические песни;
- 5) хороводный танец, где в центре круга находится один из участников, кричит речитативный «такмак».

Многие танцевальные наигрыши и песенно-плясовые игры и танцы саратовских татар-мишар безвозвратно утеряны. Выделяя и исследуя фольклорные пляски каждой этнической группы татар, можно ответить на ряд многочисленных вопросов по истории, этнографии и многих других смежных наук. Многообразие татарских народных плясок, песенно-плясовых игр родилось из психологических особенностей, характера народа, его образа жизни, занятий, духовной и материальной культуры, которая обусловлена ещё и природно-географическими особенностями проживания этноса, т.е. вытекает из этнической специфики самого народа.

Сохранение и развитие традиционных плясок не только татар-мишарей саратовской области, но и других народов России должны стать основой творческих исканий хореографов, балетмейстеров. А.С. Каргин пишет: «В фольклоре профессиональные мастера черпают не только вдохновение, но и богатство выразительных средств, Под влиянием фольклора формируется национально-художественный менталитет композитора, художника, поэта.. Профессиональная сцена заимствует представления народных гуляний, потешек, оформительские штампы, клише из ярмарочных представлений, народные костюмы, обувь, одежду. Эти элементы проникают и в «серьёзные жанры»: оперу, симфонические пьесы, балет. Вероятно, способы заимствования фольклора будут и далее трансформироваться, видоизменяться, идти как по линии открытого, прямого использования, так и переосмысления обще эстетических принципов и художественных средств. Этот процесс разнообразен и таит в себе множество творческих открытий и находок» [12, с. 274].

Литература:

1. Бадмаева Т.Б. Танцевальный фольклор Калмыков. Элиста: Калмыкское книжное издательство, 1982.
2. Бикбулатов К.М. Танцы татар мишар. Казань, 1999.
3. Бикбулатов К.М. Традиционные предсвадебные танцы приуральских татар // Традиционный и современный фольклор Приуралья и Сибири. М., 1979. С. 51–53.
4. Бикбулатов К.М. Классификация традиционного танцевального фольклора сибирских татар // Социально-культурные процессы в советской Сибири. Омск, 1985.
5. Бикбулатов К.М. Татарские традиционные досвадебные танцы // Сцена и время. Казань, 1982. С. 134–143.
6. Бикбулатов К.М. Нардуганский цикл традиционных танцев татар-кряшен // Искусство Татарстана: пути становления. Казань, 1985. С. 53–68.
7. Верховинец В. Українська хореографія: Теорія українського народного танця. Київ, 1919.
8. Виолла Мальми. Истоки карельской хореографии. Петрозаводск: Карельский центр народного творчества, 1994. 62 с.
9. Герасимов О.М. Очерки народной хореографии мари. Йошкар-Ола, 2001. 104 с.
10. Жорницкая М.Я. Народные танцы Якутии. М.: Наука, 1966.
11. Карабанова С.Ф. Танцы малых народов Дальнего Востока СССР как историко-этнографический источник. М.: Наука, 1979. 142 с.
12. Каргин А.С. Народная художественная культура. М., 1997.
13. Каюмова Э.Р. Татарская народно-песенная культура Нового времени: проблемы традиционного мышления и жанровой атрибуции. Казань, 2005. 216 с.
14. Лисициан С.С. Старинные пляски и театральные представления армянского народа. Ереван: Изд-во АН Арм ССР, 1972. Том II.
15. Лисициан С.С. Запись движения (кинетография). М: Искусство, 1940.
16. Лисициан С.С. Старинные пляски и театральные представления армянского народа. Ереван: Изд-во АН Арм ССР, 1958. Том I.
17. Марголис Е.М. О записи танца. М., 1950.
18. Нагаева Л. И. Танцы Восточных Башкир. М.: Наука, 1980.
19. Новерр Ж. Ж. Письма о танце и балетах / пер. А.Г. Мовшенсона, под ред. Ю.И. Слонимского. Л. – М.: Искусство, 1965.
20. Фәйзи Ж. Халык жәүһәрләре. Күңелем кыллары. Татар халык көйләре. Истәлекләр. Казан: Татар. кит. нәшр., 1987. 392 б.
21. Фомин А.С. Танец в системе воспитания и образования: учеб. пособие. Новосибирск: Новосибирский полиграфкомбинат, 2005. Т. I: Природа, теория и функции танца. 624 с.
22. Шилин А.И. Этнохореология – от искусства к науке // Традиционная культура: научный альманах. 2011. № 3. С. 3–9.

23. Этнотерриториальные группы татар Поволжья и Урала и вопросы их формирования: историко-этнографический атлас татарского народа. Казань, 2002. 248 с.

МУСУЛЬМАНСКИЕ ПРАЗДНИКИ В КУЛЬТУРЕ ПОВСЕДНЕВНОСТИ ТАТАР: ТРАДИЦИЯ, ТРАНСФОРМАЦИИ, ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ

*Уразманова Р.К. (Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ,
Казань)*

Широкие тематические направления, по существу безбрежное название самой конференции «Традиционная культура народов Поволжья», научно-практической, Всероссийской дают возможность представить на обсуждение проблемы, связанные с активным вхождением конфессиональных, в данном случае исламских, праздников в общественное пространство по Конституции в светском государстве – Татарстане, шире Российской Федерации, в регионах которой проживает большинство татар.

В постсоветское время наконец-то признается не просто правомерность бытования религиозных праздников. Вслед за объявлением государственным нерабочим (выходным) днем 7 января – Православное Рождество Христово, так называемые мусульманские республики Российской Федерации, наряду с этим праздником, выходными праздничными днями на своей территории объявляют два главных праздника исламского календаря – Ураза байрам и Курбан байрам [2].

Известно, что обрядово-праздничная составляющая остается одним из тех инерционных продуктов культуры, посредством которых народ не только сохраняет свою этническую сущность, но и демонстрирует её. У татар – тюркского народа, сформировавшегося как этнос в лоне ислама (сунниты ханафитского масхаба) не только в иноэтничном (славянско-финно-угорском), но и иноконфессиональном (православно-христианском, языческом) окружении, своеобразии обрядово-праздничной культуры проявлялось в пронизанности предписаниями «своей» религии – ислама.

Традиционная система обычаев, обрядов праздников XIX – начала XX вв. являлась ярким свидетельством точности определения исследователей – ислам – это образ жизни. Она включала в себя как повседневные нормы поведения, так и оформление наиболее

значимых моментов в жизни человека (рождение, вступление в брак, смерть и т.д.), в целом всю праздничную культуру народа.

Данные социологических исследований убедительно свидетельствуют о значимости конфессионального (исламского) фактора в этнической идентификации, самосознании современных татар [5]. Обычаи, обряды, религия занимают 2-ю и 3-ю позиции из 9-10 предлагаемых в шкале компонентов этнической идентичности [3, с.170]. Более того, «...наблюдается рост интереса татар к этническим и религиозным обрядам и праздникам, усиление их роли в повседневной практике» [4, с. 278].

В данном выступлении я остановлюсь на анализе лишь одной стороны культуры праздников, а именно эмоциональной. И если в празднике она есть, участники имеют возможность получить наиболее полную эмоциональную разрядку, потребность в которой, объективно присуща человеку – существу общественному, о чем организаторы различных «праздников» особенно не задумываются, а может быть и не знают.

Указывая в подзаголовке выступления традиция, трансформации, тенденции развития, попытаюсь проследить ход происходящих изменений в этом довольно значимом аспекте этнической культуры татар в доступный для этнографического наблюдения период времени в хронологических рамках XIX – начала XX вв.

Будучи исламизированным народом, татары, особо чтимые мусульманские праздники называли арабским словом *гает*. Их, как и во всем исламском мире, было два – *Ураза гаете* – праздник поста и *Корбан гаете* – праздник жертвоприношения. Отношение к *Гаेत* было особо почтительным, сакральным, как к явлению предписанному Всевышним, священному. Кроме того татары были хорошо осведомлены и особо отмечали знаменательные даты религиозных преданий ислама, провозглашенные благословенными. Все они так или иначе были связаны с важнейшими событиями в жизни пророка Мухаммада. Это день его рождения – Маулид, его чудесное путешествие в Иерусалим и вознесению на небеса – Миградж, ночь начала ниспослания Корана – по татарски *кадер кичэсе* и др.

Следует отметить огромное эмоционально-психологическое воздействие на верующих религиозных праздников, что в целом характерно для всех конфессий. В традиционном быту (XIX – нач. XXвв.) эмоционально-психологическое воздействие мусульманских праздников и благословенных дат усиливалось благодаря ряду факторов, представляющих определенную специфику этнической

культуры татар. Характерным являлось не просто всеобщее участие, а участие в качестве активных исполнителей самого действия.

К.Фукс так описывает «специальную молитву» - праздничный намаз – *гает намазы* по случаю завершения поста: «...первый день после Рамазана празднование было в летнее время. В пятницу по утру в 8 часов все татары, старики и молодые, числом более 6000 человек собрались неподалеку от Новой Татарской Слободы, и тут под открытым небом отправляли свое Богослужение. Вид такого множества людей, в величайшем порядке расположенных, при частых поклонах и падении вниз, во время молитвы, был весьма поразителен, и без сомнения, сильно должен действовать на зрителя [18,с. 107].

Одной из особенностей этнической культуры татар того времени являлась их грамотность, основанная на арабской графике: читать и писать умело абсолютное большинство как мужчин, так и женщин.

Обучаясь, в первую очередь усваивали законы правильного чтения текста священного Корана и основы (правила) интонирования – мелодизированного произношения. По этим правилам читались все произведения духовно-нравственного содержания, которые использовались в процессе воспитания, обучения, как в учебных заведениях, так и в домашних условиях. Особое место занимали мунаджаты, пронизанные духовной идеологией, философией религии и морали.

Появление мунаджатов связано с общеисламской традицией. Своеобразие же бытования в народной культуре с конкретными социально-экономическими, политическими условиями. Этим обусловлено разнообразие тематики, содержания мунаджатов, их поэтика. Многие из них были плодом народного творчества. Их исполнение выполняло и эстетические функции.

Прославлению праздников, благословенных дат было посвящено множество разнообразных по содержанию, активно и массово исполняемых поэтических произведений [1, с.274-350].

Все это создавало особый эмоциональный настрой, не просто праздничное настроение, а более глубокое праздничное мироощущение. Благодаря эмоционально-психологическому воздействию религиозные (мусульманские) знания, предписания воспринимались, впитывались, закреплялись на уровне подсознания. В конечном итоге становились составной частью образа жизни абсолютного большинства татар вне зависимости от их социального, эконо-

мического, образовательного уровня, одновременно являясь стержнем их татарскости.

«Советское время» XX в. с его новой идеологией узаконенного атеистического общества, вызвавшей массовые репрессии против духовенства, разрушение мечетей, «приказная» смена арабской графики сначала на латиницу (1928-31 гг.), а затем на кириллицу (1939 г.) повлекли за собой полную перестройку состава и структуры всей культурной информации, получаемой через язык, разрыв связей с историческим прошлым, с бесчисленными стереотипами мышления и накопленными ценностями. Меняется самосознание как актуальное, так и ретроспективное [9, с. 50].

Создание праздников «Красного календаря», их активное внедрение в жизнь привели к тому, что религиозные праздники перестали существовать как значимые, заметные явления общественной жизни татар. Утеряв свою массовость, все советские годы в семьях продолжала сохраняться традиция соблюдения специфического поста – ураза. Несмотря на то, что сам пост соблюдала незначительная часть татар, стало довольно широко бытующим явлением проведение особого званого ужина-разговения – *авыз ачу*.

В праздник *Корбан гаете* сам обряд жертвоприношения встречался довольно редко. Однако в этот месяц часть тех, кто не провел *авыз ачтыру*, стремились пригласить к себе пожилых (мужчин или женщин) на так называемый *картлар ашы*, который по ритуалу напоминал *авыз ачтыру*, а устраивать его могли в любое время дня. Проведение таких званных обедов было характерно как для сельчан, так и татар-горожан [17, с.132].

В силу невозможности общественного празднования, религиозные праздники приобрели личный, «камерный» характер. Там, где оставалось старшее поколение, в семьях готовили праздничное угощение, стараясь использовать халяльные – дозволенные шариатом продукты. И даже те, кто не вкладывал в эти события глубокого религиозного смысла, с удовольствием принимали эти угощения, нередко старались по таким поводам передать садака – подаяние либо деньгами, либо продуктами, вещами, «умеющим молиться» представителям старшего поколения, сиротам, обездоленным.

Из числа знаменательных (благословенных) дат исламского календаря наиболее значимым оставался Маулид, который довольно широко стали отмечать начиная с 1960-ых годов. С одной стороны эти годы были годами относительного затишья в атеистической пропаганде. С другой – в семьях появился определенный дос-

таток. Проводили Маулид в виде домашнего званого обеда по традиционному ритуалу с чтением сур Корана и связанного с этим действием. Гостевания проводились в течение всего месяца раби аль-авваль. Это отчасти было связано с тем, что умеющих читать суры Корана оставалось все меньше, поэтому все желающие заранее устанавливали очередность, оговаривая сроки и время проведения. Татары этот месяц называли *Маулид ае*, а званый обед – *Маулид ашы*. Во время этих, в массе своей сугубо женских застолий, пожилые женщины, получившие религиозные знания еще «с молоком матери», продолжали исполнять мунаджаты, если позволяли условия. Кстати, в 1960-80-ые гг. в мечети Марджани в Казани (в те годы единственной, официально функционирующей) было обычным ежегодное проведение *Маулид бэйраме* в виде коллективного праздничного угощения, инициаторами, организаторами и участниками которого были женщины. Оно сопровождалось исполнением соответствующих мунаджатов, баитов, чтением сур Корана, молитв и т.д. Публичное исполнение не только разнообразило ритуал *Коръан ашы*. Главным было то, что и исполнители, и слушатели, особенно при умелом, талантливом исполнении получали соответствующий эмоциональный настрой. Как справедливо отмечает автор исследования «Маулид – байрам у мусульман Среднего Поволжья, “этот праздник является одним из основных способов углубления религиозного сознания... Участники собрания, они же слушатели и действующие лица, захватываются совместной причастностью к происходящему. Подготовка к праздничному собранию (омовение, праздничная одежда, молитва встречи, еда, торжественная обстановка), коллективное творчество (совместные возгласы одобрения, перебирание четок, произношение зикра, хоровые включения в унисон, возможность участия каждого в поэтико-музыкальной коде, процесс освящения праздничной еды, молитва прощания) дают участникам действия почувствовать себя нужными и счастливыми в данный момент [10, с. 19].

Религиозные (мусульманские) праздники из элемента «образа жизни» с ярко выраженной эмоциональной составляющей для большинства татар превратились в символы, маркирующие элементы этнической (национальной) культуры, призванные подчеркнуть ее «особость», «своеобразие», татарскость. 87% опрошенных студентов (1996 г.) на вопрос «Какие праздники Вы считаете татарскими народными праздниками?», к таковым отнесли религиозные

(исламские), хотя большинство из них не принимало участия в этих праздниках.

Постсоветское время вносит существенные изменения в праздничную культуру и культуру праздников. Официальное объявление праздничным (не рабочим) днем при фактическом отсутствии в то время действующих мечетей – мест средоточения кульминации праздника – торжественного богослужения, духовенства как такового¹, не могло сразу изменить сложившуюся в советское время ситуацию в области праздничной культуры татар. Тем не менее, оно было воспринято с энтузиазмом, особенно в среде творческой интеллигенции и многочисленных борцов за «национальную свободу». Именно творческая интеллигенция становится застрельщиком в поиске путей оживления интереса к знаменательным датам исламского календаря, как специфичным, отличительным элементам этнической культуры татар, их эмоционального обогащения. Появилось стремление вывести их из узких рамок домашних застолий – коранических меджлисов, придать им общественное звучание.

Первое десятилетие постсоветского времени характеризуется тем, что в концертных залах Казани, на арене цирка стали проводиться «Вечера мунаджатов» с участием известных татарских певцов – профессиональных артистов. Своей новизной, необычностью эти концерты привлекали внимание публики. Стали появляться новые «массовые зрелища» с исламским колоритом, проводимые на Центральном стадионе г.Казани. Многотысячной публике 22 августа 1989 г. была представлена грандиозная постановка мистерии – «Дастан древнего Булгара» - «Махди». Проповедью и поздравлением с приближающимся праздником Курбан байрам был открыт концерт популярного исполнителя народных песен Ильхама Шакирова, состоявшийся в одну из пятниц (праздничный день мусульман!) лета 1990 г. На стадионе присутствовало более 25 тыс. зрителей. Это было новым явлением, ранее не позволительным.

Необычность подобных представлений была еще и в том, что на них собиралась мононациональная аудитория – как правило, одни татары, которые свою татарскость стали демонстрировать элементами народного (татарско-мусульманского) костюма: стало

¹ По данным на 1988г. в Татарстане было всего 19 зарегистрированных мусульманских общин. [6, с.125]

модным мужчинам надевать на голову тюбетейки, женщины – в ярких закрытых одеждах, покрытые платками, шарфами, шалиями.

Были предприняты попытки организации особых концертных программ, посвященных конкретным мусульманским праздникам, в том числе с целью усиления их эмоционального воздействия. Так, Государственным ансамблем песни и танца Республики Татарстан (худ. руководитель Лима Кустабаева) была подготовлена специальная программа, названная «Курбан байрам» (композитор Масгуда Шамсутдинова), где художественными средствами, в том числе с использованием светомузыки (Булат Галеев) организаторы стремились показать суть этого праздника, вызывающего к милосердию, его вселенскую значимость. Она была приурочена к проведению I Всемирного Конгресса татар, по времени в том году совпадающему с Курбан байрам. Второе отделение было посвящено показу места татар в тюркском мире. Концерт состоялся во Дворце спорта и получил искреннюю признательность многотысячных зрителей, среди которых были и делегаты I Всемирного Конгресса, приехавшие из многих регионов России, стран ближнего и дальнего зарубежья. Присутствовавший на концерте известный татарский общественный деятель, проживающий в Германии, Гали Аккыш не просто дал высокую оценку показанной программе, а особо подчеркнул, что такое видит впервые и в тюркском, и исламском мире. Однако, искреннее желание художественного руководителя Ансамбля продолжить работу в этом направлении были пресечены руководством Министерства Культуры республики, объяснившим запрет светским характером нашего государства.

В эти годы празднование Курбан байрам, в частности в Казани не ограничивалось лишь мечетными церемониями, в которых участвовало мужское население. Праздник выплескивался на площади в виде митингов, шествий с произнесением славословий во имя Аллаха, Пророка Мухаммада, в которых участвовали не только и не столько люди воцерквленные, а вдохновленные открывшимися возможностями изъяснения (демонстрации) национальных чувств. Праздничная атмосфера создавалась соответствующими атрибутами – торговлей, выступлениями артистов, участников художественной самодеятельности.

К концу второго десятилетия постсоветского времени (и первого в ХХIв.) оба главных праздника ислама стали значимыми явлениями в жизни татарского общества. «Заметными» и в российском масштабе, в том числе благодаря прямой трансляции празд-

ничных богослужений по каналам российских ТВ (из Соборных мечетей Москвы и Уфы), по национальному спутниковому телеканалу «Татарстан – Новый Век» (ТНВ), дающему всем желающим возможность визуального присутствия на праздничном богослужении в мечети Кул Шариф, расположенный на территории Казанского кремля, в 2011 году в Соборной мечети Марджани.

В настоящее время идет активно развивающийся процесс становления «мусульманской» субкультуры как части духовной культуры татар, ярким проявлением которой стали широко отмечаемые праздники и благословенные даты исламского календаря. А ее локомотивом является все более активизирующаяся, многопрофильная деятельность вновь появившихся многочисленных мечетей и управленческих структур мусульман.

Утренние богослужения в мечетях, как правило, не вмещают огромное количество участников. Дело в том, что в праздничных богослужениях, наряду с «практикующими мусульманами» участвуют и те, кто продолжает воспринимать эти праздники этнически «своими», «татарскими». Для них это важное ритуальное действие, направленное на воспроизводство этнической культуры в целом. Это является устойчивой традицией, причем как в городской, так и в сельской местности.

Новым, заметным явлением в жизни татарского общества стала деятельность мечетей по организованному проведению месяца поста Рамазан. Становится традиционным, особенно в городских мечетях проведение вечернего ужина – разговения, которое все чаще сейчас именуют арабским словом ифтар. И если еще лет десять назад ифтары проводились как разовые мероприятия, то сейчас не мало мечетей, где они стали ежевечерними в месяц поста, причем не только в городах Татарстана, но и в регионах России.

В сельской местности *авыз ачтыру* продолжает оставаться домашним званым ужином, хотя и там периодически стали устраивать ифтары при мечетях, как правило, в случае поступления средств, специально присылаемых для этих целей отдельными выходцами из деревни.

В мечетях в этот месяц снова зазвучали *таравих салаваты* – славословия Всевышнему и Пророку Мухаммаду. Активными участниками Таравих, а не просто слушателями как в прошлом, стали женщины, девушки, дети, для которых почти при каждой мечети, особенно городской, построены особые помещения (залы). С появлением молодых имамов, имеющих базовые неконфессиональные

(светское) образование – педагогов, культработников, врачей и т.д. в практике работы мечетей появились «мероприятия», привлекающие внимание и неподдельный интерес посетителей.

Мусульманским духовенством постепенно осознается необходимость использования элементов (действ) светских праздников в воспитательной работе, особенно с детьми, необходимость участия самого духовенства в этих праздниках, поиск «своей» ниши.

Новым является организация при мечетях коллективной праздничной трапезы – Корбан ашы в дни Курбан байрам.

В тех же мечетях, где столы не накрывают, жертвенное мясо и другие продукты используют для раздачи семьям нуждающихся – больных, обездоленных, попавших в трудные условия, причем не только татарам мусульманам.

Определенная работа проводится по активизации и приданию общественного звучания одной из наиболее значимых благословенных дат исламского календаря – празднованию дня рождения Мухаммада – Маулид.

А вот в активизации и придании общественного звучания празднованию Маулида первоначально особую активность проявили женщины, на общественных началах, «по зову души» преподающие в воскресных школах при мечетях. Это, как правило, пенсионеры – врачи, педагоги, журналисты, сами получившие систематизированные знания по основам ислама в постсоветское время. Именно там стали организовывать Маулид байрам в первую очередь для детей, посещающих эти школы.

Праздничная атмосфера создается уже самим присутствием мам, бабушек и др., одетых в подобающие случаю наряды – платья, платки и т.д. Суть действия – короткие рассказы о Пророке, демонстрация детьми полученного ими знания, вдохновляемая не только одобрением присутствующих, но и получением небольших подарков за проявленное мастерство. Нередко в завершение устраивается праздничный обед, или раздаются пакеты с угощением.

Маулид дал не только возможность эмоционально насыщенного общения, причем не в домашней обстановке, а общественной – в клубах, в особых залах мечетей. Более того, дал возможность самостоятельного творчества – создание оригинальных текстов мунаджатов, демонстрации исполнительского мастерства всем творчески одарённым, кстати, как «активным» и «пассивным» мусульманкам, так и просто «татаркам». В этой связи хотелось бы высказать пожелание более активного вовлечения таких исполнителей к

участию во Всероссийском фестивале самодеятельного творчества «Түгэрэк уен». Было бы уместным объявление особого конкурса по созданию оригинальных текстов, а главное современных мелодий – макалов «наших» «татарских». Тем более, проблема необходимости сохранения татарскости, в том числе «своей религии, традиций, обычаев, обрядов» – «үзебезнең динебезне, гөрөф – гадәтлебезне» постоянно и на всех уровнях озвучивается, правда, без обсуждения конкретного содержания этнокультурной и этнорелигиозной специфики татар, тем более механизмов сохранения.

Литература:

1. Бакиров М. Татарский фольклор. – Казань: «Ихлас», 2012.
2. В Татарстане Закон «О праздничных днях и памятных дат РТ» был принят 19.02.1992 г. (№14-48-ХП). 14.10.2010 г. (№74-3 РТ) были внесены изменения, по которым и второй главный праздник ислама – Ураза бэйрәм объявлен нерабочим днем
3. Габдрахманова Г.Ф., Мусина Р.Н. Идентификационные процессы у русских и татар Татарстана в 1990-2000-е гг.: коллективные представления и конструктивистская роль элит. // Этнологические исследования в Татарстане. Вып. VI. – Казань, 2012. С. 166-193.
4. Концепция сохранения этнической идентичности татарского народа. (Проект). // Этнологические исследования в Татарстане. Вып. VI. – Казань, 2012. С. 273-285.
5. Мусина Р.Н. Ислам и проблемы идентичности татар в постсоветский период. // Конфессиональный фактор в развитии татар: Концептуальные исследования. – Казань, 2009. С.86-100.
6. По данным на 1988 г. в Татарстане было всего 19 зарегистрированных мусульманских общин.
7. Уразманова Р.К. Быт нефтяников-татар юго-востока Татарстана (1950-1960-ые гг.). Альметьевск, 2000.
8. Фукс К. Казанские татары. Репринтное воспроизведение. Казань, Фонд ТЯК, 1991.
9. Халидов Б.З. Очерки истории арабской культуры. М., 1982.
10. Шамсутдинова М.И. Маулид – байрам у мусульман Среднего Поволжья. Автореферат дис.канд. философских наук. СПб, 2001.

СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ СИСТЕМЫ ТРАДИЦИОННОЙ ТАНЦЕВАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ В РЕСПУБЛИКЕ ТАТАРСТАН

*Хаметова Л.Р. (Казанский государственный университет
культуры и искусств)*

Известно, что 2014 год объявлен годом Культуры в Российской Федерации. Символично, что именно этот год подарит зрителям России возможность познакомиться с уникальным разнообразием творческих традиций народов нашей страны, увидеть грандиозные выступления прославленных музыкальных и танцевальных коллективов России. У зрителей появится огромная возможность посетить выставки и музеи, прикоснуться к шедеврам мировой культуры, а также стать свидетелями зарождения новых исторических традиций.

В рамках года культуры Государственный ансамбль песни и танца Республики Татарстан вышел с инициативой пропаганды и сохранения национальной эстетической культуры в массах, а точнее задача марафона донести наше национальное творчество в отдаленные сёла и районы республики. Ведь именно деревни с маленькими клубами, с малочисленным населением, ведь именно им, зрителям мы подарим возможность увидеть выступление легендарного коллектива, которому аплодирует не только российский, но и зарубежный зритель.

Сегодня коллектив ставит перед собой задачи воспитания подрастающего поколения. Особую значимость приобретают вопросы художественно -творческого развития и воспитания детей. Уже стало хорошей традицией перед выступлением коллектива Государственного ансамбля проводить мастер-классы для школьников и преподавателей как по хореографии , так и по вокалу, истории костюма, мы знакомим ребят с различными музыкальными инструментами. Практика показывает, что именно школа является центральным звеном в формировании чувств, духовно-нравственных качеств, творческой составляющей души ребёнка. Сегодня именно эта акция Государственного ансамбля привлекает интерес совсем юных зрителей. Возможно, наш коллектив воспитывает для себя потенциальных зрителей, истинных ценителей национального искусства.

Ни для кого не секрет, что сегодня остро стоит вопрос подготовки высоко квалифицированных кадров. Но, к сожалению, бытует ошибочное мнение, что петь и танцевать совершенно не серьёзное увлечение, именно увлечение, которое не представляет для

многих учащихся определённой ценности. Первичным является изучение английского языка, более точных наук, а «танцульки» это развлечение, которое можно просто бросить, а потом возобновить. При этом родители прекрасно понимают важность влияния танцев на здоровье детей, но фраза «Ваши танцы снизили успеваемость в школе» звучит куда чаще, чем слова благодарности за хорошую физическую форму и т.д.

Сегодня в профессиональном обучении существует проблема набора подготовленных детей. Кафедра народного танца Казанского государственного университета культуры и искусств вынуждена набирать студентов почти без учёта их индивидуальных способностей, без специальной подготовки. А ведь ни одному другому жанру искусства не учатся так долго, как танцевать и играть на скрипке. Овладеть профессией «шахтёра» невозможно, сидя у компьютера или прочитав книгу, и практически невозможно добиться результата, если студент никогда раньше не танцевал. Конечно, один из важных факторов на сегодняшний день это возможность получить высшее образование. Вопрос качества отпадает, когда образование поставлено на коммерческие рельсы, берём всех и много по результатам ЕГЭ: собеседование – и ты уже студент. А результаты не заставят себя ждать. Традиционно в системе образования предмет изучается 1 раз в неделю. И что делать педагогам? Занятия проходят редко, значит, данный материал просто забывается и не усваивается студентами, а проблема усвоения материала для педагога является важной. Знания должны наращиваться и закрепляться методом многократного повтора на занятиях, что приводит к формированию новых умений и навыков, обеспечивает высокое качество знаний, эффективно развивает интеллект и творческие способности личности.

В настоящее время активно растёт число различных направлений в хореографии, факультеты в университетах расширяются и преобразовываются; появляются новые квалификации «бакалавр» и «магистр», отсюда всё острее возникает проблема подготовки и переподготовки преподавательского состава, в том числе с точки зрения уровня преподавания теоретических и практических занятий. Радует то, что преподаватели наших российских вузов – в прошлом известные танцоры, мастера, имеющие колоссальный практический опыт выступления на сцене. Ведь именно они могут реально объяснить студентам все «мелочи» сценического бытия,

тем самым подготавливая будущих высококлассных специалистов, влюбляя в профессию хореографа собственным примером.

Сама система хореографического образования в России складывалась веками, подарившая миру ни одну сотню знаменитых имён. Но сегодня Государственный ансамбль песни и танца Республики Татарстан вынужден искать специалистов из других регионов нашей огромной страны. Хочется верить, что мы изменим отношение к национальному культурному наследию нашего народа. Народа, имеющего свои танцевальные, музыкальные и вокальные традиции, уникальный и неповторимый национальный колорит, присущий только нашей культуре. А произойдёт это только тогда, когда требования к подготовке кадров будут приоритетными. Получать высшее образование без среднего специального образования в хореографии невозможно, оно не будет лучшим, а нашей республике нужны только самые лучшие специалисты в различных направлениях хореографического искусства.

КАЛЕНДАРНАЯ ОБРЯДНОСТЬ ЧИСТОПОЛЬСКИХ КРЯШЕН (ТРОИЦА, СЕМИК)

*Хафизова Л.Р. (Казанская государственная консерватория
(академия) им. Н.Г. Жиганова)*

В соответствии с особенностям языка и традиционной культуры исследователи выделяют в составе этноконфессиональной группы кряшен ряд локальных групп; к кряшанам одной из таких этнических групп – чистопольской – состоялись экспедиции фольклорного кабинета Казанской государственной консерватории (2012, 2013). Было исследовано 7 населенных пунктов: с. Бахта, с. Ишалькино, д. Верхняя Кондрата, с. Чувашская Елтань Чистопольского района; с. Ленино Новошешминского района, с. Кр. Баран, с. Лебедино Алексеевского района. Было опрошено 65 информантов (в основном женщин от 1926 до 1984 г.р.), зафиксировано более 200 музыкально-поэтических образцов и богатая этнографическая информация. Последняя дает возможность дополнить сведения о кряшенской культуре, представленные в этнографических исследованиях Р.К. Уразмановой и Ф.С. Баязитовой¹, конкретизировать ее современное состояние.

