

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



## БУСЫГИНСКИЕ ЧТЕНИЯ

ВЫПУСК ТРИНАДЦАТЫЙ

КАЗАНСКАЯ ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ ШКОЛА:  
ПАМЯТЬ ИСТОРИИ И АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ПОВОРОТЫ

*Материалы Международной научно-практической конференции посвященной  
75-летию ПОБЕДЫ в ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЕ  
100-летию ТАТАРСКОЙ АССР  
75-летию КАЗАНСКОЙ КОНСЕРВАТОРИИ  
125-летию НАЦИОНАЛЬНОГО МУЗЕЯ РТ  
памяти профессора ЕВГЕНИЯ ПРОКОПЬЕВИЧА БУСЫГИНА*

*Казань, 11 декабря 2020 г.*

УДК 908  
ББК 26.89 (Рос. Тат)  
Б 92

### **Оргкомитет XIII Бусыгинских чтений:**

#### ***Председатель:***

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

#### ***Члены оргкомитета:***

*Карпов Юрий Семенович, проректор по научно-исследовательской работе Казанской государственной консерватории им. Н.Г. Жиганова, кандидат искусствоведения, профессор*

*Напольских Владимир Владимирович, член-корреспондент РАН, заведующий кафедрой Казанского (Приволжского) федерального университета, доктор исторических наук, доцент*

*Измайлова Светлана Юрьевна, и. о. генерального директора Национального музея Республики Татарстан*

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

*Столярова Гузель Рафаиловна, доктор исторических наук, профессор*

#### **Редактор – составитель:**

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

#### **Научный редактор:**

*Столярова Гузель Рафаиловна, доктор исторических наук, профессор*

**Бусыгинские чтения. Выпуск 13. Казанская этнографическая школа: память истории и антропологические повороты.** Материалы Международной научно-практической конференции. 11 декабря 2020 года. Казань, 2020. 280 с.

В сборник вошли материалы XIII Бусыгинских чтений, состоявшихся в Казанской государственной консерватории имени Н.Г. Жиганова 11 декабря 2020 года

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

ISBN 978-5-6044670-4-6

© КГК(А) им. Н.Г.Жиганова, 2020  
© Яковлев В.И., 2020

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

**КАЗАНСКАЯ ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ ШКОЛА:  
АНТРОПОЛОГИЯ МУЗЫКАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ.  
К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ**

Дорогие коллеги, друзья!

Уходящий – 2020 год – особый для всей нашей страны, Татарстана. В этом году мы отметили знаменательные в истории даты: 75-летие Великой Победы, 100-летие образования Татарской АССР, 125-летие Казанского городского музея – Национального музея Республики Татарстан, 75-летие создания Казанской государственной консерватории имени Н.Г. Жиганова и другие.

Эти важные исторические события, несомненно, не могли не отразиться на судьбах, человеческой – антропологической памяти многонационального, многоконфессионального российского народа, на памяти многих поколений ученых, в том числе и ученых – представителей казанской этнографической школы.

Кроме того, в памяти российских этнологов-антропологов свежи в памяти имена недавно безвременно ушедших из жизни замечательных ученых – этнологов-антропологов – Г.А. Никитиной, А.Е. Тер-Саркисянц, М.Н. Губогло, Г.А. Комаровой, активно взаимодействовавших с учеными казанской этнографической школы в решении многих научных вопросов.

В 2020 году, 24 сентября исполнилось 90-лет со дня рождения известного отечественного ученого – этнографа – доктора исторических наук, профессора, заведующего кафедрой этнологии Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова Владимира Владимировича Пименова (1930–2012), с именем которого ученых казанской этнографической школы объединяло многолетнее изучение актуальных проблем современной этнологической науки и практики [8]. Память о В.В. Пименове особо дорога

автору данных строк: в 1987 году кафедры этнологии МГУ выступила ведущей организацией его кандидатской диссертации, а в 2001 году им на этой кафедре была защищена одна из немногих в России докторских диссертаций по этноинструментоведческой тематике [10].

Тема Международной научно-практической конференции «XIII Бусыгинские чтения» «Казанская этнографическая школа: память истории и антропологические повороты» выбрана не случайно. Она отражает сложность и противоречия в человеческих судьбах в разные исторические периоды, стремление к сохранению исторической памяти о значимых событиях, об ученых во многих областях их многоаспектной деятельности и передачи-трансляции этой памяти следующим поколениям во имя настоящего и будущего.

Настоящий доклад посвящен одной из малоизученных до настоящего времени, но весьма актуальной, на наш взгляд, имеющей научно-теоретическую и практическую значимость, проблеме антропологии музыкально-исторической памяти Казани, Татарстана, Волго-Уралья.

Дело в том, что музыкальная культура рассматриваемого региона, даже не вдаваясь в анализ деталей и подробностей, весьма богата и разнообразна. Она включает традиционную – народную песенную, инструментальную, танцевальную культуру, а также профессиональную культуру – академическое вокальное, инструментальное, оперное, симфоническое, камерное, хореографическое, хоровое, народно-инструментальное и другие виды музыкального искусства.

За многие десятилетия истории музыкальной культуры Казани, Татарстана, Волго-Уралья – этого сложного, взаимосвязанного и взаимообусловленного природно-географическими, социально-экономическими, этнополитическими, культурно-бытовыми и другими процессами, сложился, на наш взгляд, своеобразный культурно-исторический феномен – антропология музыкально-исторической памяти – воспоминания, размышления (рефлексия) о музыкальной культуре (в целом и различных ее аспектах), особенностях ее формирования и развития, феномен, который требует специального изучения.

При этом, особая роль в изучении антропологии музыкально-исторической памяти региона, ее сохранении и передаче последующим поколениям, принадлежит, прежде всего, ученым казанской этнографической школы, профессорам Казанского университета, многочисленным их работам по проблемам материальной, духовной, социальной культуры поволжских народов, содержащих необходимую для нас информацию, а также исследователям, корреспондентам из разных регионов России, публиковавшим свои материалы, статьи, доклады в «Известиях» Общества археологии, истории и этнографии, состоявшем с первого и до последних дней своего функционирования (1878–1930 гг.) при Казанском университете и всей своей научно-исследовательской, собирательской, публицистической деятельностью неразрывно связанным с казанской этнографической школой. Это работы К. Фукса, В. Сбоева, Г.И. Ахмарова, К.П. Прокопьева, Н.И. Комиссарова, Ф. Никифорова, Н.В. Никольского, В.М. Васильева, Г.Н. Потанина, М.Е. Евсевьева, Р.Г. Игнатьева, В.А. Мошкова, И.Д. Никитина – Юрки и мн. др. [9].

Среди ученых казанской этнографической школы в контексте избранной нами темы (антропологии музыкально – исторической памяти) пристального внимания заслуживает судьба Евгения Прокопьевич Бусыгина (1913–2008) – участника Великой Отечественной войны (с первых и до последних дней), музыканта-исполнителя, ученого-этнографа, географа, историка, этноинструментоведа, профессора Казанского университета и Казанской консерватории, заслуженного деятеля науки России и Татарстана, заслуженного работника культуры России, почетного члена Русского географического общества, члена Диссертационных советов Казанского университета и Казанской консерватории, члена Ученого совета Национального музея Республики Татарстан.

В отличие от выше перечисленных имен ученых XIX – начала XX века, других исследователей, Е.П. Бусыгин был профессиональным музыкантом, поэтому все события музыкальной культуры, происходящие с его участием, интерпретируются (рефлексируются) как результат использования в антропологической науке широко распространенного метода «включенного наблюдения».

И сегодня, используя метод «включенного наблюдения» в исследовании проблем антропологии музыкально-исторической памяти на примере судьбы Е.П. Бусыгина, мы с полной уверенностью можем констатировать, что вся жизнь Е.П. Бусыгина, его детские и юношеские годы, годы обучения в разных образовательных учреждениях, его довоенная трудовая деятельность, годы Великой Отечественной войны, послевоенная творческая, научно-исследовательская, педагогическая деятельность и вплоть до самых последних дней его жизни были связаны (прямо, или опосредованно) с музыкой, музыкальной культурой Казани, Татарстана, Волго-Уралья. Об этом красноречиво свидетельствуют его воспоминания, размышления о музыке, музыкальной культуре, опубликованные в разных изданиях, в газетных и журнальных статьях, в многочисленных интервью, в выступлениях по радио и телевидению.

Цель настоящего доклада заключается в том, чтобы весьма кратко представить только лишь 1920–1930 годы как один из важных периодов в антропологии музыкально-исторической памяти Е.П. Бусыгина, когда он начинал свою музыкально-исполнительскую карьеру, приобретал навыки игры на разных музыкальных инструментах, послуживших основой, профессиональным фундаментом для его последующей разносторонней, насыщенной репетиционной, концертно-исполнительской деятельности.

Так, согласно документам, личным воспоминаниям Е.П. Бусыгина, он получил хорошее музыкальное образование для того исторического периода времени (до открытия в Казани консерватории в 1945 году).

Систематическое обучение музыке Е.П. Бусыгин начал с 9 лет, т.е. с 1922 года.

Здесь следует подчеркнуть, что в антропологии музыкально-исторической памяти, период 1920-х годов Е.П. Бусыгиным характеризуется как один из сложнейший периодов в истории становления и развития музыкального образования и воспитания в Казани, Татарстане. С одной стороны, в этот послереволюционный период на фабриках, заводах, предприятиях, учебных заведениях, общеобразовательных школах создавались многочисленные музыкальные кружки, различные по составу инструментальные ансамбли,

оркестры народных инструментов, симфонические оркестры, так называемые национальные оркестры, хоровые коллективы. В этот период активно шел государственный эксперимент по созданию одноступенных-начальных музыкальных школ, двухступенных музыкальных школ, являвшихся прообразом музыкальных училищ [3, с. 57–69].

Особо следует подчеркнуть, что в этот период при активном участии профессоров Казанского университета, представителей казанской этнографической школы Б.Ф. Адлера, Н.Ф. Катанова, Н.В. Никольского открывается трехступенная музыкальная школа – Центральная высшая восточная музыкальная школа, на базе которой была создана Восточная консерватория – первое в Казани, Татарстане высшее профессиональное музыкальное учебное заведение [6].

С другой стороны, в этот период происходят трагические события, значительно затормозившие развитие музыкального образования в регионе. Это – отъезд из Казани Б.Ф. Адлера, смерть, буквально одного за другим, из-за царившего в Поволжье голода и болезней, известных музыкантов, ученых, главных разработчиков проекта Восточной консерватории, первого директора В.М. Айонова и профессора Р.А. Гуммерта, смерть создателя программы музыкально-этнографического факультета Восточной консерватории профессора Н.Ф. Катанова и др.

В 1920-е годы Е.П. Бусыгин обучался игре на мандолине, четырехструнной домре, а затем на скрипке. На мандолине и домре он обучался в музыкальном кружке, который функционировал при общеобразовательной школе, находившейся на улице Подлужной, где он жил и где до настоящего времени проживают его родственники (улица Подлужная, дом №11). На этих инструментах он играл в одном из первых в Казани детском оркестре народных инструментов, а затем в оркестре народных инструментов педагогического института, находившегося тогда недалеко от Подлужной, на улице Л.Н. Толстого, в здании нынешнего Суворовского училища [1, с. 38].

Что же касается скрипки, то по классу скрипки Е.П. Бусыгин окончил Казанскую музыкальную школу имени Гуммерта, в затем

Восточный музыкальный техникум – Казанское музыкальное училище.

По воспоминаниям Е.П. Бусыгина, в музыкальную школу он поступил в 1926 году. Эта школа, находилась на улице Щапова в доме № 31. Спустя многие годы, Е.П. Бусыгин вместе с нами – его учениками, часто проходил мимо этой школы – красивого двухэтажного деревянного здания (к сожалению, этот дом, несомненно, заслуживающий остаться в музыкально-исторической памяти казанцев, ныне снесен, на его месте построено современное – в бетоне и стекле многоэтажное здание), эмоционально вспоминал неповторимую атмосферу в этой музыкальной школе, своего первого учителя по скрипке – немку Эдитту Готлибовну Иванову, директора школы Софью Александровну Гепнер [1, с. 39].

Вероятно, именно по рекомендации Э.Г. Ивановой, мама Е.П. Бусыгина Наталья Григорьевна, приобрела для сына мастерскую – итальянскую скрипку у известного в Казани альтиста Терновского. В свою очередь, Терновский приобрел этот инструмент у казанского скрипичного мастера Аквильянова [1, с.40]. Эта скрипка, как вспоминает Е.П. Бусыгин, служила ему «верой и правдой всю жизнь».

В настоящее время эта скрипка Е.П. Бусыгина экспонируется в «Музее музыкальных инструментов» Казанской государственной консерватории имени Н.Г. Жиганова, как объект (артефакт) музыкально-исторической памяти о Е.П. Бусыгине. Здесь следует напомнить, что вторая скрипка Е.П. Бусыгина, которую ему подарили во время Великой Отечественной войны после одного из фронтовых концертов, вот уже многие годы экспонируется в Музее истории Казанского университета.

Неслучайно, образ скрипки – дорогого сердцу Е.П. Бусыгина музыкального инструмента, вместе с военным – боевым орденом Красной Звезды и символом православной веры отображены (выгравированы) на надмогильном памятнике Е.П. Бусыгину на Арском некрополе города Казани.

По воспоминаниям Е.П. Бусыгина, учился он в музыкальной школе с огромным желанием, интересом, на скрипке занимался по многу часов, что позволяло усваивать трудные для учащихся музыкальных школ скрипичные произведения. В его репертуар вхо-

дили, кроме обязательных гамм, этюдов, упражнений на развитие различных видов техники, известные скрипичные концерты композиторов Акколаи, Берсио и др.

После окончания музыкальной школы, в 1929 году Е.П. Бусыгин поступил в Восточный музыкальный техникум – Казанское музыкальное училище. Материалы свидетельствуют, что Казанское музыкальное училище того времени было одним из старейших и лучших в России музыкальных учебных заведений. Оно было создано в начале XX века, в 1904 году по инициативе выпускника Санкт-Петербургской консерватории Р.А. Гуммерта – композитора (класс Н.А. Римского-Корсакова), пианиста (класс А.О. Миклашевича), дирижера, педагога, музыкального общественного деятеля [5;7]. После революции, в связи с национальной политикой в области музыкального образования, подготовкой музыкантов для восточных регионов России, для Поволжья Казанское музыкальное училище получило название Восточный музыкальный техникум. В 1936 году название – Казанское музыкальное училище было восстановлено. К концу 1920-х годов, когда Е.П. Бусыгин поступил учиться, Восточный музыкальный техникум переживал множество трансформаций и изменений.

В Восточном музыкальном техникуме, как и в музыкальной школе, по воспоминаниям Е.П. Бусыгин, он получил прекрасную скрипичную школу, столь необходимую для будущей профессиональной деятельности. По специальности – скрипка, камерному ансамблю, оркестровому классу Е.П. Бусыгин учился вначале у А.А. Литвинова – известного в России музыканта, директора Восточного музыкального техникума, выпускника Московской консерватории (класс скрипки профессоров Ф. Лауба и Н. Гржимали), ученика и соратника П.И. Чайковского, Н.А. Римского-Корсакова, Н.Г. Рубинштейна, Ф.И. Шаляпина, Л.В. Собинова, учившегося дирижированию в Санкт-Петербургской консерватории у известного дирижера А. Никиша [4]. Затем, после того как А.А. Литвинов переключился исключительно на дирижерскую деятельность, Е.П. Бусыгин был переведен в класс прекрасного педагога-скрипача, выпускника Санкт-Петербургской консерватории А.М. Васильева.

В годы обучения в Восточном музыкальном техникуме (1929–1932 годы), по воспоминаниям Е.П. Бусыгина, он тесно общался со многими молодыми музыкантами, впоследствии составлявшими цвет не только татарской, но и отечественной музыкальной культуры. Так, Е.П. Бусыгин учился вместе с Н.Г. Жигановым – будущим народным артистом СССР, Героем Социалистического труда, лауреатом государственных премий, создателем Казанской консерватории, Союза композиторов Татарстан, Государственного симфонического оркестра Татарстана, Ф. Яруллиним – композитором, автором первого татарского балета, лауреатом Государственной премии ТАССР имени Г.Тукая, М. Булатовой – певицей, народной артисткой РСФСР, З. Хабибуллиним – композитором и скрипачом, народным артистом РСФСР, лауреатом Государственной премии ТАССР имени Г. Тукая, Э. Бакировым – композитором, альтистом, заслуженным деятелем искусств РСФСР, народным артистом Республики Татарстана и многими другими музыкантами поколения 30-х годов XX века [2]. С каждым из этих музыкантов Е.П. Бусыгина связывала многолетняя тесная дружба, как говорил Е.П. Бусыгин, нас объединяло «казанское музыкальное братство».

Будучи студентом Восточного музыкального техникума, Е.П. Бусыгин часто принимал участие в классных, шефских концертах. Например, Е.П. Бусыгин вспоминал: «Тогда было принято шефство над рабочими коллективами, концертные бригады регулярно выезжали с концертами на заводы, фабрики. Это считалось очень почетным делом. Постоянно участвовали в таких концертах Назиб Жиганов, учившийся на два года старше меня, и Фарид Яруллин, неизменно аккомпанировавший певцам и инструменталистам. Программа была разнообразной: классическая музыка (фортепианные произведения Баха, Моцарта, Чайковского и других композиторов) татарская народная музыка, камерные инструментальные произведения. Я играл на скрипке «Музыкальный момент» Шуберта, «Чардаш» Монти» [2, с. 51].

Таким образом, обращение к источниковой базе, содержащей ценную информацию о музыкальной культуре, формировании и развитии музыкального образования Казани, музыкально-исполнительской, творческой деятельности Е.П. Бусыгина, в частности о

1920–1930-х годах его обучения в музыкальной школе имени Р. Гуммерта, в Восточном музыкальном техникуме, послужили для нас поводом обращения к новому, во многом инновационному, научному направлению в исследовании музыкальной культуры Казани, Татарстана, Волго-Уралья, каковым является, по нашему мнению, антропология музыкально-исторической памяти, требующая, как было отмечено в докладе, дальнейшего научного изучения.

### Список литературы

1. *Бусыгин Е.П.* Начало пути // Бусыгин Е.П. *Счастье жить и творить.* Казань, 2007. С.38–41.
2. *Бусыгин Е.П.* Обручение с музыкой // Бусыгин Е.П. *Счастье жить и творить.* Казань, 2007. С.49–60.
3. *Вайда-Сайдашева Г.К.* Звуки времени. Казань, 1991. 126 с.
4. *Литвинова Э.* В центре событий. Александр Александрович Литвинов // Казань, № 5, 2004. С. 25–27.
5. *Маклыгина А.* Святое служение искусству. Музыкальный универсализм Рудольфа Гуммерта // Казань, № 5, 2004. С. 23–24.
6. *Марьинова Ю.А.* Восточная консерватория в контексте становления специального музыкального образования в Поволжье // Формирование и развитие системы среднего музыкального образования в Казани (1917–1960 гг.). Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Казань, 2013. С.43–66.
7. *Сабитовская Р.* Продолжение столетних традиций // Казань, № 5, 2004. С. 7–8.
8. Этнокультурные процессы в Поволжье и Приуралье в советскую эпоху (до середины 1980-х годов). Чебоксары, 1991. 236 с.
9. *Яковлев В.И.* Роль Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете в изучении музыкальных инструментов народов Волго-Уралья // 125 лет Обществу археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Проблемы историко-культурного развития Волго-Уральского региона. Этнографические исследования: Сборник научных докладов и сообщений, посвященных 200-летию Казанского университета. Часть III. / Под ред. Г.Р. Столяровой. Казань, 2004. С. 34–38.
10. *Яковлев В.И.* Традиционные музыкальные инструменты народов Волго-Уралья: формирование, развитие, функционирование (историко-этнографическое исследование. Специальность: 07.00.07 – этнография, этнология, антропология. Автореф. диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук. М., 2001. 56 с.

**Г.В. Алексеенко,**  
*Самарский государственный  
социально-педагогический университет,  
г. Самара*

## **СЕЛО КРАСНОСЕЛЬСКОЕ В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ САМАРСКОГО ЗАВОЛЖЬЯ**

Исследования тематики, связанной с историей Самарского Заволжья, активно велись как в советский, так и в постсоветский период, в основном, самарскими исследователями, которыми были собраны и опубликованы этнографические и иные научные материалы по представителям разных народов, проживающих на территории области [6, с.5]. Однако интерес к изучению данной тематики у самарских ученых сохраняется и сегодня. Самарская область – многонациональный регион, этническое многообразие которого складывалось на протяжении нескольких столетий с момента присоединения Поволжья к Российскому государству и освоения его оседлым населением [8, с.270].

Село Красносельское Сергиевского района Самарской области представляет собой модель этнически смешанного поселения – кроме русских, в нем проживают мордва, татары, чувашаи, украинцы, армяне, гагаузы, туркмены. Кроме того, село расположено по соседству с русскими и украинскими, чувашскими и другими смешанными поселениями. Примеры межэтнических контактов в этом поселении представляют интерес для изучения форм и механизмов межкультурного взаимодействия в Самарском Заволжье.

В современной краеведческой литературе, посвящённой Самарскому Заволжью, данных о селе Красносельском довольно мало. Однако в работах некоторых краеведов XX века, например, А.А. Галяшина [1], П.Д. Лупаева [2], В.В. Мурскова [4], представлены сюжеты о развитии края и возникновении селений. Более подробно о развитии Сергиевского района рассказывается в мемуарах В.В. Мурскова [4, с. 5]. Однако ни в одной из работ указанных авторов не упоминается село Красносельское.

Село Красносельское располагается в северо-восточной части Самарской области, на территории Сергиевского района, и граничит с сёлами Успенка, Спасское, Липовка, Кандабулак, Старая Дмитриевка того же района. Сейчас оно является центром поселения, в которое также входят п. Малые Ключи, п. Ровный, с. Мамыково, с. Королевка. В последних двух сёлах на данный момент никто не проживает.

Проследить историю возникновения села можно, обратившись к материалам Сергиевского краеведческого районного музея, по данным которого удалось установить, что поселение Красносельское появилось в 1919 году [3]. Основателями села стали жители деревни Китовка Липовской волости Самарского уезда Самарской губернии, поэтому изучение истории Красносельского следует начинать с истории деревни Китовка.

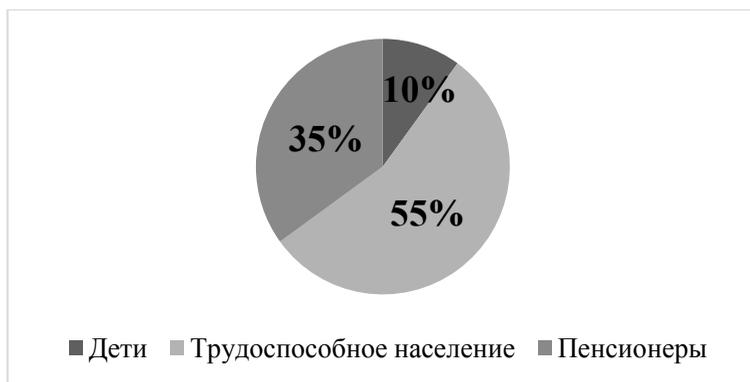
Свое название деревня Китовка получила от фамилии помещицы Китовой (или Титовой), имение которой располагалась на реке Ирже, рядом с будущей деревней, а затем селом Спасским. В материалах местного краеведческого музея имеются сведения о том, что возникла деревня Китовка примерно в 1870-х годах. Государство специально выделило земли Николаевским солдатам, прослужившим в армии 25 лет. Но солдаты прожили здесь недолго, разъехались, а их земли были скуплены по низким ценам деревенским писарем Петром Куприяновичем Рычиком, который продавал их потом крестьянам в три раза дороже. Так деревня Китовка была вторично заселена.