¹См.: Уразманова Р.К. Обряды и праздники татар Поволжья и Урала (Годовой цикл. XIX – начало XX вв.). Казань: Дом печати, 2001. 196 с.; Баязитова Ф.С. Татар халкынын

В настоящем сообщении пойдет речь о некоторых обрядах летнего цикла. Они многочисленны, назовем Семик, Троицу, Петров день, праздник Николая Чудотворца, Ильин день. Наиболее развитыми, многосоставными являются обряды, проводимые на Семик и Троицу. Проведение этих праздников у чистопольских кряшен отличается самобытностью, выделяя традицию из традиций кряшен других этнических групп. Ряд обрядов, приуроченных к этим праздникам, вплоть до настоящего времени сохраняют свою актуальность; утраченные обрядовые комплексы с достаточной степенью подробности сохранились в памяти людей старшего поколения.

Праздник Троицы в деревнях чистопольских кряшен имеет целый ряд наименований – *Труйсун, Яфрак бэйраме, Тручын, Трусин*. Он проводится на седмию неделю после Пасхи и с давних времен считается большим и святым праздником. Основные составляющие праздника Троицы – родительский день и праздник березы.

Родительский день отмечается в первый день Троицы – в субботу, накануне Пятидесятницы. В этот день идут на кладбище, поминуют умерших. К празднику начинают готовиться за несколько дней: приводят в порядок могилы, до блеска убираются дома, режут скотину или птицу – чаще курицу, реже барана. Специально для покойников в этот день пекут блины, первая сковородка блинов предназначается для них. На кладбище берут с собой еду и напитки. После похода на кладбище молодые собираются возле лесополосы и веселятся – поют и танцуют под гармошку. *«Труйсунның киченнән зиратка да барганнар. “Родительский день” көнне була инде ул. Үлеләргә инде кайда җәрма алганнар, кайда кимак пешергәннәр. Таба исе чыгарырга кирәк инде, үлеләргә күп кирәкми диләр иде инде. Һәрберсе үз туганнарына куялар бит инде крусларга, кем кимак куя. Әйтәләр инде менә, үлеләр обедка кадәр генә чыга, шуңа обедка кадәр куярга кирәк. Кошлар ашыйлар инде, имеш, кош булып оча кешенең җаны. Үлеләрнең җаннары күктә диләр бит инде. Аннары тавык суеп кан чыгарасы, монысы әбизтелне. Аларга атап калдырасын, тавыгыңнымы, казыңнымы. Иртүк суеп, чтобы обедка кадәр үлеләр өстенә менеп төшәргә. Кайберсе сарык та суя, аннары ятимерәк, авыру кешеләргә шулай атап сәдака керткәннәр. Кемдер пешкән итен, кемдер пешмәгәннен кертә, кем-*

дер кимагын. “Сэдака булсын, үлеләр өчен булсын” дип бирә инде ул. Элеккедән калган йола инде ул. «С вечера на Троицу ходили на кладбище. Это был Родительский день. Покойникам несли крупу, пекли блины. Надо было что-нибудь испечь в это день, говорят, покойникам много не надо. Каждый несет своему родственнику, и ставят блины на кресты. Говорят, их души выходят только до обеда, поэтому надо прийти до обеда. Птицы все съедают, якобы, душа человека превращается в птицу. Неслучайно, говорят, душа покойника на небесах. А еще обязательно резать курицу, надо пролить кровь. Специально для них оставляешь курицу или гуся. С утра режут, чтобы до обеда успеть на кладбище. Некоторые режут и барана, потом дают подаяние сиротам, бедным или больным. Кто-то дает вареное мясо, кто-то сырое, кто-то и блины несет со словами: “Для покойников пусть будет подаянием”. Это традиция, которая идет из поколения в поколение.» (Зап. 26.06.2013 года в дер. Кр. Баран, Алексеевского района Республики Татарстан от Васильевой Антонины Трофимовны, 1941 г.р., Ивановой Елизаветы Степановны, 1936 г.р., Яковлевой Ирины Владимировны, 1966 г.р.)

Сегодня у чистопольских кряшен родительский день является главным праздником поминовения предков. Помимо Троицы, обряды поминовения предков проводятся также через неделю после Пасхи, во вторник, однако на Троицу они приобретают особый масштаб. Родительский день отмечается всеми жителями деревни, включая детей – т.е. без каких-либо возрастных ограничений (тогда как раньше, по словам наших респондентов, на кладбище могли ходить и ходили только пожилые люди). Каждая семья в этот день принимает многочисленных гостей – родственников, приезжающих навестить родные могилы. Именно приезд многочисленных родственников и превращает этот день в масштабный праздник, заканчивающийся массовым гуляньем. *«Тручын ул зур бәйрәм көн, Христос Воскреснең күккә күтәрелгән көне. Ул көнне без бәйрәм генә итәргә тиеш. Үлеләр өстенә барырга тиеш тугел, үлеләр өстенә “родительский день” көнне кичтән барабыз, суббота көнне генә чыгарга. Ә бу инде, Гайсә пәйгамбәрнең күккә күтәрелгән көне. Трусинга элек тә кичтән генә бара торган булганнар. Элек анда бөтенләй карчыклар гына бара иделәр, хәзер бит бала-чагасы да бара, ул кешеләр очраша торган бәйрәмгә әйләнеп бетте, элекке андый нәрсә юк иде.* «Троица – большой праздник. День, когда Иисус Христос поднялся к небесам. В этот день мы должны только праздновать. Мы не должны в этот [день] ходить на кладбище, на

кладбище мы идем на “родительский день”, вечером в субботу. Вот на Троицу раньше ходили только с вечера, и только старушки ходили. А сейчас это превратили на массовое гулянье, сейчас все идут на кладбище, даже дети, превратили в праздник, в который все встречаются. Раньше такого не было». (Зап. 25.06.2013 года в дер. Верхняя Кондрата Чистопольского района Республики Татарстан от Прокофьевой Евдокии Васильевны, 1932 г.р., Прокофьевой Марьи Афанасьевны, 1927 г.р. (по национальности чувашка), Чуриной Ираиды Павловны, 1935 г.р., Микушевой Елизаветы Ивановны, 1937 г.р. род. в с. Бахта.)

«Кладбицы артында пасадык бар иде, шунда жыела идек, кладбищыдан соң. жырлап, биеп утыра торган идек. Төрле такмаклар бар иде». «За кладбищем у нас есть посадка, после кладбища собирались там. Пели, играли, танцевали, такмаки говорили». (Зап. 23.06.2013 года в дер. Бахта Чистопольского района Республики Татарстан от Еремеевой Нины Степановны, 1939 г.р.)

Вторая составляющая праздника Троицы – праздник березы – на настоящий момент сохранился только в памяти людей старшего поколения. Благодаря рассказам наших респондентов нам удалось реконструировать связанные с ним обряды.

Сценарий, по которому проводился праздник березы, условно можно разделить на три части: выбор березы, завязывание березы, кидание березы в реку. Каждая составляющая праздника имеет варианты: в разных деревнях исследуемого региона нам удалось зафиксировать разные формы его проведения.

Первый вариант праздника березы зафиксирован в деревне Верхняя Кондрата Чистопольского района. За неделю до Троицы молодежь шла в лес помечать березу. Березу выбирали молодую и красивую. Через неделю приносили ее в деревню на руках. Пока шли, трижды останавливались: в самой верхней части деревни, в центре деревни и в самой низкой ее части. На первых двух остановках жители деревни завязывали на березу платки, передники, платочки и в это время пели, танцевали под гармошку. На третьей остановке, также с песнями, танцами, платочки развязывали. Когда все платочки были развязаны, березу несли к реке и пускали по течению. Было поверье, что вместе с березой уйдут все болезни. Бытовали и гадания: каждый отрывал по веточке и кидал в воду. Если веточка утонет – человека ждет смерть.

«...[Трусинга] урманга баралар иде жегетләр-кызлар, каен алып кайталар иде. Каенны бер атна алдан тамгалап кайталар

иде. Аннары аны машина белән барып алалар иде. Урам башына жәтәләр иде дә, ул каенны чәчәкчиләр иде, яулыкмы, яккычмы анда, күлмәкме. Алып кайтып туктагач, шулай эшилләр иде. Аны жырлап-жырлап: “Чәю-бәю” дип каенны урам башына күтәреп төшәләр иде. Авылның яртысына жәткәч, алар туктыйлар. Анда тагын ерлылар иде, бишләр иде дә, гармуннар уйныйлар иде. Каен башына элгән әйберләрне биеп ала идек. Жәза барәләр иде, берәүгә жырларга, берәүгә биергә, берәүгә башка төрле жәза биреп, берәм-берәм алалар иде. Ул инде бер төрле уен иде. Авыл башында бер эләләр, урталыкка төшкәч бер эләләр, өченче жәргә туктагач, жәза белән әйберләрне алалар иде дә, шул каенны суга агызалар иде. Гәрберсе сындырып ала, яфрагы батамы, юкмы, бу кеше үләме, юкмы дигән юраулар да әйтешәләр инде. Каен агачын сайлаганнар бит инде. Ул бит инде каен бәйрәме дип атала. Каен бит, яз жәтә, каен үзенең суын бирә, ул бит инде кадерле әйбер безнең яклар өчен. Ә суга аны, чир китсен дип суга агызалар иде». «...[На Троицу] парни и девушки ходили за березой. Березу ходили выбирать за неделю до Троицы, делали на ней метку. После уже привозят ее на машине. Останавливались в начале деревни, завязывали платки, передники, украшали березу. Потом брали березу и, распевая “Чәю-бәю”, несли березу в другой конец деревни. Еще останавливаются в центре деревни, и опять завязывают платки и платочки. Там опять поют, танцуют под гармошку. После с песнями развязывали свои вещи. Всем давали задание, или спеть, или станцевать. Это само по себе одна игра. В начале деревни один раз завязывают, посерединке еще раз, а в другом конце деревни берут свои вещи и пускают по течению реки эту березу. Каждый отрывал по веточке и кидал в воду, и гадали, чья веточка утонет в воде, значит, помрет этот человек. Выбирали березу, потому что береза весной дает свою воду, а это очень ценно для нас, в наших краях. Ведь даже называют этот день праздником березы. А пускают в воду березу, чтобы от нас ушли все болезни». (Зап. 25.06.2013 года в дер. Верхняя Кондрата Чистопольского района Республики Татарстан от Прокофьевой Евдокии Васильевны, 1932 г.р., Прокофьевой Марьи Афанасьевны, 1927 г.р. (по национальности чувашка), Чуриной Ираиды Павловны, 1935 г.р., Микушевой Елизаветы Ивановны, 1937 г.р. род. в с. Бахта.)

Второй вариант праздника березы был зафиксирован в деревнях Ишалкино, Чувашская Елтаны (в последней – от бывших жи-

телей деревни Крешеный Елтаны) Чистопольского района, в деревне Кр. Баран Алексеевского района.

Праздник березы отмечали до дня поминовения, до похода на кладбище. Дерево помечали накануне вечером, обычно это делал кто-нибудь из старших. Договаривались о том, кто будет нести березу на следующий день. По рассказам информантов, за березой шли молодые парни или мужчины. Приносили ее рано утром и ставили в центре деревни, возле часовни. Возле березы собирались все жители деревни, завязывали на нее платочки, передники, ленты; водили вокруг нее хороводы, пели песни, танцевали под гармошку. Когда приходило время развязывать платочки, каждый, снимая свой, должен был спеть песню, станцевать. Праздновали целый день, народ не расходился до вечера. После того, как все платки были развязаны, березу несли к реке. Каждый отрывал по ветке и кидал ее в реку, потонувшая ветка означала смерть.

«Троица бит инде элеккедэн калган бэйрэм. Өлгәре часовня каршына каен бэйлиләр иде, без үсмер чакта инде. Урманга барып аны алып кайталар инде. Анда жәрт саен кем нәрсә элә ала, сөлгеме, яулыкмы инде анда, кулъулыкмы. Шулай бизиләр иде каенны. Аннары шул каен тирәли бөтен авыл халкы биш, жьырлый, гармун уйнап тора, менә шулай уздырып жибәрә идек. Озак анда, көне бие диярлек, аннары кичкә таралыша идек. Такмаklar да әйтешә идек, жьырлар да жьырлай идек. Иртән иртүк алып кайталар иде агачны. Кичтән сөйләшеп кенә куялар, кем бара, карап кайталар агачын, аннары икенче көнне иртән шул кешеләр, өч-дүрт ирттыр инде, шулай алып кайтып куялар инде. Аннары тирәюньләп әйләнәләр, яше карты шунда бергә. Такмагын да әйтәләр, жьырын да жьырлайлар. Кулъяулыклар, сөлгеләр, чиккән сөлгеләр бэйлиләр каенга. Аннары бэйлэгән әйберен ала инде. Каенны аннары суга ыргыталар, елгага. Язгы ташу белән шул агып китсен дип инде». «Троица – праздник, который мы празднуем из поколения в поколение. Раньше березу ставили возле часовни. Идем в лес сначала за березой. Приносим и завязываем платки, полотенца на березу. Потом вся деревня поет, пляшет под гармошку возле березы. Целый день, даже до вечера народ не расходится. Рано утром приносили березу. Накануне вечером идут в лес, выбирают березу и договариваются, кто пойдет утром за березой. И на следующий день три-четыре мужчины идут за березой. После уж начинается веселье вокруг березы. Завязывают платки, полотенца, распевая песни, после развязываем все то, что завязали. После этого березу

пускают по течению реки. Чтобы с весенним потоком береза уплыла. Если на кладбище идем в субботу, значит, в воскресенье идем за березой». (Зап. 24.06.2013 года в дер. Ишалкино Чистопольского района Республики Татарстан от Петуховой Лидии Васильевны, 1949 г.р.)

Третий вариант праздника березы зафиксирован в деревне Ленино Новошешминского района. В отличие от других вариантов обряда, в деревне Ленино березу не срубали. Шли в лес к березе с иконами и прямо в лесу завязывали на нее платки – *каен башы бэйләү*. Это происходило в четверг с утра. А в воскресенье веточки с навязанными на них платками обламывали и несли в деревню, развязывали их уже там. Существовало поверье: потеря платка на ветке березы означало женитьбу или замужество.

«Иртә белән менәләр жылышып обедка хатле, каенны алып кайтып куюлар, аннары задание биреп ала инде ул. Мама сөйли иде, четверг көнне бэйләргә менәләр дип, ә атна көнне алырга менәләр. Да, аны кисеп ботакларын алганнар. Алып кайткач чишкәннәр инде, аннары жәза. Минем әни сөйли иде, урманга тәреләр күтәрәп баралар, каенга. Каенны бэйләп калдыралар, ул “каен башы бэйләү” була. Каен башын чишкән вакытта берәрсенекә югалса, ул тормышка чыга була икән инде». «С утра идут за березой, до обеда. Ее приносят в деревню, развязывают платочки и дают задание. Мама рассказывала, в четверг идут к березе завязывают платочки, а в выходной день приносят дерево в деревню и развязывают платки. Приносили только ветки березы. Вот моя мама рассказывала, в лес ходили с иконами к березе. Завязывают березу, это называлось “завязывание макушки березы”. А когда развязывали платки на березе, и у кого-нибудь платка не оказывалось, значит, этот человек должен выйти замуж или жениться». (Зап. 05.08.2012 года в дер. Ленино Новошешминского района Республики Татарстан от Леонтьевой Татьяны Константиновны, 1959 г.р., Митрюхиной Раисы Константиновны, 1948 г.р., Лавровой Валентины Михайловны, 1947 г.р., Шишкиной Галины Степановны, 1970 г.р., Беспаловой Анны Ивановны, 1936 г.р., Моисеевой Анастасии Дмитриевны, 1938 г.р., Питеркиной Ольги Егоровны, 1926 г.р., Питеркиной Светланы Юрьевны, 1968 г.р., Шишкиной Раисы Ивановны, 1952 г.р.)

Есть деревни, в которой никаких обрядовых действий с березой нам не сообщили. Такой, например, является деревня Бахта Чистопольского района. В этот день здесь было принято собирать травы; считалось, что травы, собранные на Троицу, имеют оздоровительный эффект. *«Троицада инде мätрүшкә, зверобой, каен*

жсиләген, карлыган, каенныкын, алмагачныкын, чиянекен, кем ниндине ошата ала, шуларны жҗыябыз, ромашка дисенме, календула. Менә шундый төрлене жҗыеп алалар инде. Аны инде декабрьда кулланалар, чирләгәндә. Троица майның өчесендә булды бу елны, күчеп йөри ул, Олы көнгә карап килә». «На Троицу мы собираем двенадцать трав: зверобой, листья земляники, смородины, листья березы, яблони, вишни – что можно собрать, то и собираем, ромашку, календулу. Эти травы мы пьем, когда болеем, в декабре. Троицу мы праздновали в прошлом году третьего мая, праздник переходящий, переходит с Пасхи». (Зап. 01.08.2012 года в с. Бахта Чистопольского района Республики Татарстан от Еремеевой Нины Степановны, 1939 г.р., Садыковой Людмилы Петровны, 1951 г.р., Антоновой Анисии Никитичны, 1940 г.р., Пашиной Людмилы Павловны, 1947 г.р., Минаевой Людмилы Ивановны, 1937 г.р., Иванова Фёдора Алексеевича, 1929 г.р., Ванифатиевой Нионилы Григорьевны, 1946 г.р., Григорьевой Ольги Яковлевны, 1940 г.р., Минаевой Венеры Ринатовны, 1971 г.р., Акмановой Анны Владимировны, 1984 г.р., Чернышовой Елизаветы Ивановны, 1942 г.р., Федотовой Ариадны Григорьевны, 1939 г.р.)

К Троице приурочен обряд, связанный с вызыванием дождя. Этот обряд сохранил свою жизнеспособность до настоящего времени и бытует под разными названиями: *карга боткасы* (“грачиная каша”), *яңгыр боткасы* (“дождливая каша”), *кырман боткасы* (“жертвенная каша”); он проводится в засушливые годы через неделю после Троицы, в понедельник.

Обряд осуществляется в специальном месте – *келәу урыны* (месте моления). Оно может находиться на лугу (*болын*), в поле (*кыр*), на вспаханном поле возле посадки (*ындаыр янында, посадка янында*), возле речки (*елга буенда*), на пригорке или на холме (*тау бите*). Это место считается священным и имеет сакральное значение, а потому содержится в чистоте и в порядке. «*Келәу үткәрә торган жҗирләр бик чиста иде. Анда тәреләрне алып төшәләр*». «Места, где просили что-либо у Бога, были чистыми. Туда несли иконы» (Зап. 26.06.2013 года в д. Кр. Баран Алексеевского района Республики Татарстан от Васильевой Антонины Трофимовны, 1941 г.р., Ивановой Елизаветы Степановны, 1936 г.р., Яковлевой Ирины Владимировны, 1966 г.р.).

Обряд начинался со сбора продуктов. В некоторых деревнях продукты не собирали, а приносили все, что могли, на условленное место. Так происходило, например, в деревнях Бахта Чистополь-

ского района и Кр. Баран Алексеевского района. В ряде деревень (Верхняя Кондрата, Ишалкино, Чувашская Елтаны – Крещеный Елтаны Чистопольского района) проводились обходы домов, связанные со сбором крупы, яиц, молока, масла и дров. Если в некоторых деревнях собирали молодые, то в других сбором продуктов занимались старушки. На условленное место шли с иконами; сначала проводили моления, после чего варили кашу. В приготовлении каши участвовали либо старушки, либо мужчины и женщины (в разных деревнях по-разному). Кашу, оставшуюся после ритуальной трапезы, было принято раздавать соседям или прохожим.

После трапезы начинались ритуальные обливания водой, обливания продолжались и в деревне. Обливали всех, кто шел по улице, при этом скандируя специальные заклички:

<i>«Яңгыр яу, яу яу,</i>	Дождик лей, лей, лей,
<i>Илкләп тә чилкләп,</i>	Как из сита, из ведра.
<i>Майлы ботка бирермен,</i>	Кашку с маслом я дам,
<i>Тары ботка бирермен,</i>	Кашу пшенку я дам.
<i>Тәти кашык базарда,</i>	Наша ложка на базаре,
<i>Майлы ботка казанда.</i>	Кашка наша в казане.

(Зап. 01.08.2012 года в с. Бахта Чистопольского района Республики Татарстан от Еремеевой Нины Степановны, 1939 г.р.)

В деревне Кр. Баран Алексеевского района обряд вызывания дождя был связан с особым ритуалом. Из речки брали воду, а взамен в нее кидали мешочек с солью, крупой и тремя яйцами. Этой водой с помощью веток березы обрызгивали поле, читая молитвы. После этого обливали жителей деревни. *«Төенчек тиниләр, тинәп куялар, анда тозын, җсарма. Келәү иткәннән соң, балалар боткаларны ашылар, ә әбиләр җырлашып, каен себеркесен тотып кырга чыгалар иде, чиләктәге суны балаларга да сибәләр иде инде, кырга чыгып кырга сибәләр иде инде. “Жаңгыр булсын, ходай тәгалә кабул итсен” диеп. Әбиләр иман җырлап баралар иде кырга. Төйнәгән төенчекне суга салалар, салып калдыралар иде. Аннары шул суны кырга алып чыгып сибәләр иде. Монда безнең кое да бар, инеш тә бар. Жылгага да агызалар, анда тоз, җсарма, 3 җомырка. “Бог любит всегда Троицу” – диләр бит инде, “Алла өчне җсәраткан”. Кем очраган, шуларга себерке белән суны сибеп йөргәннәр».* «В маленький мешочек кладут соль, крупу. После того, как бабушки заканчивают просить у Бога, дети начинают есть кашу, а бабушки берут веники из березы и выходят в поле. Берут с собой воду и веником сбрызгивают поле и детей: “Чтобы дождь

был, чтобы Всевышний принял наши молитвы”. Они идут в поле, распевая молитвы. Вот этот маленький мешочек, в котором соль, крупа и три яйца, бросают в воду, в речку, и потом берут ведро воды. Всех встречных обливают водой». (Зап. 26.06.2013 года в д. Кр. Баран, Алексеевского района Республики Татарстан от Васильевой Антонины Трофимовны, 1941 г.р., Ивановой Елизаветы Степановны, 1936 г.р., Яковлевой Ирины Владимировны, 1966 г.р.)

Семик (*Симет, Симек*) приходит за три дня до Троицы, в четверг. Обрядность, связанная с этим праздником, в исследуемом ареале сегодня утрачена. Семик считался праздником чуваш, крышены его не отмечали, однако в тех деревнях, где крышены соседствовали с чувашами, проводилось несколько ритуальных действий.

В деревне Бахта Чистопольского района к Семику был приурочен обряд вызывания дождя, что является отличительной чертой проведения этого обряда именно в этой деревне. *«Симек булган инде, жаңгырлар жаумаса, шул Симек көннәрне карга буткасы пешереп сулар сибешкәннәр карчыклар, бала-чага, болын тирәсенә чыгып инде ул. Без үзөбез дә чыктык, инде бит дүртенче ел корылык, пасадакырына чыгып. Кайсың нинди жарма алы бара инде, кайсы сөт, кайсы жарма, кайсы май, шулай пешердек, сулар сибештек. Быел да шулай чыгарга тора идея, әле менә жаварга тора Аллага шөкер. Иманнар да әйтәсең инде анда, аннары су сибешәсең, елга буена урнашкан идея былтыр. Жәшләр су ташый, бала-чагалар да шунда, аларга кызык бит инде. Ботканы жәшерәкләр пешерә, без инде иман укып кына утырабыз инде, жәшләр пешереп алга китереп сала»*. «На семик, если дождей не было, собирались на грачиную кашу и обливали друг друга водой. Там и старики, и дети, все собирались на поляну. Мы и сейчас собираемся, ведь уже четыре года засуха. Выходим на посадку [место, где посажены деревья. – Л.Х.], кто что приносит, кто крупу, кто молоко, а кто-то масло приносит. Варим кашу и начинаем обливать друг друга водой. В этом году тоже собирались выйти, но, слава Богу, вроде дождь собирается. И молитвы читаем, потом начинаем обливаться. В прошлом году собрались возле речки. Молодые воду носили, и дети там же, им же ведь интересно. Кто помоложе, варят кашу. А мы, старушки, только молитвы читаем, они сварят кашу и приносят к нам». (Зап. 23.06.2013 года в д. Бахта Чистопольского района Республики Татарстан от Агеевой Марии Петровны, 1942 г.р.)

В деревне Верхняя Кондрата Чистопольского района в Семик было принято ночью топить баню, специально для этого крали дрова у соседей. В этой же деревне днем собирали в лесу семь видов трав, делали веники из березы и мылись в бане отваром из этих трав. В этот день позволялись некоторые шалости: валили дровяники, выливали воду, набранную для бани. *«Ул көнне инде, утыннар ын ишен, усалы-раклары мунчадагы суны түгеп чыгып китәләр иде. Шулай кызык итеп йөриләр иде»*. «В этот день некоторые валили дровяник, заходили в баню и выливали всю воду. Вот так и шалили некоторые». (Зап. 25.06.2013 года в д. Верхняя Кондрата Чистопольского района Республики Татарстан от Прокофьевой Евдокии Васильевны, 1932 г.р., Прокофьевой Марьи Афанасьевны, 1927 г.р. (по национальности чувашка), Чуриной Ираиды Павловны, 1935 г.р., Микушевой Елизаветы Ивановны, 1937 г.р. род. в с. Бахта.)

«Әлекке кешедән утын урлылар иде, мунчаны җагалар, төрле үлән җыялар. Жылгага барып үлән җыялар, күпме очырый шуның хатле. Жаңа себерке алып кайталар. Аннары шул үләннәр, себеркеләр белән мунча керәләр. ...Трусин булыр алдыннан, четверг көнне Симектә шулай итәләр иде. Без Симекне бәйрәм итмибез, искә алабыз чуаш бәйрәме дип. Менә мунчасы кызык инде». «Раньше в этот день крали дрова, топили баню. Еще собирали травы, сколько встретишь, все лечебные травы можно было собрать. Также приносили веники. Потом делали отвары из этих трав и купались в бане. ...Это все происходило на Семик, в четверг перед Троицей. Мы сами не праздновали Семик, просто вспоминали, что сегодня праздник чуваш – Семик. А баню вот топили». (Зап. 25.06.2013 года в д. Верхняя Кондрата Чистопольского района Республики Татарстан от Прокофьевой Евдокии Васильевны, 1932 г.р., Прокофьевой Марьи Афанасьевны, 1927 г.р. (по национальности чувашка), Чуриной Ираиды Павловны, 1935 г.р., Микушевой Елизаветы Ивановны, 1937 г.р. род. в с. Бахта.)

В деревне Кр. Баран Алексеевского района в этот день было принято сажать огурцы.

Сведения, представленные в настоящем сообщении, являются лишь первым шагом в изучении календарной обрядности чистопольских кряшен. Дальнейшие исследования в данном направлении помогут определить место и значение традиционной культуры чистопольских кряшен в этнокультурной системе кряшен в целом.

ОСОБЕННОСТИ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ НАРОДОВ ПОВОЛЖЬЯ И ИХ ВЛИЯНИЕ НА РАЗВИТИЕ НАРОДНОГО ТАНЦА

Хузина Г.Н. (Казанский государственный университет культуры и искусств)

Имея глубокую историю и тысячелетние культурные традиции, Республика Татарстан сформировалась на огромной территории под влиянием различных этно-исторических, этноконфессиональных, природноклиматических, социальных условий, различного этноэтнического окружения (различных групп тюркских, финно-угорских, славянских народов). Татары составляют вторую по численности этническую группу россиян и являются одной из государствообразующих наций.

Предметом особого внимания становится также изменение национального состава населения РТ. Этот показатель играет важную роль в формировании приоритетов этнокультурного развития субъектов Республики Татарстан и направлений дальнейшего совершенствования федеративного обустройства многонациональной, поликонфессиональной и поликультурной республики. Сегодня трудно представить регион, где бы ни проживали наши соплеменники. География их расселения сложилась исторически и во многом отражает основные вехи становления и развития Республики Татарстан. Географические, природно-климатические и социально-экономические особенности регионов, многовековые традиции межкультурного взаимодействия накладывают определенный отпечаток на жизнедеятельность татарских общин.

Самобытные культурно-языковые особенности и сегодня сохраняются и развиваются в кругу семьи, в рамках национально-культурных автономий, ярко проявляются в дни народных праздников. Однако эти отличия культур никогда не мешали ощущать себя частью единого целого государства РТ. Культура сегодня существует в национальной форме самовыражения. Национальное же рождается из конкретно-исторических особенностей жизни народа, его биосоциальной сущности. Являясь особого рода социальным организмом, нация самостоятельно определяет свое культурное развитие, но при этом следует учитывать чрезвычайно важный фактор – другие культуры в республике, влияющие на это развитие. Отсюда наблюдается два вида развития каждой национальной культуры: во первых, как неповторимой, уникальной по форме, и

как части разноцветной мозаики региональной культуры, осознающей и проявляющейся в ней. У каждой национальной культуры есть свои плоды: духовные обретения и открытия, свои драмы и трагедия, свое видение мира. Свое будущее каждый народ сегодня связывает с национальной культурой, являющейся для него гарантом жизни. Каждая национальная культура принадлежит всему человечеству и обязана самовыразиться перед всем регионом. Республика Татарстан поликультурна, здесь созданы условия для развития творчества каждой национальности.

В последнее десятилетие, с созданием довольно активно функционирующего Всемирного конгресса татар с административным центром в городе Казань, проводится большая работа по расширению связи татар, проживающих в Республике, с татарами различных регионов России и за ее пределами, в том числе в области культуры тюркских, финно-угорских, славянских народов. Казань – это не только татарский город, это целый «мир».

При всей богатой и уникальной вариативности культуры, связанной с особенностями формирования и развития народа, для народа населяющих регион Республики Татарстан характерными являются доминирование единого самоназвания – татары – и общественного пласта материальной и духовной культуры. Единство культуры народа особенно ярко проявляется в языке, обрядах и обычаях, декоративно-прикладном искусстве, в музыкальном и танцевальном искусстве, народном костюме, пище.

Язык, его особенности (лексические, фонетические, грамматические) были заложены еще в древнетюркском, финоугорском и славянском языках многие элементы которого продолжают бытовать в современном языке [1]. Язык является старописьменным, имеет давнюю непрерывную письменно-литературную традицию. Таким образом, национальный литературный язык с понятными всему татарскому народу чертами, не имеющий резких отличий между собой (Казань, Оренбург, Троицк, Уфа). В ходе развития татарского литературного языка некоторые традиционные формы были утрачены, но они сохранились в говорах.

Имея тысячелетнюю историю функционирования среди татар, ислам сыграл огромную роль в формировании основных направлений социальной, экономической, политической жизни, духовной и бытовой культуры татарского народа, определил их основные особенности. Общественное сознание татарского народа развивалось в тесной связи с традиционными исламскими представлениями и

идеями. Ислам и осознание своей принадлежности к «мусульманскому миру» у татар с самого начала переплетались с формирующимся осознанием своей принадлежности к определенной этнической общности в рамках конкретных географических границ [2]. В лоне исламской культуры сформировался и образ жизни татар-мусульман. Он включал в себя как повседневные нормы поведения, так и оформление наиболее значимых моментов в жизни человека, в целом всю культуру народа. Традиционная культура в нашем сознании постепенно приобретает особую наполненность и ярко выраженный смысл. И это уже не скоротечная мода на фольклор, а планомерное и осмысленное изучение национального наследия. Именно уважительное отношение к фольклору, владение знаниями из фольклорных источников и вживание в них позволяют нам понять и принять глобальную сущность нации, ее этнопсихологию и вариативность ее развития.

Высокопрофессиональные работы татарских писателей, поэтов, художников, композиторов, артистов, архитекторов одинаково значимых для всех татар, является неотъемлемой частью российской и мировой культуры, а татарский народ – частью общероссийской нации.

Проводятся Дни национальных культур, где праздники каждого народа проходят с активным участием жителей многих национальностей на базе фольклорных коллективов. Они активные участники всех общегородских праздников и мероприятий. Массовые праздники, которые в городе приняли небывалые масштабы – это концентрация всех творческих сил и места проявления творческих способностей. Например, национальный праздник Сабантуй остается активно функционирующим явлением этнической культуры татар [3]. Он становится эффективным механизмом воспитания, поддержания этничности в современном глобализирующемся мире, уже затронувшем, преобразившем многие стороны жизни и быта татар, механизмом межпоколенной передачи элементов этнической культуры. Недаром члены делегаций из регионов России, многие из которых уже выросли в иноэтнической среде, отмечают, что для них участие в различных мероприятиях не только встреча, знакомство с соплеменниками, но и приобретение опыта их проведения. Это эффективный механизм объединения культур в рамках района, области и наконец, Республики Татарстан в целом. Не менее важным является и то, что это может быть своеобразный способ пре-

зентации культуры народа, живущих на территории Республики Татарстан перед другими народами.

В течение столетий народное творчество народа Республики Татарстан сложилось в своеобразный синтез оседло-земледельческой и степной кочевнической культуры. Особая роль в формировании этого искусства принадлежит Казанскому ханству – государству с высокоразвитыми ремесленными традициями, истоки которых связаны с городскими ремеслами Волжской Булгарии и Золотой Орды [4]. Издревле татарское искусство находилось под воздействием художественных традиций и эстетических канонов тюрко-исламских цивилизаций Востока и это ярко отразилось на всех его видах.

Изготовление декоративных тканей, сложных и богато орнаментированных головных уборов, производство различных видов обуви, высокохудожественных ювелирных украшений. Все элементы костюма выступали согласованно, сочетаясь друг с другом по форме, цвету, материалу изготовления, образуя единый стилевой ансамбль. Большую роль в формировании богатой вариативности народной одежды играли особенности этнической истории и социально-экономического развития групп татарского народа, а также природные условия обитания, этническое окружение и конфессиональная принадлежность. Определенное значение имела и территориальная разбросанность татар, обусловленная сложной историей народа в целом. С одной стороны сказывались влияния европейской и русской культуры, с др. стороны консолидации татарского этноса вокруг казанских татар. Изменение стиля сказалось на основных элементах костюма, покрое нижней и верхней одежды, головных уборах.

Музыкальная культура является величайшим памятником истории народа и частью его духовной культуры. С созданием централизованного государства Волжской Булгарии, принятия ислама как официальной религии, а также разделение населения по социальному, конфессиональному признакам определило формирование разных традиций в музыкальной культуре. В итоге формировалась своя жанровая система, характерный стиль интонирования. «...Каждое слово языка, каждая его форма, каждое выражение есть результат мысли и чувства человека, через которые отразилась в слове природа страны и история народа». К.Д. Ушинский [5]. Еще одной особенностью является хореографическое искусство, как синтетический вид искусства, включивший в себя различные виды

искусств: собственно хореографию, музыку, драматургию, живопись имеет уникальный и неповторимый национальный колорит, присущий каждому народу, который преломляясь, на протяжении многих столетий, становился необходимым компонентом хореографического образного мышления новой эпохи. Хореографическое искусство понятие, исторически развивающееся и требующее новаторства, поэтому оно обновляется, как обновляется вся жизнь народа. В центре искусства выступает сам человек, как производящий и осваивающий ее ценности для своего времени. Искусство народного танца – одно из древнейших. У каждого народа сложились свои танцевальные традиции, свой хореографический язык и пластическая выразительность, есть свой, наиболее характерный для него танец. Это ценнейшее культурное достояние всех народов, которое необходимо осваивать, любить, ценить и беречь. Не желание понимать же молодежь народного танца, созданного на протяжении многих веков народом, происходит от серьезных пробелов в художественном ее воспитании, упущении в культурной работе и почти полного отсутствия пропаганды народного искусства в целом. Утратить богатства народной культуры – значит нанести большой ущерб не только национальным культурам нашей страны, но и общему культурному фонду всего человечества.

Немаловажную роль в развитии народной культуры хореографического искусства играет инновационная функция разных видов, форм и жанров. Оригинальный хореографический жанр – искусство пластики и неординарного мышления, именно ему принадлежит ведущая, основная роль в создании «нового танца». В силу своих изобразительно выразительных возможностей этот жанр более других видов хореографического искусства чужд натуралистической подробности, обыденной достоверности и примитивности [6].

Использование оригинального хореографического жанра в постановке народного танца связано с открытием новых хореографических миров традиционной культуры, которые, являясь творческим продолжением опознанного и достигнутого, расширяют горизонты искусства за счет выявления самобытных и сильных сторон, присущих каждому виду искусства. Новые штрихи, вносимые в искусство народного танца, обогащают ее, углубляют и развивают. Используя неисчерпаемые возможности пластики человеческого тела и экспериментальных поисков великих балетмейстеров на протяжении многих веков, хореография сегодня дает прекрасные результаты в области развития «нового танца» в профессиональном

искусстве танца модерн. В свою очередь современная жизнь вынуждает вносить и в народный танец новые хореографические изменения, новые пластические интонации, поэтому каждый хореограф, хочет быть современным не только в смысле прочтения на сцене современной тематики, но и использования всех возможностей современного хореографического мышления. Речь в данном случае идет о самобытной и инновационной функции оригинального хореографического жанра – абстракции, являющейся механизмом не только творческого мышления, но и развития культуры народного танца. Первая функция нацеливает общество на воспитание творческой личности, мыслящей движениями, думающей своим телом и способной создать определенные национальные художественные образы и сформировать в иной сугубо индивидуальный характер художественно-творческого мышления. В свою очередь вторая функция обеспечивает решение творческих задач посредством содержательного перетолкования унаследованных стереотипов действия в пределах жестких и неизменных формальных схем, которые необходимо мастерски передать, донести до каждого зрителя образ и культуру данного народа, наделенной выразительной пластикой, не утрачивая глубину вековых традиций.

Процесс бурного развития современного танца, достигает такого уровня, что для успешного продолжения традиционного танца возникает острая необходимость в появлении нового, оригинального, которая вывела бы народную хореографию как искусство народного хореографического творчества в русло современного европейского хода жизни всего мира. И это историческая миссия начинания «нового направления» в хореографической культуре может быть явлением еще одной ступени возрождения народного традиционного танца, качественно сложившиеся в традициях народа.

В новых условиях начал бурно развиваться Татарстан, параллельно возрождается вся культура. Этот процесс сопровождается самоутверждением народа, который затронул также и самосознание ряда этнических групп, имеющие древние корни на территории компактного проживания. Любая развитая нация включает в свой состав элементы многих культур.

В орбиту сильной культуры неизбежно попадают более или менее отдаленные народы. Это оказались не только тюркские, но и финские народы. Высокая культура, развитый язык – не только государственный, но и литературный, веротерпимость и эффективная финансовая система и т.д.

Для каждой этнической общности, населяющей Республику Татарстан, помимо статистического характера и переписи населения, существующие особенности оказывают непосредственное влияние на дальнейшую судьбу культуры народа.

Литература:

1. Салахутдинов Р.Г. Традиционная народная культура – педагогические и досуговые технологии. Казань, 2005.
2. Хакимов Р.С. Габдрахманова Г.Ф. Татары, Казань, 2010.
3. Акопян-Шупп Р. Роль танцевальной практики в хореологии // Голос художника: проблема синтеза в современной хореографии: материалы международной конференции. В., 1999. С. 3–15.
4. Балет: энциклопедия. М.: Советская энциклопедия, 2000.
5. Бурцева Г. Принципы композиции современного танцевального жанра // Культурная традиция и современный танец в образовательном хореографическом пространстве сибирского региона: сб. статей. Барнаул: из-во АлГАКИ, 2006.
6. Герасимова И. Философское понимание танца // Вопросы философии. 1998. № 4. С. 50–63.
7. Валукин Е. Проблемы наследия в хореографическом искусстве. М.: 1992.
8. Захаров Р. Записки балетмейстера. М.: 2000.
9. Смирнов И. Работа балетмейстера над хореографическим произведением. М.: 2001.

ВОСПИТАТЕЛЬНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНОГО ТВОРЧЕСТВА СОВРЕМЕННОЙ МОЛОДЕЖИ

Еникеева А.Р., Шамсутдинова Д.В., Турханова Р.И.

(Казанский государственный университет культуры и искусств)

Духовная элита общества – деятели науки и искусства, педагоги, во все времена развития нашего общества выполняли благородную миссию проводника материальной и духовной культуры, помогали молодежи овладевать культурными ценностями своего народа и народов мира.

Высокая духовность, постоянные нравственные искания, возвышающие человека, всегда составляли одну из главных особенностей национального характера. Социально-культурное творчество является своеобразным критерием культуры и воспитанности. Главным гарантом духовного бытия общества, является деятельность по приобщению людей к миру прекрасного, к культуре быта

и человеческих отношений, выработке высокого вкуса и неприятия пошлости, формированию культуры поведения, эстетических потребностей.

Современная социально-культурная практика обогащена эффективными интерактивными методами, обеспечивающими вовлечение людей в социально-культурное творчество, в процессе которого историко-культурные знания преобразуются в нравственные убеждения и патриотическую гражданскую позицию. Россия – не просто некий искусственный конгломерат территорий, наций, народностей, этносов, а единый нерасчленимый организм с общим для всех его членов жизненным пространством. Народы и территории, вошедшие в состав Российского государства на разных этапах его формирования – независимо от того, как это произошло, добровольно или насильственным путем, на основе договорных или иных актов – уже в течение длительного времени составляют неразрывные части единого культурно-исторического и политико-экономического пространства. Сущностное содержание русской идеи – полинациональность, органическое соединение различных народов, культур, традиций, конфессий и т.д. В этом единстве оказались органически скрепленными единые государственность, социокультурная система, единый образ жизни, с одной стороны, этнонациональный, конфессиональный, национально-культурный плюрализм – с другой. Исходя из этого, при определенных условиях современные социополитические процессы могут стать отправной точкой как государственного и духовного возрождения России, восстановления единого государственного сознания, так и возрождения национального самосознания многочисленных населяющих ее народов. Эти два начала не противоречат друг другу, а взаимодействуют [12].

Итак, можно констатировать, что формирование общей культуры личности средствами социально-культурного творчества – это сложный и многоаспектный длительный процесс, направленный на формирование системы нравственных идей и представлений, форм и способов поведения, ориентации их на общечеловеческие ценности в процессе просветительской, рекреационной, творческой и социальной деятельности, связанных с развитием мировоззренческой, духовно-эмоциональной и деятельностной сфер.

Таким образом, можно отметить, что:

1) социально-культурное творчество направлено на развитие культурных, эстетических и духовных потребностей личности молодого человека;

2) существует два подхода к социальному творчеству: по результату – некоему творческому продукту и по процессуальной стороне – механизму реализации личностью своих интересов и склонностей в области творчества и социальных инициатив;

3) выделяется два аспекта социального творчества: внешний, где творчество рассматривается как обогащение культуры, как создание общественно-значимых ценностей и внутренний, где творчество – это самореализация личности, ее предметное утверждение в мире;

4) выделяется объективное начало, новое для человечества, дающее социально значимые открытия и субъективное, новое для конкретного человека, социальное творчество;

5) организация социально-культурного творчества связана, прежде всего, с условиями окружающей среды: чем разнообразнее площадки для организации социального творчества, тем успешнее оно развивается;

6) мотивация творчества может быть внутренней, когда порождается врожденными познавательными и эстетическими потребностями, и внешней – мотивы достижений, и всегда коренится в социальных отношениях и межличностных контактах и диктуется ими.

Социально-культурное творчество – это творчество, обеспечивающее развитие познавательных, творческих и социальных потребностей личности в освоении культурного содержания социума, приобщения к общечеловеческим культурным ценностям, способствующих обогащению личностного и творческого опыта молодежи, в процессе которой вырабатывается новые отношения, ценности, смыслы.

Традиционными мероприятиями для молодежи в области социально-культурного творчества стали игры КВН, экологические акции и другие творческие конкурсы. Клуб Веселых и Находчивых Республики Татарстан образовался и работает с 17 ноября 1994 г. На сегодняшний день КВН является одним из активных участников молодежного движения в Республике и формой развития социально-культурного творчества студенческой молодежи. В Клубе насчитывается более 300 официально зарегистрированных команд КВН городов и районов Татарстана, в состав которых входят более 5000 участников различных возрастных групп. Ежегодно в Клубе проводятся игры и турниры КВН, которые традиционно начинаются в феврале с телевизионного фестиваля команд КВН Республики Татарстан. Помимо турнира, Клуб Веселых и Находчивых совместно с ТТО «Четыре Татарины» выпускает на канале ТНВ инфор-

мационно – юмористическую передачу «Здорово живешь» и оздоровительную программу «Веселые старты», имеющую агитационную направленность за здоровый образ жизни.

Сфера социально-культурного творчества выражается не только в том, чтобы существенно расширить возможности заполнения своего досуга для молодежи, но, и в том, чтобы отразить качественные типологические сдвиги по отношению к своему свободному времени, его ценности как таковой. Молодежь как наиболее динамично реагирующая группа на все то, что не принято считать традиционным, обнаруживает наибольшую активность в освоении новых возможностей и форм проведения свободного времени. Поэтому, в выборе видов социально-культурного творчества существенно отражается уровень развития личности, ее направленность, степень формирования жизненной позиции. И здесь проявляется обратная связь – чем ответственнее используется свободное время, тем целенаправленнее формируется жизненная позиция личности.

В условиях социально-культурного творчества идет социализация личности, которая представляет собой не только процесс включения молодежи в социально-культурный процесс, но и способствует развитию высокого уровня социальной активности. Необходимым условием включения молодежи в общественную жизнь является развитие самоорганизации молодежи, молодежного самоуправления. В наибольшей мере этому соответствует создание и деятельность молодежных общественных объединений, участие в них широкого круга социально активных молодых людей.

Одной из крупнейших молодежных организаций в России, способных участвовать в решении государственных и общественных задач в сфере молодежной политики, является Российский Союз Молодежи. Его филиал, РОО «Союз Молодежи Республики Татарстан» ставит себе задачи по организации эффективной передачи опыта молодому поколению, оптимальному включению молодежи в социальные и экономические процессы, созданию наиболее благоприятных условий для самореализации молодежи, где молодежь обеспечивает социальную мобильность общества и является источником инициативы и развития многих сфер общественной жизни.

«Союз Молодежи Республики Татарстан» – это неполитическая общественная молодежная организация, членами организации являются молодые люди, возраст которых – это возраст активного социального становления и созидания. Союз Молодежи стоит на позициях гражданственности и патриотизма, выступает за станов-

ление авторитетного, сильного правового государства, формирования и развития в России эффективных институтов гражданского общества, выступает против любых проявлений экстремизма, национальной, политической и религиозной нетерпимости, стремится обеспечить активное и значительное участие самой молодёжи в постановке и решении задач молодёжной политики и реализации социально-значимых программ и проектов. В основе деятельности Союза Молодёжи – активная гражданская позиция ее членов, отстаивание гражданской позиции по актуальным проблемам молодёжной политики и общества, участие самой молодёжи в разработке и реализации молодёжных программ и проектов. «Союз Молодежи Республики Татарстан» участвует в обсуждении и подготовке законопроектов и других правовых актов в интересах молодёжи, поддерживает конструктивные силы, которые реально обеспечивают решение проблем молодёжи, стабильное и поступательное развитие общества.

Современное социально-культурное творчество характеризуется изменением функциональных характеристик организации молодежного досуга, которое служит следствием трансформации ценностных установок в сфере досуга. Усиление глобализационных тенденций в культурном пространстве современного города, выражающееся в формировании системы мегаполисов, приводит к появлению целой индустрии досуга. Поэтому, социально-культурное творчество должно быть не только положительно ориентированным, но и направленным на становление смысложизненной системы молодежи. Использование свободного времени молодежью в условиях социально-культурного творчества является своеобразным индикатором их культуры, круга духовных потребностей и интересов.

Важным учреждением, где реализуется социально-культурное творчество, является также казанский Молодежный центр «Сэлэт», как территория для инициативной и активной молодежи. Это место, где молодые люди от 14 до 30 лет могут развивать свои творческие, организаторские, коммуникативные способности, включаться в жизнь Казани, отдыхать с пользой. Работа центра заключена в нескольких направлениях, а также в многочисленных проектах, которые реализуются в условиях района и города. Целью данного учреждения является поддержка молодежных инициатив и предоставление молодежи разнообразных социальных практик.

В республике Татарстан широко представлены также различные направления социально-культурного творчества для студенческой молодежи. Так, Президент «Академии творческой молодёжи РТ» Тимур Бахтияров принял участие во встрече, посвященной презентации Концепции развития и реализации интеллектуально-творческого потенциала детей и молодежи «Перспектива» для руководителей молодежных организаций, которая прошла в здании Министерства по делам молодежи, спорту и туризму Республики Татарстан. Концепция развития и реализации интеллектуально-творческого потенциала детей и молодежи республики разработана в целях реализации Концепции общенациональной системы выявления и развития молодых талантов, утвержденной Президентом Российской Федерации.

Также в Республике Татарстан реализуется ряд целевых программ, касающихся поддержки творческих одаренной молодежи, приняты нормативные правовые акты, устанавливающие меры по государственной поддержке талантливой, творческой молодежи. В частности, это Закон о молодежи Республики Татарстан «Положение о государственной финансовой поддержке деятельности детских и молодежных общественных организации и объединений» от 10.07.95 № 452; «Концепция развития и реализации интеллектуально-творческого потенциала детей и молодежи Республики Татарстан «Перспектива» от 09 октября 2012 года к № УП-862; «О республиканской системе поиска и всесторонней поддержки талантливой молодёжи» Указ Президента РТ от 02.03.92 № 112.

Формирование высокого уровня культуры молодежи, включающей различные компоненты и качества, в современном обществе возможно при особой роли социально-культурного творчества, так как именно здесь складываются взгляды на мир, ценностные установки и ориентации, накапливается личный опыт общения в условиях как социальной, так и художественно – творческой деятельности.

В процессе социально-культурного творчества молодежь усваивает:

- историю и культуру своего и различных народов;
- национальную культуру этносов, с которыми осуществляется процесс общения;
- нормы и правила поведения при взаимодействии людей разных национальностей;
- нормы, принципы и требования общей гуманистической этики;

- знание национальных и межнациональных отношений в стране и регионе;
- знания о правах человека и народов, о межэтнических и межконфессиональных конфликтах и причинах их возникновения;
- взаимодействие культур происходит на уровне межличностного общения, так как в общении реализуются общезначимые ценности культур..

Таким образом, обозначим основные направления культурной политики Татарстана по формированию культурно-ценностных ориентаций молодежи в процессе социально-культурного творчества:

- защита национальной культуры в мире расширяющихся международных коммуникаций и контактов;
- создание условий для вовлечения в социально-культурное творчество молодежи.

Литература:

1. Жарков А.Д. Теория и технология культурно-досуговой деятельности. М: МГУКИ, 2007. 480 с.
2. Ершова О.Б. Социально-культурная среда как фактор формирования ценностных ориентаций подростков и молодежи: дис. ... канд. пед. наук. Тамбов, 2007. 282 с.
3. Исмаилова Е.В. Преодоление социальной апатии студенческой молодежи средствами культурно-досуговой деятельности: автореф. ... канд. пед. наук. Челябинск, 2008. 21 с.
4. Максютин Н.Ф. Педагогические ресурсы досуга. Казань: Медицина, 1996. 140 с.
5. Салахутдинов Р.Г. Социально-культурное творчество как эффективное средство формирования культурной среды. Казань: Школа, 2002. 216 с.
6. Тюрина Л.А. Культурологические технологии как фактор формирования досуговой культуры молодежи: автореф. дис. ... канд. пед. наук. Тамбов, 2007. 24 с.
7. Шарковская Н.В. Формирование социально-культурной активности личности в учреждениях культуры и образования. автореф. ... докт. пед. наук. М., 2009. 37 с.
8. Мурашко В.Г. Критерии оценки любительского творчества как уникального социально-культурного явления // Педагогические науки, раздел «Социальная педагогика». URL: <http://rusnauka.com/7>
9. Редькина Т.М. Приоритеты инновационного развития в социально-культурной сфере. URL: <http://www.ibl.ru/konf/041208/36.html>

XX ГАСЫРНЫҢ ИКЕНЧЕ ЯРТЫСЫНДА

“КАЗ ӨМӘ”СЕНЕҢ СТРУКТУРАСЫ

(Кукмара районы авылларындагы материаллар нигезендә)

Шәфигуллина М.Х. (Кукмара районы Зур Сәрдек гимназиясе)

Без зур үзгәрешләр заманында яшибез. Күңел шул үзгәрешләрнең уңай идеаллар тудыруын, сакланганның ныгытырлык жирлек булдыруын көтә. Телисеңме-теләмисеңме, син заман агымына иярергә мәжбүр. Ә ул заманда татар халкының бәйрәмнәре, йолалары, жырлары, биоләре, уеннары онытылып, искереп бара. Аларны күптән инде берсеннән-берсе мавыктыргыч компьютер уеннары, төрле төсләр белән балкучы уен салоннары, дискотекалар алыштыра. Бик күңелсез хәл элбәттә. Чөнки бу уеннарның берсе дә яшьләрне тормышка әзерләүдә, сәләтен үстерүдә йогынты ясамый. Ә яшьләр, үзләре дә сизмәстән, хәтта өлкән буын вәкилләре дә шушы уеннарны кулайрак күрә. Элбәттә, мондый жирлектә татар халкының традицион бәйрәмнәре ерактагы сүнеп баручы йолдыз сыман күренә безгә. Шуның өчен кешеләрнең тормыш турындагы уйлануларын, тәҗрибәсен һәм хыяломтылышларын чагылдырган, әби-бабаларыбыз тарафыннан безгә бай мирас итеп калдырылган татар халкының фольклорын торгызу, барлау, яңарту өстендә безгә бик күп эшләрگә кирәк эле.

Өлкәннәр белән аралашып йөри торгач, мин шуны аңладым: безнең әби – бабаларыбыз рухи яктан бик бай булганнар икән. Нигә эле әби-бабаларыбызның бай мирасларын безнең тормышыбызга кире кайтармаса, укучыларны таныштырмаса? Шушы уйлар мине “Халык жәүһәрләре” дигән түгәрәк оештырырга этәрде. Без бу түгәрәктә татар халкының традицион бәйрәмнәрен өйрәнәбез, ата-аналар жылышларында “Каз өмәсе”, ”Житен өмәсе”, ”Аулак өй”ләрне сәхнәләштереп күрсәтәбез, авылыбызның зирәк акыллы, матур итеп сөйли белә торган карт-карчыкларын очрашуларга чакырабыз. Өлеге чараларда укучыларның күзләрендә балкыган очкыннарны күрәп, күңел сөнә. Димәк, халкыбызның буыннан-буынга бирелә торган традицияләре исән, халкыбызның бай мирасы яши.

Әйе, күңелле, бик күңелле итеп яшәгән бит безнең әби-бабайларыбыз. Тырыш хезмәттән соң рәхәтләнеп, чын күңелдән ял

итә белгән. Тәртип бозулар да булмаган. Халыкның күнеле саф, чиста булган. Кунак булып килгәннәргә кадер-хөрмәт күрсәткәннәр. Ипи-тоз якты йөз белән каршы алсалар, шундый ук ягымлылык белән озата да белгәннәр алар. Уен-көлке, жыр-бию белән шаулап-гөрләп торган Сабантуй, Сөмбелә, Нәүрүз бәйрәмнәре, аулак өйләр, каз өмәләре үзене башкалар алдында сынатмау, кешеләрдә кире хисләр тудырмау, матурлыкта, житезлектә, дуслыкта сынатмау өчен көрәш майданына әверелгән.

Белгәнәбезчә, татар халкы элек-электән авыр һәм зур эшләргә кыска вакытта башкарып чыгу өчен өмә уздырган. Мәселән, каз өмәсе. Безнең әби-бабаларыбыз казны бик яратканнар. Беренчедән, аның мамыгыннан мөндәр, түшәк, ястыклар ясаганнар. Мөндәр өемәннән башка татар йортын күз алдына китереп тә булмый. Икенчедән, аш-су өчен бик әйбәтләп файдалана белгәннәр, шулпасын да яратып ашаганнар. Каз бөлеше, каз коймагы, каз тәбикмәге, каклаган каз һ.б. Ә каз маен хәтта дөвалау өчен саклаганнар: кышкы суыкларда бит, колак очлары өшесә, каз мае сөрткәннәр.

Инде борынгыдан калган йолаларга килсәк, анда каз билгеле бер урын алып торган. Улы яки кызының үз тормышын корыр вакыты житсә, ана кеше берничә казын туйга дип саклап тоткан. Чөнки пар каз – ул туйның хөрмәтле күчтәнәче!

Каз өмәләре авыл тормышының күренекле вакыйгасы булган. Каз өмәсендә катнашу кызлар өчен дан һәм дәрәжә саналган. Чөнки бу өмәгә иң уңган, иң житез кызларны гына чакырганнар. Марзия әби кечкенәдән эшләп үскәнгә, һәр эшнең рәтен белгән, житмәсә өлгер һәм үткен дә булган. Шуңа күрә аны өмә башлыгы итеп сайлый торган булганнар. *“Кичтән казларны су буена алып төшеп, әйбәтләп юындырабыз. Аннары казлар пычранмасын өчен, чиста салам салынган лапаска кертәп ябабыз. Ә инде иртәгесен бөтен кешедән алдан килеп, эшкә кирәкле савыт-сабаларны, каз йонын тутыру өчен мөндәр тышларын, жәймәләргә барлап куя идем. Каз суючы казларны кыйблага каратып, догаларын укып, барлык казларны суеп бетергәннән соң гына, казларны икешәрдә күтәрәп алып керәләр. Алдан баручы:”Кыйгак-кыйгак, тагы ничә каз калды?”– дип сорый. “10, 15, 20” дип аңа җавап бирәләр. Имеш, шулай эшләсәң, икенче елга казың шулай күп чыгачак. Аннары кызлар белән җырылмый-җырылмый, уен-көлке сөйләшеп, казларны йолкып, эчен-башын чистартып бетергәч, каз түшкәләрен парлап-парлап көянтә башына элөп, Рәҗәп чиммәсенә юл тотарбыз.*

Чишмәгә барганда, гармуннарын алып, безгә егетләр дә иярә иде. Казларны салкын чишмә суында чайкый-чайкый юабыз. Такмак әйтү, жыр, биоләр китә... Чишмә буге шау-гөр килеп торыр иде. Ә инде казларны юып кайтышка безне кайнар чәй, каз маенда пешкән кабартмалар, коймаклар көтә. Шулкадәр күңелле була иде! Ә инде кич белән каз бәлеше, аш салып каз ашына кунакка чакырлар иде. Монда без иң матур киёмнәребезне киеп, бизәнәп-ясаңып киләбез инде, чөнки анда егетләр, башка кунаклар да чакырыла иде. Ә инде кунак кызлары каз өмәсенәң иң түрәндә булыр иде”.

Авыл халкы фикеренчә, каз өмәсе үткөрү – үзе бер дәрәжә, ул кешенәң юмартлыгын, ачык күңеллелеген күрсәтү дә булган. Кызлар үзләренәң булганлыкларын шунда күрсәткәннәр. Өмәгә килгән өлкәнрәк апалар кызларның кыланышларын, тотышларын күзәтеп, сынап фикер йөрткәннәр. Шаян сүз, жыр, көлке белән аралашкан эш бик тиз барган.

Бездә мондый ырымнар да саклана: “Казны сатканда, аның башыннан 1 чөметем йонын йолкып алырга кирәк”, “Әгәр дә каз өмәсеннән канат урлап кайтсаң, үзеңнең казың уңар”, “Кыр казлары кайтканда никадәр каз күрсәң (санасаң), шуның кадәр бибиен чыгар”, “Казны усал, саран кешеләргә сатарга ярамый, кул арты авыр була, каз булмый”, “Казны йолкыган вакытта төшереп жибәрергә ярамый, төшерсәң, икенче елга каз бәбкәләрең авырып үләр”, “Каз өмәсенә чакырылган кызларның эти-әннисе исән булырга тиеш, югыйсә казларның нәселе корыр”.

“Каз өмәсенәң икенче көнәндә кызлар, бала-чагалар жыелып каурый сыдыра идек. Бу сыдырган каурыйларны сукмакка, су юлына чәчә идек. Имеш, шулай тезеләп кайта торган бәбкәләр чыксын киләсе елга, дип”.

Белгәнәбезчә, яшь буыңга хезмәт тәрбиясе бирү халыкның тәрбия системасында зур урын тотар. Әлеге төр тәрбия яшьләргә тормышка әзерләү, әхлакты, камил шәхес итеп житештерү бурычы белән тыгыз бәйләп карала. Шушы максаттан чыгып, мин укучыларымны “Каз өмәсе” карарга алып барам. Капкадан керүгә: “Исэнмесез хужалар! Эшләрегез уң булсын, казларыгыз мул булсын!” – дип сүз башлыйлар. Гармунчы “Каз канаты” көен уйный башлый. Өйдән бизәлгән көянтәләргә йолкыңган казларны асып, кызлар, яшь киләңнәр чыгалар. Гармун көе астында тезеләшәп каз юасы урыңга – чишмәгә жыелалар. Чишмә буге матур итеп бизәлә, самовар кайный, коймак пешә. Кызлар мунчала белән казлар юа, кунаклар жыр суза,

такмаклар айтешэлэр. Казлар юылгач, иң чиста, иң симез казны сайлап алалар. Э аның хужасына бүлөклэр тапшыралар.

“Каз өмәсе” укучыларда эш нәтижәсе белән горурулану һәм канәгатләнү хисе тәрбияли. Өмәдә катнашучыларның эшкә күнеккән булуларын күреп, үзләрендә дә шундый сыйфатлар булдырырга тырышалар. Хезмәттән алган шатлык-сөөнеч укучыларның күңелләренә бик тирәнтен кереп кала. Шулай ук югарыда саналган чаралар укучыларда максатка омытылу, эшлеклелек кебек сыйфатлар да тәрбияли. Минемчә, яшь буын гореф-гадәтләрне белсә, сакласа гына, киләчәгебез якты булачак. Э бу сыйфатларны тәрбияләү – укутучыларның олы бурычы.

Кушымта

Каз өмәсе: сценарий

Максат: Бәйрәм көннәре турында күзаллау формалаштыру. Балаларны милли бәйрәмнәр белән таныштыруны дәвам итү. Халык бәйрәмнәренә, гореф-гадәт һәм йолаларына ихтирам тәрбияләү. Бәйрәм тантанларына уңай мөнәсәбәт булдыру.