Вблизи Китовки в Липовской волости располагались следующие населенные пункты: с. Липовка (Архангельское), с. Дмитриевка (Троицкое), д. Рысевка, д. Садки, д. Новая Поляна (Лопатино), д. Михайловка, д. Королевка, д. Хутор Горки, д. Александровка (Иржа, Калмыковка), д. Малая Мамыковка (Иржа), д. Ханеневка. Их возникновение связано с историческим прошлым современного Сергиевского района. В 1703 году Петром I был подписан указ о строительстве крепости, призванной защищать интересы Русского государства на северо-востоке страны и послужившей отправным пунктом для заселения новых земель в лесостепном Самарском Заволжье. Крепость, по воле Петра I, получила название Сергиевская в честь известного религиозного деятеля Сергия

Радонежского. Вслед за Сергиевской крепостью, в 1731 году, была возведена Ново-Закамская линия крепостей, которая протянулась от Алексеевской крепости к Сергиевску и далее на север. Ныне сохранились лишь фрагменты этой крепости земляной вал на Качаьем холме вблизи Сергиевска [7, с. 35].

Село Красносельское было основано жителями деревни Китовка в 1919 году на горе Полит. Первые его жители жили в землянках и занимались только земледелием, а позднее скотоводством. 1 мая 1930 года был организован совхоз «Красный» свиноводческого направления. 22 февраля 1931 года в селе была организована совхозная комсомольская организация из 80 человек. В 1941 году из совхоза ушло на фронт 450 человек, 202 человека погибли, 21 человек пропал без вести. В 1973 году Указом Президиума ВС РСФСР село из совхоза «Красный» переименовано в Красносельское. Наибольшего расцвета хозяйство достигло в конце 1980-х – начале 1990-х годов при директоре Ерышове Владимире Васильевиче. В 1998 году на базе совхоза был организован СПК «Красный». В 2019 году село отметило столетний юбилей.

По данным на 1 января 2020 года, численность населения Красносельского составила 507 человек, в том числе дети (до 18 лет) – 63 человека (10%), трудоспособное население – 282 человека (55%), пенсионеры – 182 человека (35%). Соотношение разных групп населения села Красносельского представлено на рисунке 1.



*Рисунок 1. Соотношение разных групп населения села Красносельского (по данным на 1 января 2020 года) [5].*

Как было отмечено выше, современное село Красносельское представляет собой модель этнически смешанного поселения. Этнический состав села в численном отношении можно представить следующим образом: русские – 469 человек, армяне – 10 человек, чувашаи – 7 человек, татары – 5 человек, украинцы – 5 человек, киргизы – 5 человек, мордва – 3 человека, гагаузы – 2 человека, туркмены – 1 человек. Этнический состав села Красносельского представлен на рисунке 2.

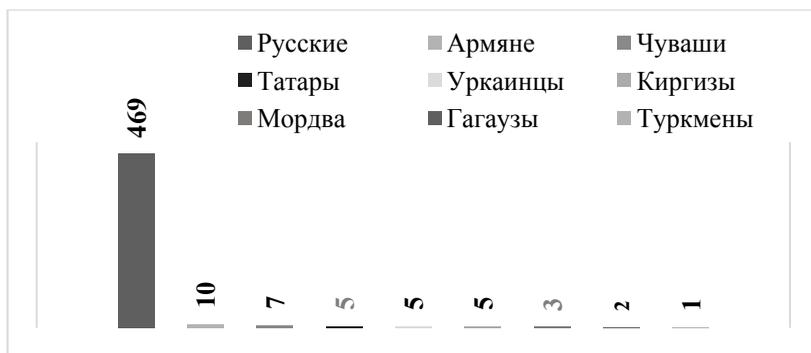


Рисунок 2. Этнический состав села Красносельское. 2020 г. [5]

В рамках полевого исследования, проведенного в 2020 г., были проведены интервью с представителями разных национальностей (татары, мордва, чувашаи, армяне), проживающими в селе Красносельское. Из бесед с жителями удалось получить информацию о том, как складывался многонациональный состав села, а также узнать о характере межэтнических отношений.

Многонациональный состав села складывался постепенно. В село переезжали люди из соседних районов области (например, Клявлинского) и регионов (Татарстана) по разным причинам. Из интервью с коренной жительницей села Б.А. Шамиловой: «Я здесь и родилась. У меня отец с матерью жили в Верхнем Нурлате. Они приехали сюда и потом обосновались, вот только в каком году, я не знаю. Они приехали со своими братьями, 14 человек, жили в землянке. <...> У нас родители, так сказать, богатые были в Нурлате, у них были все старинные жернова, мельницы. При советской власти их раскулачили, и они оттуда сбежали и приехали

сюда». Жительница села А.А. Авакян о причинах переезда из Грузии в село Красносельское говорит следующее: *«А там работы не было, там света не было, там война была, там никто не работал, все люди убежали. Раньше у нас было хорошо, две фабрики, мехзавод, пекарни, булочные, магазины всё, всё было, а сейчас нет ничего. Для этого мы сюда и приехали»* [5].

Старожилы села рассказывают, что вновь прибывшие семьи, независимо от их национальной принадлежности, встречали радушно, помогали освоиться на новом месте. Жили очень сплоченно, помогали друг другу. Никаких межнациональных конфликтов в селе не было. Из интервью Т.И. Стюхиной: *«На работе работали одни чуваши, русские и мордва. Все дружно работали, никаких конфликтов не было. Никто больно и не разговаривал, чтоб были какие-то конфликты»* [5]. Таким образом, характер межэтнических отношений на групповом уровне в селе Красносельское можно охарактеризовать как дружественный. Тем не менее, вновь прибывшее в село нерусское население стремилось выстроить общение в привычной этнической среде. Особенно сплоченной оказалась татарская община. По словам старожилов, татары живут несколько обособлено. Из интервью Т.А. Евмановой, которая проживает в селе 44 года: *«Русские – чуваши могут гулять, а вот к татарам бы не пошла. Нет и ни раз не была, нет, татары по себе, чуваши по себе... А вот русские и чуваши могут гулять»* [5].

Татары стараются бережно хранить традиции своей национальности в селе Красносельское. Соблюдают календарные и семейные обряды, хотя сейчас уже не так шумно и открыто отмечают национальные праздники. Б.А. Шамилова вспоминает: *«У нас.... Вот пост кончался – Ураза-байрам. У нас дома, тут, было много татар, у отца, здесь, вот дом вот этот как построили, у нас комната передняя была как мечеть, было много татар, сюда приезжали, молились. Во втором отделении было тоже много татар, и мы ездили, они к нам, мы к ним»* [5]. Стоит отметить, что в селе находятся два кладбища, одно православное, а второе мусульманское, которое называется «Татарское».

Т.А. Евманова в интервью рассказала, что чуваши раньше тоже отмечали национальные праздники торжественно, а теперь же отмечают тихо, в семейном кругу: *«У нас и торжественные*

*праздники есть, есть и наряды, но наряды были у мамы, а у меня уже нет. Как одели, так и пошли уже, нет национальных праздников. У нас чувашки – весёлый народ: и танцуют, и поют.... и сейчас 12 июня весёлый «Летний праздник» отмечали раньше широко, по старинке прямо и гуляли, а сейчас только дома» [5].*

Представители мордвы в самом селе Красносельском почти не празднуют свои праздники – уезжают в другие сёла, где больше родных, а семейные праздники отмечают в частных подворьях. В целом, в настоящее время почти для всех этнических групп характерна замкнутость. В большей степени это касается этнических групп, представленных 1–2 семьями: украинцев, гагаузов, туркмен, которые в селе Красносельском стараются не выделяться, а об их обычаях мало что известно их соседям [5]. Однако, несмотря на некоторую обособленность в быту, в приватном пространстве, представители всех национальностей вместе отмечают общие праздники: Новый год, Восьмое марта, майские праздники. Соседи поздравляют друг друга с их национальными праздниками. Как признаются сами жители села, этническая принадлежность соседей их не интересует: *«Мы никогда и не делились, это было неважно, работали все вместе»* (Б.А. Шапилова), *«Мне всё равно, как русские, все как родные»* (А.А. Авакян) [5]. Вероятно, взаимное уважительное и тактичное отношение жителей села является залогом дружелюбной, добрососедской картины межэтнического взаимодействия в Красносельском.

Современная картина межэтнических отношений в селе Красносельском складывалась на протяжении 100 лет, с момента образования села. Межэтнические отношения в селе характеризовались сочетанием разных моделей взаимодействия: изоляции / адаптации / аккультурации малочисленных групп к социокультурной среде с доминирующей ролью русского языка и русской культуры, кооперации разных этнических групп в производственной и социальной сферах в определенных ситуациях, интеграции в общее пространство сельского сообщества.

## Список литературы

1. *Галяшин А.А.* Гарин-Михайловский в Самарской губернии. Куйбышев: Кн. изд-во, 1979. 120 с.
2. *Луцаев П.Д.* Красносамарская крепость // Самарский краевед: Историко-краеведческий сборник. Куйбышев, 1990. Вып. 2. С.34–38.
3. Материалы по истории сел Сергиевского района // Архив Сергиевского краеведческого районного музея. Д.1.
4. *Мурсаков В.В.* Наш край в истории Самарского Заволжья. Куйбышев, 1990. 204 с.
5. Полевые материалы Г.В. Алексеенко, 2020 г., с. Красносельское Сергиевского района Самарской области (информанты: А.А. Авакян, 1958 г.р., урож. Грузии; Т.И. Стюхина, 1959 г.р., урож. с. Клявлино; Т.А. Евманова (Васильева), 1950 г.р., урож. деревни Ульяновка, Черемшанского района, Республики Татарстан; Б.А. Шамилова, г.р. 1945, урож. Совхоза Красный (ныне с. Красносельское).
6. Состояние научной экспертизы межэтнических и конфессиональных отношений в Приволжском федеральном округе. Экспертный доклад / Под общей редакцией академика В.А. Тишкова, В.В. Степанова. Москва-Ижевск: Институт компьютерных исследований, 2013. 124 с.
7. Этнография Самарского края XVIII–XIX веков / Сост. В.М. Бирюков. Самара, 1994. 300 с.
8. *Ягафова Е.А.* «Дружно живем, бешбармак научились варить...»: к вопросу о типологических моделях межэтнических взаимодействий в Самарском Заволжье // Самарский научный вестник. 2018. Т.7, № 4 (25). С.270–277.

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

## **СЕМЕЙНО-БРАЧНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В Д. ЯНГИЛЬДИНО (XVIII – НАЧАЛО XX вв.)**

Исходя из составленной нами родословной основателя д. Янгильдино (совр. Козловский район Чувашской Республики) – Кармыш-бабая (Кармыша Туктарова), который родился приблизительно в 1580–1590-е гг., следует констатировать, что данный населенный пункт берет свое начало в 1610–1620-е гг.

Историю семейно-брачных отношений д. Янгильдино в XVIII – начале XX в. представляется возможным проследить на различном архивном пласте источников – ревизские сказки, метрические книги, делопроизводственная документация о бракоразводных процессах. При исследовании брачных отношений янгильдинцев в XVIII в. на первый план выходят материалы III ревизии (1762 г.). Материалы III ревизии (1762 г.), единственные из всех ревизий, где наряду с материалами IV (1782 г.) и V ревизий (1795 г.), сосредоточены данные о месте происхождения невест. К сожалению, сведения по IV и V ревизиям по д. Янгильдино не сохранились, поэтому анализ семейно-брачных отношений рассматриваемого населенного пункта в XVIII в. осуществляется нами лишь по данным III ревизии (1762 г.).

В частности, наибольшее количество невест, вступавших в брак по материалам III ревизии, были родом из д. Янгильдино – 48, далее по убыванию: д. Большие Ачасыры – 11, д. Елметева – 7, д. Малые Ширданы – 6, д. Альменево – 6, д. Бакырчи – 4, д. Сасыкова – 4, д. Кугушева – 4, д. Ураспугина – 3, д. Тогаево – 3, д. Айдарово – 3, Малые Ачасыры – 2. По одному разу невесты были взяты из населенных пунктов: Яковлева (Казанский уезд), Васюкова, Рунга, Баеково, Ямашева, Сунчалева, Кугеева, Акзигитово. Все перечисленные деревни находились неподалеку от д. Янгильдино и входили, по большей части, в Свияжский уезд. Невест из

других поселений, расположенных не на территории Казанской губернии (Свияжского, Казанского и других уездов), нами не выявлено [12, лл.64–93 об.].

Что касается выдачи замуж местных невест в другие поселения, то с 1744 г. по 1763 г. каких-либо неожиданностей тут не зафиксировано. Выдача невест усматривается в те поселения, из которых их и брали в д. Янгильдино, а именно: Кузеево, Тогаева, Кугушева, Елметева, Большие Ширданы, Сунчалеева, Бакырчи, Ямашева, Ертышиха, Большие Ачасыры, лишь в последней деревне – Большие Ачасыры зафиксированы два случая, в остальных же населенных пунктах усматриваются единичные случаи выдачи замуж невест из общины д. Янгильдино [12, лл.64–93 об.]. Мы полагаем, что подобная тенденция выбора невест янгильдинцами из среды соседних поселений продолжилась и в конце XVIII – первой половине XIX в.

Как известно, для татарских общин была характерна полигамия. Не исключение в этом плане и д. Янгильдино. К примеру, по данным III ревизии (1762 г.) в исследуемом населенном пункте усматривалось 5 полигамных браков, в частности, у следующих янгильдинцев было по две жены: Сеней Альметев, Искандер Калметев, Абдрахим Ибраев, Кадыр Альметев, Солтан Кадыров. Несомненно, наличие двух и более жен, свидетельствовало о высоком социальном статусе селянина в местной общине [12, лл. 66 об.–67, 68, 81 об.–82, 85 об.–86]. К сожалению, ревизия 1762 г. не позволяет определить средний возраст брачующихся и период их брачевания. Более подробно на этих вопросах, мы остановимся, подключив сведения по второй половине XIX в.

Дальнейшую динамику полигамных браков в д. Янгильдино, представляется возможным проследить по материалам VIII (1834 г.) и IX (1850 г.) ревизий. Так, в 1834 г. в д. Янгильдино наблюдалось 6 случаев полигамии – Мухаметкул Мукминев, Абдулатиф Курманаев, Батырша Бадамшин, Бадямша Галимшин, Нигматулла Мурсалимов, Фатхулла Мурсалимов, которые имели по две жены. К 1850 г. число полигамных браков возросло до 7. В частности, наличие двух жен усматривается у Абдулвали Замигулова, Абдулвали Даминова, Батырша Бадамшина, Нигматуллы Мухамедрахимова, Абдуллы Бикмухаметева, Бикчентая Салеева,

Нигматуллы Мурсалимова [2, лл.508–575; 3, лл.1–85]. Очевидно, что в небольшом количестве в д. Янгильдино практиковалось многоженство.

Обратимся к анализу брачных союзов в среде янгильдинцев. Для начала приведем общую динамику за рассматриваемые годы, а именно 1860, 1881 и 1915 годы (таблица 1).

*Таблица 1*

**Динамика брачных союзов в д. Янгильдино,  
по данным метрических книг 1860, 1881, 1915 гг.**

	1860 г.	1881 г.	1915 г.
Январь	2	1	2
Февраль	2	3	2
Март	4	2	3
Апрель	3	–	2
Май	4	–	1
Июнь	3	–	2
Июль	–	4	–
Август	–	–	–
Сентябрь	–	–	1
Октябрь	–	–	2
Ноябрь	–	–	2
Декабрь	–	1	2
Итого	18	11	19

*Источник: [4, лл.541–543; 5, лл.538 об. – 539 об.; 11, №1]*

Очевидно, что, несмотря на положительную динамику среди родившихся [4, лл.537–540; 5, лл.540–541 об., 548–551, 558 об.–560 об.; 11, №1], количество браков не соотносится с этим ростом и, как видно, к 1881 г. усматривается их снижение. Большая часть союзов была заключена в первой половине года. Стабильно высокие показатели наблюдаются в марте, а также в январе и феврале. Единственным месяцем, в котором отсутствуют брачные союзы в татарской общине д. Янгильдино, является август.

В таблице 2 нами подсчитан средний возраст брачующихся в д. Янгильдино и соседней с ней – д. Альменево.

Таблица 2

**Средний возраст жениха и невесты в брачных союзах д. Янгильдино и д. Альменево, по материалам метрических книг за 1860, 1881, 1915 гг. [4, лл.541–543, 548; 5, лл.533–533 об., 538 об.–539 об., 546 об.–547 об., 554–557 об.; 11, №1–2]**

Янгильдино						Альменево					
1860 г.		1881 г.		1915 г.		1860 г.		1881 г.		1915 г.	
Ср. возраст жениха	Ср. возраст невесты										
30,4	23	24,1	19,8	27,4	20,9	–	–	27,6	19	30	22,7

Как видим, максимальный возраст жениха отмечен в 1860 г. – 30,4 года, невесты, также в этом году – 23 года, минимальные показатели усматриваются в 1881 г. – 24,1 года у жениха и 19,8 года у невесты. Что касается д. Альменево, то интенсивность брачных союзов в данном населенном пункте отличается очень слабыми показателями. Так, в 1860 г. в метрической книге отмечен лишь один брак, в 1881 г. и 1915 г. – по три. В связи с этим показатели среднего возраста в ней могут быть несколько необъективными и не отражающими настоящее положение дел в плане среднего возраста брачующихся.

Наибольшая разница между супругами за все рассматриваемые годы (1860, 1881 и 1915 г.) зафиксирована в брачном союзе янгильдинца Бадамши Галимшина (70 лет) и Атнабики Рахматуллиной (33 года, д. Бакырчи) от 30 мая 1860 г. – +37 лет. Из 48 брачных союзов за три года лишь в одном мы можем наблюдать случай, когда невеста была старше жениха. Речь идет о браке Сиразетдина Хабибуллина (23 года) с Хамдабану Иртугановой (27 лет), оба брачующихся были родом из д. Янгильдино. В 1881 г. самой весомой разницей (+8) отмечен союз Тимерши Валидова (25 лет, д. Акзигитово) и Сахибжамал Мухаметвалиевой (17 лет, д. Янгильдино). В 1915 г. разница в возрасте +20 зафиксирована в

браке Салахетдина Биктагирова (47 лет) и Фатимы Багаутдиновой (27 лет), оба из д. Янгильдино [4, лл.541–543; 5, лл.538 об.–539 об., 546–547 об., 554–557 об.; 11, №1].

Представляет интерес и сумма махра в брачных союзах янгильдинцев. Махр подразумевал получение семьей невесты от мужа имущества, чаще всего в денежном эквиваленте. В случае развода махр оставался у бывшей супруги. В реальности махр нередко отходил родителям невесты, выполняя роль калыма. Известно, что у татар выплата калыма практиковалась под видом махра (в народе он именовался *калын*, *калын малы*). Таким образом, есть основания рассматривать махр и калым как юридически тождественные понятия [1, с.345–346].

Сумма махра составляла в среднем: в 1860 г. – 175 руб., в 1881 г. она сократилась до 107 руб., в 1915 г. достигла максимальной отметки – 197 руб [4, лл.541–543; 5, лл.538 об.–539 об., 546–547 об., 554–557 об.; 11, №1].

В частности, в 1860 г. наименьший махр был заплачен янгильдинцем Бадамшой Галимшиным (70 лет) за 33-летнюю Атнабику Рахматуллину (из д. Бакырчи) – 50 руб., предельная сумма (300 руб.) в этом же году усматривается на примере двух брачных союзов: 1) Валиуллы Хабибулина (29 лет) из д. Нурлаты (Свияжский уезд) с местной крестьянкой из д. Янгильдино – Гарфизамал Хабибуллиной (24 года), дочерью Хабибуллы Гумерова; 2) Шарафетдина Сабитова (38 лет, сын указного муллы из вышеупомянутой д. Нурлаты) с Шамсикамал Нигматуллиной (25 лет, д. Янгильдино) [11, №1].

Следующий рассматриваемый год (1881 г.) отмечен крайне невысокими выплатами. Сложно сказать, с чем именно это связано. Максимальная сумма (150 руб.) в данном году наблюдается на примере брака купца Замалетдина Сайфетдинова (25 лет, д. Бакырчи) с Бибигафифой Шамсетдиновой (21 год, д. Янгильдино), минимальная (50 руб.) была уплачена местным татаринном Сайфуллой Гайнуллиным за его односельчанку Бибихакиму Валидову (25 лет) [4, лл.541–543].

К 1915 г. в д. Янгильдино насчитывалось уже три мечети [5, лл.538 об.–539 об., 546 об.–547 об., 554–557 об.]. Казалось бы, данный факт должен был способствовать росту числа брачных со-

юзов в среде янгильдинцев. Но следует констатировать, что за 45 лет количество браков возросло с 18 (в 1860 г.) до 19 (в 1915 г.), т.е. интенсивность брачных союзов в начале XX в. была сравнительно невысокой. Считаем, что одна из причин этого могла заключаться в участии мужчин брачного возраста д. Янгильдино в Первой мировой войне, и, как результат, это могло стать катализатором снижения браков в янгильдинской общине.

Возвращаясь к выплатам янгильдинцами махра, следует констатировать, что максимальные примеры в 1915 г. отмечены в пределах 500 руб., минимальные – 60 руб. Столь ощутимая разница в сумме может быть объяснена рыночной конъюнктурой. Отметим, что в союзе с наименьшей – выплаченной суммой брак для обоих супругов был повторным – это союз упомянутых выше янгильдинцев Салахетдина Биктагирова (47 лет) и Фатимы Багаутдиновой (27 лет). Что касается наиболее весомого махра, то он был уплачен местным татаринном Мухаметшакиром Мухаметхадиевым (23 года) за 17-летнюю односельчанку Файрузу Хакимзянову (500 руб.). Резюмируя анализ махра, отметим, что его выплата напрямую зависела от возраста невесты. Так, в среднем в случаях, когда за невесту был уплачен минимальный размер, ее возраст в среднем составлял 28,3 года, напротив, в максимальных значениях он равнялся 21,7 года [4, лл.541–543; 5, лл.538 об.–539 об., 546–547 об., 554–557 об.; 11, №1].

Уместно привести сведения о месте происхождения невесты в брачных союзах янгильдинцев по данным метрических книг (таблица 3).

Очевидно, что янгильдинцы предпочитали брать невест из местной общины лишь в трех случаях, а именно в 1860 г., мы наблюдаем примеры, когда жены были взяты из других населенных пунктов – это брак, заключенный 12 апреля между Музаффаром Хамзиным (25 лет, д. Янгильдино) и Гафурой Мухаметкуловой (21 год, д. Тара), вышеупомянутый брак Бадамши Галимшина (70 лет) и 33-летней Атнабики Рахматуллиной (д. Бакырчи), и наконец, третий брак примечателен тем, что обе брачующиеся стороны были неместными – невеста Гульфариша Шамигулова (30 лет, д. Бузаево Свяжского уезда), а ее жених Нигматулла Габии

дуллин (50 лет) был родом из д. Бакырчи (Цивильский уезд), данный брак датирован 2 июня [11, №1].

Таблица 3

**Места происхождения невест в брачных союзах д. Янгильдино, по данным метрических книг за 1860, 1881, 1915 гг. [4, л.541–543; 5, лл.538 об.–539 об., 546–547 об., 554–557 об.; 11, №1]**

Годы	1860 г.		1881 г.		1915 г.	
	Кол-во невест	%	Кол-во невест	%	Кол-во невест	%
Бакырчи	1	5,55	–		–	
Бузай	1	5,55	–		–	
Тара	1	5,55	–		–	
Янгильдино	15	83,35	11	100	19	100
Итого	18		11		19	

Рассмотрим более подробно вопрос полигамии в среде янгильдинцев в начале XX в. Здесь следует сказать, что материалы метрической книги за 1915 г. позволяют установить соотношение повторных браков и тем самым определить, в каких масштабах институт полигамии продолжал существовать в татарской общине д. Янгильдино. Из 19 браков, заключенных в 1915 г., в 7 случаях для женихов брак был повторным. Прежде всего, обращают на себя внимание два союза: 1) Залялетдина Ихсанова (48 лет, д. Альменево) с Шамсизихан Фатхулиной (33 года, д. Янгильдино), для жениха данный брак был третьим по счету, для невесты (которая, возможно, являлась вдовой – вторым), 2) Салавата Бикбулатова (34 года) с Бибинафисой Зиганшиной (18 лет), оба брачующихся были родом из д. Янгильдино, для супруга брак был третьим по счету. Мы считаем, что данные браки были полигамными. В других пяти случаях, когда для жениха брак являлся вторым по счету, есть вероятность того, что эти браки были вызваны разводом или

смертью жены в предыдущем браке [5, лл.538 об.–539 об., 546–547 об., 554–557 об.].