Жиһазлау: Милли киёмнәр, “казлар”, канатлар, чиләкләр.

Алдан эшләнгән эшләр:

- 1 Бәйрәмнәр турында әңгәмә үткөрү
2. Жырлар, шигырьләр, бию, уеннар өйрәтү
3. Залның бизәлешен уйлап табу.
4. “Каз түшкәләре” тегү.

Алып баручы:

Көзлар житкәч жырлый-жырлай

Казлар йолкый кыз бала.

Авыллырда хәзер каз өмәсе

Өмә жыры һәрбер ызбада.

Әби, бабай сөйләшәләр.

Бабай: Әбисе, кара әле, бүген Сәмигуллаларда каз өмәсе икән бит. Әллә, мин әйтәм, без дә казларны йолкып алыякмы, дим. Казларыбыз бик таза, матур булып үстеләр, Аллага шөкер.

Әби: И, бабасы, мин сиңа әйтергә онытканмын гына, картлык – яшьлек түгел шул. Кичә мин түбән очка төшкән идем, кызларны чакырып кайттым каз өмәсенә! (Ишек шакыйлар). Карале, картым, ишек шакыйлар, ахырысы. Кызларыбыз килеп тә життеләр. (Бабай ишекне ачып жибәрә, кызлар керәләр)

Әби: Кызларым, килдегезме? Бик әйбәт булган. Узыгыз, узыгыз.

Кызлар: Исәнмесез, әби, бабай. Менә, без каз өмәсенә килдек.

Әби: Килүгез, бик яхшы булды әле. Бабагыз казларны әзерләгәнче, чәй эчеп алыяк.

1 Кыз: Рэхмэт, эби, элек эшлик эле, аннары чэй эчэрбез.

2 Кыз: Элек хезмэт, аннары – хөрмэт.

3 Кыз: Эше барның, ашы бар, дилэр.

4 Кыз: Эле менә шундый әйтем дә бар: Кем эшләми, шул ашамый.

Әби: Шулай, балалар. Дөрөс әйтәсез. Менә шагыйрь абыебыз Г. Тукай да безгә әйтеп калдырган бит: “Эш беткәч, уйнарга ярый” – дип, шулай бит. Без дә иң элек эшне бетерик тә, аннары тәмләп чэй эчәрбез, күнел дә ачып алырбыз. Бабасы, әйдә алайса, казларны керт, тиз генә йолкып алыык эле. (Кызларга таз белән казларны керттеп бирәләр, кызлар утырып йолкырга керешәләр.)

Әби: Кызлар, эшләргә күнелле булсын өчен, әйдәгез, табышмаклар әйтеп уйныйбыз.

Әби: Мин мичкә бөлешне куям, эш беткәч, тәмләп ашарбыз, Аллах бирсә. Кызлар, табышмак әйтәм, белерсез микән.

Эләктергеч. Каптыргыч мичтән бөлеш тарттыргыч. Нәрсә ул? (Әби табагач белән бөлеш тыга). Табагач!

1 Кыз: Ялгыз гына ашалмый, аннан башка эш бармый? Нәрсә ул? (Тоз)

2 Кыз: Аш пешергәндә иң башта нәрсә салалар?

Кызлар: Судыр инде.

2 Кыз: Юк шул, күз салалар.

3 Кыз: Ашка салсаң, тәм кертә.

Борыңга керсә, төчкертә.

Әби: Ай, булдырасыз, кызлар. Эшегез дә матур күренә. Маргаританың казына карагыз эле, ничек чиста йолкыган.

Ишек шакийлар.

Әби: Кызлар, ишек шакийлар, ахрысы? Кемнәр икән?

И, монда егетләр килгәннәр икән.

Малайлар гармунда уйнап керәләр.

Малай: Исәнмесез, хужалар! Сезде барыгызны да каз өмәсе белән котлайбыз! Исәнлек-саулык телибез.

Әби: Матур сүзләрегез өчен рэхмэт. Сез болай гына килдегезме?

1 Малай: Сездә каз өмәсе дип ишеткән идек, ярдәм итәргә килдек.

Әби: Керегез, түрдән узыгыз. Әйдәгез, әйдәгез, бергәләп уйнап-жырлап алыык, күнелләр күтәреlep китәр.

Тат. халык жыры “Каз канаты”

2 Малай: Кызлар, казларыгызны йолкып бетердегезме?

Кызлар: Әйе, бетте.

3 Малай: Алайса, әйдәгез елгага. Каз түшкәләрен елгада юып кайтабыз.

Өч кыз, өч малай көянтә белән казларны алып китәләр

Алты кыз бии

Био “Киек казлар”

Био беткәч, кызлар малайлар белән керәләр.

Малайлар:

Кыз балалар каз юалар

Чирмешән суларында.
Каз йөрәген юган кызның
Ни икән уйларында?
Кыз балалар каз юалар.
Карлы-бозлы сулары.
Әйдә, йөгериң тизрәк өйгә –
Өшегәндер кулларың. (Малайлар казларны алып хужаларга бирәләр.)
Әби: И балакыйларым, рәхмәт инде. Безне нинди зур эштән коткарды-
гыз. Әйдәгез хәзер күнел ачып алың. Эш беткәч, уйнарга ярый.

Жырлы бию “Әй дүдәк, дүдәк”

Әби: Асыл кошлар ояда.

Оялары – пияла.

Уйнамыйча, шаярмыйча

Кем яшәгән дөнъяда?

Әйдәгез, без яшь чакта уйнаган уеннарны уйнап алабыз.

“Йөзек салыш” (Татар. халык уены)

1 Минем дусларым белән уйныйсым килә

“Чума үрдәк, чума каз” (Татар. халык уен жыры)

2 Минем дусларым белән биисем килә

“Шома бас” (Татар. халык көе, Г.Насрый сүзләре)

3.Минем дусларым белән жырлыйсым килә

“Без үрдәкләр” (Л. Батыр-Болгари көе, Р. Вәлиева сүзләре)

Әби: Ай-яй матур биисез, жырлыйсыз балалар! Рәхмәт сезгә.

Әйе, бездә борынгыдан килгән бәйрәмнәр күп. Үткәннен белмәгән,
килчәгән дә белмәс, диләр бит. Менә без дә әби-бабаларызының гореф-
гадәтләрен онытырга тиеш түгел.

Жыр “Әбием васыятьләре” (Л. Батыр-Болгари көе, Ә. Шарифуллина
сүзләре.)

Әби: Әй каз өмәсе гөрли!

Юл буена канат сипкәннәр.

Кызларыбыз белән казларыбыз

Ни арада үсеп житкәннәр?!

Әллә нинди генә сәер чак бу –

Үзе моңсу, үзе күнелле.

Каз гомере кире кайтмый торган

Яшьлек кебек кыска гомерле.

Кадерле балалар, бүгенге “каз өмәсен”дә, без сезнең белән татар ха-
лык жырларың, биюләрен, табышмаклар, мәкальләрен, уеннарын уйна-
дык. Бәйрәмебез ахырында туган илебезне, туган телебезне, туган нигезе-
безне хөрмәтләп “Туган ил” дигән жыр белән тәмамлыйк.

Жыр “Туган илебез” (Л. Батыр-Булгари көе, З. Туфайлова сүзләре)

Әби: Хөрмәтле кунаклар, кадерле балалар, мин сезгә исәнлек-саулык,
тынычлык, бәхет, иминлек теләм. Авылларыбызда казлар күп булсын, каз
өмәләре шаулап-гөрләп үтсен!

ВЫСТАВКИ ПРОЕКТА «ИСКУССТВО НАРОДОВ ПОВОЛЖЬЯ» В ГМИИ РТ КАК ФАКТОР СОХРАНЕНИЯ И РАСПРОСТРАНЕНИЯ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ НАРОДОВ СРЕДНЕГО ПОВОЛЖЬЯ

Сираиева А.К., Шкляева Л.М. (Государственный музей изобразительных искусств Республики Татарстан, г. Казань)

Актуальной проблемой современности является сохранение и развитие народного искусства, реализующего преемственность этнических традиций в художественном творчестве. Содействие в создании соответствующих условий оказывают различные организации, среди них: управленческие органы власти всех уровней, образовательные учреждения, профессиональные союзы художников и музеи. Например, Государственный музей изобразительных искусств Республики Татарстан в 2012 году стал инициатором проекта «Искусство народов Поволжья», автором которого является директор Р.М. Нургалева. К участию были привлечены Национальный музей РТ и Этнографический музей Казанского университета. Серия выставок проекта способствовала формированию отношения общественности к произведениям народного искусства региона как значимой общекультурной ценности. В задачу проекта входит не просто трансляция произведений изобразительного искусства, но и ознакомление широкой публики с фольклором, музыкой, историей, обычаями данного народа посредством встреч, круглых столов, телепередач и статей. Это послужило дополнительным стимулированием творчества современных художников в традиционных для региона видах и формах декоративно-прикладного искусства. Так, елабужский художник И. Максимов принял решение создавать женские украшения из металла, на основе изучения старинных образцов ювелирных изделий крышен.

Экспозиционный материал каждой проведённой выставки был обработан и издан в каталогах, что способствовало введению в научный оборот информации о произведениях поволжских мастеров настоящего и прошлого. Каталогные данные характеризуют чувашские, мордовские, крышенские коллекции по видам декоративно-прикладного искусства и содержат сведения о принадлежности к определённым собраниям музеев.

Первой в рамках проекта стала выставка «Искусство чувашского народа». Она состоялась в Художественной галерее «Хазинэ» (структурном подразделении ГМИИ РТ) в мае – июне 2012 года. В

разделе декоративно-прикладного искусства демонстрировались произведения современных чувашских мастеров, а также экспонаты из трёх крупнейших музеев Республики, которые поступили в хранения из различных источников и в разное время. Среди них: принятые в дар в 1895 году от наследников известного коллекционера А.Ф. Лихачёва, приобретённые Казанской городской Управой на Нижегородской выставке 1896 года; собранные профессором Н.Ф. Катановым в 1919 году; сборы «Селькредпромсоюза» 1922 и 1926 годов. Экспозиция предоставила художникам, искусствоведам, учёным возможность изучить лучшие образцы народного чувашского искусства. Например, Татьяна Шаркова, заслуженный работник культуры Чувашии, занимающаяся исследованием искусства народного костюма, сделала зарисовки кукол ручной работы XIX века.

В октябре – ноябре 2012 года в рамках проекта прошла выставка «Искусство мордовского народа», отразившая художественное своеобразие двух субэтносов мордвы: мокши и эрзи. Своё участие в проекте продолжили Национальный музей РТ и Этнографический музей Казанского университета. Значительную часть экспозиции составили произведения современных мастеров из Союза художников Мордовии.

Для организации выставки «Искусство кряшен» были проведены научно-исследовательские экспедиции в районы Республики по выявлению и сбору материала. Изделия народного искусства из собраний Этнографического музея, ГМИИ РТ, краеведческих и школьных музеев дали представление о вышивке, ткачестве, художественном металле, резьбе по дереву кряшен прошлого столетия. Результаты экспедиций показали практическое отсутствие современного ДПИ кряшен. Обозначились существующие проблемы преемственности народных традиций. Например, искусство народного костюма кряшен в основном представлено предметами рубежа XIX–XX вв. Кряшены рассматривают национальный костюм не как самостоятельное произведение, а как сопровождающий элемент фольклорных праздников. Практически нет реконструкций костюмов с применением исконных техник вышивки, ткачества, кружевоплетения. Нет мастеров, которые бы продолжали традиции золотного шитья, коврового шва, вышивки тамбуром. Требуется глубокого изучения орнамент кряшен, его семантика и особенности.

На каждой выставке особое значение придавалось демонстрации искусства народного костюма, до начала XX века бытующего у

всех народов Среднего Поволжья. Наряду с подлинниками были представлены современные реконструкции женской традиционной одежды, являющей собою сплав различных видов декоративно-прикладного искусства: вышивки, ткачества, художественной обработки металла, бисероплетения.

Вышивка издавна имела повсеместное распространение у всех народов Среднего Поволжья. У чувашей она была яркая, многоцветная, с применением более 38 разнообразных швов, в двусторонней технике. На выставке «Искусство чувашского народа» именно такая традиционная вышивка знакомила зрителей с современными образцами народного искусства, мастерски выполненными художниками Чувашии М.Симаковой, Т. Петровой и Т. Шарковой. Мордовская вышивка отличалась сочетанием терракотового и тёмно-синего цветов, декоративностью и фактурностью, которую специалисты называют ковровой. Мастерицы из Мордовии Т. Алёшкина, Н. Морозова и С. Сараева использовали эрзянскую вышивку при отделке своих изделий. Однако техника исполнения, как и колористическое решение современных экспонатов отличается от ковровой традиционной вышивки XIX века. Славилась умением вышивать и женщины-кряшенки, отдающие предпочтение ковровому и тамбурному шву, изображая растительный орнамент. Самобытная ковровая вышивка кряшен была утрачена к концу XIX века. Сегодня её восстановлением занимается художница С.Максимова из Набережных Челнов.

Наряду с вышивкой при декорировании платьев, фартуков и головных уборов широко применялось ткачество. Интерьер домов мордвы, марийцев, татар, русских и чувашей украшали домотканые коврики и дорожки. Современное ткачество в народных традициях развивается только в Чувашии. В качестве примера можно привести художественное творчество Зинаиды Семёновой.

Художественная обработка металла Среднем Поволжье издавна развивалась у всех народов, населяющих регион. Характер изделий определялся эстетическими представлениями, обусловленными этнической принадлежностью их носителей. Женщины Мордовии предпочитали узкие медные браслеты, надевая их до семи штук на запястье. Для ворота платья-рубахи им требовалась заколка. Аналогичная по назначению употреблялась и в Чувашии, где девушки украшали свои руки широкими, как у татарок, браслетами. Чувашки и татарки также использовали «накосники». Праздничные женские костюмы всех народов Поволжья предполагали

шейные и нагрудные украшения. В XIX столетии ювелирное дело широко распространилось среди татарских мастеров, украшения отличались разнообразием форм, среди техник чаще других они применяли бугорчатую скань. Известностью пользовались изделия русских ювелиров из Рыбной Слободы, располагающейся под Казанью. Художник-ювелир из Чувашии Владислав Николаев продолжает сегодня традиции, имеющие долгую местную историю развития художественного металла. Он создал прекрасную реконструкцию чувашских народных украшений, потребовавшую от автора, кроме ювелирных навыков, умение плести бисер.

Бисероплетение и вышивка бисером издавна применялись при изготовлении женских праздничных костюмов. Особенно привлекательно выглядят украшенные бисером головные уборы чувашей и мордвы, а также пулаи (набедренное украшение с густой многослойной бахромой) мордвовок XIX века. Представляют интерес традиционные бисерные шейные украшения финно-угорских народов края того же периода.

В прошлом у всех народов Поволжья широко применялось дерево, являвшееся основным богатством края. Резьбой по дереву в основном занимались мужчины. В художественном отношении выделялись ковши для пива, изготовленные чувашскими резчиками. Ручки изделий являются настоящими произведениями искусства. Чувашский художник Юрий Узянов, плодотворно работает в этом направлении. В культуре Поволжья ярко проявилась художественная резьба Мордовии, где благодаря многочисленным мастерам села ПодлеснаяТавла этот вид искусства возродился в новом качестве, наблюдаемом на выставке в интересных работах Александра и Петра Рябовых. В мордовских традициях резьбы по дереву созданы произведения В. Ширманкина. Самобытны и высокохудожественны берестяные изделия Александра Занкина.

Подводя предварительные итоги по состоявшимся выставкам можно отметить, что именно национальный компонент востребован и вызывает интерес зрителей. Определились тенденции развития представленного на выставках декоративно-прикладного искусства народов. И обозначились два направления: первое – включает традиционные виды народного творчества Среднего Поволжья с устоявшимся набором средств и приёмов исполнения; второе – характеризуется обращением к сюжетам и мотивам народного искусства, выполненными в привнесённых техниках: батик, гобелен, фаянс.

Выставки проекта продемонстрировали современное развитие видов народного искусства. В Чувашии наиболее динамично происходит реализация творческого потенциала умельцев народного искусства: в вышивке, ткачестве, резьбе по дереву, художественном металле, бисероплетении и вышивке бисером. Однако и в этом случае желательно увеличение количества мастеров при адресной государственной поддержке художников, составляющих духовное богатство края. В Мордовии в настоящее время развивается вышивка, переживает всплеск резьба по дереву, но отсутствует традиционное в прошлом ювелирное дело. В фондах музеев Поволжья сохранились многочисленные образцы художественного металла мордвы, зафиксированные в каталоге, т.е. существуют источники для изучения и возрождения на этой основе ювелирного искусства. В Татарстане кряшены реализуют творческий потенциал в резьбе по дереву.

В настоящее время Государственный музей изобразительных искусств РТ продолжает работать над проектом «Искусство народов Поволжья». В феврале 2014 года состоится открытие выставки «Искусство русского народа». В экспозиции планируется представить: предметный мир русской крестьянской среды; изделия, бытовавшие в купеческих домах и пользующиеся спросом аристократии, а также произведения, сопровождающие русское православное служение. Наряду с народным искусством прошлого предполагается экспонирование современного художественного творчества студентов и преподавателей КазГУКИ, выполненного в русских традициях.

Выставки проекта Искусство народов Поволжья предоставили возможность ознакомления с художественным своеобразием современной многонациональной культуры региона и, как события художественной жизни создали основу организации коммуникативного пространства деятелей в сфере художественного творчества. Для всех участников экспозиции, состоялась ситуация обратной связи со зрителем. Для широкого круга общественности стали доступны произведения мастеров, проживающих на территории Средней Волги и воплотивших образы явлений и процессов, характерных для местной истории.

БАРАБИНСКИЕ ТАТАРЫ В КОНТЕКСТЕ ЭТНОСОЦИАЛЬНЫХ ПРОЦЕССОВ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ (проблема изучения исчезающих народов России)

Сибирские татары, коренные жители Западно-Сибирской равнины, с древнейших времен проживали в сельских районах Тюменской, Омской, Новосибирской, Томской, Кемеровской областей, а также в Тюмени, Омске, Новосибирске, Томске, Тобольске, Таре, Барабе и других городах Западной Сибири. Деревни сибирских татар расположены в бассейнах реки Обь и ее притоков – Иртыш, Ишим, Тобол, Чулым, Томь, Ом, Тура, Тавда, Исеть и др. Эти земли испокон веков считались исконными землями сибирских татар. В настоящее время точно не установлено количество татарского населения Западной Сибири. В ходе переписи населения в общую численность коренных сибирских татар включались и татары, прибывшие сюда в разное время из Поволжья и Приуралья. Большая часть пришлых татар, смешавшись с местными татарами, стала считать себя коренными сибирскими татарами.

По постоянному месту жительства в научной литературе сибирских татар подразделяют в основном на следующие группы: тюменские, тобольские, тарские, тевризские, барабинские, томские, туралинские, ишимские, туринские, чулымские, заболотные татары и др.

Необходимо отметить, что Западно-Сибирская равнина издавна считается одним из мест зарождения человеческой цивилизации. На берегах реки Томь были найдены стоянки времен палеолита. Известны также и многочисленные находки, относящиеся к эпохе неолита. Народы, населявшие территории Западной Сибири, Казахстана, Алтая, на протяжении многих веков вели активную жизнь. Они издревле занимались животноводством и земледелием, умели обрабатывать железо и другие металлы. До наших дней дошли многочисленные курганы – памятники той далекой эпохи. Историки отмечают, что на этих землях уже во II тысячелетии до нашей эры существовала общая культура, объединявшая разные племена. Археологи называют данную культуру андроновской. Позже, а именно, в I тысячелетии до нашей эры и в раннем железном веке эти традиции нашли свое продолжение в потчевашской, саргатской, барабинской археологических культурах. Представители данных культур обитали на берегах рек Иртыш, Ишим, Вагай. Имеются все основания утверждать, что часть народов, внесших огромный вклад в историю человеческой культуры, принадлежала к тюркским племенам. Известно проникновение хуннов в Прито-

больше и Барабу в 55, 93, 155 годах нашей эры. Однако, несмотря на это, довольно затруднительно установить период появления тюркских племен на территории Западно-Сибирской равнины. Нельзя согласиться с утверждением, что данные земли были заселены тюркскими племенами лишь в IV веке и позднее. Известно, что уже в I и во II тысячелетии до нашей эры на просторах Западной Сибири проживали тюркские племена. Начиная с III века до нашей эры лесостепная часть Западно-Сибирской равнины входила в состав Хуннского, с VI века – Великого Тюркского, в VIII веке – Уйгурского, в IX веке – Кыргызского каганатов. В IX-X вв. южная часть данной территории входит в Кимакский каганат, который состоял из кимаков и кипчаков. Как известно, большая масса кипчаков в VII-IX вв. проживала в Прииртышье. И хотя в 890 г. большая их часть перешла на Урал, значительная масса кипчаков осталась в бассейне реки Иртыш и в барабинских степях. Позже они сыграют решающую роль в формировании сибирских татар. Эти тюркские племена считаются предками западно-сибирских татар. Бассейны рек Иртыш, Обь, Чулым, Томь представляют собой удобные места для проживания, поэтому они с древних времен были заселены тюркскими племенами. И хотя считается, что данные племена обосновались здесь во времена Хуннского, Великого Тюркского, Кимакского каганатов, есть все основания утверждать, что большая часть тюркских племен обосновалась здесь еще до нашей эры. Поэтому некоторые историки называют Барабу родиной многих тюркских народов.

Кроме того, на бескрайних просторах Евразии, между реками Обь и Днепр, с древних времен жили алчыны и аргыны, оказавшие огромное влияние на формирование современных казахов, киргизов, казанских и сибирских татар. Г.Ф. Миллер указывал на вхождение в состав казанских и сибирских татар аринцев, которые являлись тюркоязычным племенем.

Татарские племена считаются одной из важнейших составляющих в этногенезе сибирских татар. Например, в документе, сообщающем о распространении ислама в Западной Сибири (1394 – 1395 гг.), отмечается, что в данный период среди сибирских татар были и татарские племена хотанов, ногайцев, кара кыпчаков. Народы ханты и манси называют сибирских татар хотанами. В китайских летописях также упоминаются тюркоязычные татарские племена. Позднее татары входили в состав Великого Тюркского, Уйгурского, Кимакского каганатов, являясь одним из главных организационных компонентов

этих империй. Во времена Золотой Орды к сибирским татарам присоединились татары с Поволжья и Урала. Как отмечает Г. Файзрахманов [19], данные миграции приняли усиленный характер во времена ханов Ибака и Кучума. С разгромом Казанского ханства началось массовое переселение казанских татар на запад Сибири, которое продолжалось несколько столетий. Казанские татары селились в деревнях сибирских татар, а также основывали свои селения. В результате совместного проживания вышеуказанных этнических групп уже в X – XII вв. сибирские татары начинают формироваться в самостоятельную этническую группу.

Истории известны факты образования нескольких государств сибирских татар. Эта особенность была характерна, в первую очередь, для татар, проживавших в бассейнах рек Иртыш и Тура. После распада Кимаковского каганата в XI веке часть кимаков и кыпчаков переселилась в Барабинские степи и в Прииртышье, примерно в конце XI – начале XII вв. В союзе с местными тюркскими племенами они образовали свои ханства. Большое значение имеет тот факт, что эти государства были созданы самими сибирскими татарами, а не ханами Золотой Орды [23; 19], в отличие от других государств того же периода. Это свидетельствует о высоком социально-экономическом развитии сибирских татар того времени. Как известно, первыми из тюркских племен, кто перешел на оседлый образ жизни, были туралинские и тоболо-иртышские татары, которые издавна являлись хозяевами данных земель. Для этой группы татар, как было указано выше, характерно было занятие животноводством и земледелием. Именно эти татары создали свое первое ханство на берегах реки Ишим. К сожалению, имя первого хана не дошло до наших дней. Впоследствии ханством управляли Кызыл-Тин, Девлет, Юваш, Ишим, Мамет и другие ханы. Очевидно, это ханство объединило все племена сибирских татар, проживавших на берегах реки Ишим, так как ханы этого государства управляли от имени всех татарских племен. Образование второго ханства сибирских татар связано с именем хана Тайбуги. Он являлся сыном последнего правителя Ишимского ханства Он-сона. Ишимское ханство, поделенное после смерти Он-сона на две части, было присоединено к Тюменскому ханству, правителем которого был Тайбуга. Эти два ханства сибирских татар, хотя и пытались сохранить свою независимость, все же не могли быть полностью свободными от влияния Золотой Орды. Фактически же Тюменское ханство счита-

лось одним из улусов Синей Орды. Нам неизвестно, что на трон этих двух ханств претендовали наследники Чингиз-хана.

История сибирских ханств была бы освещена неполно без упоминания кочевых узбеков-шейбанидов. Их всегда привлекали огромные природные богатства Западной Сибири. После распада Золотой Орды в 1428 году потомок Шейбана – Абдульхайр-хан основал государство кочевых узбеков. В этом же году Абдульхайр-хан захватил город Кызыл Тура. Однако татары вскоре выдворяют его из города. Преемник Абдульхайр-хана Шейх Хайдар также претендовал на эти земли. Победить ненасытного хана, можно было лишь объединив силы Ногайской Орды, Большой Орды и Казахской Орды. После убийства Шейха Хайдара, татарскими улусами на берегах реки Ишим стал управлять шейбанид Ибак. Таким образом, город Кызыл Тура вновь переходит в руки шейбанидов. Они также стремились к управлению и Тюменским ханством. При помощи ногайцев Ибак, все же, захватил престол Тюменского ханства. Некоторые историки делают вывод, что Тюменское ханство было основано шейбанидами. Однако это не соответствует историческим фактам. Вместе с тем нельзя отрицать тот вклад, который внес Ибак-хан в укрепление Тюменского ханства. Он расширяет границы ханства за счет земель между реками Тобол и Ишим. Все эти усилия были направлены на признание Тюменского ханства другими государствами [23]. Ибак вел борьбу против казанских ханов, которые представляли интересы Московского княжества. С другой стороны, он помогал сторонникам независимости Казанского ханства. Несмотря на то, что на престол Тюменского ханства вззошел шейбанид Ибак, тайбугины довольно продолжительное время удерживали в своих руках многие улусы, расположенные по нижнему Тоболу и среднему Иртышу. Со временем Ибак присоединил эти территории к составу Тюменского ханства. Однако, в результате притязаний на престол, Тюменское ханство неформально разделилось на две противоборствующие стороны. Правившая на протяжении трех веков династия Тайбугин начала готовиться к решающей борьбе за престол. Приблизительно в 1495 году тайбугины убили Ибака и взяли власть в свои руки. Новый правитель Мухаммед придавал большое значение возвращению к власти тайбугинов. Он перенес столицу ханства на берег Иртыша, недалеко от устья реки Тобол и назвал ее Искер. Новое государство татары называли «Себер йорты» («Сибирский юрт»). Таким образом возникает Сибирское ханство, впоследствии оставившее глубокий след в

истории сибирских татар. Первым правителем этого ханства был Мухаммед. Границы государства еще более расширились. Тюменское ханство какое-то время еще продолжало сосуществовать с новообразованным ханством. В действительности же Тюменское ханство экономически и политически было в зависимости от Сибирского ханства и вскоре вошло в его состав. Также были присоединены земли, находившиеся севернее ханства, на которых проживали ханты и манси. Основное население ханства проживало на берегах рек Тура, Тобол, Иртыш, Ом. Территориально ханство занимало большую часть Западно-Сибирской равнины. На северо-западе Сибирское ханство простиралось через Уральские горы до границ Казанского ханства, объединяя проживавших там казанских татар и башкир. На востоке Сибирское ханство граничило через Барабинские степи с Киргизским ханством, располагавшимся на верхнем Енисее. Основным населением Сибирского ханства были сибирские татары, испокон веков проживавшие на территории Западной и Южной Сибири.

Этнически сибирские татары делились на тоболо-иртышских, барабинских, томских татар. В свою очередь, тоболо-иртышские татары делились на тюменско-туралинскую, тобольскую, курдакскую, тарскую группы. Томские, барабинские, чулымские татары также состояли из определенных групп. Ценные труды о быте и истории сибирских татар оставила В.В. Храмова. Она отмечала, что между реками Тобол и Иртыш проживали такие группы сибирских татар, как курдак, нанга, тугыз, ясколба, а по берегам реки Тура – аялинские, саргатские, туралинские группы. Несмотря на это, сибирские татары были единым народом с общей духовной культурой, языком и бытом.

С распадом Казанского и Астраханского ханств, наступают тяжелые времена и для Сибирского ханства. Судьба сибирских татар была predetermined. Кроме того, обитавшие по соседству шейбаниды также выжидали удобного момента.

Взошедший на престол Сибирского ханства в 1555 году Ядегар, поздравил Ивана IV со взятием Казанского и Астраханского ханств и выразил намерение войти в состав русского государства. Тем самым Ядегар пытался найти союзников в деле против злых намерений, во-первых, шейбанидов, во-вторых, против наследников Ибака – сына Мортазы и его сыновей – Ахмета Герей и Кучума. В результате Ядегар допускает непоправимую ошибку. Русский царь, желая еще больше ослабить сибирских татар, не спешит на

помощь. Наоборот, начинает двусторонние переговоры. К сожалению, к тому времени власть в Сибирском ханстве ослабла: сказалась изнурительная борьба за трон между шейбанидами и тайбугинами. Беспощадная борьба, продолжавшаяся 7 лет, закончилась победой сторонников хана Кучума. В 1563 году на трон Сибирского ханства взошел внук Ибака – потомок Чингиз-хана – Кучум-хан. Он начинает укреплять значительно ослабевшее в ходе борьбы ханство. Кучум-хан прилагал большие усилия для возвращения татарских беков. Отношения Сибирского ханства с Москвой оставались прежними, а давление Москвы на Сибирское ханство усиливалось с каждым днем. Кучум-хан понимал, что жителей Сибирского ханства ожидает та же горькая участь, что и казанских татар и что свободу нельзя будет сохранить, выплачивая ежегодную дань в тысячу соболей. Русская экспансия приближалась через земли казанских татар, башкир, вогулов, иштяков к границам Сибирского ханства. Из-за отсутствия единства в татарском мире Сибирское ханство осталось один на один перед надвигавшейся опасностью.

Еще в самом начале существования Сибирского ханства для этнических групп, населявших его, была характерна разобщенность. Однако в процессе многовекового экономического и культурного взаимодействия связи между группами укрепляются и сибирские татары, формируются как единый народ. Большую роль в этом процессе, кроме вышеперечисленных, сыграли такие факторы, как принадлежность данных групп к исламу и сходные языки. Лишь захват русскими Сибирского ханства лишил сибирских татар возможности дальнейшего формирования как единого народа.

С середины XVI века сибирские татары представляли собой целостную этническую группу, основным занятием которой было животноводство и земледелие. К этому времени большинство из них (туралинские, тобольские, тюменские, томские, чатские татары) вели оседлый образ жизни. Во времена хана Ядегера, по указу Ивана IV на территории ханства была впервые проведена перепись населения с целью сбора дани. Согласно переписи, в ханстве тогда проживало 30 700 человек. Однако в данной цифре не отражалась численность кочевых племен. Известно, что в середине XVI века у сибирских татар было свыше 15 городов. Эти сведения говорят о том, что сибирские татары находились на более высокой ступени экономического, культурного развития, чем другие народы этого региона. Главным городом Сибирского ханства считалась столица Искер. Города между собой и соседними государствами были со-

единены хорошими дорогами. Через Уральские горы и башкирские степи проходила дорога из города Искер в Казань.

Как отмечалось выше, у сибирских татар было хорошо развито животноводство и земледелие, поэтому никак нельзя согласиться с утверждением, что этот род занятий был заимствован у русского населения. Земледелие было развито в этой местности уже во времена Кимакского каганата. В конце XVI века у барабинских и чулымских татар земледелие выходит на первое место по своей значимости, но животноводство не теряет своего значения. Историки считают татар, проживавших по берегам Тобола и Иртыша, умелыми земледельцами. Нужно отметить, что во времена Сибирского ханства земледелие получило еще большее распространение.

Среди народов Западно-Сибирской равнины сибирские татары, одними из первых овладели навыками обработки металла. Они, как и поволжские булгары, занимались выплавкой чугуна, изготовлением различных приспособлений для хозяйства.

Сибирское ханство считалось одним из активных торговых центров того времени, куда приезжали купцы из Золотой Орды, Средней Азии, восточных государств. Ханство обеспечивало им безопасность, поэтому купцы охотно приезжали туда.

С принятием сибирскими татарами ислама эти связи еще больше расширились и упрочились. До ислама сибирские татары, а также другие тюркские племена верили в единого бога – Тенгре. Элементы верования в бога Тенгре настолько перекликаются с исламскими традициями, что некоторые из них сохранились в народе и до сегодняшнего дня.

Согласно некоторым документам, этой группе татар исламская религия была силой навязана основателем ордена Накшбанди Ходжой Багаутдином и ханом Синей Орды Шейбаном. Для распространения ислама среди жителей Прииртышья было послано 336 шейхов, а также 1200 всадников. Между язычниками и приверженцами ислама началась кровопролитная война, в которой погибли 1448 воинов Ходжи Багаутдина. Из 336 шейхов, распространявших ислам, осталось в живых лишь 66 человек. Людей, погибших за религию, сибирские татары считают святыми. Во многих деревнях за этими захоронениями ухаживают и по сей день.

В народных легендах говорится о принятии ислама сибирскими татарами именно после этих событий. Однако некоторые ученые считают, что часть сибирских татар была знакома с исламом еще за несколько столетий до этого через поволжских булгар и ка-

занских татар. Известно, что восточные границы этих государств соприкасались с западной частью Сибирского ханства. Кучум-хан осознавал значимость ислама для укрепления основ государственности и всячески способствовал его распространению. Он несколько раз обращался в Бухару, в Казанское ханство с просьбой пригласить исламских миссионеров.

Принятие ислама оказывает положительное влияние на сибирских татар. Сибирское ханство стало считаться частью исламского мира, укрепив связи с другими исламскими, тюркскими народами. Исламская религия способствовала развитию передовых культурных традиций сибирских татар, распространению знаний среди местного населения.

С захватом русскими Казанского и Астраханского ханств, наступили тяжелые времена и для Сибирского ханства. Сибирские пути, принадлежавшие ранее поволжским булгарам, а позже казанским татарам, перешли в распоряжение русского государства. Открылся самый короткий путь через Каму в Сибирь. Владение промышленников Строгановых, пришедших одними из первых на земли Урала и Сибири, создали необходимые условия для русской колонизации. Строгановы сами вынуждены были защищаться от нападений вогулов и иштяков, которые вели освободительную войну против русских. Поэтому Строгановы с удовольствием принимали русских казаков и разбойников, искавших легкой наживы. С целью защиты своих владений, примерно в 1577-1579 гг., Строгановы призывают к себе на помощь волжских казаков-разбойников во главе с Ермаком. В действительности же эти разбойники должны были подготовить плацдарм для русских регулярных войск с целью разрушения основ Сибирского ханства. Поход Ермака на Сибирское ханство начался в сентябре 1581 года. Русские на своем пути грабили, сжигали деревни вогулов, иштяков, татар, убивали людей. Кровавопролитная война, развернувшаяся на западе ханства, закончилась поражением татар. После жестоких сражений бывшая столица Тюменского ханства переходит к русским. Первая битва казаков с войском Кучум-хана прошла в месте слияния реки Туры и Тобола. Летописи отмечают самоотверженность и храбрость татар, но, несмотря на это, они понесли тяжелые потери. Для защиты ханства, его столицы Искер Кучум-хан поднимал всех, кто способен был держать в руках оружие. Однако, вооруженные лишь стрелами, татары не могли остановить русские войска, снабженные огнестрельным оружием. Кучум-хан с горечью осознавал, что не может противостоять вражеской силе. В

одну из холодных ночей октября Кучум-хан, вернувшись в город Искер, забирает государственную казну, часть собственных ценностей и уходит из города с несколькими верными себе мурзами. Но это еще не означало, что Сибирское ханство закончило свое существование. Кучум-хан скрывается в Барабинских степях и продолжает управлять своим ханством. Население сибирского ханства, сконцентрировавшееся преимущественно у его восточных границ, продолжало освободительную войну на протяжении XVI–XVII веков. Кучум-хан вел непрерывную войну против русских казаков под предводительством Ермака. Ночью 6 августа 1585 года близ устья реки Вагай в битве с войском Кучум-хана Ермак был убит. В русских летописях и легендах, сохранившихся у сибирских татар, говорится, что Ермак утонул в реке Иртыш. Узнав о гибели своего атамана, русские казаки сбежали из Искера. Искер вновь становится столицей Сибирского ханства. Однако государству уже был нанесен непоправимый ущерб. К тому же начались междоусобные распри, еще больше ослабившие силы ханства.

Хотя поход Ермака в Сибирь и закончился неудачно, он сыграл большую роль в захвате этих земель русским государством. Со временем увеличилось число военных крепостей вдоль дорог, по которым продвигались русские казаки. Одна из таких крепостей была построена в 1586 году на месте города Чимга-Тура – первой столицы ханства. Названная Тюменью, данная крепость превращается в центр русской экспансии на восток. В 1587 году недалеко от города Искер строится город Тобольск, ставший центром сибирской администрации. В 1594 году закладываются основы города Тара. Правитель Сибирского ханства того времени Сейдяк из-за своей доверчивости попадает в плен к русским. Первоочередной задачей каждого воеводы, прибывавшего в Сибирь для укрепления русской администрации, становится преследование и уничтожение Кучум-хана. Кучум-хан, кочуя в Барабинских степях, совершал неожиданные нападения на русские войска. 5 августа 1598 года в битве он теряет самых близких людей: дядю, сына, двоих внуков. В плен были захвачены пятеро его сыновей, восемь дочерей, жена, невестки. Несмотря на это, Кучум-хан отвергает соглашение, предложенное русскими. Начиная с 1582 года, на протяжении 16 лет он ведет освободительную войну. После вышеупомянутой битвы, принесшей столько потерь Кучум-хану, он еще находит в себе силы для продолжения борьбы. В 1601 году постаревший, ослепший и оглохший Кучум-хан был убит ногайцами. Таким образом, в на-

чале XVII века Западная Сибирь начала считаться землями русского государства. После смерти Кучум-хана борьбу за освобождение и восстановление Сибирского ханства продолжили его дети и внуки. Однако, как невозможно повернуть время вспять, так невозможно возродить уже разрушенное государство. Развал Сибирского ханства объясняется не только наличием у русских огнестрельного оружия. Во-первых, внутри ханства отсутствовало единство, во-вторых, разобщенные тюркские государства не оказали вовремя поддержку Сибирскому ханству.

В войне, направленной на уничтожение сибирских татар, погибло 90% и так малочисленного народа. Н.А. Томилов [16; 23, с. 29] отмечает, что в конце XVII века насчитывалось 14,4 тыс., а в XVIII веке 28,5 тыс. сибирских татар.

После колониальной войны, уничтожившей большую часть сибирских татар, изменились места их проживания, а также состав этнических групп. Многие народы были вынуждены покинуть обжитые места и уйти на другие земли, менее пригодные для существования. Зауралье и берега реки Тура, испокон веков считавшиеся местами постоянного проживания сибирских татар, совсем опустели. Опираясь лишь на исторические источники, некоторые ученые выделяют среди современных групп сибирских татар, в качестве самостоятельной группы, татар, проживавших в верхнем течении реки Тура. Позднее часть этих татар, спасаясь от продолжительной войны, была вынуждена переселиться в нижнее течение реки Тура, ближе к землям Тюменского, а позднее Сибирского ханства. Другая часть, наоборот, ушла на земли Среднего Урала, на территорию современных городов Пермь и Свердловск. Г.Ф. Миллер выделяет небольшую группу татар, проживавших в 1606 году в верховьях рек Сылва и Уфа. Данная мысль подтверждается также результатами многочисленных диалектологических экспедиций, проведенных нами в разные годы в места проживания пермских, златоустовских, красноуфимских, ичкинских, сафакульских татар. В каждой деревне можно было встретить потомков сибирских татар [22, с. 23–50]. Таким образом, часть народа, составлявшего в свое время основное население Ишимского ханства, присоединилась к группам, близким к казанским татарам, которые проживали в Предуралье, за Уралом и на Среднем Урале. Другая часть переселилась на восточные территории, в бассейн реки Обь. Отдельные группы этих татар после кровопролитных войн были вынуждены уйти в ногайские и казахские степи и постепенно ассимилироваться среди родствен-

ных народов. Поэтому этническая группа туринских татар или туринцев, о языке которых сохранились некоторые данные в архивных материалах историка Сибири Г.Ф. Миллера [7], соответствует действительности лишь в историческом плане. Туринские татары относились к числу первых тюркоязычных племен, появившихся в Сибири [10, с. 218–219]. Вначале они распространились среди местного мансийского населения, ассимилировав их, а затем, сменив в течение одного столетия три религии, в конечном итоге остались в христианстве, утратили свой язык и ассимилировались в русской среде, о чем сейчас упоминается лишь в исторических легендах. В ходе организованной нами экспедиции в Свердловскую область, нами обнаружены лишь 4–5 деревень, в которых проживала данная группа татар. Изучение языка этой малочисленной группы, даст возможность воссоздать особенности языка туринцев того времени, которые на протяжении нескольких столетий довольно мало общались с казанскими и сибирскими татарами. Бесспорно, что особенности языка исчезнувших туринских татар представляют собой бесценный материал для лингвистов и историков.

В связи с этим следует обратить внимание на тот факт, что в исторических и этнографических трудах встречается синонимическое употребление терминов «тюменские», «туринские» и «туралинские» татары. Первый дан татарам по названию г. Тюмени, второй – по р. Туре (тюменские татары, как и татары туринские, жили и живут по реке Туре, но в ее нижнем течении), туралинскими их называли как городских или оседлых жителей. С другой стороны, термин «туралы» употреблен В.В. Радловым как обозначение одного из племен тарских татар. В результате совмещения этих названий и оказалось отнесенным к туринским татарам туралинское племя тарских татар, жившее на р. Оше на территории современной Омской области [18, с. 77–101; 24, с. 27].

Исторические, этнографические и другие исследования свидетельствуют о том, что тюркоязычные племена, составившие основу сибирских татар, имели генетические и исторические связи с ногайцами, казахами [7; 14, с. 22; 4, с. 41–44], тюркскими племенами кочевого объединения узбеков Абу-л-Хайра [1, с. 41–44], находились в контактах с Казанью [3, с. 93], среднеазиатскими ханствами [2, с. 195–214; 18, с. 77–101]. Языковые материалы указывают также на наличие восточно-тюркского компонента в составе сибирских татар. Кроме местных тюркоязычных племен в их формировании приняли участие пришлые татары и бухарцы, определенное

влияние оказали на этот процесс также местные племена финно-угорского (Тоболо-Иртышский бассейн) и самодийского происхождения [5, с. 361–371; 9, с. 6, 12–17].

Известно, что туралино-тюменские и тоболо-иртышские татары подразделяются на различные группы, берущие свое начало от самых древних тюркских племен, проживавших на этих землях. Видимо поэтому в говорах, сформированных под влиянием этих татар, наблюдаются архаичные явления, характерные для древнего этапа развития. Татарские говоры, распространенные на территории Урала и Зауралья, отличаются от других говоров татарского языка, данными характерными явлениями. Из-за постоянных кровопролитных войн диалекты и говоры сибирских татар, формировавшиеся на протяжении многих веков, потеряли свою целостность. После XVII века система диалектов и говоров сибирских татар разрушилась, новая система, а именно, общий разговорный язык, до конца не сформировалась. Поэтому мы можем наблюдать в языке сибирских татар параллельное использование в современных диалектах и говорах особенностей древних диалектов и говоров.

Разное соотношение местных тюркских племен с пришлыми бухарцами и татарами в совокупности с различными факторами, влияющими на этническое и языковое развитие (в целом слабое, но разное по территориям влияние мусульманской религии, более или менее длительное сохранение родоплеменных отношений, территориальная изоляция одних при более тесных формах общения других, контакты с аборигенным населением, с соседями кочевниками и т.д.), привели к образованию особых этнических и территориально-лингвистических групп сибирских татар [18; 24, с. 27].

Исследователь диалектов сибирских татар Д.Г. Тумашева на территории Западной Сибири выделяет трех диалектных массивов и лингвистические признаки, дифференцирующие их. На основании материалов, собранных 1950–1975 гг., она приходит к заключению о том, что тоболо-иртышский и томский диалекты неоднородны с этнолингвистической точки зрения, барабинский диалект в этом отношении более компактен [24, с. 27].

Исходя из исторических, этнографических и лингвистических аспектов, сибирских татар можно подразделить на следующие группы:

Тоболо-иртышские татары. Деревни тоболо-иртышских татар расположены по берегам рек Тобола и Иртыша. Согласно современному административному делению, они входят в состав Тюменской и

Омской областей. Татары, проживающие в северо-восточной и юго-восточной частях Свердловской области, также входят в данную группу. Южные границы территории распространения тоболо-иртышских татар пролегают через город Ялуторовск Тюменской области, а восточные границы – через нижнее течение реки Тара. В верхнем течении этой реки начинаются земли, на которых проживают барабинские татары. Название тоболо-иртышских татар используется также в качестве обобщающего названия для многих групп, проживающих в бассейне рек Тобола и Иртыша.

До сих пор у тоболо-иртышских татар сохранились племенные названия курдак, саргат, аялы, туралы, которые составили основу данной группы татар. Из-за вхождения в состав Тарского округа Тобольской губернии все эти группы имели общее название – тарские татары.

Тоболо-иртышский диалект распространен на территории Тюменской и Омской областей. Татарские селения, чередуясь с русскими деревнями, располагаются вдоль Тобола, Иртыша и их притоков, а также на берегах малочисленных озер.

В составе тоболо-иртышского диалекта Д.Г. Тумашева выделяет пять этнических групп и соответствующих им говоров. Уточняя классификацию В.В. Радлова, подразделявшего иртышские диалекты на туралинский, кюрдакский (оба относятся к тарским татарам) и тобольско-тюменский, она выдвигает следующую схему: тарский говор (по В.В. Радлову, соответствует туралинскому диалекту тарских татар); тевризский говор (соответствует кюрдакскому диалекту тарских татар: по этническому составу выделяет их в особую, отличную от тарских татар, группу, т. к. в прошлом их принадлежность к тарским татарам определялась, скорее всего, административным признаком их вхождения в Тарский округ. Исходя из административно-географического принципа обозначения, они соответственно названы как «тевризские» татары вместо «кюрдакские» татары); тобольский говор (с выделением в его составе восточно-тобольского подговора); тюменский говор и так называемый заболотный говор. Последний не был изучен В.В. Радловым по признаку вхождения Заболотья в Тобольский округ, татары этой местности относились ранее к тобольским.

Д.Г. Тумашева считает, что среди этих говоров и представляющих их этно-территориальных групп наибольшей близостью по языку и сходством соотношения пришлого и местного компонентов в составе населения отличаются тобольский, тюменский и тар-

ский говоры. Они располагались вокруг крупных для своего времени торгово-экономических центров Тобольска, Тюмени и Тары, находившихся в тесном общении между собой. На основе этих трех говоров происходил, по-видимому, процесс образования некоего наддиалектного койне, общего для всей территории тоболо-иртышского диалекта [18; 24, с. 27].

Тарские татары в своем составе имеют наибольший процент бухарцев, а наибольшее количество пришлых татар – тевризские. Несмотря на большую примесь пришлого компонента, тарские татары, благодаря тесным контактам с тобольскими и тюменскими татарами, сблизилась с ними в языковом отношении. И все же тарский говор сохраняет множество своих черт, определяющихся влиянием узбекского языка через пришлых бухарцев, а также соседством с барабинским диалектом.

Тобольские татары считаются одной из самых больших групп тоболо-иртышских татар. В ходе переписи населения 1897 года их численность достигала 17 817 человек. В.В. Радлов говорил о вхождении в состав этих татар таких племен, как курдак (куртак), иштяк, токуз, чувалчык, яскалбы и нанга. Эти группы жили вдоль границ Сибирского ханства. Народы нанга и яскалбы проживали возле самых северных границ территории распространения тобольских татар. Иштяки и токузы проживали вдоль реки Вагай и вокруг Уватских болот. Курдаки (куртаки) жили в соседстве с тевризскими татарами.

По данным переписи 1897г. в Тобольской губернии, охватывавшей территорию тоболо-иртышского диалекта, проживало 56 558 татар, в том числе коренных – 37 629, пришлых – 7 628, бухарцев – 11 307.

Тобольский говор распространен по р. Тоболу от слияния с Тавдой до его устья, по Иртышу вниз от Тобольска, приблизительно до 59⁰ с. ш., и вверх от него до устья р. Ишим. Кроме того, тарские деревни располагаются к югу от Иртыша в междуречье, образуемом реками Тоболом и Вагаем, и к востоку от Вагая на болотистой территории, богатой озерами и мелкими реками. Это самый большой говор по своей территории, плотности и численности говорящего на нем населения. В языковом отношении он не однороден. Восточная часть его территории, расположенная по Иртышу вверх от устья Вагая и примыкающая к ней с юга болотистая местность с р. Агиткой и Уватскими озерами, выделена нами в восточно-тобольский подговор. По современному административному

делению говор охватывает часть Тобольского района, Вагайский район и часть Уватского района Тюменской области, восточно-тобольский подговор – Вагайский район.

Тевризские татары в настоящее время проживают в Тевризском, Знаменском и Усть-Ишимском районах Омской области. В конце XIX века насчитывалось 4 383 тевризских татар. Тевризские татары имеют в своем составе значительный процент казанских татар и мишарей. Однако их территориальное размещение таково, что местные татары живут по течению Иртыша, главным образом, ниже Тевриза, а пришлые – вверх по Иртышу. Из них 26,5% являлись пришлыми татарами. В некоторых волостях число пришлых татар превышало число местных татар. Из-за проживания в отдалении от торговых центров тевризские татары до конца XIX века существовали как своеобразная группа, сохранившая свой строй. По данным переписи населения 1959 года в районах проживания насчитывалось 8 500 тевризских татар.

Тарские татары состояли из групп аялы и туралы. Из них 41,5% составляли местные татары, 44,4% – бухарцы, 14,1% – пришлые татары. Если пришлые татары, проживавшие вместе с тевризскими татарами, строили для себя отдельные деревни, то тарские татары проживали вместе с пришлыми татарами. В настоящее время насчитывается примерно 11 500 человек тарских татар.

Племенные названия у тевризских (курдак//куртак) и тарских (аялы, туралы) татар сохранялись еще в XIX в., так как, занимая окраинное положение, они дольше других татар сохраняли родоплеменную организацию. Они поздно приняли и мусульманскую религию [20, с. 97, 181], оказывая иногда ее распространению вооруженное сопротивление [11, с. 62–63].

Деревни, относящиеся к тарскому говору, расположены по Иртышу выше тевризского говора, по его левому притоку р. Оши, нижнему течению Тары и озерно-болотистой местности к западу от Иртыша. По существующему административному делению эта территория относится к Тарскому, Большереченскому, Колосовскому и Муромцевскому районам Омской области.

Тюменские татары считают себя самым древним народом Сибири. Предполагается, что тюменские татары являются преемниками народов, образовавших в XIII веке первое ханство на берегу реки Тура. Они, в отличие от других групп, одними из первых перешли на оседлый образ жизни. Поэтому соседние племена и народы называли их туралинскими татарами (Тура – город). Однако

их не нужно путать с туралинскими татарами, проживавшими до XVIII века в верхнем течении реки Тура и на территории современной Свердловской области. Позже эта группа сибирских татар принимает христианство и растворяется среди русских.

В 1897 году тюменских татар насчитывалось 12 667, в 1926 году – 22 636, в 1959 году – 30 000.

Тюменский говор распространен на территории Тюменского, Ялуторовского, Нижнетавдинского районов Тюменской области. Татары живут по нижнему течению Туры и Тоболу от впадения в него реки Исети до устья Тавды. Южнее Ялуторовска татарских селений немного. На севере говор граничит с заболотным, по Тоболу – тобольским. На западе к тюменскому говору примыкают два-три населенных пункта Свердловской области.

Ишимские татары представляют собой составную часть тевризских татар, проживавших на берегах реки Ишим. По происхождению они относятся к племени курдак (куртак). Территория их проживания раньше граничила с казахскими и ногайскими степями, в настоящее время на этих землях осталось всего несколько деревень ишимских татар или курдаков (куртаков). Они и раньше мало общались с другими группами татар. В наши дни случаи выдачи замуж невест между курдаками (куртаками) и тевризскими татарами также происходят редко.

Тоболо-иртышские татары, состоящие из вышеперечисленных этнических групп, считаются потомками самых древних тюркских племен в Западной Сибири. На формирование данной группы татар чувствуется влияние токуз-огузов, упоминаемых в орхон-енисейских памятниках. Наличие в составе сибирских татар племен токузов объясняется топонимическими названиями в Тюменской и Омской областях. Кроме этого, одну часть тоболо-иртышских татар составляют иштеки (остяки), которые были связаны с сибирским ханством, а позже отатаренные.

Как отмечают многие ученые, тоболо-иртышские татары представляют собой основную часть этноса сибирских татар. Они отличались от других групп высоким уровнем культурного и экономического развития. Также нужно отметить, что Ишимское, Тюменское, Сибирское ханства образовывались в качестве собственных государств тоболо-иртышских татар на территории их проживания. Тоболо-иртышские татары, имевшие высокое общественно-культурное развитие, оказывали положительное влияние и на другие группы. Тоболо-иртышские татары имели большую террито-

рию распространения. Эти татары проживали в лесо-степной местности, простиравшейся до рек Тура и Обь. И на сегодняшний день тоболо-иртышские татары, проживающие в Тюменской, Омской областях, являются самой большой этнографической группой сибирских татар. Тюмено-туралинские татары, представлявшие ранее самостоятельную группу, в настоящее время также считаются составной частью тоболо-иртышских татар.

Вышеперечисленные группы имеют также языковые сходства. Данные языковые особенности считаются самостоятельными говорами, входящими в систему тоболо-иртышского диалекта.

Заболотные татары проживают вдоль рек Лайма и Носка, вокруг больших озер и считаются одним из самых древних народов на этих землях. Они занимают северную часть Тобольского района, который является большим административным центром Тюменской области. Места проживания заболотных татар отличаются от других групп непроходимыми в весенне-летнее время бескрайними болотами. До деревень, расположенных далеко друг от друга, можно добраться лишь на лодках по маленьким речкам и мелководным озерам. Организованные нами в 1980-1985 гг. экспедиции в деревни заболотных татар, дали возможность записать уникальные произведения устного народного творчества этой этнической группы. В исторической литературе этих татар иногда называют эскальба, яскольба. Некоторые историки связывают эти названия с эскелами – одной из групп поволжских булгар. Предполагается, что на формирование заболотных татар, как отдельной группы, оказали влияние древние ханты и манси.

Из-за труднодоступности этой территории общение заболотных татар с другими группами местного тюркского населения было очень ограниченным, поэтому они сохранили ряд языковых черт, параллели к которым обнаруживаются в тевризском говоре и барабинском диалекте. Можно сказать, что благодаря территориальной изоляции, особым природным условиям и связанным с этим хозяйственным укладом жизни, смешению с местными племенами хантов, отсутствию пришлого компонента в виде бухарцев и казанских татар, здесь образовалась в этнолингвистическом и хозяйственно-бытовом отношении особая группа татарского населения, которую необходимо рассматривать отдельно от тобольских татар.

Заболотные татары, проживающие в болотистых районах на северо-западе Тобольского района, изучались этнографами, которые, отмечая сходство их обычаев, внешности и нравов с хантый-

скими, высказывали предположение об их принадлежности к отуреченному племени хантов (остяков) [12, с. 266]. Однако более приемлимым является сообщение В.Храмовой о том, что сами заболотные татары считают себя потомками Кучума, осевшими в этих местах в конце XVI в. [21, с. 174]/

Заболотный говор распространен на низменной территории левобережья Иртыша, ограниченной с юга р. Тоболом. На севере татарские селения граничат с хантыйскими, на юге говор примыкает к тюменскому, на востоке совпадают с границами области. Эта территория относится к Тобольскому району.

Связь заболотных татар с древними племенами этих мест подтверждается и их языковыми особенностями. Говор болотных татар отличается наличием большого количества языковых явлений, общих с орхоно-енисейскими и восточными тюркскими языками.

Д.Г. Тумашева отмечает невозможность выделения дифференциальных признаков, которые бы противопоставлялись по всем пяти говорам. Между тем по совокупности явлений говоры отчетливо противопоставлены друг другу [18; 24, с. 27].

Томские татары на сегодняшний день проживают в Томске (чатские татары и яушты), в Кольване Новосибирской области (чатские татары), в Юргинском районе Кемеровской области (калмаки). На происхождение томских татар большое влияние оказали тюркские племена, издавна проживавшие на этих землях. Известно, что на берегах реки Томь еще до нашей эры обитали тюркские племена. Они оставили после себя многочисленные курганы как памятники давно прошедшим векам. В первом тысячелетии нашей эры эти земли находились в руках хуннов. Начиная с VI века, на эту территорию стали проникать другие тюркские племена с Алтая. Это переселение в разное время в разных масштабах продолжалось до IX-X веков. Проживавшие на берегах рек Томь и Обь, древние самодийские племена были ассимилированы древними тюрками и позже вошли в состав томских татар.

По данным 1897г. население четырех инородческих управ, в которых проживали эуштинцы, чаты и калмаки, составляло 3482 чел., в том числе местных 1314, пришлых татар 1032, бухарцев 136. В наиболее «чистом» виде сохранились чаты, проживающие в юрте Оры на р. Оби в Кольвановском районе. В настоящее время численность татарского населения этих мест составляет около 5 тыс. человек.

В составе томского диалекта входят два говора: эуштинско-чатский – на территории Томского района, калмакский – в Юргинском районе и орский подговор чатов – в Колыванском районе.

Рассмотренные диалекты и говоры представляют собой постепенный переход от кыпчакских признаков к восточно-тюркским и разную степень смешения с поволжско-татарским языком. В настоящее время наибольшую степень близости к татарскому языку имеет тевризский говор, сохраняющий в то же время ряд особенностей, сходных с хакасским языком и барабинским диалектом, и эуштинско-чатский говор томского диалекта, несмотря на близость его традиционной системы к алтайскому и другим языкам общего с ними ареала [18; 24, с. 30].

Язык томских татар всесторонне изучал А.П. Дульзон. Исходя из языковых и этнографических особенностей, в языке томских татар он выделил 4 группы: чатские татары, объские татары, яушты и калмаки. В начале XX века объские татары, забыв свой язык, растворились внутри других этнических групп и тюркских народов. Если раньше языки этих групп из-за территориальной изолированности в какой-то степени и отличались друг от друга, то в наши дни сходство между ними все больше увеличивается. Чатские татары, считавшиеся ранее самостоятельным племенем, в настоящее время составляют одну часть томских татар. В XVI-XVII веках они кочевали по территории, расположенной в верхнем течении реки Обь. Во второй половине XVII века, перебравшись на земли, близкие к городу Томск, стали проживать вместе с калмаками, яуштами и чатскими татарами. В результате продолжительных социальных контактов сходство в говорах этих групп еще больше увеличивается. В свое время и Г.Ф. Миллер обратил внимание на это сходство.

Необходимо также отметить и генетическую близость томских татар с тоболо-иртышскими и барабинскими татарами. Например, чатские татары, проживая в верхнем течении реки Обь, находились в тесной связи с барабинскими татарами. А яушты во времена Кучум-хана проживали вместе с тобольскими татарами возле современного города Тобольск. После свержения Кучум-хана чатские татары кочевали по землям в верхнем течении реки Обь. Во время проникновения русских на эти территории (1598 г.) чатские татары проживали на берегах реки Обь, а точнее, в бассейне реки Чаус, являющейся притоком реки Обь. Как только здесь стала действовать русская администрация, чатские татары, призываясь на военную службу, переводились в разряд служилых татар.

Чулымские татары издавна проживали в северо-восточной части Западно-Сибирской равнины. Они занимали самый восточный район территории распространения сибирских татар. Этих татар называли чулымскими из-за их проживания на берегах реки Чулым. Начиная с XVI века, считались ясачными крестьянами русского государства. Как отмечает И.Г. Георги, в это время насчитывалось 3 500 чулымских татар-мужчин. В первой половине XVII века чулымские татары, поклонявшиеся Тэнгре, приняли христианство. Одна группа историков считает, что чулымские татары образовались в результате смешения тобольских и барабинских татар с телеутами и самоедами. В.В. Радлов предполагал, что чулымские татары – это тюркизированные кеты. Вследствие изолированного проживания от других групп, большая часть чулымских татар, забыв родной язык, обрусела. Одна часть присоединилась к томским татарам. Оставшаяся часть была приписана к хакасам. В настоящее время, людей, считающих себя чулымскими татарами, потомками этих древних тюркских племен, не осталось.

Калмаки или калмакские татары. Некоторые ученые считают калмаков этнической группой, образованной в результате ассимиляции телеутов татарами. Их также называют теленгетами или белолицыми калмыками. Однако известно, что в формировании калмаков приняли участие, кроме телеутов, чатские, казанские татары, яушты. Калмаки издавна проживали в нижнем течении реки Томь. В конце XVII века калмаки, переселившись на земли вблизи современного города Томск, смешались с проживавшими там томскими и чатскими татарами. Одна часть прежних калмаков и сейчас проживает в Кемеровской области.

Барабинские татары. Бара́бинские татары, бара́бинцы (самоназвание — барама, параба, бараба) – часть сибирских татар, коренное тюркоязычное население междуречья Оби и Иртыша. В Новосибирской области они расселены в Барабинском, Венгеровском, Каргатском, Куйбышевском, Кыштовском, Убинском, Усть-Тарском, Чановском районах. Их издавна называли барабинцами или барабинскими татарами и выделяли как самостоятельное этническое образование (Филимонов, 1892, с 35). В настоящее время барабинцы считаются этнической группой сибирских татар и говорят на барабинском диалекте.

В XVI в. барабинские татары были расселены на значительной территории, которая простиралась от южных границ Васюганской низменности на севере, где они соседствовали с селькупам и ханта-

ми, и практически доходила до Кулундинской степи на юге. На западе же их земли смыкались с землями тарских татар, а на востоке кочевья охватывали район озера Убинского, где в верховьях Оми они предположительно контактировали с чатами [24, с. 27; 13].