Если обратиться к бракоразводным процессам в янгильдинской общине, то следует констатировать, что их доля на протяжении XIX – начала XX в. оставалась крайне низкой. В первую очередь, это свидетельствовало о сплоченности института семьи в д. Янгильдино и о близком к идеальному взаимопонимании между супругами.

Материалы о бракоразводных процессах в поселениях татар-мусульман Российской империи отложились в фонде И–295 (Оренбургское магометанское духовное собрание) Национального архива Республики Башкортостан.

Для начала обратимся к ситуации во второй четверти XIX в. по соотношению браков и разводов. За 1843 г. было зарегистрировано 14 браков и лишь один развод. В соседней деревне Альменевой ситуация немного отличается. Так, альменевцами было зарегистрировано 2 брака и столько же разводов, т.е. соотношение браков и разводов определялось в равных долях [10, лл.3 об.–4].

Из данных метрических книг за 1860 г. и 1881 г. видно, что развод в д. Янгильдино был совершен в каждом из этих годов один раз. Причем, в 1881 г. был оформлен развод муллы Борханетдина Габдельгалимова с Бибикалимой Валидовой, причиной развода указано отсутствие любви. Что касается развода, зафиксированного в 1860 г., то в нем в графе причин указаны две – отсутствие любви и непослушание мужу. Речь идет о разрыве отношений между Фаткуллой Мурсалимовым и Бибизямилей Минкиной (оба д. Янгильдино) [4, л.543; 11, №1].

Переходя к причинам, побуждавшим янгильдинцев подавать данные прошения, отметим, что среди них фигурируют: высылка мужа в Сибирь, избиение жен.

30 марта 1895 г. Мухаметзакир Исенбаев подал в ОМДС прошение, в котором обвинил приходского имама в неявке на бракосочетание и просил разрешения на повторный брак со своей женой Биби-Сагдой. Выясняется, что 22 июля 1893 г. брак между ним и Биби-Сагдой Биктемировой был расторгнут, в августе 1894 г. они вновь изъявили желание вступить в брак, были подготовлены еда, стол для свадьбы, были приглашены двое свидете-

лей – Юсуп Исхаков и Габдулхак Габдувалиев, но муллы не явились, тогда Мухаметзакир Исенбаев отдал своему тестю 4 руб., чтобы тот передал данную сумму мулле на разрешение брака, а сам уехал срочно по коммерческим делам в Астрахань – Исенбаев торговал по гильдейскому билету в г. Гурьев. В ходе переписки Исенбаева с ОМДС усматривается, что спустя месяц после его отъезда Биби-Сагда Биктемирова, будучи беременной от него, вышла замуж за крестьянина д. Айдаровой Цивильского уезда Сеитбаттала Бикмуллина при свидетелях Габдулхакиме и Габдулхаке Валиевых, причем отец Биби-Сагды – Биктемир Бахтияров дочь свою объявил незамужней. В конце концов, 5 июля ОМДС, в связи с отсутствием Исенбаева и неизвестностью даты его приезда, оставило его просьбу о повторной женитьбе без последствий [6, лл.4, 7–8 об., 13].

В 1895 г. Шамсура Фаткуллина (проживавшая в то время на иждивении у отца Назира Аббязова) также подала ходатайство в ОМДС с просьбой о разводе ее с мужем. Выясняется, что муж Фаткуллиной – Серазетдин Фаткуллин (35 лет) с односельчанином Гильманом Сейфуллиным (37 лет) по приговору от 11 июня 1894 г. были осуждены к поселению в Сибирь за кражу лошади, совершенную ими 13 февраля 1894 г. в д. Шатом Цивильского уезда; тогда янгильдинцы вооруженные ломом, угнали лошадь у крестьянина Ивана Алексеева (стоимостью менее 300 руб.). Серазетдин Фаткуллин был лишен также всех прав состояния, прав «семейственных» и прав собственности [7, 1, 2, 3, 4–5].

В результате постановлением ОМДС от 1 марта 1895 г. брак Шамсуры Фаткуллиной с Серазетдином Фаткуллиным был расторгнут, приходскому мулле д. Янгильдино Хакимзяну Сеитбатову было приказано сделать об этом запись в метрике [7, л.5].

Анализ фонда И–295 показал, что в 1896–1902 гг. бракоразводные процессы в среде янгильдинцев, видимо, отсутствовали.

Следующее бракоразводное делопроизводство было зафиксировано в 1903 г., когда Исмагил Бектемиров (д. Янгильдино) 27 мая 1903 г. заявил Богородскому волостному суду, что 17 мая 1903 г. его жена Биби-Сафа Газизова в его отсутствие ушла домой в д. Акзегитову Цивильского уезда, захватив с собою 3 руб. 20 коп. и вещи: рубаху (2 руб. 86 коп.), 3 платка (3 руб.), 2 скатерти

(2 руб.) и 4 фунта шерсти (1 руб. 10 коп.), и просил привлечь ее к ответственности, в случае же утраты взыскать с нее их стоимость. Волостной суд 21 октября, вникнув в детали дела, заочно постановил Биби-Сафу Газизову подвергнуть аресту на семь суток. Газизова в ответ подала жалобу, в итоге решение об аресте было отменено. Причины ухода Газизовой кроются в избиении ее мужем. 7 мая 1905 г. она подала прошение в ОМДС о разводе, 9 сентября его перенаправили для решения имаму 1-й мечети Хакимзяну Сеитбатталову [8, лл.1–1об., 7, 9, 14–15]. Решение по данному вопросу в деле отсутствует.

В 1904–1910 гг. нами не найдено подтверждений зарегистрированных разводов в мусульманской общине д. Янгильдино.

13 июля 1911 г. в ОМДС поступило прошение от крестьянки д. Янгильдино Тауфы Багаутдиновой, проживающей тогда в Уфе, о разводе с мужем Хузиахметом Инсановым в связи с его распутным образом жизни.

Выясняется, что супруги состояли в браке 7 лет, в своем прошении Тауфа Багаутдинова пишет, что за всю супружескую жизнь ни разу не встретила со стороны мужа отрадных дней, Инсанов пропадал из дома на три, а порой и на четыре дня. 3 месяца назад, оставив своих четырех малолетних детей и жену, Инсанов и вовсе ушел из дома, не имея никаких средств к существованию. В итоге разрешить ситуацию с разводом супругов, основываясь на нормах шариата, было поручено имаму 3-й соборной мечети г. Уфы Мухаметсабиру Хасанову [9, лл.1, 2–4 об.]. Чем в итоге закончилось данное дело – неизвестно.

В 1915 г. в общине д. Янгильдино было зафиксировано два развода: местного крестьянина Гарифуллы Тимерханова с крестьянкой Шамсикамал Шахабетдиновой из д. Юынчы Цивильского уезда и янгильдинцев Гисметуллы Бикмуллина и Биби-хабиры Нигматзяновой, в обоих случаях причиной развода стало отсутствие любви между супругами [5, лл.538 об., 545 об.].

Рассмотренный материал свидетельствует о том, что все дела решались согласно нормам шариата; к сожалению, в некоторых из них нет окончательных решений, что не позволяет узнать дальнейшую судьбу янгильдинцев.

Итак, комплексный анализ семейно-брачных отношений в д. Янгильдино в XVIII – начале XX в. показал, что, несмотря на значительную долю браков во второй трети XVIII в., в которых женихи брали невест не из числа местных девушек, регистрация брачных союзов к концу XIX – началу XX в. говорит о том, что янгильдинцы останавливали свой выбор на местных представительницах прекрасного пола. Наличие в 1762 г. в янгильдинской общине пяти полигамных браков и увеличение к 1834 г. (за 72 года) их лишь до 6, может свидетельствовать об уменьшении доли подобного рода брачных союзов от общего их числа. Тем самым, следует констатировать, что институт полигамии в исследуемой татарской общине не получил с течением времени распространения, и может позиционироваться, несмотря на минимальное увеличение, отрицательным развитием. Интересные результаты преподнесло изучение периода брачевания янгильдинцев. Так, большая часть браков в исследуемые годы (1860, 1881, 1915 г.) была зарегистрирована в первом квартале года, крайне низкая численность брачных союзов в третьем квартале, связана, на наш взгляд, с загруженностью крестьян в сельскохозяйственной отрасли. Рост средних показателей возраста брачующихся коррелируется, прежде всего, с наличием, так называемых повторных браков, в которых супруги были старше тридцатилетнего возраста, к примеру, в таких браках отмечена, и максимальная разница в возрасте в исследуемые годы (+37 лет). Крайне низкая средняя сумма махра в 1881 г. – 107 руб., может быть связана с тем, что в крестьянской общине д. Янгильдино в этот год наблюдался некий экономический застой. Сравнительно небольшое число разводов, среди причин которых можно выделить отсутствие любви, высылку мужа в Сибирь, избивание жен, может свидетельствовать о крепости института семьи в янгильдинской общине в исследуемый период.

### Список литературы

1. *Гантрахимов Р.А., Файзрахманов Р.Р., Шафиков И.Ф.* Браки сельских татар-мусульман во второй половине XIX в. (на материалах метрических книг деревни Красная Кадка из фондов Государственного архива Республики Татарстан и Национального архива Республики Башкортостан) // Историческая этнология. 2018. Т.3, №2. С. 345–360.
2. Государственный архив Республики Татарстан (ГА РТ). Ф. 3. Оп. 2. Д. 145.
3. ГА РТ. Ф. 3. Оп. 2. Д. 275.
4. ГА РТ. Ф. 204. Оп. 177. Д. 225.
5. ГА РТ. Ф. 204. Оп. 177. Д. 1360.
6. Национальный архив Республики Башкортостан (НА РБ). Ф. И–295. Оп. 3. Д. 14149.
7. НА РБ. Ф. И–295. Оп. 4. Д. 19881.
8. НА РБ. Ф. И–295. Оп. 5. Д. 2773.
9. НА РБ. Ф. И–295. Оп. 5. Д. 8475.
10. НА РБ. Ф. И–295. Оп. 8. Д. 48.
11. НА РБ. Ф. И–295. Оп. 9. Д. 217.
12. Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 350. Оп. 2. Д. 3001.

**С.Дж. Атдаев,**  
*Институт истории и археологии  
Академии наук Туркменистана,  
г. Ашхабад, Туркменистан*

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

**НЕКОТОРЫЕ ДАННЫЕ О ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ  
ТЮРКСКИХ НАРОДОВ ЕВРАЗИИ  
О СЕЗОННЫХ ПЕРЕЛЕТАХ ПТИЦ  
(К ВОПРОСУ ИЗУЧЕНИЯ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ  
ЧЕЛОВЕКА И ПРИРОДЫ)**

В вопросах взаимоотношений человека и природы в рамках исследований по проблемам социоестественной истории и классической этнографической науки всегда особое внимание уделялось влиянию диких и домашних животных и птиц на окружающую человека среду и на его образ жизни. В этом отношении миграции перелетных птиц всегда находили яркое отражение в устном народном творчестве и литературных произведениях у многих народов и племен. У каждого народа, это явление, нашло свое особое выражение в национальной культуре, в том числе у тюркских народов Евразии. Иногда объектом повествования становился дальний перелет, в иных случаях описывались сами участники процесса. Перелеты птиц послужили основой для зарождения различных преданий и всевозможных легенд. К примеру, одна суфийская притча, изложенная Шамс Ад-Дином Джамии (1414–1492 гг.), повествует о черепахе, подружившейся с двумя утками. Когда пришло время птицам улетать, черепаха взмолилась забрать ее в дальнейшее путешествие. Тогда обе утки взяли в клювы концы палоч-

ки, а черепаха крепко ухватила за ее середину, и они все вместе поднялись над землей. Когда они пролетали над деревней, люди заметив это необычное явление, стали кричать: «Смотрите на это чудо». Распираемая изнутри эмоциями и восторгом черепаха прокричала: «Да вы завидуете мне, жалкие бескрылые существа!». Она раскрыла пасть и полетела вниз [10; с. 152].

Среди перелетных птиц большим почетом у многих народов пользовался лебедь. В башкирском фольклоре лебедь является прародителем и тотемом. У башкирского народа бытует понятие, что все лебеди – потомки небесного божества Хумай (Умай). Птицами богини Умай считались также гуси и утки. Эти птицы считались чистыми и священными. К примеру, тувинцы на лебедя (*хун*) никогда не охотились, ибо боялись, что в таком случае может умереть кто-нибудь из родственников. Но если убивали лебедя, у озера к дереву привязывали белые ленточки и бросали в воду золото или серебро. На место, где была убита птица, клали продукты и, обращаясь к воде, говорили: «Все, что надо, сделали, дали стоимость вашего лебедя [8; с. 289].

Эти птицы могут жить сразу в трех мирах – летать в Верхнем, ходить в Среднем, нырять в Нижний, подводный мир. Шаманы в своих камланиях часто путешествовали на этих птицах. О гусе они пели так: «Когда устанешь, пусть будет тебе конем. Когда соскучишься, пусть будет тебе товарищем».

В древних мифах при сотворении мира часто фигурируют водоплавающие птицы. Мифы повествуют о том, что земля была сотворена из ила или грязи, которую птица (гагара, утка, и др.) достала со дна мирового океана. У качинцев утка – воздушный бог, а орочи считают, что от нее пошли первые люди. У киргизов красная утка произошла из снохи пророка, рискнувшей выкупаться в запретном озере. Так как эта птица произошла от человека, то по их обычаям ее мясо в пищу не употребляют. Согласно татарским сказаниям, в образе утки выступает дух горы, обитающей в озере на вершине горы. Когда люди ее поймали и хотели съесть, мясо ее не сварилось, а озеро высохло [7; с. 71].

Известно, что тотемом тюрок был *ку* или *куба*, то есть лебедь. Примечательно, что туркмены лебедя называют схожим словом –

зув. В словаре Махмуда Кашгарлы эта птица обозначена как кузу. Алтайцы и киргизы лебеда называют куу, хакасы – хуу, кумыки и узбеки – кув, азербайджанцы – зу, а уйгуры – куку.

Другой важной перелетной птицей является журавль. Журавли также являются тотемом башкир. По сообщению Ибн Фадлана, посетившего башкирские земли в 922 г., они поклонялись журавлям: «мы видели, как (одна) группа поклоняется журавлям». Однажды на них напали враги, и стали побеждать. Но вдруг появились журавли, закричали так громко, что враги испугались и обратились в бегство. Поэтому башкиры всегда поклонялись журавлям и говорили «Журавль – наш господин, так как он обратил в бегство наших врагов» [9; с. 66]. По другому поверью, журавли предупредили башкирские племена о нашествии врагов, и те успели вовремя подготовиться к отпору. Согласно еще одной башкирской легенде, один юноша записал журавлиное курлыканье и переложил на флейту-курай. Считается, что наигрывание этой мелодии помогает выиграть битву. Часто играть ее нельзя – может случиться засуха.

По поведению цапель и журавлей рыбаки и моряки с древности предсказывали погоду. Если рулевой в море видел, как журавлиный клин разворачивался, и летел обратно, значит, причиной этого послужил сильный ветер. Корабль торопился к берегу. Летящие же высоко и спокойно журавли предвещали хорошую погоду. Древнегреческий естествоиспытатель и философ Теофраст (372–287 до н. э.), писал, что можно ожидать бурю с дождем, если журавли возвращаются на берег [12; с. 84].

В основе этих поверий лежат реальные наблюдения за птицами. Они действительно предпочитают не лететь против сильного ветра, а в бурю отсиживаются на берегу. Сезонные перелеты этой птицы были предвестниками смены сезона года. У туркмен бытует выражение: «Если прилетели журавли – открывай дверь (т.е. пришла весна), а если прилетели вороны, закрывай ее (т.е. наступила зима)». (*Дурна гечсе дулуны ач, гарга гечсе гапыны яп*).

В народе особо почитался аист. В туркменских народных пословицах описываются повадки аистов: «Аисты прилетят заметишь, улетят не узнаешь», «С аистом и снег пришел», «Клокотание

аиста извещает его хорошее настроение», «Весь свой день аист проводит в пении».

Туркмены называют эту птицу *леглек*. В преданиях многих народов она именуется как *хаджи-леглек*, то есть, аист-паломник. Белый аист считается у мусульман священной, так как летит на зимовку через Аравийский полуостров в направлении священного города мусульман. По арабскому поверью, в аистов превращаются души мусульман, которые за свою жизнь ни разу не совершили предписанное Кораном паломничество к гробу пророка Магомета. Они вынуждены делать это уже после смерти в облике птиц. Поэтому каждый, кто умертвил аиста, является убийцей [12; с. 65].

Другой вариант поверья повествует нам о том, что в аистов превращаются жители далеких страны, страстно желающих посетить Мекку. Весной они возвращаются обратно и снова принимают человеческий облик. В Фесе (Марокко) некогда существовал даже госпиталь, для оказания помощи раненым и больным аистам. Если случалось, что птица умирала, то ее хоронили как человека.

Вера в превращение души человека в птицу имеет глубокие истоки. По древним тюркским верованиям, душа человека после смерти превращается в птицу. Про умерших говорили, что они «улетели». Когда человек умирает, турки говорят, что он: «стал соколом», а туркмены: «улетел». Ловчая птица у народов Средней Азии часто отождествлялась с душой ее хозяина. В произведениях средневекового просветителя Юнуса Эмре (1240–1321 гг.) понятие попасть в рай обозначено выражением «улететь в рай» (*дженнете учмак*) [11; с. 98].

По представлению сибирских татар, душа находится в теле человека, пока он жив. При смерти же душа покидает тело (*оцын китэте*), улетает. По поверью, душа находится в сердце человека или между бровями. Душа может существовать и самостоятельно, на время оставляя тело. Это обычно происходит во время сна человека. Поэтому не рекомендуется будить спящего резким окриком, ибо в таком случае душа может не успеть вновь войти во временно покинутое ею тело и человек умрет. Существовало представление, что душа вылетает изо рта, умирающего в виде маленькой черной мухи или крошечной бабочки. Поэтому некоторые

группы татар вместо того, чтобы сказать «он умер», обычно используют выражение «он улетел» (*ул оцып китте*). Как известно, в древнетюркских памятниках встречается термин *уча бармыс*, то есть – улетел, в значении «умер» [6; с. 43].

Душа предстала в облике птицы и при рождении новой жизни. Сибирские шаманы проводят обряды для вселения души ребенка (в виде птицы) в бездетную женщину. В Турции распространено поверье, что при оплодотворении женщины появляется птица, которая при рождении ребенка улетаёт [12; с. 89]. О беременной женщине говорили: «Она съела птицу».

Знания о сезонных перелетах пернатых отразились в народной поэзии. Туркменский поэт XVIII в. Махтумкули писал:

Говорит журавль: «Полечу я,  
Попью я багдадской воды,  
А зиму проведу в Индии  
Среди цветущих лугов» [3; с. 114].

Своеобразную сакральную форму приобретал и сам путь, по которому перемещались птицы. Обычно его связывали с Млечным путем, который был виден светлой полосой на ночном небосклоне. Туркмены называют его «дорогой белой верблюдицы» (*Акмаянын йолы*) или «Молоко Белой верблюдицы» (*Акмаянын суйди*). Согласно легенде, верблюдица в поиске своего пропавшего верблюжонка, прошла огромное расстояние, а пролитое ею по дороге молоко образовало млечный путь. У казахов и киргизов Млечный Путь называется «птичьей дорогой» (*Кус жолы*). Пролетая с севера на юг и обратно, они своими крыльями проложили эту небесную дорогу. По представлениям енисейских кетов, между небом и землей есть отверстие, откуда и прилетают птицы [2; с. 21].

Прилет птиц весной люди отмечали издавна. Вот как Али Шатранджи описывал в своей касыде возвращение аиста ранней весной:

Радостную весть о новрузе приносит нам всегда аист.  
Горестное сердце наше радуется этой весной аист.  
Гнездо его, ты сказал бы, школа, а воробьи ребята.  
Сидит посреди них, словно старик-учитель аист [4; с. 459].

В Турции вернувшийся белый аист может свободно гнездиться не только на домах, но и на памятниках и мечетях. Местные жители радуются этому явлению, считая, что птица приносит в дом счастье. Гагаузы полагают: сколько увидишь весной аистов и сколько их сосчитаешь – столько килограммов пшеницы у тебя и уродится. Нельзя гневить аиста, ибо он может наслать грозовую тучу.

Возвращение птиц весной всегда вызывало радостное оживление. Женщины изготавливали ритуальные печеня в форме птичек, размещали их на деревьях, угощали пернатых. Дети в своих песнях просили птиц поскорее принести весну. Иногда их встречали молочной пищей, говоря при этом: «Происхождение наше от птицы лебедь».

В ферганской долине близ узбекского селения «Кудук» расположено местечко, называемое в народе «Ляйляк мозори» (Кладбище аистов). Здесь раскинулась небольшая роща туранги и расположены два мавзолея: святого Хабибуллы и Дауда. Сюда, вот уже много веков, каждую весну прилетают аисты. Легенда гласит, что в старые времена, святой Хабибулло привел людей из великой пустыни Кызылкум в эту долину. Но однажды в долину пришла большая беда. Черная смерть унесла всех мужчин от мала до велика. И тогда женщины обратились к Всевышнему с мольбой о спасении. И Всевышний, услышав мольбы женщин, превратил их в белых аистов – символ благополучия и счастья на земле. С тех пор, прилетают эти птицы каждую весну в местечко «Ляйляк мозори» на встречу со своими сестрами, земными женщинами...». К месту паломничества приезжают женщины из отдалённых районов. Одни желают выздороветь, другие просят святых помочь им занять детей [5].

А. Вамбери писал, что башни Бухары, все без исключения, были увенчаны гнездами аистов. Он уточняет, что в Хиве, наоборот, множество соловьев, но нет аистов. Поэтому хивинец смеется над бухарцем, говоря: «Твое соловьиное пение – это стук клювов аистов по крыше» [1; с. 83].

В честь прилета аистов устраивают праздники и в Турции. Их ожидают с большим нетерпением и радостью. Большие скопления

аистов можно встретить во многих районах страны: местечко «Лейлеклер тепеси» близ озера Бейшехир, городок Сельчук и др.

Осенью, когда птицы улетали в теплые края, люди выходили с чашей молока и кропили молоком вслед птичьим стаям, желали им счастливой дороги, и просили оставить *хэиэг* – «благодать, счастье» чтобы счастливо жить до будущей весны, до возвращения птиц. Туркмены при осеннем обмолоте пшеницы, одну чашку с зерном, называемую «*хакгулла*», высыпали в сторону от тока, прикрыв ее сверху комком земли («*Хыдыр кесек*»). Считалось, что это – доля птиц.

Как мы видим из изложенного выше материала, сезонные перелеты птиц, нашли свое яркое отражение во многих аспектах жизни человека. Прилет птиц связывался с приходом теплых дней и весенней посевной, или наоборот, отлет пернатых означал наступление холодов и осеннюю уборку урожая. Эти и другие явления отображены в многочисленных преданиях и легендах, и являются неотъемлемым фактором связи человека и природы.