Как известно, в этих степях еще до нашей эры, особенно в первое столетие нашей эры, проживали многочисленные тюркские, а также хуннские племена. Исходя из этнографических, антропологических, лингвистических особенностей, барабинские татары близко стоят к местным народам, особенно к шорцам, алтайцам, тувинцам. На происхождение барабинских татар оказали влияние также самодийцы и угры. И все же основу барабинских татар составляют кимаки и кипчаки. Еще во времена Кимакского каганата Бараба считалась одним из густонаселенных районов Западной Сибири. В XVI веке часть барабинских татар, оказавшаяся неспособной противостоять нападениям кочевых племен, переселяется на берега Тобола и Иртыша – в места проживания тарских татар. Одну часть барабинских татар кимаки вытесняют на северную часть долины.

Н.М. Ядринцев и С.К. Патканов указывают, что еще в XVIII в. барабинские татары занимали все берега Чановских озер, а к 1880-1891 гг. – только северный и восточный. Н.М. Ядринцев считает, что передвижение их с южных берегов относится к концу XVIII – началу XIX вв. и связано с колонизаторской политикой русского царизма в Барабинской степи.

Барабинские татары издавна были знакомы с земледелием. В XVI веке они вели полукочевой образ жизни, занимаясь животноводством и земледелием.

В XVI – начале XVII в. были известны следующие подразделения барабинских тюрков, которые многие ученые называли племенами: 1) бараба (барама, параба, парам); 2) любай (люба, луба, любей, любар, лювей, ловей); 3) угуй (лугуй); 4) кулеба (келеба, кулем, келема); 5) ланга (лонга); 6) тунус (тунис, тунух); 7) турас (тураж, тураш, тары, тара); 8) узук; 9) чой (чей); 10) кирчак (кирчик, курчик); П) каргал (карган, каргалы); 12) тереня (терене, терена). Б.О. Долгих считал, что Бараба с прилегающими к нему группами тунус, тураш (кулеба), любай, чой, тереня и др. «Составляли одно племя и, возможно, волость Тереня была относительно самостоятельной группировкой татарского населения» [16, с. 48; 23, с. 30].

Барабинские татары никогда не были многочисленной группой. В XVI веке их численность составляла 1 500-2 000 человек. В 1734 году насчитывалось 1 100, в 1897 году – 4 280, в 1959 году –

6 113 барабинских татар. Они проживали в маленьких деревнях, состоящих из 5–10 домов.

Барабинские татары по вероисповеданию мусульмане. Его сюда завезли бухарцы и казанские татары. До ислама барабинские татары были язычниками. Поклонялись куклам (курчак) и приносили в жертву животных. До середины XX в. еще встречались шаманы, которые лечили больных и камлали во время жертвоприношений.

В 1854 г. барабинцев насчитывалось до 4946 чел., в 1897 г. – 4433 чел., а в настоящее время – около 8000 чел. Они живут в следующих населенных пунктах: в Барабинском районе аулы – Тамдау (Тандов, Тандово), Бакчагуль (Ново-Курупкаевка), Энгельде (Ингильдинка), Кесякей (Кусекеевка); в Куйбышевском районе – Шагыр, Омаул (Осинцево), Яргуль (Бергуль); в Чановском районе – Унар (Тармакуль), Кошкуль, Чёплигуль, или Тилегуль (Тебисс), Белихте, Чёртанну, или Чёртанкуль (Малый Тебисс), Аялу (Аялуцк); в Венгеровском районе – Воробьи (в него вошли Мангыт, Акбалык), Улуцк (в него вошли Арынцасс, Кучугач); в Кыштовском районе – Кыштау (Кыштовка, в него вошли Большой Чалтак и малый Чалтак), Янга Майзасс (Новый Майзасс), Тарлар (Альменено), Усманка. В ауле Белихта преобладают теперь татары – переселенцы из европейских районов; в Каргатском районе, как уже отмечалось, барабинские семьи есть в аулах Шибаки и Теренино, есть они и в ауле Чик (Чеки) Кыштовского района [см. раздел «Гопонимика», в которой приводятся список существующих и исчезнувших барабинских аулов].

Существует многообразие мнений о происхождении барабинских татар, которые сводятся к двум теориям. Первая (Л. Лянге, Д.Г. Мессершмидт, Ф.И. Стралленберг) предполагает финно-угорскую природу барабинского этноса. Эта концепция была подвергнута критике Г.Ф. Миллером, который считал, что «барабинцы происхождения своему татары». Позднее, в XIX в., эту же идею развивал В.В. Радлов, который на языковом и этнографическом материалах показал генетическую связь аборигенов Барабы с народами Алтая, и прежде всего, с телеутами. В сопоставлении с лингвистическими факторами эта концепция предполагает участие в этногенезе барабинцев, как угорских, так и тюркских племен. Ряд авторов высказывает мысль о возможности включения Барабы в ареал формирования самодийских этносов – ненцев и селькупов. Но по отношению к северным самодийцам эта мысль вызывает серьезные возражения [15, с. 4–7; 23, с. 30].

Наиболее последовательно особое положение барабинского языка отражено в классификации В.В. Радлова. Он отнес барабинский диалект к восточной группе тюркских языков, в то время как тоболо-иртышские диалекты сибирских татар – к западной группе. В восточную группу, наряду с барабинским, были включены алтайский, шорский, хакасский, чулымо-тюркский, тувинский, тофаларский и уйгурский языки. Кроме того, все языки рассматриваемой группы были подразделены на подгруппу языков домонгольской формации и подгруппу языков послемонгольской формации. В первую подгруппу были включены: алтайский, телеутский, кумандинский, киргизский, кумыкий, карачаевский, балкарский, барабинский, караимский языки, а также языки тобольских и казанских татар и мещеряков.

А.Н. Самойлович в своей классификации тюркских языков выделил особую, северо-западную, или кыпчакскую, группу тюркских языков, которая (как и остальные пять выделенных им групп) характеризовалась определенными фонетическими признаками, отраженными в соответствующих словах. Идеи А.Н. Самойловича развиты в классификации К.Х. Менгеса. В кыпчакском, или северо-западном, отделе тюркских языков им выделен регион Волго-Камья и Западной Сибири, где говорили на языках казанских татар, башкир, а также на западно-сибирских диалектах. Таким образом, в разбираемой классификации язык барабинских татар занимает особое положение и не включен в число западносибирских диалектов. На обособленное положение барабинского языка специально обратил внимание К.Томсен. Сначала он, а затем Д.Г. Тумашева подчеркивали промежуточное положение барабинского языка, как сочетающего в себе классификационные признаки северо-западных (кыпчакских) и северо-восточных (распространенных преимущественно на Алтае) языков.

А.П. Дульзон, как и другие ученые до него, выделяет язык барабинцев из числа диалектов сибирских татар. Процесс татаризации барабинского языка, по его мнению, «не зашел так далеко, как у иртышских татар» [6, с. 203–206]. Он отмечает общие черты в языках барабинских татар и чулымских тюрков. По его данным, следы ассимиляции тюрками предшествующего нетюркского населения отразились в такой яркой языковой особенности, как распределение в слове глухих и звонких смычных согласных. Глухие обычно употребляются только в начале и конце слова, звонкие – внутри, например: *паш* – «голова», *пажы* — «его голова». Эту осо-

бенность наряду с барабинским имеют и другие тюркские языки: тувинский, хакасский, алтайский, шорский, карагасский, чулымско-тюркский, камасинский. Та же особенность характерна и для угро-самодийских языков (мансийского, хантыйского, ненецкого, селькупского), и енисейских (арийского, ассанского, коттского). Дульзон отметил также наличие угорской топонимики на местах расселения барабинских татар.

Среди многочисленных гипотез о проблеме этногенеза и этнической истории барабинских татар, появившихся в последнее время, привлекает внимание историков работа казанского ученого Р.А. Шайхиева «Татарская народная краеведческая литература. XIX–XX вв.» (Казань, 1990), основанной по данным рукописи Ахмаджана Гиззатуллина, найденной в 1961 году М.А. Усмановым в ауле Умы Куйбышевского района Новосибирской области, которая хранится под названием «Тетрадь Ахмаджана Гиззатуллина. История Барабы и Тобольска» хранится в ОРПК Научной библиотеки Казанского университета.

В вступительной части автор отмечает, что необходимо иметь в виду, что барабинцы в ранний период своей истории не были однородной этнической группой, а состояли из различных родов, среди которых выделялся род Бараба или Улуг Бараба (Большая Бараба). В период же написания сочинения А. Гиззатуллиным барабинцы были уже более или менее однородной группой. Поэтому исторические события, предания, относящиеся к прошлому одного рода, в XIX–XX вв. могли восприниматься как общебарабинские. В исследуемой рукописи в общих чертах определяет границы Барабы, заключая ее с Оби до Иртыша, с Тары до озер Чаны и Сартланкуль (л. 24 об.), т. е. территория, куда входят как сами исторические барабинцы, так и бывшие в прошлом отдельными татарскими родами эуштинцы (яушталар) и чатцы. В ней излагается распространенная легенда о возникновении названия «бараба» от глагола «бару» – идти, уходить, потому что якобы предки барабинцев на призыв биев (в других легендах – Кучума) – следовать за ними, сказали «барабыз» (т. е. пойдем, уходим), но не выполнили свое обещание, отсюда получили прозвище «бараба». Сообщая о такой народной этимологии этнонима, автор рукописи приводит и другое толкование, например, мнение «сведущих лиц» о том, что в действительности слово «Бараба» происходит от топонима «Фараб», что находится в Туркестане (л. 24 об., 25). Такая этимология, впервые приведенная автором сочинения, представляет несомненный интерес. В средние века под названием «Фараб» или «Бараб» подра-

зумевался округ в среднем течении Сыр-Дарьи, там, где справа впадает р. Арыс. По мнению академика В.В. Бартольда, первоначальным произношением топонима была форма «Параб», так как «Фараб» является арабизированной версией «Параб» или «Бараб» [л. 35]. Центр округа – Кердер – находился недалеко от Отрара. Преобладающим населением последнего были тюрки, из среды которых вышел, знаменитый философ IX-X вв. Абу-Наср ал-Фараби. В средневековье «даже позднейший Отрар постоянно отождествляется с городом Фарабом» [л. 36]. В 1219 г. в результате походов Чингис-хана город Отрар был разрушен до основания и население было подвергнуто жестокому избиению [л. 37]. Р.А. Шайхиев выдвигает предположение, о том, что в результате этих бурных событий известная часть тюркоязычных племен округа Фараб переместилась на север и осела в тех степях, которые позднее получили наименование Бараба (в лингвистическом отношении возможность перехода «ф<п<б» или наоборот не вызывает сомнения, Однако, данная гипотеза нуждается в объяснении появления конечного гласного «а»).

Неавтохтонность тюркоязычного населения Барабинских степей была отмечена также В.В. Бартольдом, который писал, что «тюркское население переселилось в эту местность – по-видимому, в монгольское время в связи с основанием «Сибирского царства» [л. 38]. К сожалению, здесь у Бартольда не вполне ясно сказано о периоде тюркизации Барабинских степей, так как от начала «монгольского времени» до образования Сибирского ханства прошло несколько столетий. Но все же достойно внимания то, что известие анализируемого источника в определенной степени перекликается с мнением неоспоримого авторитета В.В. Бартольда. При описании переселения предков барабинцев из Средней Азии в Барабинские степи в источнике допускается анахронизм; сообщая, что они сначала жили среди кара-киргизов, а потом перебрались к озерам Чаны и Сартланкуль.

Интересна также трактовка присоединения барабинцев к России. И в этом вопросе чувствуется переплетение исторически достоверного с легендарным. Объясняется это, видимо, тем, что, во-первых, во время прихода русских сами жители Барабы делились на несколько родов, которые в разное время вошли в состав России. По его толкованию, Бараба граничит на востоке с Обью. По летописным и другим письменным источникам известно, что на Оби некогда обитали чатские мурзы и род эуштинского князя Тояна, которые также разными путями вошли в состав России. Но в

годы жизни автора эти родовые деления во многом стерлись и остались только легендой и преданием, воспринимаемые населением как общебарабинские. Барабинцы, продолжает автор, измученные набегами казахов, сначала просили защиты у калмыков, но они не смогли им обеспечить безопасность [л. 39]. Затем барабинцы подчинились Кучум-хану, но и он не смог полностью защитить их [л. 40]. Как-то они узнали, что есть справедливый белый царь, «будто бы он татарин», и направили двух представителей своих на его поиски. Одного из них звали Ималдашем, другого – Малтабаром. Эти посланники барабинцев нашли царя в Москве «в то время действительно Борис Федорович, татарин, был временно на царском престоле». Тогда те двое подали прошение и вступили в его подданство, за что царь обещал беречь их от набегов казахов, а барабинцы, в свою очередь, стали платить ему ясак (л. 25 об.). По словам некоторых, продолжает автор, барабинцы уговорили всех татар, обитавших до Амура, стать подданными русского царя. Татары направили к царю большое посольство, состоящее из 92 человек, в числе которых были и представители барабинцев (л. 25 об., 26). Известные исторические документы и русские летописи не подтверждают этих данных, а сообщают, что барабинцы вступили в состав России раньше, чем пришел к власти Борис Годунов. В это время Кучум-хан был еще жив, свое ханское становище он устроил в Барабинских степях. Для дальнейшей борьбы с ним в 1594 году на реке Тара русские строят новую крепость, превратившуюся в дальнейшем в одноименный город. С наступлением весны 1595 года тарский воевода Андрей Елецкий начинает военные действия против волостей Барабинской степи, которые платили ясак Кучуму и Ногайскому правителю Алию. В том же году часть барабинских волостей была им приведена в русское подданство, но основная волость – Большая Бороба (произношение вместо тюркского а<о явление иранского субстрата. – *Ф.Ю.*) осталась еще независимой. И только в 1596 г., после нового похода, Бараба и соседние с ней Чойская, Теренинская и Каргалинская волости были присоединены к Русскому государству и обложены ясаком в пользу царя. Г.Ф. Миллер отмечает: «Волость Бараба имела всегда преимущество перед всеми остальными волостями из-за знатности живущих там людей, а также из-за числа ее жителей».

Таким образом, Барабинские волости были покорены русскими еще в период правления Федора Ивановича, хотя часть их и до этого платила ясак царю, а поэтому можно полагать, что в рукопи-

си эти события излагаются в несколько сжатом виде, подвергая факты хронологической контаминации. Анализируя события, изложенные в рукописи, о добровольном вступлении барабинцев в русское подданство во времена правления царя Бориса Федоровича и об отправке в Москву указанных выше посланников, необходимо иметь в виду, что автор чрезмерно расширяет границы Барабы того времени, включая в ее состав земли эуштинских и чатских родов. Как известно по другим, более достоверным источникам [43], после укрепления русских в Таре и Барабинских степях их движение на восток не прекратилось. Для укрепления нужно было построить новую крепость, которая впоследствии превратилась в г. Томск. Земля, где должна была стоять данная крепость, принадлежала татарскому князю из рода эушта Тояну. Этот князь в 1604 году, во время правления Бориса Годунова, поехал в Москву и подал челобитную о принятии его со всем родом и улусными людьми в русское подданство, в которой подчеркнул, что он является владельцем всех волостей татар на этих землях. Тоян тоже обещал помочь царю покорить чатских татар, киргизов (хакасов) и дать свою землю для постройки городка. Для себя же и для эуштинцев он выпросил освобождение от ясака. Эти факты, зафиксированные в русских документах, вероятнее всего сохранились в памяти эуштинцев, живших восточнее барабинцев. Поэтому вполне допустимо, что исторические явления, относящиеся к эуштинцам, позднейшими авторами воспринимались как общебарабинские. Таким образом, подмена Федора Ивановича Борисом Годуновым не является результатом простой ошибки, а есть следствие чрезмерного расширения «барабинского сюжета» для XVI – начала XVII в. Далее в сочинении идет рассказ о том, что в Сибирь были проложены дороги, которые должны были обслуживать ямщики из местных народностей. Но, поскольку это причиняло «большую тягость», как отмечает автор, – «хуже казахских набегов», барабинцы, перебив представленных к ним солдат, которые издевались над местными женщинами, откочевали в сторону калмыков. Головой барабинцев в это время был Мангкудай Чичен (л. 26–26 об.). О том, что местные народы Сибири не хотели нести ямскую службу и всячески отказывались от нее, есть много свидетельств. Примером может быть посланная царю в 1601 г. челобитная тюменских татар с просьбой об освобождении их от ямской гоньбы. Борис Годунов освобождает их от этой повинности, о чем свидетельствует его грамота. Конкретно по барабинским волостям такие документы не сохранились

или еще не выявлены, но приведенные выше автором рукописи данные вполне могут восполнить такие пробелы, так как ямской службой были недовольны и жители Барабы. Хотя автор «Барабинской истории» дает несколько фольклоризированный вариант рассказа о выступлении барабинцев, суть его подтверждается и другими косвенными сведениями русских документов, рассказывающих о восстаниях 20–30-х гг. XVII в. Например, мы знаем о восстании барабинцев в 1628 г. под руководством князька Когутайки, когда барабинцы перебили 18 служилых людей во главе с боярским сыном Еремеем Пружининым, которые здесь находились на случай нападения калмыков. После этого Когутайка вместе со своими людьми перекочевал к калмыкам. Поэтому в 1628 г. против Когутайки были снаряжены два похода русских во главе с Богданом Бойкачом. После первого похода к татарам отправляются посланники во главе с сыном боярским Д. Черкасовым и тобольским татином Кизылбаем Копландеевым. Как говорится в русских документах, Когутайка «признал свою вину» и дал клятву на Коране более не «изменять» царю. При этом, посланники обещали провести «крепкий сыск» о насилиях, учиненных над барабинцами со стороны воевод и служилых людей, а для этого, в свою очередь, Когутай должен был послать челобитчиков в Тобольск. Однако, как свидетельствуют документы, челобитчики не посылались, ибо, согласно мнению Г.Ф. Миллера, «...у Когутайки и его людей не было необходимости добровольно и без принуждения признать вновь зависимость от русских». Таким образом, рассказ «Барабинской истории» об убийстве русских служилых и перекочевке барабинцев к калмыкам, затем приглашение предводителя повстанцев Мангкудая Чичена в Москву к царю Годунову, который якобы об убитых служилых сказал: «Собакам собачья смерть» (л. 27), имеет вполне реальное основание. Не должно смущать несовпадение имен предводителей повстанцев по двум версиям рассказов. вполне возможно, что в русских документах «инородческое» имя искажено. В «Барабинской истории», таким образом, довольно правильно названы причины восстания: непосильная ямская служба и злоупотребления со стороны представителей русской администрации. Правда, говоря о приглашении Мангкудая в Москву к самому царю Б. Годунову, умершему еще в 1605 г., автор сочинения повторяет фольклорные варианты исторических событий и, факты преподносит в скомканном, несколько запутанном виде. В исследуемом документе сообщается о выплате ясака лисьими шкурами,

упоминает о крестьянских податях, недоимках по Барабинской степи, отмененных великим князем Владимиром Александровичем. В ней даются краткие сведения об административном делении Барабы в XVIII-XIX и в начале XX в. В этой связи интересно отметить, что до создания инородческих управ в середине XIX века здесь было 7 аймаков (л. 27 об., 28). В самом конце (л. 28–29 об.) приводятся сведения о вероисповедании барабинцев, об их мечетях, известных муллах, о школах; вновь ссылаясь на слова уже названного Хабибуллы, автор пишет, что барабинцы были мусульманами уже по выходе из Средней Азии, но, оказавшись в изоляции от культурного мира, они постепенно «впали в невежество», хотя в общем оставались мусульманами. В заключительной части сообщается о том, что среди отдельных групп барабинцев до последних лет существовал обычай поклоняться куклам, идолам. На этом сообщении кончается первая часть этого весьма интересного источника по истории барабинских татар.

Абакиров М.Ш., этнический предститель барабинских татар, современную этнодемографическую ситуацию барабинских татар характеризуют следующим образом: средняя численность населения барабинских татар с 1760 по 2007 держится в пределах, примерно 4000 тысяч человек, колебания в сторону увеличения происходят 1795, 1805 годах до 5060 тысяч человек. В 1959 году численность населения достигает своей максимальной отметки – 6113 тысяч человек. Необходимо учитывать факторы, влиявшие на демографическую ситуацию в разные периоды, например, факторы, влиявшие на демографическую ситуацию XVII – первой половины XVIII в.: многочисленные войны в Барабе, бои с калмыками (джунгарами), кучумовцами, казахами, русскими, восстания, грабежи, набеги кочевников с последующим уводом жителей Барабы в плен, эпидемические заболевания, ухудшение условий жизни.

По этому поводу уместно обратиться к исследованиям Н.А. Томилова, который пишет, что барабинские татары «волей или неволей были втянуты в борьбу, которая проходила между русскими и джунгарскими правителями». Почти весь XVII в. и часть XVIII в. барабинские татары были двоеданцами, они платили ясак России и алман – Джунгарии. Что касается восстаний, наиболее крупное из них упоминается восстание в 1628 -1631 гг., когда местный князь Кугутейко (Когутай) откочевал с частью барабинских татар и вернулся в свои кочевья в 1635 г. Иногда барабинские князья опирались на поддержку калмыцких тайшей, чтобы сохра-

нить независимость от русских властей. До конца XIX века в татарских деревнях Барабы преобладали сибирские татары, массовый приток татар из-за Урала в Барабинскую степь приходится на первую четверть XX в. Причины социально-экономического плана, такие как: голод в Поволжье в начале 1920-х гг., столыпинская аграрная реформа, привели к изменению соотношения коренных барабинских и поволжско-приуральских татар.

Основные факторы, которые влияют сегодня на сохранение этнического языка: это брачные отношения, миграционные процессы, ситуация с обучением родному языку и степень пользования им как средством общения. Каждый из них затрагивает барабинцев, хотя и не в одинаковой мере. Значительное влияние на численность барабинских татар оказали браки с поволжско-уральскими татарами, которые большей частью ассимилировались и говорят на барабинском диалекте, в дальнейшем идентифицируя себя как барабинские татары. Это подтверждает анализ генеалогий, которые были записаны историко-этнографической экспедицией Омского университета. Следует отметить, среди барабинских татар присутствует барабинско-татарский и литературный татарский билингвизм, представители поволжских татар могут с лёгкостью переключаться на свой язык при общении с родственниками.

По генеалогиям изучался этнический состав 27 населённых пунктов Барабинской степи. Опросом было охвачено в среднем 56,4% всего взрослого населения барабинско-татарских аулов. В результате опроса выявлено, из всех назвавшихся барабинскими татарами только 52,2% оказались выходцами из этнически не смешанной семьи. Семейные родословные барабинских татар показали, основная часть смешанных браков разных поколений, падает на браки с поволжско-уральскими татарами и их потомками – 86,8% всех учтённых межэтнических связей этой группы. Из всей группы этнически смешанного населения 74,4% назвали именно барабинскими татарами. Общая тенденция, отмечаемая относительно всех аулов, проявилась в том, что большинство выходцев из смешанных семей коренных барабинских татар и поволжско-уральские татары определили себя именно как барабинскими татарами. Часть не смешанных в этническом плане барабинских татар составило 18,3 % общего числа опрошенных жителей аулов. Таков характер смешения барабинско-татарского населения, что может говорить и о степени смешения языков.

Браки у барабинских татар заключаются внутри района проживания и в пределах их взаимосвязей, например: Чановский, Куйбышевский и Барабинский; Кыштовский и Венгеровский район.

В настоящее время наблюдается тенденция роста смешанных браков, между барабинскими татарами и русскими, объясняется это миграционными процессами, активизацией и многообразием форм межэтнического взаимодействия, ослаблением сдерживающих факторов, таких как, например, языковой барьер, религиозный фактор. Ислам устанавливает следующие нормы, женщины могут заключать только внутриконфессиональные брачные отношения, мужчина может заключать брак с представителями христианской и иудейской конфессий при условии, если такой брак не будет угрожать сохранению в его семье религиозных культурных традиций. Ориентация на национальность среди татар являлась менее значимой в сравнении с религиозным фактором и носит часто индивидуальный характер. Межнациональные браки в Новосибирской области в 1994 году составляли 10–12%, среди браков в городских поселениях этнически смешанными были примерно 10%, а в сельской местности – 12%. Языковой барьер актуален сегодня больше для представителей старшего поколения, тоже уже ослаблен и с постепенной утратой родного языка расширяется сфера применения в быту русского языка, особенно в городской местности. Для молодёжи и среднего поколения языковой барьер при общении с русскими уже не существует.

Исследование языка барабинских татар, начинается с XVIII в., где отмечается, что язык их – тюркский, в разное время определявшийся по-разному: «татарский на Барабе» (XVIII в. – П.С. Паллас, Г.Ф. Миллер, И.Г. Георги), «барабинский диалект», барабинское наречие» (XIX в. – В.В. Радлов), один из «западно-сибирских тюркских диалектов» (XX в. – В.А. Богородицкий), барабинский диалект (говор, наречие) татарского языка» (XX в. – казанские диалектологи).

В 1787–1789 гг. путешественник и ученый П.С. Паллас издал в двух томах «Сравнительные словари всех языков и наречий, собранные десницею высочайшей особы» (СПб.). Словарь барабинских татар следует здесь под № 99 и значится как «татарский на Барабе».

В 1872 г. В.В. Радловым в т.IV «Образцов народной литературы тюркских племен...» были опубликованы 82 страницы фольклорного текста, записанного им ранее у барабинских татар, тогда же им был отдельно издан и немецкий перевод текстов.

Работы В.В. Радлова до сих пор они остаются первыми, а потому и важнейшими научными записями на языке барабинских татар, позволяющими наиболее полно и с большей точностью определить лексику, особенности грамматического строя этого языка.

На основании материалов В.В. Радлова Н.Ф. Катановым были отмечены фонетические и грамматические особенности «наречия» барабинцев в соответствующих разделах его сводных таблиц по всем тюркским языкам.

Материалы, собранные В.В. Радловым, были использованы им же в других работах: «Phonetik der nordlicaen Türkeprachen» (Leipzig, 1882-1683) и в «Опыте словаря тюркских наречий» (*mm.* 1-1V. СПб., 1888-1911. Записи В.В. Радлова в целом точны. В.А. Богородицкий в своих работах делает некоторые частные указания по фонетике «западно-сибирских тюркских диалектов» на основании материалов В.В. Радлова. Эти указания имеют большой интерес для изучающих языки татар Западной Сибири.

В 1888 г. А.В. Старчевский издал «Проводник и переводчик по окраинам России», содержащий небольшой словарь, «разговорник» и краткий грамматический очерк по «общему, повсюдневному (по определению автора) татарскому сибирскому» языку. В 1893 г. вышло второе, улучшенное и дополненное приблизительно вдвое словарным материалом издание работы А.В. Старчевского.

В 1950 г. Л.В. Дмитриевой сделаны записи барабинского фольклора и языковых материалов в Барабинском и Куйбышевском районах Новосибирской области. Часть этих текстов с небольшими замечаниями по языку, увидела свет в статьях в 1958 и 1967 гг. К 1961г. ее была подготовлена работа «Язык барабинских татар (Барабинский район Новосибирской области)», содержащая все записанные в этом районе в 1950 г. тексты с переводами, словарем к ним и кратким грамматическим очерком. Данные исследования были опубликованы в ее многочисленных статьях в разных тюркологических сборниках, а также в ее монографии «Язык барабинских татар (материалы и исследования) (Ленинград: Наука, 1981). В нее вошли кроме фольклорных текстов грамматический обзор и наиболее употребляющие слова барабинского языка.

В 1969 г. Д.Г.Тумашевой была подготовлена докторская диссертация „Диалекты сибирских татар в отношении к татарскому и другим тюркским языкам». В этой актуальной работе должное внимание уделяется и языку барабинских татар на основании материалов 1961 г.: дается краткий обзор этого языка (диалекта), барабинская лексика

представлена в помещенном здесь словаре по всем сибирско-татарским диалектам; в приложении приводятся образцы барабинских текстов (наряду с текстами на других диалектах). Позже ею был издан «Словарь диалектов сибирских татар» (1992), в котором отражено лексическое богатство диалекта барабинских татар.

Д.Г.Тумашева, считает, что барабинские татары являются цельной группой в составе сибирских татар, а их язык – самым компактным и однородным диалектом, не имеющим деления на говоры [17, с. 46–49; 24, с. 27–38].

На основании многолетнего изучения диалектов сибирских татар она приходит к заключению о том, что этот диалект соединяет в себе восточно-тюркские элементы с особенностями кыпчакской группы тюркских языков и поволжско-татарскими чертами, возможно что кыпчакский компонент присутствовал среди племен, на основе которых сложилась этническая группа барабинцев. Позже (XVII в.) диалект воспринял кыпчакские элементы через казахский язык. Самыми поздними по времени проникновения (XVIII–XIX вв.) являются поволжско-татарские элементы.

По данным Д.Г.Тумашевой, собранным в местах компактного проживания барабинских татар, вокализм диалекта является смешанным, весьма сходным по составу с вокализмом казахского языка, сочетающим первичные корневые *o*, *ö* с новыми редуцированными гласными татарского типа *o*, *ö*, *i*. Особенностью диалекта является также сохранение корневого *э* на месте древнетюркского *ä*. Консонантизм диалекта характеризуется слабой противопоставленностью глухих и звонких шумных согласных и сходен в этом отношении с консонантизмом тоболо-иртышского диалекта. Закономерность озвончения согласных носит общий с кыпчакскими языками характер, т.е. между гласными $n > \bar{n}$, $k > \bar{k}$, $кь > \bar{кь}$. Закономерность озвончения алтайского типа $ш > \bar{ш}$, $с > \bar{с}$ относится к остаточным явлениям [17, с. 46; 24, с. 27–36].

К грамматическим признакам, общим с кыпчакскими языками и в частности с казахским языком и тоболо-иртышским диалектом, относятся причастная форма на –мак и образованная на ее основе форма будущего времени алмакмын, отрицательная форма перфекта алгам йок, причастие на –атыган, –атан, желательный оборот алгым килетї, прошедшее субъективное на –п, употребление частицы кой, гой и др.

К восточно-тюркским признакам грамматического строя диалекта относятся глагольные имена на –гы и их производные на –

гысыс, -гылык, форма намерения на –галты, очень сходная с чулымско-тюркской на –галдыр, будущее ожидаемое на –галак, общее с тувинским, шорским и т.д. языками, спряжение глагола в перфекте с усеченными аффиксами лица и др.

Смещение элементов различных грамматических систем произошло в одновременном существовании разных форм, выражающих одинаковое грамматическое значение, образовании на их основе разного рода контаминаций и т. д. Так, например в диалекте имеются две основы настоящего времени: ала, общая с татарской, и алаты, общая с алтайской алады; личный аффикс –сыс, общий с татарским –сыз, а также –сынгыс, –сынгар, сходный с казахскими; формы инфинитива с аффиксами –галы, распространенным в тоболо-иртышском диалекте, –рга, характерным для татарского, хакасского языков и тевризского говора, –уга, имеющимся во многих кыпчакских языках и Тарском говоре и т. д.

Д.Г. Тумашева приходит к заключению, что барабинский диалект имеет общность с другими сибирско-татарскими диалектами – тоболо-иртышским на западе и томским на востоке. Зафиксированные в нем фонетические явления и грамматические формы являются как бы исходными для развившихся из них тоболо-иртышских форм. Среди говоров тоболо-иртышского диалекта более всего близки к барабинскому диалекту тевризский, тарский говоры и восточно-тобольский подговор, которые также характеризуются смешанностью кыпчакской основы с восточно-тюркскими элементами. Далее она отмечает, что барабинский диалект занимает в системе сибирско-татарских диалектов промежуточное положение между тоболо-иртышским и томским диалектами, тяготея в большей степени к первому, имеющему ярко выраженные кыпчакские черты. Вместе с тем он сохраняет ряд древнетюркских элементов и имеет общность с восточно-тюркскими языками: алтайским, хакасским, шорским, чулымско-тюркскими, тувинским [17, с. 46–49; 24, с. 27–38].

Литература:

1. Ахмедов Б.А. Государство кочевых узбеков. М.: Наука, 1965.
2. Бахрушин С.В. Сибирь и Средняя Азия в XVI–XVIII вв. // Бахрушин С.В. Научные труды. М., 1955. Т. IV. С. 195–214.
3. Бахрушин С.В. Очерки по истории колонизации Сибири в XVI–XVIII вв. // Бахрушин С.В. Научные труды. М., 1955. Т. III, ч. I.
4. Бояршинова З.Я. Население Западной Сибири до начала русской колонизации. Томск, 1960.

5. Дульзон А.П. Дорусское население Западной Сибири // Вопросы истории Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1961. С. 361–371.
6. Дульзон А.П. Этнолингвистическая дифференциация тюрков Сибири // Структура и история тюркских языков. М., 1971. С. 203–206.
7. Миллер Г.Ф. История Сибири. М.–Л., 1937. Т. 1.
8. Миллер Г.Ф. Лексикон или, лучше сказать, собрание слов татарского языка по всем оног диалектам в Сибири // ЦГАДА. Ф. 199. Оп. 513. Д. 1. Портфели Г.Ф. Миллера.
9. Могильников В.А. Население южной части лесной полосы Западной Сибири в конце I – начале II тысячелетия н.э.: автореф. дис. М., 1964.
10. Огородников В.И. Очерк истории Сибири до начала XIX столетия. Иркутск, 1920. Ч. 1: Введение. История дорусской Сибири.
11. Патканов С.К. Материалы для изучения экономического быта государственных крестьян и инородцев Западной Сибири. СПб, 1888. Вып. 1.
12. Россия. Полное описание нашего отечества / под ред. Д.П. Семёнова-Тян-Шанского. СПб, 1907. Т. XVI: Западная Сибирь.
13. Рыжикова Т.Р. Консонантизм языка барабинских татар. Сопоставительно-типологический аспект. Новосибирск: СО РАН, 2005.
14. Сафаргалиев М.Г. Распад Золотой Орды. Саранск, 1960.
15. Селезнев А.Г. Барабинские татары: истоки этноса и культура. Новосибирск, 1994.
16. Томилов Н.А. Этническая история тюрко-язычного населения Западно-Сибирской равнины в конце XVI – начале XIX в. Новосибирск, 1992.
17. Тумашева Д.Г. Отношение барабинского наречия к тюркским языкам и татарским диалектам Сибири // Происхождение аборигенов Сибири и их языков. Томск, 1969.
18. Тумашева Д.Г. Этнолингвистическая классификация сибирско-татарских диалектов // Татар теле белеме. Казан, 1972. 4 китап. С. 77–101.
19. Файзрахманов Г. История сибирских татар с древнейших времен до начала XX века. Казань: Фэн, 2002.
20. Фишер И. Сибирская история. СПб, 1774.
21. Храмова В.В. «Заболотные» татары // Известия Всесоюзного географического общества. 1952. Т. 82, вып. 2.
22. Юсупов Ф.Ю. Сафакул татарлары. Үткәне һәм бүгенгесе = Сафакулевские татары. История и современность. Казань: Юсуф, 2013.
23. Юсупов Ф.Ю. Сибирские татары // Радлов В.В.. Образцы народной литературы тюркских племен... ч. IV / сост. Ф.Ю. Юсупов. Казань: Татар. кн. изд-во, 2012.
24. Юсупов Ф.Ю., Сайфулина Ф.С., Хисамов О.Р. и др. Барабинские татары. Страницы духовной культуры. Казань: Казан. ун-т, 2013.

ГУСЛИ В ЭТНОЗВУКОВОМ ПРОСТРАНСТВЕ ВОЛГО-УРАЛЬЯ:

сохранение и развитие

*Яковлев В.И. (Казанская государственная
консерватория (академия) им. Н.Г. Жиганова)*

Волго-Уралье – один из многоэтничных регионов России, в котором в течение столетий в мире и согласии живут представители трёх крупнейших языковых групп: финно-угорской (мордва, марийцы, удмурты, коми), тюркской (татары, башкиры, чувашаи), славянской (русские, украинцы, белорусы), а также другие этносы. Как свидетельствуют исследования этнографов, этномузыкологов, этноинструментоведов, в культуре волго-уральских народов важное место занимают традиционные музыкальные инструменты, исполнительство на которых совместно с песенной культурой сформировало особое, характерное для рассматриваемого региона этнозвучное, этноакустическое пространство – волго-уральский этнозвучной ландшафт. Он представляет собой активное взаимодействие разнообразных по тембру, высоте, громкости, продолжительности звучания звуковых потоков (звуковых масс, пластов), воспроизводимых человеческим голосом и на традиционных музыкальных инструментах – колоколах, колокольчиках, бубенчиках, шумящих подвесках, трещотках, колотушках, барабанах, волынках, трубах, разнообразных глобулярных свистульках, одностольных и многостольных флейтах, различных системах гармоник, балалайках, инструментах типа скрипок, гудков и многих других инструментах.

Работы специалистов показывают, что благодаря той или иной этноакустической системе, этнозвучному ландшафту – партитуре звучания многообразного вокального и инструментального ансамбля традиционного музыкального инструментария, характеру исполняемых мелодий можно было определить разные проявления и виды хозяйственной деятельности волго-уральских народов (пастушество, охота, рыболовство), трудовых процессов (бурлачество, сплав бревен по реке, рубка леса, отбивание холста), семейных и общественных праздников, обычаев и обрядов (свадьба, похороны, рождение ребенка, отправка в рекруты, обряды инициации, зимние, весенние, летне-осенние праздники и обряды), этноконфессиональных обрядовых действий – религиозных процессий, молений, происходивших как в закрытых помещениях, так и на открытом воздухе, и т.д. Все это дает основание утверждать, что в прошлом и в настоящее время в этнозвуч-

ковом пространстве, этнозвуковом ландшафте Волго-Уралья традиционная вокальная и инструментальная музыка (традиционный музыкальный инструментарий) выступали важным системообразующим фактором, служившим надежным этноинтегрирующим, этнодифференцирующим, этноидентификационным показателем (индикатором), определявшем этнозвуковую, этноинструментальную культуру как отдельных волго-уральских народов, так и всех этносов, проживавших на данной территории.

Особое место в уникальном по своему непреходящему этнокультурному значению этнозвуковом ландшафте Волго-Уральского региона принадлежит гуслим – древнейшему традиционному струнно-щипковому музыкальному инструменту. Как свидетельствуют различные источники, историографические труды, гусли, с одной стороны, – один из распространенных музыкальных инструментов, своеобразный этнозвуковой маркер у многих волго-уральских народов, с другой стороны, – один из самых непознанных до настоящего времени феноменов этноинструментальной культуры региона.

Своими необычайно богатыми художественно-эстетическими возможностями, красотой звучания, разнообразными этноакустическими и этномузыкальными характеристиками, легкостью и портативностью, особенностями использования инструмента в традиционной культурно-бытовой практике гусли на протяжении многих лет привлекали внимание ученых-историков, этнографов, фольклористов, этномузыковедов, музыкантов-исполнителей. Об этом свидетельствует широкая палитра многочисленных исследований гусельного инструментария волго-уральских народов и создаваемого им этнозвукового пространства, этнозвукового ландшафта, начиная со второй половины XIX вплоть до начала XXI века. Так, проблематика гусельного инструментария чувашского народа рассматривается в работах В.А. Мошкова, Ф. П. Павлова, Н. В. Никольского, Ю.А. Илюхина, М.Г. Кондратьева, М. В. Гусевой, марийского этноса – в работах А.Ф. Риттиха, Т. Ефремов, Я. А. Эшпая, П. Н. Никифорова, А.Р. Сидушкиной, Ф. В. Эшмяковой, О. М. Герасимова, удмуртского – в работах С. Виноградова, А. Н. Голубковой, И.М. Нуриевой, С. Н. Кунгурова, Н. В. Александрова, А. Н. Степанова, С. С. Трофимова. Вопросы функционирования гуслей в музыкальной культуре кряшен отражены в работах музыковедов А.Х. Абдуллина, М. Н. Нигмедзянова, В. В. Кошелева, Г. М. Макарова.

Мы также в течение многих лет проводим специальные историко-этнографические исследования этнозвукового ландшафта Волго-

Уральского региона, включая изучение этнозвукового пространства, формируемого гусельным инструментарием. Предметом изучения в этих исследованиях выступают этнические, этноакустические, этнозвуковые особенности гуслей кряшен (гэслэ), марийцев (кюсле), удмуртов (крэзь), чувашей (кёсле), проявляющиеся в процессе их генезиса, формирования и развития, функционирования в производственной деятельности народов, общественной и семейной обрядности, в их конструктивных, структурно-морфологических, ладово-акустических и иных параметрах и свойствах. В целом нами рассматривается синкретическая традиционная народная культурно-бытовая среда, формирующая историко-этнографический образ, своеобразие, специфический этнозвуковой ландшафт той или иной этнической общности.

Один из существенных вопросов, на который мы стремились дать ответ, заключался в том, что есть общего и особенного (надэтнического и этнического) в этнозвуковом ландшафте, создаваемом гусельным инструментарием народов, принадлежащих к разным языковым группам (финно-угорской, тюркской, славянской), но с глубокой древности проживающих совместно (или чересполосно) на обширной территории Волго-Уральского региона. Действительно ли гусли характеризовали этноинструментальную культуру только лишь отдельного народа – кряшен, марийцев, удмуртов, чувашей, как это пытаются представить некоторые ученые, или же гусли – это феномен этноинструментальной культуры, на формирование и развитие которого оказали влияние этномузыкальные культуры, этнозвуковой ландшафт разных волго-уральских этносов?

Для решения этих вопросов были привлечены общепринятые в исторической науке методы. Среди них – методы включенного наблюдения и ареальных исследований, типологический, сравнительно-типологический, сравнительно-исторический методы. Так, методы включенного наблюдения и ареальных исследований, широко аккумулирующие и адаптирующие анкетирование, интервью, активную работу с интервьюерами разной этнической принадлежности, позволили нам в течение многих лет исследовать гусельный инструментарий в этнозвуковом ландшафте на территории Республики Марий Эл, Татарстана, Чувашии, Удмуртии, Кировской области.

Используя типологический метод, в основу которого был положен комплексный анализ наиболее характерных и относительно устойчивых формально-морфологических признаков (внешняя форма инструмента, конструкция верхних дек, ладово-акустические осо-

бенности и другие признаки), мы пришли к выводу, что гусли на территории Волго-Уральского региона относятся к одному лишь типу – шлемовидному. Они имеют глубокий корпус из тонких еловых или сосновых дощечек, формой своей напоминающих шлем. Однако, несмотря на однотипную шлемовидную форму верхних дек гуслей, конструкции верхних дек разные. По этим признакам нами выделены два подтипа гуслей: гусли с цельной верхней декой (дека по всему периметру имеет одинаковую толщину) и гусли с составной верхней декой (дека состоит из тонкой – резонирующей части и толстой – колковой части).

Как показывает анализ наших материалов, все типологические особенности гуслей теснейшим образом взаимосвязаны с историей формирования и развития того или иного народа, его традиционно-бытовой культурой. Последняя наложила свой неизгладимый отпечаток на формирование и развитие инструмента, всего этнозвукового ландшафта.

Типологизация гусельного инструментария имела большое теоретическое и практическое значение. Она позволила сформулировать методологически важное понятие – «тип музыкального инструмента»; применение сравнительно-типологического и сравнительно-исторического методов обеспечило практическую возможность более точно и глубоко выявить, понять, осмыслить конструктивные особенности гуслей у каждого волго-уральского народа, а также определить общие черты, характерные для гуслей разных народов. Так, гусли с составной верхней декой, по нашим материалам, встречаются у многих волго-уральских этносов, различаясь лишь небольшими конструктивными особенностями (формой и количеством резонаторных отверстий, формой колков, количеством струн и т.п.). Гусли с цельной верхней декой известны в районах расселения кряшен и удмуртов, отмечены в Горномарийском районе Республики Марий Эл, Ядринском районе Чувашии. Следует подчеркнуть, что кряшенские и удмуртские гусли различаются лишь рядом несущественных признаков. Например, на кряшенских гусях в основном круглые резонаторные отверстия, причем, в нечетном количестве (3, 5, 7). На инструментах удмуртов зафиксированы резонаторы в виде крестов.

Вместе с тем у разных народов в их этнозвуковом ландшафте встречались идентичные по конструктивным особенностям гусли. Так, кряшены, проживающие на территории Балтасинского и Елабужского районов Татарстана, играли на гусях, ничем не

отличающихся от удмуртских гуслей. В Козьмодемьянском районе Республики Марий Эл и Ядринском районе Чувашии бытовали гусли, в одинаковой мере используемые горными марийцами и чувашами-вирьялами.

К сожалению, как показывает научно-исследовательская, музыкально-исполнительская и педагогическая практика, в настоящее время происходят значительные изменения в этнозвуковом ландшафте Волго-Уральского региона. Катастрофически снижается и постепенно исчезает применение гуслей в исполнительской практикенародов Волго-Уралья.

Поэтому особую актуальность на современном этапе приобретает проблема рекультурации традиционного музыкального инструментария, в том числе гусельного, у всех волго-уральских народов. Решение этой проблемы имеет важное научно-теоретическое и практическое значение.

Подчеркнем, что под термином рекультурация мы понимаем – возрождение, сохранение и развитие традиционного музыкального инструментария на новой – профессиональной основе.

В этой связи убедительным примером рекультурации гуслей на территории Волго-Уральского региона является активное применение инструмента в профессиональной исполнительской и педагогической практике в Республике Марий Эл. Здесь во многих музыкальных школах, музыкальном колледже, колледже культуры и искусств сохраняются и успешно развиваются гусельные исполнительские традиции, заложенные замечательными марийскими музыкантами-гусярами П.С. Тойдемаром, А.Р. Сидушкиной, продолженные Т.А. Ягельдиной, Л.П. Скулкиной, Е.И. Васютиной, Ф.В. Эшмяковой, М.А. Эльтемеровой. Свидетельством тому служат профессиональные фестивали, конкурсы исполнителей на гусях, проводимые в настоящее время в Республике Марий Эл.

Так, одним из ярких событий в музыкальной культуре народов России, стал Йошкар-Олинский международный фестиваль-конкурс детского и юношеского творчества «Радуга юных дарований – звените гусли над Кокшагой» (3–4 ноября 2013 год), организованный национальной президентской школой искусств, министерством культуры Республики Марий Эл. В этом фестивале-конкурсе приняли участие исполнители на гусях (а также других традиционных народных музыкальных инструментах) из Республики Марий Эл, Республики Карелия, Республики Алтай, Республики Чувашия, Москвы, Московской области.

Несомненно, предстоящий Йошкар-Олинский международный фестиваль-конкурс (24–25 мая 2014 года), организуемый и проводимый национальной президентской школой искусств и министерством культуры Республики Марий Эл, будет способствовать сохранению и развития гусельных традиций не только в Республике Марий Эл, республиках Волго-Уралья, но и возрождению гусельных традиций всей России.

МУЗЕЙНО-ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ ПРОГРАММЫ КАК СРЕДСТВО АКТУАЛИЗАЦИИ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ

*Ярмухаметова А.К. (Казанский государственный
университет культуры и искусств)*

В современный век культурной глобализации растёт стремление каждого народа сохранить неповторимость своей культуры, запечатлеть её особенности. В начале XXI века растёт интерес к памятникам истории и культуры, как к символам, выражающим символ нации. Это говорит о том, что в традиционной культуре каждого народа всегда можно найти то, что точно совпадает с требованием современного времени.

Татарстан – край уникальный во всех отношениях. Здесь был создан феномен татарской культуры, столь самобытной, что аналогов ей нет в других странах мира. На протяжении веков здесь складывались архитектурные, литературные и музыкальные традиции. Все это повышает нашу ответственность перед будущим поколением. Хотя интерес к прошлому сейчас достаточно велик, но уровень знаний учащейся молодежи по истории и культуре нашего края остается низким и поэтому становится актуальным создавать новые формы в работе с молодежью по приобщению к культуре и истории своего края и народа [2].

В современном музейном мире круг музейных форм представления наследия для аудитории очень разнообразен. Помимо традиционных форм, рождаются новые, вызванные активизацией роли музеев в культурной жизни общества.

Эффективность деятельности музеев находится в прямой зависимости от умения реализовать свой потенциал, превратить каждый экспонат в фактор духовного обогащения человека, стать реальной культуросозидающей силой. Как свидетельствует практика,

уровень работы большинства музеев значительно отстает от заложенных в них объективных возможностей. Это ставит новые задачи не только перед музееведением, но и современной педагогикой, которая должна стать посредником между музеем и человеком, оживить музейные экспозиции, обосновать механизмы включения человека в мир культуры с помощью музея.

Музей, равно как и другие социальные институты, позволяет закрепить и углубить имеющиеся знания, преобразовать их в соответствующие убеждения. Этому способствуют два принципиально важных фактора.

Во-первых, в центре музейного педагогического процесса всегда находится подлинник истории и культуры. Во-вторых, здесь проявляется феномен единства информационно-логического и эмоционально-образного воздействия на разум и чувства посетителей. В музее информация приобретает наглядность, образность, активизирует визуальное мышление, становится эффективным средством преемственности культуры и передачи социального опыта.

Мы обязаны знать прошлое своего народа, и оно становится значительно интереснее, если изучать его через призму не традиционных форм подачи информации, а на основе приобщения населения, прежде всего подрастающего поколения к их историческим корням, к живому опыту народной культуры через погружение в определенную историко-культурную среду. В качестве примера хотелось бы привести разработанную автором данной статьи музейно-педагогическую игру «Ветры Великих Булгар».

Земля булгар сегодня стала местом паломничества и мусульманской святыней, чему в большой степени способствовал Республиканский Фонд возрождения Болгарского музея-заповедника и Остров-град Свияжска. Время разрушило большинство строений, но и от руин путешественник, наделённый фантазией, получает яркое впечатление, которое усиливается романтическими видами на излучины Волги и береговые холмы.

В качестве основных *задач* данного проекта мы выделили:

- расширение аудитории за счет создания благоприятных, привлекательных условий,
- нравственно-патриотическое воспитание населения, в первую очередь подрастающего поколения,
- смещение акцентов на данной стадии капитализации общества с материальных символов будущего на духовные (эстетические),
- демонстрация потенциала Болгарского заповедника,

– привлечение внимания местного сообщества к проблеме возрождения древней столицы булгар, выведение ее на уровень мировых стандартов,

– использование всех технологических и интеллектуальных возможностей музея-заповедника для создания инновационных форм для работы со зрительской аудиторией и, как результат, создание нового музейного продукта,

– создание притягательной и комфортной среды, располагающей к творческой работе и возникновению у посетителей потребности в постоянных контактах с музейным предметом,

– посредством более подробного знакомства с историей и культурой родного края стимулирование интереса школьников, студентов к занятиям прикладным краеведением, к занятиям поисковой деятельностью, что является одним из необходимым условий для формирования у подростков активной жизненной позиции.

В настоящее время наблюдается повышенный интерес молодежи к различного рода играм. Об этом можно говорить, просматриваемые отечественными музеями игры, театрализованные представления, как в музейном пространстве, так и за его пределами.

Игра «Ветры Великих Булгар» представляет собой соревнование двух команд. Участники игры, разбитые на команды выбирают себе маршрут из двух предложенных. Начиная игру, каждая команда получает карту-маршрут игры-путешествия, которые содержат всю необходимую информацию о своем маршруте и которая поможет глубже изучить памятники и памятные места и ответить на вопросы. На пути игроки встречают исторических персонажей – Ханбике, булгарского воина, булгарскую девушку, которые помогают найти зашифрованные буквы и придти к финишу с разгаданным словом.

Игра-квест «Ветры Великих Булгар» направлена:

– на формирование заинтересованности подрастающего поколения в изучении, сохранении и трансляции историко-культурного наследия, на его использование в современной жизни общества,

– активное посещение города Булгар как центра хранения и экспонирования музейных собраний по истории и культуре края,

– знакомство с историко-культурной средой города, с памятниками и памятными местами;

– обучение молодого посетителя умению воспринимать предметный мир культуры, формирование у него ценностного от-

ношения к окружающему миру, способности бережно относиться к наследию, воспитанию эстетических и нравственных идеалов, патриотизма и музейной культуры;

– на сплочение коллектива в совместном знакомстве и постижении культуры, на расширение культурного кругозора.

Булгарский государственный историко-архитектурный музей-заповедник особенно ценен в контексте сохранения историко-культурного наследия. В нем сохранились и максимально переданы историческая картина и произведения истории и культуры, которые воспринимаются посетителем в естественном окружении.

В процессе мероприятия участники получили информацию об истории средневекового города, об основных занятиях его жителей и получили возможность ознакомиться с отдельными памятниками комплекса городища.

В процессе активного общения с музейным предметом у посетителя формируется не только способность оценки и понимания специфичности музейной информации, но и потребность в многократном посещении музея, что позволяет воспитывать гармонично развитого человека, разбудить его стремление к творчеству, к познавательной деятельности, сделать его жизнь эмоционально насыщенной [3, с. 18]. Использование интерактивных форм подачи информации помогает активизировать процесс обучения и облегчить процесс восприятия нового материала. Посетители попадают в удивительный, почти незнакомый, для большинства всех современных юношей и девушек во все незнакомый мир, где они не встретятся с банальным пересказом истории, легенд. Этот волнующий мир становится близок и понятен в процессе вовлечения в игру.

Ход исследования и проведения музейно-педагогической программы позволили сделать следующие выводы:

– чтобы объект воздействия стал субъектом социально-культурной активности обязательны проявление внешней активизации, вовлечение человека в какую-либо физическую деятельность, что предполагает момент педагогического влияния;

– необходимо развитие тенденции обращения к средствам и приемам театрализации и организации целенаправленного восприятия информации, непосредственного взаимодействия с аудиторией через включение художественной образности;

– восприятие музейных ценностей, памятников истории и культуры всегда требует активности, предполагает определенную

подготовку к восприятию экспозиций, требует интеллектуального напряжения;

– при организации воздействия на посетителя обязательно должен присутствовать момент режиссуры, то есть некое специальное, продуманное введение средств художественной выразительности, направленное на создание наиболее способствующей восприятию материала атмосферы.

Подводя итоги, нужно сказать, что опыт, отраженный в данной модели создания и реализации музейного проекта, может быть использован в разработке и осуществлении любой музейно-педагогической программы.

Литература:

1. Валеев Р.М. Историко-культурное наследие Республики Татарстан (тенденции развития и опыт исследования, сохранения, реставрации и использования в последней четверти XX века). Казань: Идел-Пресс, 2007. 320 с.
2. Гильмутдинова Г.М. Музейная педагогика: наука в условиях Республики Татарстан. URL: www.tataroved.ru
3. Тарханова Е. Необыкновенные превращения обыкновенных вещей // Мир музея. 2005. № 2. С.18–20.

НӘУРУЗГА БАГЫШЛАНГАН УРТА ГАСЫРЛАР ТАТАР КИТАБЫ:

атрибуция мәсьәләләре һәм бәйрәм итү үзенчәлекләре

Яхин Ф.З. (Казан (Идел буе) федераль университеты)

XIX йөздә һәм XX гасыр башларында да еш басылып килгән «Китабы Кыйссаи-Нәүруз: Кыйссаи ике былбыллар – ике кызлардыр» исеме белән бирелгән, татар әдәбияты тарихын өйрәнүдә эһәмиятле эсәрләрдән берсе саналырлык язма ядкәр бар. Эчтәлегенә, еш укылып йөртелүенә бәйле аны «халык китабы», ягъни «лубок әдәбияты» буларак бәяләргә тиешбез. Авантюра да, фантастика-могжиза элементлары белән дә ныгытылган, халыкның гореф-гадәт, ышану-инану идеалларын да саклаган, гадәти тормыш вакыйгаларына, кешеләрнең хольк-психологик сыйфатларына да игътибар бирүче бу эсәр әдәбиятыбыз тарихын өйрәнү фәнендә беренче тапкыр XX йөзнең егерменче елларында Г.Рәхим тарафыннан аерым алып тикшерелә [1, с. 116–132], әмма алга таба галимнәр игътибарыннан читтә калдырыла.

Ядкәр белән танышканда, иң әүвәлдә, әсәрнең берничә исем белән бирелүе берникадәр аптырашта калдыра. Бу мәсьәләне чишү өчен аның төзелешенә игътибар итәргә тиешбез. Ул өч кисәктән тора. Һәркайсы «Тәмам» сүзе белән бетә, ахыргысы, өченчесе, «Тәмәттү-тәмам» (ягъни, «Тулысынча тәмам») дип төгәлләнә.

Беренчә өлешә (бүлгә) биш куплетлы «Нәзым»нан («Гезмә»дән) һәм бер куплетлы «Бәет»тән¹ («Шигъри хәбәр»дән) гыйбарәт. Нәзымы Аллаһы тәгаләдән ярлыкау үтенү рухы белән сугарылган, борынгы дастаннарға хас башламдагы «Мөнажәт» рәвешендә язылган, 7+7 строфикасына корылган, арадаш рифмалы, силлабик һәм силлаботоник (монда гаруз) тәртибендә ижәт ителгән.

Ике кызның ике былбыл итеп үзләрен күрсәтүләре, үзара сайрашулары хакында сөйләп әсәр башланып китә. Аларның тәкъдир кушуы буенча илләрәннән читтә йөрүләре хәбәр ителә һәм «Шәмсе-Талигъ йөзләре» дип белдерелә, «Бу вәгазьне язды анлар», диелә. Шушы юллардан аңлашылганча, китапның авторлары шул ике кыз — Шәмсия һәм Талига булулары ачыла. Дәрәс, алар үзләренең кем булуларын укучыдан мөмкин кадәр яшерүне, үзләрен тәмам, тулы атап, ачык белдерүне кирәк тапкандай да язалар. Бу исә башыннан ук әсәрнең серлеген арттыра. Шулай да алга таба, «бәет» өлешендә: «Үземезнең кем идекне бәян кылдым сезә изһар», — дип тә әйтеп бирәләр. Монда «изһар» сүзен «әбжәд хисабы»нда исәпләп карасак (1+900+5+1+200), 1107 саны килеп чыга. Бу исә, һижри ел тәртибеннән Миләдига күчәргәч, 1695 санына туры килә. Шуна бәйле рәвештә әсәрнең язылу елын төгәл ачыклау мөмкинлегә туа. Боларга таянып, бу китапның Шәмсия һәм Талига исемле кызлар ижәтыннан булуын һәм аларның аны, үз тормышларыннан алып, 1695 нче елда ижәт итүләрен төгәл белә алабыз.

Дәрәс, бу безнең мондагы раслауны галимнәрнең бәхәс итүе урынлы булып. Әмма алардан «Шәмсе-Талигъ йөзләре» дигән сүзләргә укуганда сүзләргә табиғый бәйләнеше житешмәүгә, мантыйксызлыкка да игътибар итүләрен сорар идек. «Талигъ йөзлә», ягъни «йолдыз йөзлә» дип кызларга карата белдерү сәер түгелме? «Йолдыз кебек нурлы йөзлә», яки «Зөһрә йолдыз йөзлә», яисә, һич югы, «Зөһрә йөзлә» рәвешендәге чагыштыру булса — ярый әле, әмма «йолдыз йөзлә» эпитеты бер дә ятышлы түгел икәнлегенә игътибар бирсәк, монда Шәмсе һәм Талигъ, кызларның

¹ Әсәрдә ул шигъри юллар «Нәзым» һәм «Бәет» исемнәре астында бирелгәннәр. Шунлыктан бу атамаларны, жанр буларак кына түгел, шул шигъри кисәкләрнең исемнәре рәвешендә дә кабул итәргә тиешбез.

исемнәре белән бәйле буларак килеп, сер эчендә урынлы искәртелеп үтелүләрен, Шәмсия һәм Талига хакында сүз барганлыгын аңларбыз.

Кызларның үзләрен «Ике былбыл» дип атаулары да аерым әһәмияткә ия. Китапның исеменә «Кыйссаи ике былбыллар – ике кызлардыр» дип чыгарылуы мәсьәләсенә килгәндә, моны «Ике былбыллар – ике кызларның ижат иткән кыйссасы» дип аңларга кирәк һәм, шушы нигездә анализлап, аның әсәр исеме түгел, бәлки әсәрнең авторлары кемнәр икәнлеген күрсәтү өчен шулай бирелүен төшенәбез. Димәк, китапның тышына авторлары кем булуы псевдоним рәвешендә («Ике Былбыллар») чыгарылган. Бу исә үзе генә дә татар китабы тарихы белән кызыксынучылар өчен кызыклы, әһәмияткә лаеклы күренеш булып тора.

Шулай итеп, китапның беренче бүлгегә әсәрнең авторлары кем икәнлекне һәм язылу датасын белдерү өчен язылган, эчтәлегә белән «мөнәжәт» жанрын хәтерләтә.

Китапның икенче бүлегенә килгәндә, ул чәчмә белән ижат ителгән, алдагы сәхифәдә мондый язма урнаштырылган: «Кыйссаи Ике Былбыл. Ике Былбыл дидеке – ике кызлардыр, мәдрәсәдә йиде ел укып, андин чыкып, сәйр кылып йөргәннәредер». Аның аерым битнең уртасында бирелүе дә әһәмиятле, милли китап культурасының үзенчәлеген ачык күрсәтә. Бу бүлек башланып киткәндә шулай ук «Кыйссаи Ике Былбыл» дип аерып язылган һәм «Ике кызларның вәгазь әйтеп йөргәннәредер» дигән башлам аның артыннан юл уртасында куелган. Боларның «Кыйссаи Ике Былбыл» дигәннен инде ачыклап киткән идек, ул сүзләр авторларын күрсәтә. Ә алдагы сәхифәдәгә «Ике Былбыл дидеке – ике кызлардыр, мәдрәсәдә йиде ел укып, андин чыкып, сәйр кылып йөргәннәредер» дигән язманы бүлекнең аннотация өлеше буларак кабул итәргә тиешбез. Мондый форма Шәрәк китапларының житдиләренә хас күренеш һәм татар китабының да культура үзенчәлекләренә тагын да бер сыйфаты булып тора. Ә бүлек башындагы «Ике кызларның вәгазь әйтеп йөргән сүзләредер» дигән хәбәрне проза өлешенә исеме буларак аңларга кирәк.