### Список литературы

1. *Арминий Вамбери*. Путешествие по Средней Азии. М.: Восточная литература. 2003. С. 175.
2. *Атдаев С.* Звезды в мировоззрении туркмен // Народы и религии Евразии. Барнаул, АГУ. 2017. Вып. 1–2 (10–11). С. 89–94.
3. *Атдаев С., Бурханов А.* Природа в творчестве Махтумкули Фраги // Человек и природа в Восточном Татарстане. Казань, 2017. С. 112–116.
4. *Бертельс Е.Э.* История персидско-таджикской литературы. М., 1960. С. 556.
5. *Блидарев И.* Ляйляк мозори. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.centralasia-travel.com/ru/countries/uzbekistan/ziyorat>. (дата обращения 10.08.2017.)
6. *Бурханов А.А., Атдаев С.Д.* Термин «кут» («гут») и его место в тюркской традиции. // Проблемы истории и культуры Волго-Уральского региона и Евразии. Казань, 2017. №6. С. 40–45.
7. *Гафиуллина К.* Культ горы в древнетюркской мифологии и его отражение в устном творчестве татарского народа // Древнетюркский мир: история и традиции. Казань, 2002. С. 68–74.

8. Дьяконова В.П. Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (Вторая половина XIX – начало XX в.). Л.: Наука, 1976. С. 268–291.
9. Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу. М.-Л., 1939. С. 228.
10. Шамс Ад-Дин Джами. Черепаха и утки. // Восхождение к истине. Собрание притч и афоризмов. М.: Эксмо, 2009. С. 152.
11. *Mustafa Tatçı*. *Yunus Emre Divanı (İnceleme)*. İstanbul, 2008. S. 616.
12. *Gattiker E., Gattiker L.* Die Vögel im Volksglauben. Wiesbaden, 1989, AULA, Verlag. P. 352–353.

**В.Ф. Батяев,**  
*Центр исследований белорусской культуры,  
языка и литературы Национальной академии наук Беларуси,  
г. Минск*

## **ПЕСЕННЫЙ ФОЛЬКЛОР ЕВРЕЕВ БЕЛАРУСИ**

Музыка любого этноса – это своеобразная, незаменимая часть его общей культуры, его жизни. В музыке народ выражает себя, свою уникальность, свое миропонимание, выражает так, как никакими другими средствами выразить невозможно. Музыкальный фольклор евреев Беларуси – своеобразные и незаменимые части единого целого, диной музыкальной культуры этноса. В музыкальном искусстве евреев Беларуси сложились две формы музицирования: вокальная, представленная пением канторов (хазанов) в синагоге и дома и инструментальная, представленная выступлением клезмеров (шауков). Для музыки евреев Беларуси характерно доминирование песни над инструментальным жанром. Стилистике еврейской народной песни присуще обилие ласкательных и уменьшительных суффиксов, которые используются для широкого варьирования имен, ласкового обращения к родственникам, возлюбленным. Этим определяется общая тональность песен – внимательность, сердечность в обращении друг другу людей, объединенных общим чувством, духовным родством. Еврейские народные песни полны красотой, теплом, неподражаемого юмора – характерного смеха сквозь слезы. В их своеобразной художественной форме наиболее достоверно и полно запечатлена история народа. Среди еврейских песен известна песня «Дег алер – beis» («Азбука»). Эта песня написана Марком Варшавским в конце XIX в. Она вызывает воспоминания о годах детства, о печалях и радостях минувшего, мыслями о горькой, трагической народной судьбе и в качестве колыбельной была широко распространена в Беларуси. В ней ярко выражено коренное свойство еврейского характера. Ее метро-ритм, синтаксис, лад в значительной мере нивелированы с точки зрения этнического своеобразия. В мелодии об-

наруживается общеевропейская стилистическая ориентация: квадратная структура, периодичность, ладовая централизованность, равнометричность. Мелодия песни отличается отточенностью интонационной драматургии. Начало и окончание напева связано с узким диапазоном и преобладающей постепенностью, плавностью движения, а середина – с расширением диапазона и преобладанием скачкообразного, но достаточно плавного движения. Очень выразительна нисходящая секундовая интонация в 5–6 тактах, рельефно оттененная соседними терцовыми ходами, также достаточно мягкими, закругленными. Постепенное расширение звукового диапазона, в сочетании со структурой суммирования и с общей трехфазностью развития, свидетельствует о стройной архитектонике. Все это говорит о том, что песня «Азбука» подлинный фольклорный образец. К колыбельной относится и песня «Laila, Laila» («Лайла, Лайла»), которую пели малышам перед сном [2, с. 6, 16, 17, 18, 19; 3, с. 15; 4, с. 312].

Другой еврейской народной песней белорусского происхождения в двух фольклорных вариантах, мелодия которых существенно отличается от мелодии песни «В местечко Ляды», является песня «Местечко Лядыню». Она представляет собой обращение в форме письма или телеграммы к раввину Зальману Шнеерсону, основателю хасидизма на Могилевщине. Сам факт распевания телеграммы связан в песне с элементами юмора или иронии. С типичным еврейским юмором связана «Веселая песенка про Ицика». Суть песни в том, что в доме нет ни хлеба, ни халы, в карманах пусто, а Йошке нет до этого дела: он женился! Эта песня когда-то имела белорусское название «Хлопец сдуру ажаніўся». Этот факт свидетельствует о взаимодействии еврейского и белорусского фольклора. Среди евреев Беларуси возникла песня «Бульба». С таким названием известна белорусская народная песня. В песне как бы отражены взаимоотношения между белорусами и евреями. Основой для этого служит заключенный в песне юмор. Все дни недели и даже Шаббат связаны с бульбой, правда в виде картофельного пирога. Имеются два варианта. Основное отличие в акценте на слове «шабес», выделенному интонационно и ритмически с включением юмористического элемента. Окончания фраз песни родственны заключительным интонациям песни «Шабес зол

зайн!» – «Да будет Суббота!»), широко распространенной среди евреев Беларуси первой половины XX в. К этому периоду относится еврейская народная песня о сочувствии ученику иешивы «Что ты плачешь у Талмуда» [2, с. 22, 29, 30; 5, с. 26, 27].

Еврейские песни охватывают многие традиционные фольклорные жанры: рекрутская, прощальная (перед смертью), любовная, свадебная, семейная, в том числе баллада (песня-рассказ, песня-история), а также песни о городах – Слуцке, Кобрине, Свири и др. Любовная песня «Margaritkelekh» («Маргаритки») о девушке, которая в лесу собирала маргаритки (листочки) и пела и услышавшем ее парне, который влюбился в нее. Точно с таким же содержанием известна белорусская песня «Пралескі». Это говорит о взаимовлиянии еврейской и белорусской песенной культуры. Трогательной является песня «А идише маме» («Еврейская мама»). Семейная песня-баллада «Семь дочерей» и песня о расставании смертельно больного отца с детьми не встречаются в опубликованных нотных материалах. Остальные песни отличаются от их опубликованных вариантов как мелодией, так и словами, а главное – несут в себе живой колорит достоверного этнического звучания. Почти весь сохранившийся музыкальный еврейский фольклор Беларуси проникнут трагическим колоритом. Об этом свидетельствует песня «Dona, Dona, Dona». Среди еврейских народных песен почти каждая из них является убедительным образцом концентрации еврейской духовности в ее наиболее исторически достоверном, существенном выражении. Известная еврейская народная песня в трех вариантах: первый вариант – «Нохемке», записанный на грампластинке; второй вариант – «Мейерке, майн зун», опубликованный и третий – «Береле, майн зун» – озвученный в отношении мелодии эта одна и та же песня. Песня «Берле, майн зун» – один из шедевров песенного фольклора евреев Беларуси. Незначительное количество народных песен представлены в других жанрах – «Балагуле» («Извозчик»), «А тфилэ» («Молитва»), «Рохеле» и др. Указанные песенные образцы сопряжены с открытой трагедийности, типичной еврейской экзальтированностью звучания [1, с. 78; 2, с. 30, 31, 153, 173, 174; 4, с. 306–307, 308–309].

Песня «А тфил» имеет внешнюю связь со старинным синагогальным речитативом. Мелодия включает ту же импровизационность, те же элементы речитации на той же ладо-интонационной основе. Но эта не синагогальная молитва. Ее словесный текст отличается от строгих, возвышенных канонических текстов традиционных канторских молитв. В этой песне совмещены признаки баллады и песни-плача или молитвы, с характерным для еврейского фольклора синтезом драматичности, трагедийности – с одной стороны, и комизма, «смеха сквозь слезы» – с другой. В содержании песни-жалобы описывается трагикомическая история, происшедшая с девушкой Яхнэ, которая пришла помолиться на могилу своего отца, не зная точно, где находится его могила. Она обратилась к оказавшему поблизости незнакомцу с просьбой о помощи в поисках отца. Отвечая на его вопрос о приметах отца, Яхнэ недобродумно описывает их, что невольно производит комический эффект. В смешных чувствах она вспоминает, что у отца была длинная борода, что по утрам и вечерам он ел гречневую кашу и т.д. После такого сумбурного описания незнакомец не стал долго разбираться и указал на первую попавшуюся свежую могилу, без памятника. На этой чужой могиле девушка выплакала свое горе, свои беды. Она жалуется отцу, что перестала доиться корова и носиться курица, что сумасшедший дворянин (мишугинер порэц) поднял квоту, что твой старший сын женился на Параське, а Иван расписался с твоей младшей дочкой Двоськой. В заключение этой песни-молитвы, песни-плача Яхнэ говорит умершему отцу: «если ты, папа, мне не хочешь верить, – чтобы мы с тобой так жили!». Текст песни радикально преобразует изначальный выразительный смысл молитвенной мелодии. Большая часть текста и мелодии, за исключением окончаний предложений и, особенно, последнего звука в каждой фразе исполняется на скороговорке. Такое исполнение как бы подчеркивает отвлеченность песни и исполнителя от ритуально-обрядовой сосредоточенности, с которой молящийся обращался к Богу с просьбой мольбой спасти и сохранить душу усопшего. Использование в тексте слово «порец» («дворянин») свидетельствует о том, что песня возникла XIX – начале XX в. Напев в этой песни – подлинный шедевр еврейского музыкального фольклора. В напеве сочетаются нежность и страстность, доходя-

щая до экзальтации. Это особый жанр народно-песенного творчества – семейная песня-молитва [1, с. 79; 2, с. 31, 32].

Более типичной для еврейских народных песен Беларуси является скрытая трагедийность, сопряженная с необыкновенной нежностью, задушевностью в колыбельных, любовных, многих семейных, а также в песнях жанра «майн штетеле ...». Еврейская народная песня «Майн штетеле Слуцк» по своеобразию и оригинальной красоте мелодии не уступает знаменитой песне «Майн штетеле Бельц». Она родилась в Беларуси и относится к шедеврам еврейского музыкального фольклора. В ней показана тоска по местечку, воспоминание о детстве, о родителях, которые в Шаббат зажигали свечи, молились в синагоге. В русском переводе содержание текста песни «Майн штетеле Слуцк» выглядит так: «Слуцк, как я тоскую по тебе. Ты глубоко в сердце моем ... Колыбель на веревочке, поломанная кровать ... Вечером в пятницу догорала мамина молебная свеча, а папа в синагоге молился за всех людей и пел очень красиво ...». Данная песня, включающая элементы типично еврейской интонационности и образности, характеризуется определенной мелодико-эмоциональной сдержанностью, что является признаком глубоко воспринятого белорусского колорита. Песня «Майн штетеле Слуцк» показательна в том плане, что позволяет предполагать о существовании множества еврейских песен о белорусских городах и местечках, которые поют до сих пор, вспоминая родные места, свои детские годы [2, с. 188, 189, 190, 191].

Таким образом, песенный фольклор евреев Беларуси охватывает многие традиционные фольклорные жанры: рекрутская, прощальная (перед смертью), любовная, свадебная, семейная, в том числе баллада (песня-рассказ, песня-история), а также семейная песня-молитва, песня-«майн штетеле». Искусство канторов впитали из культур других народов все лучшее, не теряя собственного своеобразия. Своеобразие еврейской народной песни заключается в том, что она сама несет в себе изначально эмоционально-психологический заряд симфоничности – жизнестойкий, неиссякаемый, прорывавшийся сквозь любые интонационно-этнические наслоения и влияния.

## Список литературы

1. *Двилянский А.Я.* Музыкальный еврейский фольклор Беларуси / А.Я. Двилянский // Еврейская музыка: изучение и преподавание: материалы конференции, Москва, 18–20 июня 1996 г. / Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер», Российская государственная академия им. Маймонида; редактор-составитель – Б. Грановский. Общая редакция В. Ражевой. М., 1998. С. 77–80.
2. *Двилянский А.Я.* Музыкальный еврейский фольклор Беларуси / А.Я. Двилянский; предисл. А.Т. Лейзерова. Могилев: Печ. салон «Бел-Форт», 1996. 269 с.
3. *Двилянский М.* Музыка еврейских молитв / М. Двилянский. Лида. Беларусь: [Б.и.], 2016. 32 с.
4. *Зуборев Л.И.* Белорусские евреи: очерки по истории и культуре евреев Беларуси / Л.И. Зуборев. Минск: [б.и.], 2004. 316 с. 1.
5. *Скир А.Я.* Еврейская духовная культура в Беларуси: Ист.-лит. очерк / А.Я. Скир. Минск: Маст. лит., 1995. 144 с.

**С.А. Белаш,**  
*Центр исследований белорусской культуры,  
языка и литературы Национальной академии наук Беларуси,  
г. Минск, Беларусь*

## **ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ МУЗЕЙ КАК СРЕДСТВО ФОРМИРОВАНИЯ НАЦИОНАЛЬНОГО САМОСОЗНАНИЯ**

Народная культура – наиважнейшая часть историко-культурного наследия. Она сыграла исключительную роль в идентификации и самосохранении белорусов как этноса, отражая его исторические истоки и первостепенную сущность. Народ всегда выступал настоящим творцом и носителем самобытных этнокультурных традиций, которые он бережливо сохранял и заботливо развивал, передавая как сакральный дар в наследие своим потомкам.

Промыслы и ремёсла являются объектом исследования не только при изучении истории производительной деятельности народа, но и истории его культуры [1, с. 47].

Культура и искусство всегда являлись движущей силой развития общества. Без них невозможно сохранить историческую память народа. Ведь без прошлого нет настоящего, а значит, и будущего.

Важно понять, ощутить связь времён, почувствовать сопричастность к традиционной культуре народа, осознать себя в этом мире – кто мы есть на самом деле. По итогам многолетних наблюдений можно констатировать, что формирование национального самосознания учащегося происходит только тогда, когда он воспринимает себя личностью, которая живёт на родной земле, стремится изучить историю и культуру своего народа, протянув незримую нить к собственным истокам.

В настоящее время в связи с всё больше возрастающим интересом к истории и культуре родного края активно разрабатываются и реализуются региональные и местные краеведческие программы. Это также находит отражение в организации различных видов краеведческой деятельности в гимназии: работе фа-

культуративных занятий, кружков, поисковых отрядов, групп, клубов и других объединений.

**Цель деятельности** – создать условия для влияния традиционной белорусской культуры на культурно-патриотическое воспитание и развитие национального самосознания учащихся.

**Задачи:**

- сохранение преемственности в изучении традиционной культуры;
- развитие творческого потенциала учащихся в процессе создания работ декоративно-прикладного искусства;
- мотивация учащихся на участие в выставках, конкурсах, фестивалях детского творчества;
- организация предметно-пространственной среды в учреждении образования с целью пропаганды традиционной белорусской культуры и искусства: выставочная деятельность, тематические вечера, народные праздники.

Применяя способы теоретического исследования и практической реализации результатов исследований в области традиционной культуры, педагоги гимназии достигли больших успехов в воспитании своих учеников. Благодаря созданию творческого климата в учебном заведении, опыту и трудолюбию преподавателей гимназия смогла стать центром сохранения традиционной белорусской культуры. Используя опыт предшествующих поколений по воспитанию и обучению школьников традициям, обычаям, сохраняя культуру и ремёсла, можно вырастить достойного гражданина и патриота своей страны [1, с. 47–48].

Использование инновационных технологий включения учащихся в разные виды декоративно-прикладной деятельности, основанные на материале народного творчества, – одно из условий полноценного художественно-эстетического воспитания учащихся и развития их творческих способностей. Народное искусство как проявление творчества народа близко учащимся и легко принимается ими.

Одним из действенных направлений изучения белорусской национальной культуры мы считаем музейную педагогику. Музеи в образовательных учреждениях организуются в целях воспитания, обучения, развития и социализации учащихся. Это эффектив-

ное средство духовно-нравственного, патриотического и гражданского воспитания детей и молодёжи. Профиль и функции музея определяются задачами образовательного учреждения. Педагоги и ученики проводят экскурсии по музею гимназии и экспедиции по родному краю.

На базе гимназии нами создан этнографический музей «Световид».

Работа музея предполагает следующие **направления деятельности**: пополнение экспозиции музея, организация выставочной деятельности, участие учащихся в исследовательской деятельности, подготовка лекционно-практических занятий, встреч с народными мастерами, подготовка и проведение на базе музея календарно-обрядовых белорусских национальных праздников.

Официальный статус этнографический музей гимназии «Светавіт» получил 27 октября 2005 года. Но сама история музея началась с 1996 года, когда в, тогда еще, школе открылся кабинет ткачества. Первая экспедиция состоялась в 1997 году в Пуховичский район. Собранные материалы явились началом экспозиции. Всего за эти годы было проведено 11 экспедиций [1, с. 49].

Одним из путей пополнения музейной экспозиции и организации культурно-поисковой деятельности учащихся являются **этнографические экспедиции**.

Сохранение народных традиций является важным звеном в сохранении народной культуры. Как известно, культуре свойственна историческая преемственность. Ничто созданное народом не исчезает, а только переходит в другое качество. Но такая ситуация существует, если не нарушена связь поколений.

Мы, наше поколение, ещё можем встретить хранителей традиционной культуры, но на нас эта традиция практически заканчивается. Поэтому, мы считаем, что приобщение учащихся к процессу сбора информации о традиционной культуре очень важно, так как они впоследствии должны быть её трансляторами. У учащихся воспитывается чувство ответственности, значимости и сопричастности к делу, а также возникает осознание исторической принадлежности к родной земле, к белорусскому культурному наследию, т.е. происходит процесс самоидентификации.

Безусловно, в книгах, журналах можно встретить много разной информации, по которой вполне можно работать. Но, по нашему мнению, никакая экспозиция общего музея, никакая книга не сможет дать ученикам чувство сопричастности к своим истокам, какое даёт живое общение с мастерами или хранителями наследия.

Основным предметом исследования во время проведения этнографических экспедиций является изучение быта и жизненного уклада народа. Одной из главных задач экспедиций является погружение в атмосферу, где учащиеся смогут почувствовать дыхание далёких времён, и, конечно же, сбор артефактов белорусской культуры для экспозиции музея.

При подготовке экспедиции нами разрабатывается программа, в соответствии с которой определяется район исследования, маршрут передвижения, место проживания и питания, знакомство с архитектурными памятниками по маршруту движения. С учащимися проводится специальное занятие, на котором подробно объясняется значение правильного заполнения «опросника». Количество дней экспедиции чаще всего определяется финансовыми возможностями (в основном от четырёх до десяти дней).

Встречи учащихся с носителями народной культуры непосредственно в среде их обитания позволяют почувствовать сопричастность к чему-то таинственному, ранее не познанному. Во время экспедиции мы посещаем несколько деревень, изучаем локальные особенности народного искусства и быта этого региона. Учащиеся ведут дневники, в которые записывают получаемую информацию. Все тканые и вышитые изделия фотографируются. Так накапливается фотоархив, который в дальнейшем гимназисты будут использовать при выполнении эскизов для изготовления изделий в материале.

**Этнографическая экспедиция** – это не летняя прогулка по деревням, а начало серьёзной исследовательской работы учащихся. Закономерным итогом краеведческой деятельности учащихся становится организация и пополнение экспозиций **музея** в учебных заведениях. В результате музей – это эффективное средство обучения и развития, социализации, духовно-нравственного, патриотического и гражданского воспитания учащихся.

**Тематика музейных экспозиций включает следующие разделы:** керамика Беларуси, крестьянское подворье, деревянные изделия первой половины XX века, ткачество на Беларуси, металлические орудия труда на территории Беларуси первой половины XX века.

На базе музея проводятся групповые и индивидуальные занятия, в процессе которых учащиеся изучают основы традиционного белорусского искусства. Выполняя копии рушников, поясов, соломенных пауков, украшений и игрушек, школьники изучают технологию, цветовую грамоту, символику и утилитарное назначение предметов быта, а также их использование в обрядовой культуре.

В рамках программы работы музея разрабатываются и проводятся мероприятия календарно-обрядового цикла: «Багач», «Каляды», «Гуканне вясны» [1, с. 49–50].

С приобретением первых экспонатов пришла идея посвятить экспозицию музея истории ткачества. Но, как известно, коллекция – это ещё не музей. Продолжая изучение народной культуры непосредственно в среде её носителей, во время этнографических экспедиций мы постепенно накапливали экспонаты, которые относились не только к истории ткачества. Гордостью музейной коллекции является «куфар», настоящий сундук с «оговской» росписью. Собрана неплохая коллекция железных утюгов и качалок, которые выполняли функции утюга, несколько коловоротов (прялок), гребней, гончарной утвари и металлических и деревянных орудий труда. Многие хозяйки щедро делились с нами предметами домашнего обихода. Благодаря этому наша коллекция пополнилась чугунами, лопатой для хлеба, люлькой, бочками, севеньками, дежкой, ночвами, ступками, керосиновыми лампами и другими интересными вещами. Много других экспонатов знакомят учеников и гостей гимназии с культурой, традициями, бытом нашего народа [1, с. 51].

**Тематика экскурсий:** обзорная экскурсия, керамика Беларуси, деревянная утварь и приспособления для изготовления предметов быта первой половины XX века, крестьянское подворье, региональные особенности ткачества на Беларуси, металлические орудия труда.

Считаем, что музей на базе учреждения образования, являющийся своеобразным хранителем традиционной народной культуры, организмом, впитавшим жизнь многих поколений, не только помогает воспитывать учащихся любовь к родному краю, но и заставляет почувствовать гордость за мастерство народа, его бесконечное трудолюбие и удивительно тонкое врождённое чувство прекрасного. Когда проводишь экскурсию по музею, с большим удовольствием наблюдаешь, что большинство учащихся проникаются глубоким уважением к этим простым, вышедшим из употребления вещам.

Традиционная культура всегда будет мудрым учителем, поэтому её сохранение, воспитание учащихся на её основе является очень важным компонентом в формировании их нравственности. А это, в свою очередь, является основой в гражданском и патриотическом воспитании молодёжи.

#### **Список литературы**

1. *Белаш С.А.* Роль школьного музея в процессе художественно-эстетического развития и патриотического воспитания учащихся / С.А. Белаш // Мастацкая адукацыя і культура. 2011. № 1. С. 47–52.

**В.Н. Белявина,**  
*Центр исследований белорусской  
культуры, языка и литературы НАН Беларуси,  
г. Минск*

**МЕТОДИКА СБОРА ПОЛЕВЫХ ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ  
МАТЕРИАЛОВ ПРИ ПОДГОТОВКЕ «РЕГИОНАЛЬНОГО  
ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО АТЛАСА УКРАИНЫ,  
БЕЛАРУСИ И МОЛДАВИИ»**

В 1965 г. белорусские этнологи совместно с этнологами Украинской и Молдавской академий наук начали работу по подготовке регионального историко-этнографического атласа, посвященного важнейшим аспектам материальной культуры украинцев, белорусов и молдаван – народной земледельческой технике, жилищу и одежде. Атлас должен был стать частью большого общесоюзного научного проекта по этнографическому картографированию культуры народов СССР. Подобная работа по составлению историко-этнографических атласов велась в то время в Прибалтике, на Кавказе, Средней Азии и Казахстане [2, с. 105].

Белорусские, украинские и молдавские учёные работали над атласом по единой программе, которая использовала новейшие на то время положения российской и общеевропейской программ этнографического исследования материальной культуры народов.

За пять лет предполагалось обобщить и научно проанализировать сведения, собранные в различных климатических зонах региона о способах обработки земли, севе и сборе урожая, земледельческих орудиях, жилых и хозяйственных постройках; о народных традициях в строительстве и интерьере жилища, особенностях строительной техники и строительных материалов; о типологии и основных комплексах народной одежды, кроме отдельных предметов костюма, характере украшений, аксессуаров и т.д. Кроме того, программа предполагала изучение элементов народной культуры

по трем хронологическим периодам: середина XIX века, конец XIX – начало XX в. и 1950–1960-е гг.