Вакыйгалар Урта гасырлар Шәрәк әдәбиятларына хас рәвештә башланып китә: «Бер карьядә бер кем ирсә вар ирде, аның угылы-кызы юк ирде», дип. Ул кеше Аллаһыдан бала сорап «Ихлас сурәсе» һәм «Гаиб әйраннар» догасы укый. Бу «Гаиб әйраннар догасы»на татар халкында зур хөрмәт белән ихлас күңел куйганнар һәм аның мөгжизалы көченә ышану тарихыбызда зур булган. Ае-

рым китап рәвешендә дә ул догалык еш бастырылган, бүгенге көндә дә изге китаплардан буларак Казанда дини нәшрияларда дөнья күрәп тора. Бу дога китабы ике төрле исем белән йөртелә: «Гаиб әйраннар» (яки «Гаиб ираннар») дигәнә – төркичә аталышы белән, «Рижалел-гаиб» диелгәнәндә – гарәпчә әйтелешендә.

Кыйссада сөйләнелә башлаган ул ирнең догалары кабул булып, ана рижалел-гаибләрдән бер кунак килә. Үзен ерак ил кешесе дип белдерә. Хужаның үтенече буенча ул дога укый һәм, догасы кабул булып, Аллаһы тәгалә бу гаиләгә ике кыз бала бирә.

Унике яшьләрендә өйләреннән бу ике кызлар егет киёмнәрендә чыгып китәләр. Бер зур мәдрәсәдә укый башлыйлар. Жиде ел гыйлем алгач, ишан хәзрәт аларның кызлар икәнлеген сизенә. Кызлар мәдрәсәне таңда ташлап чыгарга мәжбүр булалар. Озын юлларны йөри торгач – адашалар. Урманда угрыларга очрыйлар. Алар бу егет киёмле кызларны яшеренеп яшәгән урыннарына китереп ябалар. Әмма да шул ук көнне үзләре дә зинданга элгәләр.

Кызлар өч көн ашысыз-сусыз яшәп, ахырда тәрзә ватып чыгып качалар. Тагын да газәпләр чигеп, тәмам адашып йөриләр. Бәхетләренә Хозер галәйһис-сәламне очраталар. Ул аларга юл күрсәтә.

Әсәрдә шушы рәвешле дини ышануларга корылган вакыйгалар белән реаль тормыш хәлләре бәйләнештә бирелә. Бу алым әсәре мөгжизалы, кызыклы, авантюралы итә. Лубок әдәбиятына хас бу алымнар авторның үз укучысын яхшы күзаллап язуын белдереп тора. Шул ук вакытта дини тәгъбирләр дә файдаланылып, рухани хисләренә дә ныгыта. Гади укучы өчен аталган бу әсәр кыска-кыска вакыйгалардан жыелган. Һәр вакыйга аерым ситуациягә корылган. Алар «әл-кыйсса», ягъни «шулай итеп» дигән сүзләр белән башланып китәләр. Бу яктан да лубок әдәбияты әсәре икәнлегә күренеп тора. Шушы үзенчәлегенә карап, аның ун бүлекчәдән торганлыгы да жиңел ачыкланыла.

Алтынчы бүлекчәдә кызларның бер авылга килеп, анда бай кешегә кунак булып төшеп, шунда күп вакытларга авырып калулары хәбәр ителә. Лубок әдәбиятына хас булганча, әсәрдә сурәтле тасвирлар бөтенләй диярлек файдаланылмый. Төп игътибар вакыйганы сөйләп бирүгә юнәлдерелгән. «Бу ике кызлар-бичаралар, кайу жирләрдә вә урыннарда булмадылар, кунак өйләрендә хужалар берлан бер түшәкдә яткан вакытлары булды һәм егетләр белән бер түшәкдә яткан вакытлары булды, һичбер урында жәбер булмады»

дип бэян итеп, эсэрдэ укучының күңелен ымсындырып алу элементларын файдалануны да авторлар кирэк тапканнар. Жанр таләпләре шушы рәвешле эсэрнең башыннан ахырынача бозылмый саклана. «Үзләре егетлектә уйлары булмаганы өчен үзләренә зарар тидермәделәр» дип, тәрбияви аңлатмалар да уңышлы кулланыла. Гади укучыга аталган бу эсэр, шушындый урыннарны укыганда, юктан гына язылмаган дигән фикергә этәрә. Аның талантлы авторлар тарафыннан ижат ителгәнлегенә шик калмый.

Жиденче бүлекчәдә вакыйгалар яңача үсеш ала. Кызлар, укуда алган белемнән файдаланып, авылларда йөрөргә булалар. Алар егетләргә генә күргән. Кызларның тормыш-көнкүрешләрен бөтенләй дә белмиләр икән. Менә шушы теләкләре аларны хәйләгә этәрә. Вәгазьләр, ягъни үгет-нәсыйхәт шигырьләрен төзиләр. Берсе – сөйли, икенчесе – язып бара. Шулар рәвешле «Кыйссаи-Нәүруз»ны ижат итәләр.

Кызлар бик чибәр булалар. Егет киemenдә йөргәннәренә күрә аларга башка кызлар гыйшык тоталар башлылар, байлар, егетләр икәннәр дип, әмма чибәрлекләре өчен зур хөрмәт күрсәтәләр. Вәгазьләрен сөйләп авылдан-авылга ул ике кыз ничә еллар йөрүләп.

Бу урыннан авторлар төп геройларының чибәрлекләрен аерым игътибар үзәгенә куеп язалар башлылар. Менә ул кызлар бер байхуҗага кунак рәвешендә төшәләр. Һәм шулар байның кызы аларга, егетләр дип беләп, гашыйк була. Кунак кызлар бер-берсенә охшаган, хәтта игезекләр икән. Бай кызы аларны аера алмый. Болар күрше авылга барып килергә иткәннәрендә, бер икмәкне урталай бүлүп, аерым-аерым икесенә дә бирә. Шулай ук аларга берәр алтын акча да хәер итә.

Юлда ул ике кыз ашарга дип утыралар һәм икесе дә үз икмәкләрен биштәрәннән ала. Шунда алар, байхуҗаның кызы икесенә дә гашыйк икәнән аңлап, тәмам шиккә төшәләр. Икмәкне ашамыйлар. Кайтып, кыздан нигә шушылай бирүен сорыйлар һәм үз шикләрен асылы барлыгын аңлыйлар. Казыйга китеп, вакыйганы сөйләп, кемгә гашыйк булуын кызның үзен чакыртып төгәл ачыкыйлар.

Монда әлбәттә бик нечкә вакыйга бэян ителә. Эсэрдә байхуҗаның кызы тәүфыйклы, акыллы, әмма мэхәббәте аркасында көлкеле хәлдә калучы итеп тә тасвирлана. Казый да гадел хөкем йөртә. Ул егетләр киemenдәге кунак кызларына алган бүләкләрен кире кайтарып бирергә куша. Әмма байхуҗаның кызы бу хөкем белән килешми, алардан бүләкләрен кире алмый.

Казый белән булган вакыйгада мэхэббэт мәсьәләсендә Ислам шәригате нигезен аңлату үзәккә куела. Көлкеле булсын, башкачамы, әмма гыйбрәтлелек һәм акыл, аң бирү эсәрнең эчке агымын даими куәтләнדרеп тора. Шушы рәвешле сөйләнелеп, вакыйгаларны бәян итү белән генә чикләнелмичә, рухи кыйммәте олы булган дини хөкемнәрдән дә гади һәм гадәти рәвештә хәбәрләр бирелә. Бу фактлар татар лубок әдәбиятының мәгънәле булганлыгы хакында ачык сөйлиләр.

Байхужаның кызы мэхэббәтәнән өметен өзәргә мәжбүр, чөнки «шәкертләрнең» икесенең арасыннан берсен сайлар хәлдә түгел ул. Ә ике кешегә берьюлы кияүгә чыга алмый. Шәригать кушмый.

Тугызынчы бүлекчәдә, шулай итеп, эсәр яңа үсеш юнәлешенә күчә. Казый да бу ике шәкертнең кызлар булуларын вәгазьләре язмасын укыганында аңлап ала. Аларны ул, алтын биреп, үз илләренә кайтарып жиберә.

Мажараларга шулай чик куела. Кызлар үз илләрендәгә өйләренә кайтып кергәннәрендә этиләре инде ак сакаллы карт була. Бер кыз карендәшләре дә аның янында икән. Сөйләшеп утыралар. Шәкерт киemenдәгә кызлар бабайдан үзләре хакында сорыйлар. Аннары кем икәнлекләрен, бабайның югалган кызлары булуларын әйтәләр. Этиләре һушыннан китә. Аннары, аңына кайтып, кочаклашып елашалар. Китапның икенче өлеше шулай тәмамлана.

Өченче өлешендә «Кыйссаи-Нәүруз»нең куплетлары, ягъни «эсәрнең үзе» урнаштырылган. Ул шигърь белән язылган, искәртелгәнчә, жидешәр ижекле тезмәләрдән тора. Беренче өч юлы үзара рифмалашып, дүртенчесе «Нәүруз, мөбарәкбад!» (ягъни, татар аңына муафикъча һәм бу сүзләргә салынган мәгънәсенә күрә аңласак, алар: «Яз башы, яңа көн котлы булсын!»— дигәнне аңлаталар) рәвешендәгә гыйбарәләр, котлаулар буларак, куплеттан-куплетка кабатланып баралар. Һәр биш куплеттан соң, кайбер урыннарында хәтта алты яки жиде куплет аша: «Шәһәдбәт, шәһәтбәт, // Нәүруз, мөбарәкбад!» (монда да шулай ук татар акылыгына уйлап чыгара ала торган мәгънә салынган сүзләр алар: «Хактан да раслыйбыз, яңа көн — яз башы, бәрәкәтле-котлы булсын!»— дигәнне аңлаталар) тезмәсе белән ике юллы кайма-куплет килә. Эсәрнең шушы рәвештә бүленеп-бүленеп алуы мотивлашу күренешен бирә. Бу ысул тезмәләргә тагын да көчле шигъри тантаңлык өсти. Гади-гадәти сүзләргә тәкратлауга-декламацияләүгә мөмкинлек тә тудыра.

Шушы 125 куплеттан гыйбарэт «Кыйссаи-Нәүруз» нәзым-тезмәләрендә кызлар үз язмышларын, дөньяда авырлыклар күрүләрен, жиде ел мәдрәсәдә укуларын сөйлиләр. Бу бүлектә дә әдәби тасвир авторларның игътибарыннан читтә кала, шул ук вакытта лубок әдәбияты таләпләре кысаларыннан читкә дә кителми.

Ул шигъри өлешне, кайма-куплетларына бәйле рәвештә төрле бүлекчәләргә аеруы авыр түгел. Беренче биш куплет Аллаһы тәгаләгә һәм пәйгамбәре «Мөхәммәд Мостафага» дога кылуны хәбәр итү белән бергә, казага риза булу, бәләләргә сабыр итүгә багышланган. Икенче биш куплетта кызларның былбыллар кебек сайравыннан, бу вәгазьләренә үзләре язучуларыннан хәбәр кабаттан бирелә. Өченче бүлекчә шулай ук биш куплетны үз эченә ала һәм бу шәкертләр үзләренә кызлар икәнлекләрен яңадан да белдерәләр. Дүртенче бүлекчә мәдрәсәдә жиде ел укуларын кабатлап сөйли, бишенчесе – аннан чыгуларына, алтынчысы – ишанның фаш итүенә, жиденчесе — юлда адашып йөрүләренә, хәсрәт чигүләренә бәйле язылган.

Сигезенче бүлекчәдә шәкертләр үзләрен егетләр буларак белдерәләр һәм михнәтләр күрәп газәплануларын сөйлиләр. Тугызынчы бүлек кызлар күзләп йөрүләре хакында, вәгазь әйтүләре өчен түләү сорауга багышлана, унынчы бүлекчәдә бу мәсьәлә тагын да куертыла. Шул эчтәлектә әсәр дәвам итә. Әле кызлар үртәлә, әле әбиләр, бабайлар шаяртыла. Мактау өлешләре дә житәрлек. Шул рәвешле бу «вәгазьләр» гади итеп, уку, сөйләү өчен күңелле алымнарда төзелгәннәр, лубок әдәбиятының таләпләренә буйсындырылып эшләнгәннәр. Гарәп-фарсы сүзләре дә кайбер урыннарда «татарчалаштырылган». Моңы да үзенчәлекле алым буларак баяләү урынлы. Әсәргә галимлек, белемлек төсмерен биру аның тәәсир көчен әлбәттә көчәйткән.

Г. Рәхим бу китапның халык арасында «Нәүруз бәете» дип йөртелүен, Казанда 1888 нче елдан башлап бик еш бастырылуын бәянли һәм, «безнең халык арасында бик күп укыла торган китаплардан иде» дип, әсәргә бәйле әһәмиятле мәсьәләләренә ачыклап яза [1, с. 116], әсәренә эчтәлеген аңлатучы мондый фикерләренә алга чыгара: «Кызлар күзләү, кыз урлау, гыйшык, кияүгә бару шикеллек мәсьәләләргә кагылып, тыңларга жыелган кызларны шаяртып, комплиментлар әйтәп, аларның эротизм тойгыларын кытыклау — менә шушы мотив «Набруз бәетләре»ндә кызыл жеп булып сузылып бара» [1, с. 116], – ди. Аның бу фикерләре әсәренә татар лубок әдәбияты ядкәре икәнлеген тагын да ачык раслап торалар.

Халкыбызда Нәүруз бәйрәмен уздыруның электән үк булганлыгы-булмаганлыгы ачыкланылып житмәгән. Руслардагы «Масляница бәйрәме»нә охшатып уздыру галәмәтләре дә кайбер төбәкләрдә күзәтелә, әмма киң таралмаган. Мәдрәсәле авылларда Нәүруз бәйрәмен шәкертләр май башларында, укулардан таралыр алдыннан үткәргәннәр. Халыктан, уен-көлкә бәрабәрәнә әлбәттә, май, ярма, ит кисемнәре жыеп, авылдан читтә учак ягып, казан асып ботка пешерү, тамашалар ясауны башлап йөрүчеләр – яшьләр, асылда егетләр, яшүсмерләр – булганнар. Әмма кызлар да уеннардан читтә калмаганнар. Алар да, шәкертләрчә киенеп, борын асларына күмер белән мыек ясап, өйдән-өйгә «Нәүруз бәетләре» әйтеп йөргәннәр. Бусы Нәүруз бәйрәме уздыруның икенче рәвеше. Мондый уеннарның «Кыйссаи-Нәүруз» әсәре язылганнан күпкә алдарак булуы күзаллана. Менә шуңа да ике кызның «Нәүруз вәгазыләре» әйтеп йөрүләре әсәрдә табигый хәл рәвешендә бәян ителә. Тагын шунысы әһәмиятле: кызлар – пардан, икесе бергә шигырләп ул «вәгазыләре»ен башкаралар. Димәк, «Нәүруз бәетләре»н шәкерт киemenдәге пар кыздан әйттерү халкыбызда гадәт булган. Мондый күренеш бәйрәмгә күркәмлек, кызыклылык өстәгән дип белергә кирәк һәм ул хатын-кызларның бәйрәм итү рәвешендә барган.

«Кыйссаи-Нәүруз»дә бәян ителгән вакыйгалар, аның бигрәк тә беренче кисәгендәге авантюралы өлешләр, икенче кисәгендәге «эротизм» дип бәяләнгән урыннары, әсәрдәге мөгжизалы вакыйгалар, «Рижалел-Гаиб» («Гаиб әйраннар»), Хозер галәйһис-сәлам, угрылар, аларга бәйле очраklar әсәрнең сюжетын мажаралы итү максатында файдаланылган. Тарихыбызда халыкчан матур әдәбиятның электән булганлыгы татарның мәдәни офыклары киңлеген ачык төшендереп һәм белдереп торалар. Бездәге лубок әдәбияты мөгжиза, мажара, аватюрага гына корылмыйча, аның рухи хәтта рухани, мәдәни-әдәби тәрбия бирүгә дә юнәлтелүе соклану тудырмай калмый.

Европада төрле ижтимагый катламнар белән бәйле әдәби агымнар XVIII гасырга аерымланып житә. Халыкчан әдәбият, ягъни лубок әдәбияты да шул чордан үсеш алып китә. Бу процесс әлбәттә европа ренессансын әзерли, хәтта аны кузгатып жибәрүдә зур әһәмиятле роль башкара. Мондый мәдәни процесслар татар тормышын да читләтеп узмаган.

Шунысы тагын да аерым әһәмияткә ия: татар халкы горәф-гадәттә һәм йолаларда, үзенә борынгыдан килгән традицияләренә таянуы, башка халыкларга да иярүе белән беррәттән, яңаларын

ижат итү, мөйданга чыгару ягыннан караганда да маһир булган.
«Кыйссаи-Нәүруз» китабы безгә шуларны аңларга да этәргеч бирә.

Әдәбият:

1. Газиз Г., Рәхим Г. Борынгы татар әдәбияты. Казан: Татарстан матбугат һәм нәшрият комитеты нәшрияты, 1924.

Содержание

Предисловие.....	4
Изучение традиций и обрядов чувашского народа: из опыта работы со студентами педагогического колледжа <i>Адайкина М.А. (Тетюшский педагогический колледж)</i>	5
Борынгы һәм Урта гасыр төркиләрендә матур сөйләү сәнгате <i>Бакиров М.Х. (Казан (Идел буе) федераль университеты)</i>	8
Хореографические фестивали-конкурсы и критерии творческой деятельности ансамбля народного танца <i>Белов В.А., Кавеева А.И. (Казанский государственный университет культуры и искусств)</i>	23
Материалы для исследования обрядовой культуры татар (по статье <i>Я.Д. Коблова «Религиозные обряды и обычаи татар магометан» Брусско З.М. (Республиканский центр развития традиционной культуры, Казань)</i>	31
Систематизация произведений графики на темы татарского фольклора, изданных в начале XX в. <i>Ваганова Ф.Г. (Институт международных отношений, истории и востоковедения КФУ)</i>	37
Түбән Ушмы авылы эпитафик язмалары <i>Гайнетдинов А.М. (Казан)</i>	45
М. Әхмәтжановның традицион мәдәниятне өйрәнү өлкәсендәге эшчәнлеге <i>Гайнетдинов А.М. (Казан)</i>	51
Именная часть речи древнетюркского памятника XIV в. (тематико-семантическая классификация) <i>Гайнутдинова Г.Р. (Республиканский центр развития традиционной культуры, Казань)</i>	55
Татар фольклористикасы үсешендә Фазыл Туйкинның роле <i>Галимжанова Э.М. (ТР Фанең Г. Ибраһимов исемендәге Тел, әдәбият һәм сәнгать институты)</i>	61
Киров өлкәсе Нократ аланы районы Иске Пенәгәр авылындагы юрау-ышанулар <i>Галимуллина З.М. (Кукмара 4 нче гомуми белем бирү мәктәбе)</i>	65
Хәзерге татар шигъриятендә мифологизм (Сөләйман ижатына бер караш) <i>Галиуллин Т.Н. (Республика традицион мәдәниятне үстерү үзәге, Казан)</i>	71

Татарский костюм в работах художников второй половины XIX в. <i>Гатина-Шафикова Д.Ф. (Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, Казань)</i>	82
Восприятие и отражение окружающего мира в традиционной религии мари <i>Гафиятуллина Л.А. (Казанский государственный университет культуры и искусств)</i>	90
Традиционная культура как фактор формирования духовных ценностей молодежи Республики Татарстан <i>Давлетишина Д.М. (Казанский государственный университет культуры и искусств)</i>	99
Роль Известий Общества археологии, истории и этнографии Казанского университета в изучении народов Поволжья <i>Давлетишина Л.Х. (Республиканский центр развития традиционной культуры, Казань)</i> ...	107
Традиционная музыкальная культура русских Республики Марий Эл: к проблеме исследования <i>Данилова О.Н. (Колледж культуры и искусств им. И.С. Палантая», Йошкар-Ола)</i>	113
Сохранение и развитие традиционной культуры русских сел Закамья Республики Татарстан <i>Денисов Д.В. (Казанский государственный университет культуры и искусств)</i>	116
Концептуальная деятельность государства по развитию культуры в регионах <i>Додонова С.Г. (Казанский государственный университет культуры и искусств)</i>	120
Творческое осмысление свадебной обрядности народов Поволжья студентами Казанского государственного университета культуры и искусств <i>Еникеева А.Р. (Казанский государственный университет культуры и искусств)</i>	128
Воспитательный потенциал татарской традиционной игровой культуры <i>Еникеева А.Р., Ямалов И.И. (Казанский государственный университет культуры и искусств)</i>	132
Корпус легенд, связанных со святыней мусульманского культа «Изге зират» и «Касыйм баба чишмәсе» Зеленодольского района Республики Татарстан <i>Завгарова Ф.Х. (Республиканский центр развития традиционной культуры, Казань)</i>	138

Современное состояние традиционной культуры народов Поволжья <i>Зайнуллина К.Ф. (Казанский государственный университет культуры и искусств)</i>	148
Обряд «Никрутка озату» татар-мишарей: к вопросу о современном состоянии традиции <i>Зиганишина Л.Х. (Казанская государственная консерватория (академия) им. Н.Г. Жиганова)</i>	152
Механизмы сохранения марийских этнокультурных традиций (на примере деревни Филимоновка Мензелинского района РТ) <i>Зиннатова А.Х. (Казанский государственный университет культуры и искусств)</i>	157
Роль обрядового фольклора в воспитании современной молодежи <i>Зиннатуллина Ф.Г. (Елабужский колледж культуры и искусств)</i>	162
Вопросы поэтики татарского фольклора в работе Г. Рахима «Халык эдэбиятымызга бер караш» <i>Ибрагимов М.И. (Республиканский центр развития традиционной культуры, Казань)</i>	166
Память культуры и нематериальное культурное наследие <i>Ибрагимов М.И. (Республиканский центр развития традиционной культуры, Казань)</i>	171
Воспитание детей в любительских театральных коллективах средствами национального фольклора <i>Ибятова З.А. (Казанский государственный университет культуры и искусств)</i>	174
Татар халык тылсымлы экиятләрэндә предмет реалияләре, аларның прагматикасы (“Алтын дага” экият мисалында) <i>Имамова Г.Ф., Завгарова Ф.Х. (Казан (Идел буе) федераль университеты)</i>	177
Традиционная национальная культура как духовная реальность (на материале сельского социума) <i>Калимуллина Г.Х., Калимуллин Д.Д. (Казанский государственный университет культуры и искусств)</i>	183
Святочные обряды и увеселения марийцев <i>Калинина О.А. (Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории, Йошкар-Ола)</i>	192
Свадебная обрядность закамских кряшен <i>Камалова Э. (Республиканский центр развития традиционной культуры, Казань)</i> ...	197
Современный опыт возрождения татарской гусельной традиции в Балтасинском районе Татарстана и Республике Марий Эл <i>Каюмова Э.Р. (Республиканский центр развития традиционной культуры, Казань)</i> ...	207

Фольклорные традиции в удмуртской поэме М.П. Петрова «Италмас» <i>Кириллова Р.В. (Ижевск)</i>	211
Инструментальная традиция низовых чувашей Буинского и Тетюшского районов Республики Татарстан (по материалам фольклорных экспедиций Казанской консерватории 2004–2005 гг.) <i>Кузнецова А.П. (Казанская государственная консерватория (академия) им. Н.Г Жиганова)</i>	213
Свадьба и свадебные песни русских сёл Республики Татарстан <i>Кузьмина Н.П. (Казанский государственный университет культуры и искусств)</i>	217
История создания и становления творческого облика Государственного ансамбля песни и танца Республики Татарстан <i>Кустабаева Л.Г. (Казанский государственный университет культуры и искусств)</i>	224
К вопросу об изучении народного творчества верховых чувашей <i>Латыпова В.М. (Казанский государственный университет культуры и искусств)</i>	237
Многострунный музыкальный инструмент «Канун» в татарской средневековой культуре <i>Макаров Г.М. (Казанская государственная консерватория (академия) им. Н.Г Жиганова)</i>	240
О самобытности проведения зимнего цикла праздников у прибельских мар <i>Макарова Н.Н. (Сургутский музыкальный колледж)</i> .	253
Роль личности в становлении и развитии художественного промысла (на примере деятельности Пестречинской гончарной художественно-ремесленной учебной мастерской под руководством А.И. Ильинского) <i>Махинин А.Ю. (Казанский государственный университет культуры и искусств)</i>	260
Современная национальная кухня татар Казахстана: функции, специфика и трансформация <i>Махмутов З.А. (Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ); Файзуллина Г.Ш. (руководитель проектов Общественного фонда «Almadeniet»)</i>	268
Создание благоприятных условий для возрождения и развития национальных культур в Кукморском районе Республики Татарстан <i>Мингазова Л.П. (Казанский государственный университет культуры и искусств)</i>	278

Народный танец как фактор сохранения традиций национальной культуры Мочалова Н.В., Мочалов Д.В. (Казанский государственный университет культуры и искусств)	282
Развитие традиций национальной хореографической культуры в Республике Татарстан Мочалова Н.В., Хаметов А.Р. (Казанский государственный университет культуры и искусств).....	285
Фестивальное управление в условиях современного социокультурного пространства Муртазина Г.Р. (Казанский государственный университет культуры и искусств).....	291
Хореографические формы традиционного танца удмуртов (по материалам полевых исследований 1986 г. в Игринском районе Удмуртии) Мусина Н.Д. (Казанский государственный университет культуры и искусств).....	296
Яшь буынны тәрбияләүдә халкыбызның хәрәкәтле уеннарын файдалану тәҗрибәсеннән Мөхәммәтҗанов Ә.Х., Мөхәммәтҗанова Л.Х. (Аерым фәннәрне тирәнтен өйрәнү урта гомуми белем бирү мәктәбе № 167, Казан).....	304
Татар телен чит тел буларак укуга мөмкинлекләр Мөхәммәдьярова Г.Г. (Кукмара 4 нче урта гомуми белем бирү мәктәбе)	308
“Ләйлә белән Мәжнүн” кулъязмасында традицион космогоник концепция Мөхәммәтҗанова Л.Х. (ТР ФАнең Г.Ибраһимов исем. Тел, әдәбият һәм сәнгать институты, Казан).....	313
Н.И. Воробьев – исследователь этнографии и этнической истории татарского народа (к 120 летию со дня рождения) Мухамедова Р.Г. (этнограф, Казань)	319
Социальный статус и ритуальные функции женщины-удмуртки Назмутдинова И.К. (Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, Ижевск).....	325
Культуроведение или об исторической фактологии культуры народов Нугманов Р.Г. (Казанский государственный университет культуры и искусств).....	331

Традиционная символика культуры народов Среднего Поволжья <i>Охотникова Т.В., (Казанский государственный университет культуры и искусств)</i>	335
Знахарство на Нижней Волге и Дону <i>Пальгов С.Ю. (Волгоградская консерватория им. П.А. Серебрякова)</i>	339
Халык тарихын чагылдыручы жанр буларак бәет <i>Платонова Д.Д. (Кукмара 4 нче урта гомуми белем бирү мәктәбе)</i>	347
Истоки традиционной игровой культуры народов Поволжья <i>Руденко К.А. (Казанский государственный университет культуры и искусств)</i>	352
Сәхнә теле фәнен укытканда татар халык авыз ижатын кулану <i>Садреева Ф.И., Хамматова Э.М. (Казан дәүләт мәдәният һәм сәнгать университеты)</i>	360
Развитие культурной идентичности детей младшего школьного возраста в фольклорном коллективе «Млада» г. Казань <i>Самойлова А.В. (Казанский государственный университет культуры и искусств)</i>	363
Сохранение русской традиционной культуры села Кубассы Чистопольского района Республики Татарстан в педагогической практике современного города <i>Самойлова А.В., Комиссарова О. (Казанский государственный университет культуры и искусств)</i>	367
Педагогический потенциал фольклорного театра в формировании личности подростка <i>Саттарова Л.Ф. (Казанский государственный университет культуры и искусств)</i>	371
Сохранение и пропаганда традиционной культуры народов Поволжья в процессе обучения и воспитания студентов Колледжа культуры и искусств <i>Сосновская Е.П. (Елабужский колледж культуры и искусств)</i>	374
К вопросу о современном состоянии культуры детства (по материалам Саратовской области) <i>Спицына Е.И. (Саратовский областной колледж искусств)</i>	381
К вопросу о сохранении и развитии русских народно-певческих традиций в Республике Татарстан <i>Стрелкова И.Г. (Казанский государственный университет культуры и искусств)</i>	386

Особенности формирования татарской одежды Урало-Сибирского пограничья <i>Суслова С.В. (Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, Казань)</i>	388
О специфике дирижерской профессии <i>Терехова В.П. (Казанский государственный университет культуры и искусств)</i>	402
Трансформация художественных промыслов и ремёсел Республики Татарстан во второй половине XIX – начале XX в. <i>Тимофеева Е.Н. (Казанский государственный университет культуры и искусств)</i>	409
Образцы материальной культуры татар в конце XIX – начале XX века в экспозиции и культурно-образовательной деятельности Литературного музея Габдуллы Тукая <i>Тябина Л.И. (Литературный музей Габдуллы Тукая, Казань)</i>	415
Проблемы исследования татарского танца: на примере танцевального фольклора татар-мишар Саратовской области <i>Умеров Д.И. (Республиканский центр развития традиционной культуры, Казань)</i> ...	421
Мусульманские праздники в культуре повседневности татар: традиция, трансформации, тенденции развития <i>Уразманова Р.К. (Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, Казань)</i>	435
Современные проблемы совершенствования системы традиционной танцевальной культуры в Республике Татарстан <i>Хаметова Л.Р. (Казанский государственный университет культуры и искусств)</i>	445
Календарная обрядность чистопольских кряшен (Троица, Семик) <i>Хафизова Л.Р. (Казанская государственная консерватория (академия) им. Н.Г. Жиганова)</i>	447
Особенности традиционной культуры народов Поволжья и их влияние на развитие народного танца <i>Хузина Г.Н. (Казанский государственный университет культуры и искусств)</i>	458
Воспитательный потенциал социально-культурного творчества современной молодежи <i>Еникеева А.Р., Шамсутдинова Д.В., Турханова Р.И. (Казанский государственный университет культуры и искусств)</i>	464
XX гасырның икенче яртысында “Каз өмә”сенең структурасы (Кукмара районы авылларындагы материаллар нигезендә) <i>Шәфигуллина М.Х. (Кукмара районы Зур Сәрдек гимназиясе)</i>	471

Выставки проекта «Искусство народов Поволжья» в ГМИИ РТ как фактор сохранения и распространения традиционной культуры народов Среднего Поволжья *Сираиева А.К., Шкляева Л.М. (Государственный музей изобразительных искусств Республики Татарстан, Казань)*..... 478

Барабинские татары в контексте этносоциальных процессов Западной Сибири (проблема изучения исчезающих народов России) *Юсупов Ф.Ю. (Республиканский центр развития традиционной культуры, Казань)*..... 482

Гусли в этнозвуковом пространстве Волго-Уралья: сохранение и развитие *Яковлев В.И. (Казанская государственная консерватория (академия) им. Н.Г. Жиганова)*..... 518

Музейно-педагогические программы как средство актуализации культурного наследия *Ярмухаметова А.К. (Казанский государственный университет культуры и искусств)*..... 523

Нәүрузга багышланган Урта гасырлар татар китабы: атрибуция мәсьәләләре һәм бәйрәм итү үзенчәлекләре *Яхин Ф.З. (Казан (Идел буе) федераль университеты)* 527

**ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА
НАРОДОВ ПОВОЛЖЬЯ**

Материалы Всероссийской
научно-практической конференции

Дизайн обложки И.И. Шакиров