Таким образом, целью проекта было дать в каждой из республик развёрнутую характеристику материальной культуры народа в динамике за столетие и определить направления её дальнейшего развития в условиях социалистического образа жизни. Вместе с тем анализ культурных параллелей между народами в границах региона открывал широкие возможности для решения проблем этногенетического плана.

Эволюция культурных явлений с середины XIX до 50–60-х годов XX в. картографически отображалась на трех картах, каждая из которых была посвящена одному из выделенных исторических периодов и показывала степень бытования этого явления (преобладает, бытует оно наряду с другими явлениями, встречается единично). Сопоставление карт по трём периодам давало наглядное представление о динамике изменения явлений и элементов народной материальной культуры за столетие.

Поскольку материальная культура белорусов середины XIX в. слабо освещена в литературе, а собрать такие сведения в экспедициях было уже невозможно, основными источниками для составления карт по этому периоду служили архивные материалы. Особую ценность представляли данные фондов рукописного отдела научной библиотеки Вильнюсского государственного университета, где хранятся ответы на анкету Русского географического общества, присланные в 1860-х гг. почти со всех уездов Беларуси. В них земледельческие орудия, жилище и одежда характеризовались отдельно в хозяйствах зажиточных крестьян, середняков и бедняков, что давало возможность установить степень их бытования.

Вторым по значению был архив Этнографического отдела Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете, материалы которого хранятся в Институте этнологии и антропологии Российской академии наук. Это общество также рассылало этнографическую анкету в 1890–1891 гг., но ответы на анкету сохранились только по восточным уездам Беларуси.

Интересные материалы по народной материальной культуре белорусов были найдены в Национальном историческом архиве

Республики Беларусь и Национальном историческом архиве Беларуси в г. Гродно.

В процессе работы над атласом были изучены фонды почти всех краеведческих музеев Беларуси, где хранятся коллекции подлинных вещей, рисунков и фотографий.

Многочисленные данные были получены в результате изучения литературы XIX – первой половины XX в. Наряду с этнографическими и историческими монографиями, статистическими земскими изданиями, статьями в «Вестнике Западной России», «Виленском вестнике», авторы при составлении карт использовали отрывочные сведения, содержащиеся в неофициальной части Витебских, Могилёвских, Гродненских и Виленских «Губернских ведомостей» и «Памятных книжках» по губерниям, историко-краеведческие описания отдельных деревень, уездов и т.д.

Из сотрудников сектора этнографии были сформированы три группы. Одна группа занималась изучением материалов и составлением карт по жилищу белорусов. Вторая изучала народную сельскохозяйственную технику. Третья группа изучала и составляла карты по народной одежде.

Сейчас это трудно представить, но тогда сотрудники сектора этнографии группами ездили на три недели, а то и на месяц в командировки в Москву, Вильнюс, Ленинград (С.-Петербург) для сбора находящихся там белорусских материалов.

Но основной эмпирической базой для составления карт атласа должен был стать полевой этнографический материал. Поэтому важным требованием программы было проведение густой сетки экспедиционных исследований материальной культуры жителей сельских населенных пунктов на всей территории региона. В основу картографирования в каждой республике был положен административный район, т.е. в каждом районе обязательно обследовалась одна деревня.

На протяжении пяти лет в маршрутных экспедициях под руководством и непосредственном участии члена-корреспондента НАН Беларуси В.К.Бондарчика сотрудники сектора этнографии Института искусствоведения, этнографии и фольклора АН БССР с помощью студентов Белорусского государственного университета и Белорусской государственной академии искусств собирали ма-

териалы по специально разработанному опроснику, который содержал более 200 вопросов, на которые нужно было дать подробные ответы.

В каждом районе В.К.Бондарчик в беседе с работниками райисполкома выбирал для обследования наиболее типичную для района деревню, которая не была сожжена во время Великой Отечественной войны, а там, где народная культура выделялась самобытностью и вариативностью, экспедиция обследовала в районе по 2–3 деревни. При этом обязательно выяснялось, к какому уезду относилась деревня по административному делению Российской империи, т.к. это давало возможность использовать при составлении карт атласа данные дореволюционной литературы и статистики, которые собирались и публиковались поуездно.

Основными информаторами были уроженцы деревни, люди в возрасте 75–80 лет и старше, которые хорошо помнили жилище, одежду и сельхозорудия начала XX в. Кроме того собирался статистический материал по таким показателям, как современные строительные материалы, наличие украшений жилища; делались многочисленные зарисовки земледельческих орудий; составлялись планы поселений, крестьянских усадеб, дворов и домов; фотографировались комплексы традиционной и современной одежды, усадьбы, уличная застройка, современные жилые дома, отдельные элементы жилища и т.д. [1].

Обычно экспедиция длилась месяц. За это время её участники обследовали по всем вопросам программы не менее 20 деревень. Информация по каждой деревне заносилась в отдельную ученическую тетрадь. На обследование деревни отводился один день, а если деревня была большая – то два дня. За отведенный для работы день каждому участнику экспедиции нужно было собранные методом интервьюирования и непосредственного наблюдения материалы проанализировать, набело переписать в ученическую тетрадь, а в 8 часов утра следующего дня сдать её В.К.Бондарчику и ехать в следующую деревню. При таком темпе работы эта методика была единственно правильной. Если бы каждый день не сдавали собранный и обработанный материал начальнику экспедиции, то через несколько дней уже не помнили бы, какие сведения в какой деревне собрали.

В результате участники экспедиций за 5 лет обследовали по всем разделам и вопросам программы более 100 деревень, в среднем одну – две в каждом районе республики.

Только белорусы сумели выполнить все требования программы подготовки «Регионального атласа Украины, Беларуси и Молдавии». Атлас не был издан, но на собранных материалах и составленных картах в Беларуси были изданы три монографии: Беларускае народнае жыллё. Мн., 1973; Народная сельскагаспадарчая тэхніка беларусаў. Мн., 1974; Беларускае народнае адзенне. Мн., 1975. Научным редактором всех трех монографий был В.К.Бондарчик.

Собранные для атласа материалы и составленные карты в настоящее время хранятся в архиве отдела народоведения Центра исследований белорусской культуры, языка и литературы НАН Беларуси.

### Список литературы

1. Архив отдела народоведения Центра исследований белорусской культуры, языка и литературы НАН Беларуси. Ф. 6, оп. 11. Материалы экспедиций по атласу.

2. Брук С.И., Рабинович М.Г. Историко-этнографические атласы / С.И. Брук // Советская этнография. 1964, № 4. С. 102–117.

**Н.С. Бункевич,**  
*Центр исследований белорусской культуры,  
языка и литературы Национальной академии наук Беларуси,  
г. Минск, Беларусь*

## **ПРАЗДНИЧНЫЕ ТРАДИЦИИ ПИТАНИЯ КОРЕЙЦЕВ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ**

Распространение корейской культуры во многих странах мира связывают с так называемой «корейской волной» – увлечением на экспорт корейскими продуктами масс-медиа, косметикой, туристическими услугами, и т.д. Это результат целенаправленной работы корейского правительства по привлечению финансов иностранных граждан в Корею [6]. Не последняя роль при этом отводится и ознакомлению иностранцев с традиционными корейскими блюдами.

Многие коренные жители нашей страны, особенно в городской среде, знакомы с элементами корейской культуры. В самой же Республике Беларусь проживает всего 400 представителей рассматриваемой нами этнической общности [5]. Основную часть проживающих в Республике Беларусь корейцев составляют потомки переселенцев из стран постсоветского пространства. Несмотря на малочисленность корейцев и их потомков от смешанных браков, в нашей стране было зарегистрировано и действует 1 **национально-культурное общественное объединение** корейцев (по данным Аппарата уполномоченного по делам религий и национальностей по состоянию на 01.01.2020 г.) [4]. Деятельность Ассоциации белорусских корейцев направлена, прежде всего, на изучение корейских традиций, языка, культуры и т.д. [2].

Неотъемлемую часть культуры любого этноса составляют праздники. Праздничная культура корейцев формировалась столетиями. На неё во многом, как и в целом на культуру данной этнической общности, оказали влияние их религиозные воззрения. Следует отметить, что многим белорусским корейцам не свойственны некоторые элементы их традиционной культуры, так как

они уже были утрачены. Вместе с этим появлялись и новации – заимствования элементов материальной и духовной культуры у иноэтнического окружения ещё до переезда в Беларусь [7]. Это относится также и к отдельным традициям питания белорусских корейцев, и к ряду заимствованных ими блюд [3].

Особенностью отмечаия корейских праздников является согласование их с лунным календарём. Основным праздником для корейцев является Новый год [7]. В условиях Беларуси этот праздник представители данной этнической общности могут справлять не один раз. Например, в семье председателя Ассоциации белорусских корейцев Ри Кими, Новый год справляют трижды – 1 января, по старому стилю и по восточному календарю (в конце января – феврале) [2]. В корейский Новый год сначала отдают дань уважения умершим предкам и лишь затем садятся к столу. Обязательным блюдом новогоднего стола у корейцев является суп – «тток-кук». Этот суп готовят из говядины с добавлением рисовых клёцок. В его состав входит и различного вида лук. Украшают это блюдо нарезанными омлетиками из яичных белков и желтков, которые жарят по отдельности. Корейцы верят, что кто поест суп «тток-кук», тот станет на год старше [7]. На новогодний стол вместе с этим блюдом и традиционной рисовой кашей корейцы ставят много овощных закусок. Может присутствовать и блюдо «какту-ги». Это острая редька, засоленная в растворе с добавлением жгучего красного перца, аналог «кимчи» из капусты. В основном в семьях представителей корейской этнической общности Беларуси приготовлением блюд новогоднего стола, как и пищи, занимаются женщины. Как и у белорусов, так у корейцев Новый год считается семейным праздником [2].

В культуре корейцев значительная роль отводится культу поминания предков. Ему посвящён отдельный весенний праздник, который называется «хансик». Представители рассматриваемой нами этнической общности верят, что при каждом поминании они заручаются поддержкой на будущее у своих умерших предков. Многие корейцы постсоветского пространства отмечают «хансик» ежегодно 5 апреля, не придерживаясь лунного календаря. В этот день представители данной этнической общности семьями отправляются на кладбище. К могилам предков они приносят с собой еду

– непременно нечётное количество блюд. Это могут быть и мясные, и овощные кушанья, фрукты, орехи. Обязателен хлеб («чхалтток»), который приготовлен из особого риса. В этот день среди корейцев не принято разводить огонь. Поэтому у людей, придерживающихся традиций национального корейского праздника «хансик», в этот день вся пища будет холодной [7].

Почитаемым для корейцев также является праздник «Гано». Он приходится на 5-й день пятого месяца по лунному календарю. В Корее к этому времени заканчивали сеять рис и устраивали игры, гуляния, различные состязания. Ранее этот праздник отмечали более масштабно. Теперь же в семьях корейцев сохранилась традиция дарения вееров, приготовление праздничных блюд (в том числе и из риса). Также в этот день корейцы идут к могилам родственников на кладбище.

Одним из основных праздников в Корее является «Чусок» – праздник урожая. Для современных корейцев он означает, прежде всего, связь со своими близкими родственниками и малой Родиной. Многие корейцы в этот день стремятся посетить могилы своих предков. Праздничные блюда для этого праздника принято готовить из продуктов нового урожая.

Значительный вклад в популяризацию корейской культуры на территории Республики Беларусь внесли Фестиваль национальных культур (г. Гродно) и Дни национальных культур (г. Минск), которые стали регулярными до начала пандемии. На таких праздниках также были представлены и традиционные для корейцев блюда. Это и *чанчхэ* (корейская лапша с мясом и овощами), *кимчи* (засоленная по-особому рецепту острая капуста), *кимпаны* (начинённые по-разному роллы) и др. [1]. Желающие могли приобрести традиционные корейские блюда на основе риса – лепешки *хотток*, *дакчук* (рисовую кашу с курятиной: «дак» – курица, «чук» – рисовая каша), рис с овощами или со свиной. В зависимости от начинки корейцы по-разному называют пельмени: *боацзы*, *кимчи манду*, *гедза*, *якки манду*. Их также можно было попробовать на празднике. Ещё посетителям предлагали купить *хе* из маринованного карпа, свиные уши по-корейски, суп из курицы с шиитаке и т.д. Также следует отметить, что в продаже было много блюд с овощами – огурцы с мясом по-корейски, *хе* из курицы и баклажан, курица с морковью, кальмар с морковью, *кади-хе* (салат из бакла-

жан), солянка из овощей *твенджан-ччигэ* с соевой пастой, салат из кабачков по-корейски, и др. Посетителям предлагались и экзотические для населения Беларуси кушанья – это бамбук, солёные ростки, морские улитки, шиитаке, древесный гриб и т.д. Также способствуют появлению заимствований корейских блюд населением Беларуси открытие в нашей стране носителями традиционной корейской культуры мест общественного питания.

### Список литературы

1. Праздник корейской культуры развернулся в Верхнем городе [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://minskconcert.by/novosti/gorodskie-meropriyatiya/963-prazdnik-korejskoj-kultury-razvernulsya-v-verkhnem-gorode>. Дата доступа 05.10.2020.

2. Ри Кими – председатель общественного объединения «Ассоциация белорусских корейцев» // Кулинарная дипломатия [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.tvr.by/videogallery/poznavatelnye/kulinarnaya-diplomatiya/ri-kimi-predsdatel-obshchestvennogo-obedineniya-assotsiatsiya-belorusskikh-koreytsev2019/> Дата доступа: 23.10.2020.

3. Сакума С.Л. Особенности этносоциальной адаптации вьетнамцев, китайцев, корейцев и японцев в Беларуси в 1980–2011 годах: автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07 / С.Л. Сакума. Минск, 2012. 22 с.

4. Список национально-культурных общественных объединений, зарегистрированных в Республике Беларусь (на 1 января 2020 года) // Сайт Уполномоченного по делам религий и национальностей и его аппарата [Электронный ресурс]. Режим доступа: [https://belarus21.by/Articles/nac\\_cult\\_ob](https://belarus21.by/Articles/nac_cult_ob) Дата доступа: 18.10.2020.

5. Статистический бюллетень «Общая численность населения, численность населения по возрасту и полу, состоянию в браке, уровню образования, национальностям, языку, источникам средств к существованию по Республике Беларусь» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.belstat.gov.by/upload/iblock/471/471b4693ab545e3c40d206338ff4ec9e.pdf> – Дата доступа: 02.10.2020.

6. Степанова В.С., Панченко О.Л. Корейская поп культура в России: основные направления в развитии / В.С. Степанова, О.Л. Панченко // Казанский вестник молодых учёных. 2019 Том 3. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/koreyskaya-pop-kultura-v-grossii-osnovnye-napravleniya-razvitiya/viewer>. Дата доступа: 07.10.2020.

7. Шейбак В.В. Корейцы / В.В. Шейбак // Кто живёт в Беларуси / А.Вл. Гурко и др.; Нац. акад. Наук Беларуси, Ин-т искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы. Минск: Беларус. навука, 2012. С. 592–605.

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

**НЕКОТОРЫЕ НОВЫЕ ДАННЫЕ И ВОПРОСЫ ИЗУЧЕНИЯ,  
СОХРАНЕНИЯ, БЛАГОУСТРОЙСТВА  
И ИСПОЛЬЗОВАНИЯ В ЭТНОТУРИСТИЧЕСКИХ  
И ВОСПИТАТЕЛЬНЫХ ЦЕЛЯХ ОБЪЕКТОВ ИСТОРИКО-  
КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ УЛЬЯНОВСКОЙ ОБЛАСТИ  
(НА ПРИМЕРЕ АГРОТУРИСТИЧЕСКОГО  
И ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОГО КОМПЛЕКСА  
«ИДЕЛ-ЙОРТ» И СРЕДНЕВЕКОВЫХ ПАМЯТНИКОВ  
КАЛМАЮРСКОГО НЕКРОПОЛЯ)**

В последние годы в Татарстане и в ряде регионов Волго-Уралья и Сибири ведется значительная работа по изучению, сохранению, благоустройству, возрождению и использованию уникальных объектов природы и памятников историко-культурного наследия. В проведении этих работ большой вклад вносят ученые, специалисты, предприниматели, краеведы, общественные и религиозные деятели, представители СМИ и органов местной и региональной власти.

В этом плане интересен совместный опыт ульяновских и татарстанских коллег по изучению, сохранению, благоустройству и использованию комплекса «Идел-йорт» («Булгарская застава») у д. Ивановка в Старо-Майнском районе и средневекового некрополя у с. Калмаюр Чердаклинского района Ульяновской области. О первых результатах и опыте деятельности по названным проектам рассказывается в данной публикации.

Уже в течение около 10 лет у с. Ивановка Старо-Майнского района Ульяновской области, на окраине деревни, на левом берегу Волги, у удобного залива, по инициативе и спонсорстве председа-

теля Совета директоров Корпорации развития промышленности и предпринимательства Ульяновской области Руслана Шевкатовича Гайнетдинова, возрождается прообраз фортификационного сооружения средневековой эпохи X–XIII вв. под условным названием «Идел-йорт» – «Булгарская застава» [1].

Проект агротуристического, историко-культурного комплекса под названием «Идел-йорт» – «Булгарская застава» является объектом рекреации, воссоздания реальной возрожденной копии фортификационных сооружений средневековой крепости периода Волжской Болгарии (IX – нач. XIII вв.). Восстановленная копия (новодел) средневековой крепости создан на основе детального изучения ряда археологических объектов, расположенных на месте городищ периода Волжской Болгарии на территории современной Ульяновской области, части Татарстана и Чувашии, а также Самарской, Пензенской и Саратовской областей. Ближайшие городища такого типа сохранились на территории Чердаклинского и Старо-Майнского районов, в частности, исследованные археологами Юрманское, Ивановское, Кокрятское, Старомайское, Краснореченское, Крестовогородищенское. Строительство такого рода фортификационных сооружений (крепостей) не зависим от природно-географических условий и местного рельефа, поэтому их условно называют «неподчиненными» рельефу (т.е. их можно строить в любом месте, в том числе, в равнинных условиях). Этот тип крепостных сооружений располагались традиционно на открытых пространствах, имели правильную форму крепостных стен, укрепленных несколькими башнями, и представляли средневековую укрепленную усадьбу с боевым гарнизоном, который охранял округу, т.е. территорию посадов и слобод от кочевых племен и разбойников. Традиционно такие крепости имели площадь от 6 до 15 га, где 6 га – укрепленная крепость и остальную часть занимал посад (бистә) – рабад). Крепостная стена строилась из дерева – имела горизонтально-вертикальную столбовую конструкцию с боевым ходом, 7 боевыми башнями высотой до 15 м.

Места для проживания воинов и жителей напоминают казармы гарнизона, как в самой крепостной стене и некоторых башнях, так и отдельно построенных для жилья зданиях по внутреннему параметру крепости. В центре крепости располагается резиденция

начальника гарнизона (бека) и административной структуры. В здании рецепционной зоны располагались кухня и гостевые комнаты, караван-сарай, где останавливались купцы, путешественники и представители государственной власти. Здесь же располагались известные для того времени термы и бани, зал заседаний дивана-совета (конференц-зал), место для охотничьего инвентаря и походных принадлежностей.

Вот такой тип крепостей ныне возрождается в комплексе «Идел-йорт» – «Булгарская застава» в Ульяновской области по инициативе и спонсорстве Р.Ш. Гайнетдинова.

В возрождаемом сооружении на берегу залива Волги, состоявшем из двух частей построены и ведется строительство комплекса исторических и современных построек.

По всему комплексу расположены объекты исторической реконструкции вооружения и боевой техники VIII–XIII вв., объекты культурного и исторического показа, рассказывающие о богатейшей истории Среднего Поволжья периода средневековья. Детский городок позволит маленьким гостям окунуться в исторические предания в сказочной форме и позволит почувствовать себя настоящими участниками событий периодов средневековья.

У южных ворот – мини-зоопарк и аквариум «IDEL ZOO», единственный в регионе, представляющий ихтиофауну Идел-Волги.

Здесь же у южных ворот «Балык мунчасы», где можно взять необходимый инвентарь для развлекательной рыбалки.

В залив Волги выходят 3 мостка, на одном из них «Су анасы» для катамаранов и других водных развлечений. Территория посада включает в себя этнографическую деревню «Туган авылым» с возможностью проживания (объект Халяль), небольшое фермерское хозяйство «Авыл Хужа» (здесь разводятся овцы, лошади, пони и домашняя птица (гуси, индюки, куры), а в прибрежной части аквакультурное хозяйство «Балык бистәсе». Также на территории посада располагаются площадки для конных прогулок и традиционного народного праздника «Сабантуй», причал для плавсредств.

Неподалеку от стен крепости, на территории посада начата работа по строительству (заложен фундамент) мечети.

Комплекс находится в процессе строительства и развития, со временем может стать одним из важных этнотуристических центров.

По итогам наших поездок, анализа всего увиденного на месте названного комплекса, с учетом наших предложений авторам проекта и личного профессионального опыта как историка-археолога и специалиста по созданию государственных природно-географических и историко-культурных комплексов и музеев-заповедников в Средней Азии и Татарстане, хочу остановиться на некоторых предложениях, которые могут стать реальностью уже в ближайшие годы.

I. Идея возрождения средневековой болгаро-татарской городской культуры в Среднем Поволжье и процесс строительства агротуристического, историко-культурного комплекса «Идел-йорт» – «Булгарская застава» является важным вкладом в дело развития этнотуризма в регионе, что позволит решить некоторые вопросы туристического бизнеса, развития духовности, национального самосознания и воспитания молодого поколения в любви к родному краю и интереса к истории и культуре татарского народа.

В связи с этим, рассматриваемый проект целесообразно поддерживать и с некоторыми корректировками (наполненными научно-методической базой) и дополнениями развивать в дальнейшем.

Однако, слабым звеном проекта является увлеченность автора-исполнителя проекта, в основном, историей, городской культурой и фортификацией только Волжской Болгарии и практическое игнорирование остальных, последующих эпох татарской истории и государственности, что является не совсем научным подходом.

В этом проекте нужно усилить и роль самой Волжской Болгарии, а также значение Улуса Болгара (в государстве Улуса Джучи) и Казанского ханства в истории и культуре средневековых тюрко-татар и современного татарского народа.

II. Целесообразно разработать научно-методическую основу дальнейшего развития рассматриваемого проекта с упором на активизацию процесса этнотуризма и укрепления базы музейно-краеведческих материалов с привлечением в эту деятельность ведущих ученых-историков, археологов и этнографов, специалистов по музейному делу и архитектуре.

2.1. Необходимо продолжить строительство новых объектов комплекса, ориентированных на этнотуристические цели и воспитание молодого поколения в любви к родному краю и истории своего народа.

2.2. Строительство музея археологии и средневековой истории Среднего Поволжья в одном из сооружений комплекса, который нужно укомплектовать археологическими, этнографическими и иными экспонатами и макетами. Здесь могут оказать помощь археологи и специалисты Ульяновской области и Татарстана (по согласованию условий проведения работ и хранения коллекций).

2.3. Сотрудничество с музеями и заповедниками регионов Поволжья, в частности, с Болгарским ГИАЗ Минкультуры РТ.

III. В целях активизации и популяризации деятельности рассматриваемого комплекса целесообразно в ближайшие годы на его территории проведение целой серии научно-практических, общественно-полезных и массовых мероприятий.

К числу таковых массовых мероприятий предлагается проведение в 2021 году в Старо-Майнском районе Ульяновской области, в зоне названного комплекса Межрайонного сельского Сабантуя и народного собрания в форме «Халык жыены». Кроме того, в 2021 году на базе комплекса планируется проведение Всероссийской научно-практической конференции «Человек и природа в Среднем Поволжье в историческом развитии. Болгарская цивилизация на Волге и его роль в развитии средневековых татарских городов и поселений, расцвете национальной культуры» с участием известных ученых, специалистов, краеведов, учителей, музейных работников, представителей туристического бизнеса, СМИ, органов местной и региональной власти и общественности.

Также весьма важна работа по подготовке и изданию научных монографий, научно-популярных справочников, буклетов и путеводителей по истории и культуре средневековых городов Поволжья, по истории развития самого комплекса «Идел-йорт» – «Булгарская застава».

Важна также дальнейшая разработка, расширение ассортимента и изготовление различных предметов и товаров этнотуристического характера (открытки, справочники, карты, сувениры и др.).

Все вышеназванные моменты послужат для дальнейшего развития комплекса «Идел-йорт» – «Булгарская застава» как полноценного этнотуристического объекта и центра духовности и культуры татарского и других народов Поволжья.

Следующим объектом, рассматриваемым в данной публикации, являются средневековые памятники, известные в историко-археологической литературе как Калмаюрский могильник (некрополь) [3; 4].

Отметим, что средневековое татаро-мусульманское кладбище с арабографическими эпитафиями XIII–XIV вв. расположено неподалеку от татарских сел Татарский Калмаюр и Поповка Чердаклинского района Ульяновской области.

П. Паллас в своей книге «Путешествие по разным провинциям Российского государства» (1768 г.) указывает на надгробные плиты с арабскими письменами у с. Кальмаюрово [2]. 28 июня 1832 году этот объект осмотрен сотрудником уездного училища Смирновым и упомянут в журнале «Заволжский муравей» (г. Казань). В ходе осмотра Смирновым были зафиксированы 6 надгробных плит, хотя местные жители говорят, что еще в советское время их было намного больше [4, с. 43–46].

В научном отношении этот памятник зафиксирован также В.В. Гольмстен в 1925 году и в конце 1950 годов осмотрен, изучен и датирован XIII–XIV вв. известным советским, татарским ученым – историко-эпиграфистом Г.В. Юсуповым [4; с.42–46]. В дальнейшем объекты Кальмаюрского комплекса осмотрены и зафиксированы в 1973 году Г.М. Буровым.

По данным очевидцев, еще в 1970–80-е годы кладбище было ограждено земляным рвом и валом, а также деревянно-проволочным забором: в плане составлял – 200X150 кв.м. Рядом находился, как и сейчас, курган средней высоты (пока не изучен детально и не датирован, скорее всего, относится раннежелезному веку или раннему средневековью).

Огражденный участок кладбища благодаря рву разделен на 2 части (западная и восточная). В большом участке, в северо-западном углу, зафиксированы 5 надгробных плит с эпитафиями. До этого, было 6 плит, однако, одна из плит была перевезена в Ульяновский областной краеведческий музей им. Гончарова.

Намогильные плиты с арабо-мусульманскими эпитафиями в конце 1950-х гг. изучались детально татарским историком-эпиграфистом Г.В. Юсуповым (г. Казань, ИЯЛИ КФ АН СССР) и 2007 году сотрудником Болгарского ГИАЗ Минкультуры РТ к.и.н. Дж.Г. Мухаметшиным. Кроме того, эти эпитафии повторно обследованы группой «Мирас» ИЯЛИ им. Г. Ибрагиова АН РТ [3; 4].

В октябре 2019 года А.А. Бурханов при участии краеведа Р.Х. Пихузина (с. Поповка), зам.главы Чердаклинского района Ульяновской области Ю.С. Нестерова, руководителя НКАТ Ульяновской области Р.Ф. Сафина и руководителя краеведов Ульяновской области Р.Ф. Ахмадуллова посетили и изучили современное состояние исторического объекта.

Эпитафии и сам историко-культурный объект неоднократно был в октябре-ноябре с.г. показаны в программах ТРК «ТНВ» – «Татарлар» и «Манзара» и вызвали широкий отклик у жителей Татарстана, Ульяновской области и других регионов татарского мира в пределах РФ и зарубежом.

Кроме того, данные об эпитафиях Калмаюрского могильника вошли в ряд краеведческих книг и публикаций о селах Чердаклинского района, в частности, недавно изданной книги «Чардаклы татарлары» – «Чердаклинские татары» [3].

На сегодняшний день ограды на кладбище практически находятся в аварийном состоянии и требуют обновления. Территория кладбища по-прежнему охвачена по внешним сторонам рвом, хорошо виден сохранившийся до сих пор древний курган. Это еще раз подтверждает факт того, что обычно все средневековые кладбища строились у древних могильников и курганов. Вся территория покрыта высокой степной ковыльной травой. В целом, территория кладбища чистая, без мусора и ненужных вещей, оставленных людьми. Во входной части в кладбище из кирпича построены арочные ворота с железной огпрадой. В воротах прикреплены плиты с надписью «Археологический памятник 7300000247. Калмаюрский **булгарский** мусульманский могильник XII–XIV вв. Памятник Федерального значения (Постановление СМ РСФСР от 4.12.1974 г. №624)». Плита установлена общественной организацией Ульяновской области «Булгарское наследие».

В 2019 году по инициативе общественных организаций намогильные плиты с эпитафиями были закрыты в целях сохранности пластиковыми плитками. Однако, на верхней площадке пластиковых плиток собирается вода, а сами пластиковые плитки хрупки и недолговечны (разрушаются быстро), они потеют и приводит к тому, что камни мокрые, и это меняет микроклимат, что может привести к быстрому разрушению эпитафий. Вопрос сохранения плит нужно решать по-другому.

На сегодняшний день на территории кладбища реально находятся 5 намогильным плит относительно хорошей сохранности. Это прямоугольные каменные плиты с арабо-татарскими надписями XIII-XIV вв. Тексты оформлены с куфическим шрифтом врезаемыми и стилизованными рельефными изображениями. Размеры плит: высота от 60 до 140, ширина – 42–64 и толщина – 16–26 см. Три камня (№1,2 и 5) сохранились достаточно хорошо, один – разделен на 2 части (№3) и один сохранился фрагментарно (№4).

Намогильная плита №1, оформлена в верхней части арочной формой с плечиками. Текст отделен от остальной части плиты растительным орнаментом. Размеры: 140X64X20 см.

Намогильная плита №2, надписи практически выветрены, слабо видны лишь отдельные линии надписи. Размеры: 106X60X26 см.

Намогильная плита №3, оформлена сверху аркой с плечиками и надписями по поверхности поля камня. В плохом состоянии: разделен на 2 части. Сохранились изображения 6-лепестковой розетки и часть надписи. Размеры: 140X52X19 см.

Намогильная плита №4, сохранилась в нижней части, сломана. Размеры: ширина 41 и толщина 18 см. Частично видна 6-лепестковая розетка.

Намогильная плита №5, в верхней части оформлена аркой с плечиками. Хорошо видны надписи и изображения розеток в виде кружков с 3-мя пересекающимися в центре линиями. На оборотной стороне – розетка 8-лепестками. Размеры: 96X60X21 см.

Рассмотренные выше эпитафии датируются концом XIII – первой половиной XIV вв., а точнее 1290–1350 гг., т.е. это соответствуют вхождению территории Ульяновской области в пределы Улуса Болгар в состав государства Джучидов (Золотой Орды).

Не зря, с учетом древности и исторической ценности, данный историко-культурный комплекс средневекового периода согласно Постановления СМ РСФСР № 780 от 29 июня 1957 года принят под государственную охрану.

В настоящее время, рассматриваемый памятник, являясь памятником историко-культурного (археологического) наследия федерального значения, введен в Сводный список объектов культурного наследия Чердаклинского района Ульяновской области.

В связи с вышеизложенным, в целях дальнейшего изучения, реального сохранения и практического использования рассмотренного памятника как объекта историко-культурного наследия, считаем важным решение нижеследующих задач.

1. В целях дальнейшего изучения памятника необходимо совместными силами ученых, краеведов, общественных (в том числе, религиозных) деятелей, органов местной и региональной власти Ульяновской области и Республики Татарстан провести серию круглых столов по тематике в с. Пановка, райцентре Чердаклы и Ульяновске, а также обсудить данную проблему в ходе конференций краеведов Ульяновской области, либо провести Всероссийскую (Межрегиональную) научно-практическую, историко-краеведческую конференцию, посвященную изучению, сохранению и использованию памятников природы и историко-культурного наследия Ульяновского Поволжья и сопредельных территорий в рамках написания истории сел и регионов Волго-Уралья.

Отмечу, что нами этот вопрос был поднят и обсужден предварительно 1 февраля 2020 г в ходе ежегодной областной конференции краеведов Ульяновской области, а также было направлено письмо с информацией о памятниках в райцентр Чердаклы и г.Ульяновск, в областную и районную администрацию и Национально-культурную автономию татар Ульяновской области.

2. При поддержке органов власти Ульяновской области и Республики Татарстан, спонсоров и в рамках проектов региональных и всероссийских грантов, провести работу по благоустройству территории Калмаюровского кладбища и строительства нового ограждения вокруг него.

А. В целях реального и профессионального сохранения намогильных плит (с учетом опыта работы в этом направлении в ряде

районов РТ), необходимо над каждой плитой построить железную крышечку, укрепленную по бокам железными прутиками (стержнями-решетками). Здесь же установить рядом с каждой эпитафией информационную плитку.

Надо отказаться от изоляции камней пластиковыми плитами, это приведет к разрушению объектов прошлого. В дальнейшем все работы необходимо провести под контролем органов охраны памятников и при участии ученых и специалистов.

Б. У входа (в воротах) в Калмаюрский могильник необходимо установить (или исправить) тексты точным научным названием памятника и указанием объективных (а не придуманных) дат.

Отмечу, что силами местных властей и общественности, работы по благоустройству объекта уже начались, надеемся, что они будут завершены успешно.

3. Еще раз необходимо поднять вопрос о федеральном статусе памятника и подтвердить это новыми законодательными актами Ульяновской области и РФ. В дальнейшем, рассмотреть уровень и степень вмешательства частных лиц и общественных организаций в дело изучения, сохранения и использования памятника историко-культурного значения.

4. Калмаюрский могильник и объекты природы и историко-культурного значения в его округи должны стать объектом этнотуризма и воспитания молодежи в любви к родному краю и народу.

Таким образом, на примере агротуристического, историко-культурного комплекса «Идел-йорт» – «Булгарская застава» и средневекового Калмаюрского некрополя в Старо-Майнском и Чердаклинском районах Ульяновской области мы рассмотрели некоторые новые данные и вопросы изучения, сохранения, благоустройства и использования объектов природы и историко-культурного наследия в этнотуристических и воспитательных целях.

### Список литературы

1. Булгарская застава. Агротуристический историко-культурный комплекс. Путеводитель. Ульяновск, 2020. 4 с.
2. *Паллас П.* Путешествие по разным провинциям Российской империи. Ч1. СПб., 1773. 784 с.
3. *Хакимов Д.С., Потеева Н.Ш.* Чардаклы татарлары. Чердаклинские татары. Чердаклы, 2019. 399 с.
4. *Юсупов Г.В.* К вопросу об истории и классификации болгаро-татарской эпиграфики. Эпиграфика Востока. XI. М.-Л., 1956. С. 26–46.

**М.С. Высоцкая,**  
*Центр исследований белорусской культуры,  
языка и литературы Национальной академии наук Беларуси,  
г. Минск, Беларусь*

## **БЕЛОРУСЫ ПОВОЛЖЬЯ: МИГРАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ**

Население поволжского региона отличается разнообразием национальностей, культур и религий. Здесь живут представители трех мировых религий: христиане, мусульмане и буддисты. Поволжье относится к высоко урбанизированным территориям, до 73% его населения живут в больших и малых городах. Крупнейшими городами-миллионерами поволжского региона являются Казань и Самара, большими городами – Саратов и Тольятти, Пенза и Астрахань, Волгоград и Ульяновск.

В Приволжском федеральном округе проживает многонациональное население – 21,3% от общего числа граждан России. На его территории проживают русские, татары, башкиры, чувашы, мордва, удмурты, марийцы, украинцы, белорусы, казахи, армяне, коми-пермяки, а также представители других национальностей [2].

В состав округа входят 14 регионов: 6 республик (Башкортостан, Марий-Эл, Мордовия, Татарстан, Удмуртия, Чувашия), Пермский край и 7 областей России (Кировская, Нижегородская, Оренбургская, Пензенская, Самарская, Саратовская, Ульяновская) [9].

Массовое переселение белорусов в Поволжье началось после отмены крепостного права в 1861 году. Они переселялись сюда на плодородные малообжитые земли вместе с русскими крестьянами [1]. До середины XIX в. численность белорусов в Среднем Поволжье не превышала 6 тысяч человек и, по данным ревизии 1858 года, составляла в Самарской губернии 0,11%, а в Самарском и Бугульминском уездах – 0,34% и 0,63% соответственно [5]. Однако при переписях очень часто к белорусам относили и поляков, поэтому приведенные данные могут быть ошибочными.

Миграционные волны периодически наблюдались в годы первой мировой и гражданской войн, а также во время коллективизации 30-х годов. По данным переписи 1920 года, в Самарской губернии проживало почти 10 тысяч белорусов, из них менее одной тысячи человек являлись жителями городов, в том числе 207 человек жили в Самаре. Подавляющее большинство белорусов было расселено по уездам: в Самарском уезде – 840 человек, Мелекесском – 1056, Бугурусланском – 3070, Бузулукском – 2391, Пугачевском – 1289 и Балаковском – 362. Доля белорусов в общей численности населения губернии составляла 0,35%. В связи с возвращением после окончания гражданской войны части белорусов на историческую родину этот показатель несколько снизился и в 1926 году составил 0,28%, в том числе в сельских районах – 2794 человек, в Самаре – 7741 человек [8].

Чаще всего белорусы проживали в небольших поселках и хуторах, нередко поселяясь вместе с русскими и украинцами. Наиболее крупными белорусскими селениями в 20-х годах были поселки им. Калинина Дмитриевского сельсовета Самарского уезда (83 чел.), Рассовский Кротовской волости Бугурусланского уезда (82 чел.), Кустовой Малобыковской волости Пугачевского уезда (70 чел.). Значительные группы белорусов жили на так называемых переселенческих участках и хуторах Большеглушицкого района.

Появление белорусов в Поволжье связано с общим переселенческим потоком. Существенная миграционная волна была вызвана Великой Отечественной войной. Из Белоруссии было эвакуировано 2 млн. человек, более 100 предприятий [3]. На территории Поволжья, так же, как и в других регионах, принимали людей, технику, оборудование, целые предприятия. После освобождения Белоруссии значительное число её жителей вернулись в родные места. А те, кто остался – стали белорусскими волжанами.

Анализ данных переписи 1897 г. свидетельствует о том, что пришлое население представляли выходцы из 94 губерний Российской империи и 13 иностранных государств [4, с. 15]. Самый большой процент составляли выходцы из 50 губерний европейской части России.

В Республике Татарстан в 1977 году белорусов насчитывалось 7,1 тыс. человек, в 1989 г. – 8,4 тыс., в 2002 г. – 6,1 тыс. человек. В

Республике Калмыкия в 1970 году – 7,1 тыс. человек, в 1979 г. – 1,4 тыс., в 1989 г. – 1,3 тыс. человек. В Астраханской области в 1979 году – 3,2 тыс. человек, в 1989 г. – 1,4 тыс., в 2002 г. – 2,7 тыс. человек. Как мы видим, в начале XXI в. вместе с другими европейскими этносами белорусы начинают покидать данный регион, уменьшая тем самым численность и долю в составе населения.

В Волгоградской области была несколько иная расстановка – в 1970 году – 7,5 тыс. человек (0,4%), в 1979 г. – 14,7 тыс. человек (0,6%), в 1989 г. – 16,1 тыс. человек (0,6%), в 2002 г. – 12,2 тыс. человек (0,5%), в 2010 г. – 7,9 тыс. человек (0,3%) [6].

Наибольший удельный вес белорусов был в Самарской и Саратовской областях. В 1979 году – 0,6%, в 1989 г. – 0,6%, в 2002 г. – 0,4%. По данным переписи 2010 г., на территории Самарской области белорусы составляют 0,29 % [6].

По данным переписи 2002 г., на территории Пензенской области белорусы составляют 0,1 %. По данным переписи 2010 г., на территории Ульяновской области белорусы составляют 0,28 %.

Белорусское население Поволжья, не имеющее компактных поселений, в значительной степени подвергалось ассимиляции. Например, по данным переписи 1989 года, в Самарской области был отмечен только один населенный пункт с белорусским населением – поселок Атаманский Похвистневского района [6].

В настоящее время наблюдается некоторая стабилизация и небольшой рост численности белорусского населения. Сегодня белорусы являются тринадцатым по численности этносом в регионе, что значительно отличается от их места в составе населения всего Поволжья. Согласно переписи 2010 года, всего в Приволжском федеральном округе проживает 62 560 белорусов, что составляет 0,21 % от всей численности населения [7].

Практически на всем протяжении изучаемого периода белорусская диаспора концентрировалась в Среднем и Нижнем Поволжье, где и сегодня проживает наибольшее их количество.

Таким образом, проведенный анализ показывает, что изменения численности белорусов в Поволжье связаны, прежде всего, с миграционными процессами. В своем развитии белорусская диаспора прошла несколько этапов. На первоначальных этапах происходил прирост численности белорусского этноса, особенно вы-

сокие темпы, которого наблюдались в 1955–1979 гг., когда он достиг максимальных значений. На следующем этапе отмечалась тенденция постепенного снижения численности в 1979–1988 гг., с небольшим ростом в 1989 г. Последующий этап связан с процессами снижения оттока и некоторым ростом численности белорусов в последние годы.

### Список литературы

1. Городские поселения в Российской империи [в 7 т.]. Т.3. СПб.: Типография К. Вульфа, 1863. – [4], VIII, 680 с.
2. Интернет ресурс портала: Белорусы ПФО [https://znanio.ru/media/belorusy\\_pfo-74684](https://znanio.ru/media/belorusy_pfo-74684). Дата обращения: 24.10.2020.
3. Общественная организация белорусов г. Казани «Спадчына» <http://bel.addnt.ru/>. Дата обращения: 23.10.2020.
4. Первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г.: [в 89 т.] / под ред. и с предисл. Н.А. Тройницкого. – СПб.: Слово, 1899–1905. – Т. 81: – 27. XXXVI. Самарская губерния. – 1904. – [4], XII, 201 с.
5. Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. Вып. 6: Наличное население обоого пола по уездам и городам, с указанием преобладающих вероисповеданий и главнейших сословий / Под ред. Н.А. Тройницкого. СПб.: паровая типо-литография Н.Л. Ныркина. – 1905. – [4], 60 с.
6. Переписи населения Российской Империи, СССР, 15 новых независимых государств [Электронный ресурс] // Демоскоп Weekly. Режим доступа: <http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/census.php>. Дата: обращения: 24.10.2020.
7. Портал Ассамблеи и Дома Дружбы народов Татарстана [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://addnt.ru/assembly>. Дата обращения: 23.10.2020.
8. Россия в начале XX века / Под ред. А.Н. Яковлева. М.: Новый хронограф, 2002. 744 с.
9. Интернет ресурс: Народы Поволжья [Электронный ресурс] Режим доступа: <https://karatu.ru/narody-povolzhya/>. Дата обращения: 23.10.2020.

**Е.Г. Гущина,  
П.Л. Желябина,**

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

## **К ВОПРОСУ О ДОРОЖНОЙ ТРАДИЦИИ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ТРАДИЦИОННОЙ ДОРОЖНОЙ КУЛЬТУРЕ У НАРОДОВ СРЕДНЕГО ПОВОЛЖЬЯ**

Дорога является одним из главных символов России и неотъемлемой частью жизни каждого человека. Под «дорогой» мы понимаем пути сообщения; полосу земли, предназначенную для передвижения, путешествие или поездку, направление и маршрут. В антропологии и этнологии сложилось особое понимание данного явления. Т. Б. Щепанской был введен специальный термин – дорожная культура [25]. К этому феномену относятся все предметы материальной культуры, тексты, обычаи, обряды, религиозные практики и верования, ритуалы, социальные состояния, отношения и статусы человека, различные типы социальных групп, фольклор, природные и антропогенные сакральные предметы и объекты, нормы и правила поведения – одним словом все, что как-либо связано с представлением о дороге и путешественнике.

В статье на примере Казанской губернии рассмотрены следующие компоненты дорожной культуры народов Среднего Поволжья, которые до настоящего времени не подвергались комплексному изучению: пути сообщения; строительство и содержание дорог; дорожные промыслы, средства и способы передвижения; причины путешествий, а также мифоритуальный компонент.

Пути сообщения подразделялись на водные и сухопутные. Естественными водными путями служили р. Волга, р. Кама, р. Вятка и р. Сура, р. Большой Цивиль, р. Ветлуга [17, с.10]. Сухопутные пути сообщения можно условно делились на почтовые тракты, губернские и уездные проезжие дороги, и просёлочные дороги. В Казанской губернии были учреждены большие почтовые

дороги до Москвы из Свяжска (Московская); из Царевококшайска; в Малмыж, Сибирский тракт, в Лайшев [20]. Кроме этого, к основным дорогам уезда относились проезжие дороги: в город Уржум – бывший Алатский тракт; из г. Тетюш, Зюрейская дорога, в Мамадыш [17, с.132–133.]. Все они служили способом сообщения между экономически важными населенными пунктами. Кроме этого, можно отдельно выделить дороги для паломников, например, до Раифского монастыря [20]. Меры по устройству главных дорог принимались со стороны губернских учреждений. Средства на строительство дорог выделялись из казны земств. Существовала дорожная повинность: работы по ремонту дорог и небольших мостов должны были выполняться крестьянами в свободное от полевых работ время [17, с.132–133].

Если рассматривать причины путешествия, то их можно условно сгруппировать по функциональной необходимости: дополнительный заработок, закупка продуктов питания и других товаров, паломничество и поездки к родственникам. Свободное от работ в поле время крестьяне посвящали промыслам, в том числе отхожим, из которых самым популярным был извозный [7, с.179]. Стоит отметить, что не все народы в равной степени занимались данным промыслом. Так, например, Н.В. Никольский отмечает, что у чувашей извозный промысел был слабо развит, но в то же время очень популярен у татар [14, с.539]. За продуктами питания и другими товарами, а также для продажи своих изделий люди выезжали на ярмарки и торжки. В Казанской губернии ярмарки в большинстве случаев проходили в уездных городах, таких как Спасск, Тетюши, Царевококшайск, Свяжск, Цивильск, Чистополь и Ядрин [19, с.533]. Паломничество православное население совершало в ближайшие монастыри – Раифский, Седмиезерный, Свяжский и др. [21] Мусульманское население совершало хадж в Мекку и Медину [1, с.125]. Удмурты, чуваша, марийцы и мордва, исповедующие традиционную веру, совершали паломничество в свои священные рощи, даже несмотря на уничтожение многих священных для них мест [26].

Самыми популярными типами летних повозок в Казанской губернии были телега, коляски, кибитки, тарантасы и кареты. Телега – это четырехколесная грузовая повозка, запрягалась одной лоша-

дью [27]. Татарские телеги отличались от русских более высокой передней и задней частями кузова и несколько большей изогнутостью боковых слег [12, с.647]. Коляска являлась легкой маломестной повозкой с открытым или откидывающимся верхом; она была барской повозкой, запрягалась в несколько лошадей [27]. Кибитка в противоположность коляске была обычной крытой повозкой, имеющей крышу, сделанную из кожи или грубой ткани, которую натягивали на дуги из прутьев [27]. У марийцев кибитки использовались, главным образом, во время свадьбы, отсюда и их название – *суан повоска* (свадебная кибитка) [12, с.523]. Слегка в стороне среди колесных видов транспорта стоял тарантас – четырёхколёсная конная повозка в виде плетенки, крепившейся к дрогам [27].

Дорожные промыслы – промыслы, связанные с дорогой, в Казанской губернии имели кустарный характер. Был распространен экипажно-колесный (тележно-колесный), который разделялся на изготовление 3 видов телег (русской, татарской, немецкой) и экипажей. В тесной связи с ними стоит изготовление саней, дровней, а также составных частей – колес, ободьев и т.п. Мастерили средства передвижения преимущественно из твердых пород дерева, например, из дуба, и металла. Некоторые части изготовлялись из кожи, ткани или плелись из ивы [8, с.237]. Чуваши занимались изготовлением колес, ободьев для саней, но данный промысел был не слишком популярен ввиду низкой оплаты за данные изделия [14, с.537]. У марийцев и мордвы был развит плетеночный промысел: плелись кузова для тарантасов и саней, а также всевозможные корзины [16]. Удмурты и татары занимались изготовлением саней, телег, тарантасов [12, с.284].

С дорожной традицией была связана обрядовая культура народов края – обряды ухода и обряды, совершаемые во время путешествия. Кроме этого, мифоритуальный компонент дорожной традиции включал в себя выбор времени ухода, запреты, напутствия, различные опасности и стереотипы поведения людей в пути. Путешествие являлось значимым, но в то же время и небезопасным событием, поэтому люди старались, чтобы время начала дальнего пути выпадало на благоприятный период. У православного населения запрещалось отправляться в дорогу, например, на Сретение Господне (15 февраля). Не советовали ходить в лес в

ночь и на Ивана Купалу (7 июля), в день праздника Воздвижения Креста Господня (14 сентября) или в Михайлов день (21 ноября) – время, когда по народным преданиям все злые духи проявляют особую активность [25, с.72–73]. У мусульман нежелательным временем отправления были вторник и пятница, а самым удачным днем для работы и отправления в путь были четверг и понедельник [24, с.205].

С дорогой у крестьян было связано много примет и запретов, среди которых самыми распространенными были запрет перед поездкой на возвращение домой и «присесть на дорожку». Считается, что если вы вышли из дому, то возвращаться назад – плохая примета [18, с.208]. Но если возвратиться все-таки довелось, то необходимо посмотреть в зеркало. Обычай «присесть на дорожку» зародился и бытовал преимущественно у славянских народов [2]. В прошлом у крестьян также было распространено присаживаться не только перед путешествием, но и при любом серьезном деле.

У православных народов было принято перед поездкой получить благословение у своего священника и духовника. Татары-мусульмане перед поездкой читали мусульманскую молитву – *дуа* [10]. Для удмуртов слова напутствия перед путешествием были оберегом от злых духов и колдунов [4, с.101–102]. А у марийцев имелись специальные, защищавшие путешественников «дорожные божества»: Корнымбал Юмо, Корно Юмо [22, с.121–122].

Обычай брать с собою в путь что-нибудь «на память» или «на удачу», в качестве оберега, было распространено с давних времен. Некоторые из даров соединяли в себе прикладной и магический характер. Например, это мог быть подаренный матерью платок, или приготовленный в дорогу хлеб. Другие же предметы изначально создавались как магические талисманы – обереги. Например, удмурты брали в дорогу особую волшебную траву – белокопытник [3, с.140]. У чувашей было принято брать в дальний путь высушенную плаценту ребенка [23, с.59].

Особое место в системе восприятия пути занимает первая встреча после ухода из дома. С этим событием связаны приметы, которые трактуют первую встречу как символ, указывающий на удачу или несчастье всего пути [25, с.154]. Например, у русских считалось плохой приметой встретить женщину на дороге, осо-

бенно простоволосую, или если женщина несет пустые ведра или пустую сумку [25, с.156]. Негативным знаком считалось также встретить беременную женщину. Если она перейдет чей-то путь, то эти люди, согласно народным поверьям, будут иметь чирьи [15, с.130]. Кроме людей, путникам могли встретиться различные мифологические существа. Среди марийцев, например, бытовало предание о том, что духи, которые обитают рядом с «керемитищами», нападали на путешественников ночью, сбивая их с дороги [11, с.175]. Кроме этого, у марийцев существует злой дух по имени Екшук (Екшука). Он лишает ума лошадей, переворачивает телеги, сбивает с толку. Г.Е. Верещагин описывал удмуртских леших – нюлэсмуртов (люди леса). Считалось, что, когда они играли свадьбы, из-за быстрого путешествия их свадебных поездов в лесу падали деревья [5, с.33]. Татарский мифологический персонаж Шурале пугал путников и мог защекотать путника до смерти, поэтому рекомендовалась на протяжении всего пути читать молитву. Кроме него в преданиях татар существовали убур-старухи – вампиры, также бытовавшие у чувашей (вобур) [13]. Мордовская покровительница леса Вирь-ава принимала облик женщины с ребенком. В холодные ночи она подходила греться к кострам путников, иногда могла раскидывать их вещи [9, с.232–237].

В дороге путнику могли встретиться не только мифологические существа, но и различные животные. Одной из наиболее распространенных была встреча с кошкой. Г.Е. Верещагин, например, отметил такую приметку у удмуртов: «Кот пересечёт дорогу – не будет счастья» [4, с.91–92]. Кроме того, остерегались пересекшего дорогу или же встреченного на пути зайца. А.В. Гура отмечал данную приметку у русских и считал, что она связана с тем, что заяц считался опасным существом и был связан с лешим [6, с.191–192].

Таким образом, дорожная традиция народов Среднего Поволжья включала в себя аспекты материальной (пути сообщения; средства и способы передвижения; дорожные промыслы) и духовной культуры (обряды ухода, обычаи и обряды, совершаемые во время путешествия, а также различные мифологические, ритуальные, фольклорные, эмоциональные и психологические аспекты поведения человека на дороге). К отличиям дорожной традиции можно отнести различия во времени ухода и напутственных мо-

литвах. Данный выбор определяла, прежде всего, религия. Стоит отметить, что отличия в материальном аспекте были незначительны, например, средства передвижения различались у народов Среднего Поволжья только в деталях конструкции, но по типу и их функциональному значению они были идентичные. Кроме этого, схожи и некоторые аспекты мифоритуального компонента: у всех представленных народов сохраняется традиция брать с собой в дорогу обереги. Широко был распространен обычай «присесть на дорожку», часто встречаются близкие по смыслу поверья об отрицательном значении пересекающих дорогу или суеверия о встреченных на пути животных и различных мифологических существ.

### Список литературы

1. *Арапов Д.Ю.* Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика). М.: Академ-книга, 2001. 367 с.
2. *Батищева Е.* Время понимать русских! // Google Книги [сайт]. URL: <https://books.google.ru/books?id=SpjaDwAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=ru#v=onepage&q&f=false> (дата обращения: 23.03.2018).
3. *Верещагин Г.Е.* Собрание сочинений. Т. 3. Кн. 1. Ижевск: УдМИ-ИЯЛ УрО РАН, 1998. 308 с.
4. *Верещагин Г.Е.* Собрание сочинений. Т. 3. Кн. 2. Ижевск: УдМИ-ИЯЛ УрО РАН, 1998. 248с.
5. *Верещагин Г.Е.* Собрание сочинений. Т. 4. Кн. 2. Ижевск: УдМИ-ИЯЛ УрО РАН, 1998. 220 с.
6. *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М.: Индрик, 1997. 912 с.
7. *Демьянов Г.П.* Иллюстрированный путеводитель по Волге 1898 г. Нижний Новгород: Типография Губернского Правления, 1898. 179 с.
8. *Ермолаев В.М.* Сельское хозяйство Татарстанской Республики // Материалы по изучению Татарстана. 1925. Вып. 2. С. 197–274.
9. *Мошкин Н.Ф.* Мордва. // Народы России. Энциклопедия / Гл. ред. Тишков В.А. М.: Большая Российская энциклопедия, 1994. С. 232–237.
10. Молитва перед дорогой в исламе // Молитва-слов.рф [сайт]. URL: <https://молитва-слов.рф/molitva-pered-dorogoj-v-islame/> (дата обращения: 23.03.2018).
11. *Морохин Н.В.* Нижегородские марийцы: сб. материалов для изучения этнической культуры марийцев. Йошкар-Ола: Звениговская типография, 1994. 250 с.
12. Народы Европейской части СССР. Т. II. М.: Наука, 1964. 918 с.

13. *Насыри К.* Поверья и приметы Казанских татар // *Tatarica* [сайт]. URL: <http://tatarica.narod.ru/cult/library/folk/index.htm> (дата обращения: 12.04.2018).
14. *Никольский Н.В.* Краткий конспект по этнографии чуваш // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском Императорском университете. 1911. Т. XXVI, вып. 6. С. 511–624.
15. *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина. По мат-лам Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева. СПб.: Типография А.С. Суворина, 1903. 600 с.
16. *Попова Е.* «Разноликость» укладов народов Поволжья // *Образы Мира* [сайт]. URL: [http://www.niworld.ru/Statei/e\\_porova/e\\_porova\\_1.htm](http://www.niworld.ru/Statei/e_porova/e_porova_1.htm) (дата обращения: 23.04.2019).
17. Приволжские города и селения в Казанской Губернии: с картой р. Волги и рисунками – Казань: Типография Губернского Правления, 1892. 204 с.
18. *Садова Т.С.* Народная примета как текст: лингвистический аспект. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского государственного университета, 2003. 373 с.
19. Спутник по Казани / Под общ. ред. Н.П. Загоскина. Казань: Типо-литография Императорского Университета, 1895. 533 с.
20. Старая Казанская дорога // Уральская Историческая Энциклопедия [сайт]. URL: <http://www.ural.ru/spec/ency/encyclopaedia-17-634-staraya-kazanskaya-doroga.html> (дата обращения: 13.02.2019).
21. Старые дороги Казани // *Inkazan.ru* [сайт]. URL: <https://inkazan.ru/article/tilda/03-10-2017/starye-dorogi-kazani> (дата обращения: 16.02.2019).
22. *Тойдыбекова Л.С.* Марийская мифология: этнографический справочник. Йошкар-Ола: ОАО «МПИК», 2007. 312 с.
23. *Фокин П.П.* Рубашка-оберег младенца // Этнология религии чувашей: Сб. ст. 2003. № 1. С. 59–64.
24. *Хадуева Ф.М.* Родовая книга Дома. М.: АСТ, 2017. 290 с.
25. *Щепанская Т.Б.* Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. М.: Индрик, 2003. 527 с.
26. *Щипков А.* Национальное язычество. Мордовия, Чувашия, Удмуртия, Марий Эл // интернет-журнал «Религия и СМИ» [сайт]. URL: [http://www.religare.ru/2\\_7169.html](http://www.religare.ru/2_7169.html) (дата обращения: 25.02.2018).
27. Энциклопедия безавтомобильной жизни в русской литературе // *Культура.рф* [сайт]. URL: <https://www.culture.ru/materials/136109/enciklopediya-bezavtomobilnoi-zhizni-v-russkoi-literature> (дата обращения: 18.02.2019).

**А.А. Егян,**  
*Санкт-Петербургский государственный университет,*  
*г. Санкт-Петербург*

## **ЭТНОСОЦИАЛЬНЫЙ И КУЛЬТУРНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ БЭКГРАУНД МУЗЫКАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ НАРОДА СААМИ**

Саами являются коренным народом севера Скандинавии (Швеция и Норвегия), Финляндии и Кольского полуострова России. Древняя культура, ведущая преемственность как от дофинского автохтонного населения, так и от прибалтийско-финских групп населения, несёт в себе значительный историко-культурный бэкграунд, прежде всего связанный с языческим наследием и реликтами.

Историю формирования саами в Скандинавии эпохи Средневековья и Нового времени, большая часть которых были под властью Швеции (впоследствии и Финляндии) и Дании (впоследствии и Норвегии) сравнительно идентична на значительной территории. Данные страны вели активную колониционную политику в различных направлениях, не отличаясь в большинстве контекстов от соседей по Центральной Европе (Германии по отношению к северо-восточной Европе) и Западной Европе в целом. Контексты колонизации, как и у Германии, были связаны с активным механизмом ассимиляции через язык, религию, школьное и армейское воспитание, де-факто беря на себя ответственность за социализацию детей по своему собственному паттерну и шаблону, заметным образом влиявшим на стирание этнической и социокультурной истории, а также нарушавшим естественную эволюцию.

Музыкальная культура саами как народа, тесно связанного с непривычным и оригинальным для абсолютного большинства европейских народов хозяйственно-бытовым типом (особенно, что касается оленеводства и кочевого образа жизни), проявляется в социокультурной идентичности, сохраняющейся под колоссаль-

ным давлением Шведской и Датской Империй в колониальных планах и индустриализацию северных земель, так называемой Лапландии (в честь лапландцев, одного из контекстуальных вариантов названия саами).

Впоследствии, в гораздо меньшей степени, Норвегия восприняла контексты Дании по колонизации, равно как и ассимиляция финноязычным большинством, связанным институционально с Турку и Хельсинки, Севера Суоми повлияли на этнолингвистическую картину саамской этнической территории. Однако ток времени к середине 20-го века значительно упрощал и ослаблял механизмы ассимиляции до окончательного признания этнокультурной консервации и поддержки саами в текущей повестке этнической и социальной политики в Лапландии как шведской, так норвежской и финляндской.

Что касается саамского населения России, необходимо отметить несколько существенных вех: поморское влияние и взаимодействие, сравнительно нейтральная политика на Севере Российской Империи, например, относительно Швеции и последующая революция 1917-го года, после которой несколько исторических периодов, общих для огромной страны и её многонационального населения, включая представителей циркумполярной зоны, влияло в зависимости от эпохальной повестки: коренизация, репрессии и ограничения, лингвистическая русификация и культурно-технологическая советизация (переход на жизнь в посёлках, равно как и у ханты и манси в Северной Сибири). Все эти процессы значительным образом затронули и естественные процессы эволюции и развития саами, и фактически разделили саамское население на советское и несоветское по массе факторов [1, с. 41].

Значительным элементом идентичности и самоидентификации саами является музыкальная культура, выражающаяся в сложном и многосоставном генезисе и разнообразии форм. Примечательные для этнокультурного контекста элементы культуры и взаимосвязи анализируются в данной статье.

Морфологический аспект музыкальной культуры непосредственно связан с природой Лапландии. Например, сухожилия, рога и другие части служат основой для группы идиофонов. Из дягиля, соответственно, группа аэрофонов.

Тесная связь между природой и бытовой жизнью саами во многих смыслах проистекает из языческих реликтов, древнейшего пласта, до сих пор имеющего влияние на бытовую жизнь народа, даже в условиях советизации и лютеранизации. Звуки птичьего пения, например, имеют параллели с литофонами. То же актуально и для наигрыша птиц и идиофонов. Определенные сочетания (связанные с контекстуальным звуковым сочетанием гласных или согласных) могут использоваться в хозяйственной деятельности для репрезентации конкретных художественных парадигм [3, с.64].

Культурно-парадигмальная связь природы (флоры и фауны) с этно-историческими чертами культуры (религиозными сооружениями, хозяйственными конструкциями) имеют связь с антропологией музыкальной коммуникации, основываясь на аутентичном материале древнейшего пласта культур, ориентированных на экологизм, финно-угорского и дофинноугорского происхождения.

Этническая и социальная история саами непосредственным образом пересекаются с различными народами и различными по происхождению культурами (финно-угорские народы: карелы, финны), германскими (шведы, норвежцы) и другими, особенным образом это поморы и славяноязычные народы СССР, прежде всего по Мурманской области. В историческом генезисе это также предки народов финно-пермского (коми-зыряне, коми-пермяки, коми-ижемцы), а также финско-волжского и южносибирского происхождения [4, с. 65–67].

Некоторые социокультурные и этноисторические элементы материально-музыкальной культуры пересекаются с народами Сибири (циркумполярной и горно-таёжной), например, это подобность рамы мембранофона, однако, необходимо сделать уточнение, что более распространенная форма в виде чаши является оригинальной саамской этногенетически [2, с.28].

Саамская музыкальная (и хозяйственно-бытовая) культура имеют ряд параллелей с коми (и зырян, и пермяков), хантов, манси, финских народов Ленинградской области (ижоры, вепсы, карелы, водь), а также циркумполярной зоны северной Евразии, например, у части ненцев, якутов. В меньшей степени это касается, говоря про кильдинских саами, старожильческого населения Архангельской области (регион Поморья, Пудож), в меньшей

степени горно-таёжных народов Сибири. Говоря про скандинавских саами, это, прежде всего, население Шелефтии [5, с.292].

Значительным образом саамские музыкально и этно-исторические контексты повлияли на генезис северных, восточных карел, а также вепсов Онеги.

Фокус музыки саами по большей части характеризуется как певческий, прочие контексты в ней не выражены в подобной степени. Репрезентация, особенно автором и исполнителем песен, раскрывается в импровизации и исполнительской мастерстве освещения натурализма и контекстов взаимодействия человека и природы, людей между собой, а также фиксацией пейзажа (созерцательного по форме, дохристианского по фокусу художественной интерпретации) [5, с.498].

Наиболее известные музыкальные формы саами называются *лыввьт* и, безусловно, *йойги*. В большей степени именно эти формы считаются оригинальными, по сравнению с прочими, заимствованные у соседей (шведов, норвежцев, квенов, финнов, карел и русских). *Йойги* (латинизированное написание: *jouigat*) подразделяются на два разных варианта: индивидуальный и контекстуальный (связанный с передвижениями и деятельностью, особенно в группе).

Этногенетическая связь с финским населением онежского, вишерского, окского и волжского бассейнов прослеживается, например, в песнях с контекстом дразнения и комизма.

Различные *йойги* отличаются в зависимости от региона, например, ловозерские несут контекст брачно-семейных отношений в презентации жениха.

Наиболее известными инструментами саами можно назвать бубен, свистульку, пююпилли, флейты, свистки, колокольчики и варган, которые различаются по региону проживания и, что касается названия и произношения, по диалекту [6, с. 102].

Таким образом, этносоциальный контекст саами необходимо понимать в контексте их сложной истории, разделения между странами, одна из которых имеет значительно отличающуюся историю в 20 веке (СССР, Россия), однако общие и институциональные элементы культуры, на которых основаны репрезентация этничности, историко-генетическая и социально-политическая иден-

тичность выразительным образом прослеживаются на музыкальной культуре, которая демонстрирует оригинальность саамской культуры, её тесную связь с финно-угорской по этнолингвистическому происхождению и циркумполярной по территориально-хозяйственному типу.

### **Список литературы**

1. *Большакова Н.П.* Жизнь, обычаи и мифы кольских саамов в прошлом и настоящем. Мурманск: Мурманское книжное издательство, 2005.
2. *Соловьев И.В.* К вопросам научного описания музыкальной культуры саами // Российский институт истории искусств и европейское институт-ведение. Тезисы международной научной конференции. СПб., 2002.
3. *Соловьев И.В.* Музыкальные инструменты саами: история изучения и современное состояние // Музыковедение. 2008. № 3. С. 64.
4. *Соловьев И.В.* Музыкальные инструменты саами в истории культуры // Музыкальные инструменты в истории культуры. Сборник тезисов и рефератов международной научной конференции, посвященной 100-летию К.А. Верткова. СПб., 2006. С. 65–67.
5. *Kulonen U.* The Saami: a cultural encyclopedia. Vammala: Sumalaisen Kirjallisuuden Seura, 2005.
6. *Minde H.* Indigenous Peoples: Self-determination, Knowledge, Indigeneity. Eburon Uitgeverij B.V. 2008.

**Г.С. Зеленева,**  
*Марийский научно-исследовательский институт  
языка, литературы и истории им. В.М. Васильева,  
г. Йошкар-Ола*

## **ТАТАРЫ РЕСПУБЛИКИ МАРИЙ ЭЛ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ (ЭТНОРЕЛИГИОЗНЫЙ ОЧЕРК)**

Появление татар в Марийском крае относится к XVI–XVII векам. Сюда переселились в основном жители Заказанья, позднее – Оренбургской, Рязанской, Ульяновской, Кировской областей и Пермского края [1, с. 8–9].

Места компактного проживания татарского населения на территории республики – Параньгинский, Мари-Турекский, Моркинский, Волжский, Медведевский районы.

На территории современной Республики Марий Эл в конце XIX – начале XX веков насчитывалось около 20 мечетей. До 1930-х гг. на территории Марийской автономной области функционировало 6 мечетей, в 1930-е большинство мечетей было закрыто, а имамы были репрессированы.

В годы Великой Отечественной войны (1941–1945) антирелигиозная волна стихла, и некоторые мечети были вновь открыты.

В 1960-е гг. в период очередной антирелигиозной кампании мечети были снова закрыты. Однако советская власть так и не смогла изжить ислам как идеологию, образ жизни, мощный фактор сохранения национальной культуры татарского народа.

В начале 1990-х гг. в Марий Эл, как и по всей России, началось духовное возрождение мусульман. В 1992 году была построена мечеть в Йошкар-Оле, также строительство мечетей велось и в других районах республики, где компактно проживало татарское население. В возрождении ислама в Республике Марий Эл (далее РМЭ) активное участие приняла татарская национальная организация – Общество татарской культуры «Туган Тел». На Марий-

ском телевидении выходят программы «Изге мечет» и «Туган тел». Передача «Изге мечет» выходит с октября 2012 года. Выпуски готовятся совместно с Соборной Мечетью города Йошкар-Олы. Передача знакомит зрителей с основами традиционного ислама и рассказывает о жизни мусульман республики, способствует укреплению межконфессиональных отношений и согласия между народами.

С первой половины 1990-х годов стали официально отмечаться национальные и религиозные праздники: Навруз, Курбан-байрам, Сабантуй, Рамазан. При мечетях открывались школы, приглашались преподаватели и студенты из мусульманских медресе Казани.

В республике мусульмане представлены преимущественно татарами. Согласно материалам Всесоюзной переписи населения 1989 г. в Марийской АССР насчитывалось 43850 татар или 6% населения республики [2, с. 101]. К началу XXI века численность татар в Марий Эл практически не изменилась: по данным Всероссийской переписи 2002 г. в Республике Марий Эл проживало 43377 человек татарской национальности (из них 87 кряшен) или 5,9% населения республики [2, с. 101].

По переписи населения 2010 года, в Республике Марий Эл насчитывается 38357 татар, что составляет 5,5% от всей численности населения, из них 26898 горожан (70%) и 11459 сельских жителей (30%). Численное уменьшение татар связано, в первую очередь, с демографическими процессами (смертность, рождаемость), а также с ассимиляционными процессами, которые заключаются в увеличении числа этнически смешенных семей. Раньше брачный выбор татар зачастую ограничивался лицами своей национальной принадлежности. В современный период предпочтительность национально идентичного брачного партнера у татар имеет четкую тенденцию к снижению. Если в старших возрастных группах предпочтение мононационального брака сохраняется, то в молодежной среде национальные предпочтения при заключении брака не так важны. Об этом свидетельствует неуклонный рост количества межнациональных браков в республике, как в городе, так и на селе. Еще одним обстоятельством, негативно влияющим на численность татар, являются современные миграционные процессы.

Это, в первую очередь, отток молодого татарского населения из сельской местности в полиэтничную городскую среду, а городская среда не способствует сохранению этноконфессиональной идентичности. Села и деревни были и остаются ядром развития национальной культуры и национального языка, за последние десятилетия численность татарских деревень постепенно сокращается.

Татарское население в РМЭ в количественном выражении занимает третье место – после русских и марийцев. Данная этническая группа традиционно демонстрирует самый высокий уровень соблюдения традиционных обрядов и самую высокую степень религиозности. Ислам для татар, проживающих в республике, является важным фактором поддержания своих традиций и самобытности. Социологические исследования последних десятилетий показывают, что удельный вес верующих среди татарского населения всегда превышал средний показатель по республике. Для лиц татарской национальности имеет большое значение национальная идентичность (81,4%), для примера, у представителей русской и марийской национальности она заметно ниже (63% и 64,6% соответственно). Проявляют гордость и довольны тем, что являются представителями татарского этноса 93% татар, участвовавших в опросе. У представителей русской и марийской национальности данный показатель составляет 81,8% и 80,9% соответственно. Главным агентом этнической социализации у татар является семья, об этом высказались 83,7% респондентов. Для татар республики ключевым объединяющим элементом, не дающим раствориться в современной полиэтничной среде, является язык (80,2%), народные обычаи (64%), религия (48,8%) [3, с. 25–35].

Татарское население отстаивает этнокультурные интересы, создавая Центры татарской культуры, творческие коллективы, средства массовой информации, обучение на татарском языке и преподавание татарского языка в местах компактного проживания представителей данного этноса. С 1997 года Центр татарской культуры стал функционировать в г. Йошкар-Оле. Приоритетным направлением таких центров является сохранение и дальнейшее развитие культуры и духовного богатства татарского народа, в том числе обрядов, обычаев и традиций татар. Центры регулярно проводят

татарские народные праздники, конкурсы, спортивные мероприятия, концерты [4].

Центры Татарской культуры активно взаимодействуют с другими государственными структурами, а так же с Духовным управлением мусульман РМЭ. *«Многие мероприятия мы проводим вместе – рассказывает работник Центра г. Йошкар-Олы. – Многие мероприятия с помощью муфтията нашего мы вынесли в свет. Например, праздник Курбан байрам – праздник жертвоприношения мы проводим в центре. Мы объясняем народу, что это означает, рассказываем историю. Мы объясняем народу светлые стороны. ... Мы после месяца рамазан, проводим фестиваль «Рамазан». Даже в Татарстане не было этого праздника. Чтобы месяц прошел успешно, мы поздравляем народ. Это совместно. На любых наших крупных мероприятиях они (ДУМ РМЭ) участвуют. Мы не считаем, что должны их приглашать. Для нас это уже обыденные дела. Они вместе с нами и мы вместе с ними. Только сплоченно можно сохранить свой народ»* (женщина, примерно 50–60 лет). *«Да, у нас тесная связь с Духовным управлением мусульман Республики Марий Эл и нашего Центра татарской культуры. Многие мероприятия проводим вместе – Курбан байрам, и светские мероприятия – Сабантуй. Традицией стало каждый год проводим Сабантуй совместно на одной площадке. Проходит очень интересно»* (мужчина, примерно 50–60 лет) [5, с. 100–107].

Многовековое параллельное развитие национальных праздников, обычаев, с одной стороны, и религии ислам – с другой, стало неотъемлемой частью духовной жизни татарского народа, наложившего свой отпечаток на национальный характер, национальную культуру татар. В целом, традиции татар, передаваемые из поколения к поколению, в наше время, пожалуй, можно сравнить с антиквариатом, так как общество развивается, а вместе с ним изменяются и обычаи. Татары, проживающие в республике, осознают необходимость соблюдения традиционных обрядов и обычаев, считая это проявлением специфической национальной черты, свойственной представителям их этноса. В современный период многие народные обычаи, традиции и в целом материальная культура татар претерпевают значительную модернизацию. Это проявляется в повседневной и праздничной жизни татар РМЭ. Многие празд-

ники и обряды утратили свою актуальность, некоторые претерпели значительные изменения, есть и такие, которые безвозвратно исчезли из жизни татарского этноса. Несомненно, как отмечалось выше, при активных процессах глобализации, интеграции, аккультурации именно религия может стать оплотом сохранения самобытности татарского этноса.

Рассматривая религиозные праздники татар, хочется отметить, что в целом они подверглись меньшей трансформации. Данные праздники отмечаются, в большей степени, глубоко религиозными и возрастными татарами, а в молодежной среде, особенно в городской, религиозных праздников придерживается меньшее число татар.

Многие народные праздники татарского народа в республике утратили свое значение и проводятся очень редко, либо вообще не празднуются. В период весенне-летнего цикла из комплекса татарских праздников обычно проводятся Навруз, Сабантуй, Джиен, Питрау – праздники крещеных татар.

Каждый год в центре татарской культуры г. Йошкар-Ола 21 марта встречают татарский новый год, календарно-обрядовый праздник тюркских народов.

Семейные традиции для татарских семей играют важную роль. Они являются механизмами передачи следующим поколениям правил, норм внутрисемейного поведения и взаимодействия. Татары РМЭ уважают свои обычаи, большая часть народа соблюдают этнические и религиозные обряды и праздники, уважают и помогают близким. Обряды семейного цикла подвергаются постепенной трансформации, но в разной степени. Например, похоронно-поминальные обряды проводятся в соответствии традиции ислама. Это, пожалуй, единственный комплекс обрядов, который не изменяется на протяжении длительного времени и отличается определенной консервативностью и постоянством.

С некоторыми изменениями, но не меняющими суть обряда проводится *никах*. Обряд *никах* проводится по татарским обычаям в доме невесты или в мечети. В случае смешанного брака обряд проводят в доме со стороны будущего супруга(и) татарской национальности.

Не менее важной семейной традицией у татарского народа является обряд наречения имени новорожденному и обряд обрезания. Обряд обрезания раньше был более распространен, чем в современный период. В настоящее время обрезание совершают по усмотрению родителей, и часто это происходит в семьях, строго соблюдающих все религиозные обряды. В современный период данная процедура проводится в медицинских учреждениях, сохраняется проведение обряда в торжественной обстановке с приглашением гостей и праздничным угощением.

Подводя итоги, хочется отметить, что традиция проведения народных праздников и обрядов у татар актуальна и на сегодняшний день. Все больше народные праздники обогащаются новыми явлениями, а некоторые из них наоборот исчезают из практики. Причиной этому являются социальные и политические изменения в обществе. Для бережного сохранения татарских народных праздников и обрядов, национального языка существуют Центры татарской культуры, которые активно взаимодействуют с МУД РМЭ, органами государственной власти и с культурными центрами Республики Татарстан. Работа по возрождению культурных ценностей очень велика, но самое главное, чтобы татарский народ сам проявлял желание к сохранению народных традиций и чтил своих предков. С помощью праздников укрепляются межличностные взаимоотношения в группах людей, восполняется дефицит общения, удовлетворяются эмоциональные и психологические потребности людей. Народные праздники и обряды являются одним из сильнейших средств к сближению людей и народов, и одним из источников познания жизни каждого народа [5, с. 355].

Татарское население в городе и на селе старается сохранять, развивать национальную культуру, обычаи и традиции. В настоящее время уделяется большое внимание по привлечению молодежи в участии в праздничных мероприятиях, чтобы шла преемственность поколений в развитии, сохранении татарской культуры и татарского языка.

## Список литературы

1. *Сабирьянова Ф.Ф.* Актуальные аспекты сохранения и развития татарского этноса в Республике Марий Эл // Проблемы сохранения и развития татарского этноса в Республике Марий Эл. Йошкар-Ола, 2014. С. 8–9.
2. *Зеленева Г.С., Чемышев Э.В., Кошкина О.А., Шабыков В.И., Орлова О.В.* Этноконфессиональная ситуация у татар в Республике Марий Эл./Татары и ислам в регионах Российской Федерации: современная этноконфессиональная ситуация/рук. проекта и отв. ред. Р.Н. Мусина. Казань: Институт им. Ш. Марджани АН РТ; 2015. 283 с.
3. *Шабыков В.И., Орлова О.В., Зеленева Г.С., Гуляев А.В.* Межконфессиональные и межнациональные отношения В Республике Марий Эл: науч.-статистич. Бюллетень / МарНИИЯЛИ им. В.М. Васильева. 180 с.
4. Энциклопедия Республики Марий Эл. Йошкар-Ола, 2009. 870 с.
5. *Бахтин М.М.* Творчество Ф. Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Худ. естеств. лит-ра, 1965. 355 с.

**А.А. Карпилова,**  
*Центр исследований белорусской культуры,  
языка и литературы Национальной академии наук Беларуси,  
г. Минск, Беларусь*

## **МУЗЫКА В БЕЛОРУССКИХ ФИЛЬМАХ О ВОЙНЕ**

Кинематограф отображает и осмысливает трагедию Великой Отечественной войны не только в визуальных, но и в музыкальных образах. Для белорусского кино военная тема была и остается одной из важнейших. Неслучайно киностудия «Беларусьфильм» долгое время носила «народное» название «Партизанфильм». В фильмах на военную тему с самого начала был широко использован и до сих пор остается актуальным музыкальный компонент.

Вместе с кинематографическими визуальными и режиссерскими трактовками военной темы со временем менялся и музыкальный образ пережитой трагедии. Если первые фильмы о войне были озвучены в стилистике плаката, то в последующем музыкальное решение кинолент приобрело более широкую стилевую палитру и композиционно-драматургическую полифункциональность.

В первое послевоенное десятилетие в кино главенствовал особый «стиль эпохи» – обобщенный по содержанию и монументальный по форме. В основе музыки фильма были массово-бытовые жанры – песни, марши, гимны или их гибриды – такие, как песни-марши, песни-гимны. В фильме «Константин Заслонов» (1947) режиссера Александра Файнциммера в мощном хоровом исполнении прозвучали фрагменты кантаты Анатолия Богатырева «Белорусским партизанам» на известные стихи Янки Купалы: «Партизаны, партизаны, беларускія сыны!» Общая театральная стилистика ленты предопределила отчетливое звучание речи, минимум шумов и большую роль закадровой музыки.

История уничтожения минскими подпольщиками гауляйтера Кубе в ленте «Часы остановились в полночь» (1958, режиссер Николай Фигуровский) показана с выразительным музыкальным со-

провожением. Известная песня, написанная композитором Исааком Любаном в народном духе («Не магу я знайсці тое слова, / Каб пра сумнасць казала тваю...»), звучит в ситуации открытого противостояния героини с врагом. Так создавались первые фильмы-плакаты о войне – с большой долей агитационного и публицистического заряда.

В фильме «Батка» (1972) музыка ярко и захватывающе передает тему личной трагедии командира Миная Шмырева по прозвищу Батя, четверых детей которого фашисты расстреляли как заложников. Эта история приобрела в народной памяти облик легенды. Работа режиссера Бориса Степанова над фильмом шла по пути соединения личной трагедии с народной, черт индивидуальной жизни с коллективной. Музыкальным лейтмотивом выступает скорбный марш, который уже в начале фильма предвещает беду, когда по сельской дороге медленно удаляются четыре детских фигуры. Звучание грустного вальса сдержанно и затаенно передает чувства отца, переживающего разлуку с детьми. В музыке нет надрыва и излишнего педалирования чувств, поскольку композитор Владимир Чередниченко, опытный симфонист, обратился к наименее «сентиментальным» жанрам марша, вальса и колыбельной.

Постепенно в белорусский кинематограф о войне проникали черты документализации и психологизации действия, что ярко проявилось в фильмах «лирического эпоса». Приоритет в этой области принадлежит кинорежиссеру Виктору Турову, который впервые в белорусской кинорежиссуре проявил сугубо авторское, пристрастное отношение к музыке как важной части кинематографического действия.

Уже в первом полнометражном фильме режиссера «Через кладбище» (1964) определился вектор поисков в области музыки. Пуантилистическая, «мерцающая», почти графическая стилистика музыки Андрея Волконского отвечала общей черно-белой, «кладбищенской» стилистике ленты. Юный партизан Михась, невольный виновник гибели нескольких людей, переживает настоящее потрясение. Перевозя снаряды из партизанского отряда в село, на своем пути он видит трагическую реальность, горе матерей, слышит исповедь грешницы Евы. Музыка включается в действие по-

степенно, будто обволакивая пространство кадра звуковой паутиной и уплотняясь звуками выстрелов и взрывов.

Эта линия была продолжена режиссером в киноленте «Я родом из детства» (1967), где звуковое решение подчинено общей художественной задаче воссоздания документа памяти. Музыка часто звучит в кадре, конкретизируя время и место действия: песни поют дома и в госпитале, они звучат с киноэкрана и на танцплощадке. Этот звуковой поток состоит из популярных песен «Синий платочек», «Случайный вальс», «Враги сожгли родную хату», «Песня о Родине». С музыкой среды и быта органично соединяется пласт авторских песен Владимира Высоцкого «В холода, в холода», «На братских могилах», «Всего лишь час дают на артобстрел», «Песня о герое», «Мне этот бой не забыть никак». Именно они стали в фильме музыкой автора-рассказчика и комментатора.

Эволюция музыкального решения фильма о войне в сторону метафоризации и символизации авторского мироощущения была продолжена в кинокартине режиссера Валерия Рубинчика «Венок сонетов» (1975), где рефреном проводится тема траурного марша, написанного Евгением Глебовым, а эпизодами выступают цитаты из 40-й симфонии В.А. Моцарта, песни «Темная ночь» Никиты Богословского, танго «Рио-Рита» и др. Обращение к цитатам мотивировано содержанием фильма, в котором раскрывается тема становления молодого поэта в соприкосновении с созидательным миром искусства и разрушительной реальностью войны.

Еще дальше в создании сложного надтекста картины средствами музыки пошел режиссер Валерий Рыбарев, который исследовал тему выживания подростка в экстремальных военных условиях. В телефильме «Свидетель» (1986) шли поиски предельной визуальной и звуковой достоверности. В белорусском кинематографе это редкий случай органичного соединения игровых сцен с документальными. Музыки в этом фильме мало. Единичные музыкальные темы воспринимаются в насыщенной звуковой атмосфере как знаки времени. Таковы цитаты из песен Исаака Дунаевского, Матвея Блантера и бесхитростный вальс, написанный композитором Петром Альхимовичем для аккордеона – знакового для послевоенных лет музыкального инструмента. На аккордеоне Ле-

течка пытается подобрать услышанную когда-то «жалостливую» песню из довоенной жизни: «Мать моя графиня, отец капитан...». Под аккордеон танцует он свой последний вальс с девушкой во дворе детского дома. Так трагедия военного детства получила выразительное визуально-музыкальное воплощение, которое впечатляет и современного зрителя.

Уникальной драматургической задаче подчинены музыкальные средства в фильме «Иди и смотри» (1985, режиссер Элем Климов) где композитор Олег Янченко и звукорежиссер Виктор Морс материализовали подсознание контуженного подростка в виде «звуковой плазмы». Звучание гула-плазмы сопровождает большую часть фильма, раскрывая мироощущение героя, его неустойчивое восприятие, когда мир видится и слышится расплывчатым, когда звуковая ткань реальности предстает избирательно и ассоциативно. В процессе долгого и мучительного перехода Флеры от состояния контузии к осознанному действию в вибрирующий звуковой фон влетают новые звуковые элементы, из которых к финалу прорастает главная мысль фильма – милосердие и прощение.

Особый пласт в фильмах о войне составляет песенный нарратив. Белорусский кинематограф не сразу подступился к песне как жанру, аккумулирующему особую, созидательно-позитивную энергетику. Сначала это были масштабные, эпические хоровые номера, как в фильме «Константин Заслонов». Песня долго оставалась атрибутом других киножанров – комедии или психологической драмы. Предполагалось, что если песня включается в фильм на военную тему, то она должна отражать характер времени, а не отдельных ее персонажей. Отсюда большой интерес к патриотической песне-маршу, песне-гимну или народной песне.

К жанру песни как основе музыкальной драматургии фильма впервые обратились композиторы Владимир Оловников в ленте «Улица младшего сына» (1962, совместно с Юлием Бельзакким), Генрих Вагнер в картине «Мы с Вулканом» (1969), Лев Абелиович в фильме «Пятерка отважных» (1970). Во всех лентах преобладали патриотические, обобщенного типа песни-марши.

Перелом в понимании места и значения песни в структуре фильма произошел с приходом в кинематограф режиссера Виктора

Турова. В его фильмах ярко проявилось пристрастное отношение к авторским песням Владимира Высоцкого, которые воспринимались как голос свободной души.

Особый интерес к песенному жанру среди белорусских режиссеров питал Игорь Добролюбов. В киноленте «Братушка» (1975) песня Яна Френкеля на стихи Михаила Танича создана в народном духе, и в исполнении актера Анатолия Кузнецова ассоциировалась с образом персонажа «из народа», в духе Бумбараша или красноармейца Сухова: «А ты меня не спрашивай, где я служу. / Я про это молчу не случайно. / А я тебе скажу: я при конях служу. / Остальное – военная тайна». Поначалу задушевно-бесхитростная, песня постепенно приобретала драматические интонации и «уходила» за кадр, что связано с развитием сюжета: Алесь проходит по территории сбросившей гнет фашизма Восточной Европы и начинает осознавать свою миссию воина-освободителя.

В фильме Добролюбова «Мама, я жив!» (1985) песня «Белоруссия» («Самая лучшая в мире земля – Белоруссия моя, Белоруссия») композитора Валерия Зубкова и поэта Михаила Танича в лично-исповедальном исполнении актера Владимира Ивашова вносит в кинокартину о драматической судьбе партизанских детей субъективно-лирическое измерение и одновременно ощущение исторической дистанции.

В современных белорусских фильмах происходит своеобразная реабилитация песни. Лирическим средоточием действия становится негромко звучащая в кадре или за кадром песня, спетая как будто «для себя» или «про себя». В боевике «В августе 44-го...» (2004, режиссер Михаил Пташук) своеобразным камертоном воспринимается финальная «Песня о маятнике» **Александра Градского** («Маятник качнется – / Сердце замирает. / Что кому зачтется – / Кто ж об этом знает?»). Как бы отстраненная от предыдущих батальных событий, баллада звучит в качестве эпилога-обобщения.

В рамках «военного кино» были созданы настоящие песенные хиты, которые оказались востребованными и вне фильмов. Камерный сюжет киноленты «Еще о войне» (2004, режиссер Петр Кривоштаненко) строится не на картинах боев, а на психологическом состоянии и чувствах героев. Здесь нет ни одного выстрела. Исто-

рия двух подруг, медсестер военного госпиталя, пронизана звучанием лирической баллады «Снег» композитора Олега Елисеенкова, в которой чувствуется искреннее ожидание любви и мирной жизни. Перу того же композитору принадлежит и популярная в Беларуси песня «Плачет белая береза» из фильма «Вам – задание» (2004, режиссер Юрий Бержицкий), в котором соединились черты военного боевика и мелодрамы. Талантливо стилизованная композитором Елисеенковым и поэтом Александром Легчиловым под народную, песню внесла в фильм свежее дыхание и глубину человеческого чувства.

В белорусском кинематографе о Великой Отечественной в полной мере нашел непосредственное и аллюзийное отражение музыкальный звукоряд войны – в различных интонационных сферах и жанрах (кантата, симфоническая и камерно-инструментальная музыка, песня), в многообразных композиционно-драматургических функциях (от личностно-исповедального голоса персонажа до обобщающего высказывания автора), в режиссерско-композиторских концептуально-стилевых построениях (документализм, символизм и метафоричность).

**Г.А. Корнишина,**  
*Национальный исследовательский  
Мордовский государственный университет им. Н.П. Огарева,  
г. Саранск*

**Т.В. Попова,**  
*Институт государственного администрирования,  
г. Москва*

## **ОТРАЖЕНИЕ ТРАДИЦИОННОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ МОРДВЫ В ЖИЛИЩНО-ПОСЕЛЕНЧЕСКОМ КОМПЛЕКСЕ**

Выраженная регламентация традиционных установок мировоззрения мордвы обуславливала формирование и психологическое обоснование сущности «миропорядка» жилищно-поселенческой инфраструктуры этноса, в том числе и в обустройстве усадьбы и жилища.

Воззрения о пространстве составляют значительную часть мировоззренческой системы любого народа. Используемая в качестве жизненного пространства территория вычленялась из неупорядоченной хаотичной природы. Место, заселенное людьми, является для них своеобразным миром, поэтому пространство поселения, деревни воспринималось как особая, родная территория. Границы обжитого пространства требовали символического укрепления в этническом сознании в кризисные, пороговые отрезки времени (эпидемии, конец и начало нового года). Такими оберегами у мордвы считались, например, кости животных и птиц. Бытовало мнение, что они отпугивают болезни и несчастья.

В связи с тем, что хозяйственное освоение территории происходило параллельно с образным освоением мира, в жилищно-поселенческом комплексе, впрочем, как и во всей сфере материальной культуры, нашло отражение мировосприятие мордовского народа, послужившее основой его мировоззрения. Именно оно, а

также природно-климатические условия проживания, определяли возникновение определенных типов поселений и жилищ, которые были закреплены этнической традицией на той или иной территории.

В этнографической литературе содержится множество описаний жилища мордвы. Например, П. С. Паллас отмечал, что в избах было от 2 до 4 окон, которые прорубались на южную и юго-западную стороны, а северную и северо-восточную избегали [3, с. 137]. В XIX в. широкое распространение получило трехкамерное жилище, где дверь из избы отворялась в сени, в которых располагались вещи хозяев и утварь. В трехраздельном доме сени связывали избу и горницу, в которую вели 3–4 ступеньки. Печь там не ставили, потому что в ней спали летом и хранили некоторые вещи: одежду, хозяйственные предметы и продукты. Полевые материалы свидетельствуют о том, что и в настоящее время еще встречаются традиционные мордовские избы, служащие наглядным свидетельством традиционного мировоззрения.

Мировоззренческие установки нашли отражение и в проведении обрядов и ритуалов, связанных со строительством или покупкой дома. В традиционном сознании представителей мордовского этноса сложилось твердое убеждение, что от правильного их проведения зависит благополучие всех членов семьи, здоровье, а также урожай, плодovitость скота и т.п.

При возведении построек мордва предпочитала использовать дерево, чему способствовало ее проживание в лесной местности. Лес определял хозяйственно-культурные особенности народа, сформировал многие черты характера, воображение, обогащая наблюдениями и оттачивая чувство красоты. Не все деревья использовались для строительства дома. Чаще всего это были лиственные породы: дуб, липа, а в селениях, расположенных вблизи хвойных лесов – сосна и ель. Дуб, например, подходил для нижних венцов и подоконников, он меньше был подвержен гниению и сырости. Осину использовали редко, что очевидно, было связано с тем, что это дерево легко впитывает сырость и дым. Известный исследователь мордвы В. Н. Майнов писал, что по самому внешнему виду избы видно, что поселение мордовское. Дома построены из толстого, добротного леса. Видно, что хозяин не «пришлый

человек, а выстроился здесь сыздавна» [2, с. 121]. Положительные качества этих деревьев закрепились в сознании мордовского народа, как сила, долговечность и красота.

Характеризуя особенности традиционного мировоззрения мордовского этноса, нельзя не отметить, что мордва одухотворяла природу. Подтверждение этому можно найти в многочисленных поверьях, используемых, в том числе при строительстве. Считалось, что духи деревьев, срубленных на постройку дома, переходили в него и обитали там. Об этом свидетельствует обычай, проводимый во время его возведения. Перед закладкой жилища хозяин отправлялся в лес, вырывал с корнем небольшое деревце, обычно рябину, березу или яблоню и ставил их на место будущей постройки, либо сажал рядом. Это по народным воззрениям должно было очистить место строительства от злых сил, а также, чтобы все обитатели дома были здоровы, а в доме был достаток [1, с. 39]. В обрядах использовались также другие деревья. Так, в с. Дудникове Теньгушевского района рядом с передним углом дома ставили березу, в с. Подгорное Конаково Темниковского района – вишню [5]. Информатор из с. Старые Найманы Большеберезниковского района вспоминает, что вначале клали первый венец на фундамент, затем на сруб ветку рябины, на стол ставили чугунок пшенной каши. После совершения обрядовых действий молились [4]. Данные обрядовые действия усиливали веру в долговечность дома. В мордовских селах Ельниковского района (Каньгуши, Мордовское Корино, Мельсяны, Старый Тештилим, Старые Пичингуши) ее клали на завалину дома или в подпол до засыхания.

Традиционно особое значение придавалось процедуре выбора места для строительства дома и усадьбы. Часто причину всех бед, семейных скандалов и прочего усматривали в неправильно выбранном месте под жилище. В сознании мордвы из поколения в поколение определились места с отрицательным значением. Например, таким местом считались пролежавшая ранее дорога и перекресток, так как дорога соединяет «свой» мир с «чужим враждебным» миром. Это доказывает и тот факт, что на дорогу выходили гадать, на перекрестке приносили жертвы во время болезни человека, чтобы выздороветь. Респонденты, проживающие в Теньгушевском, Торбеевском и других районах Мордовии это под-

тверждают. Несчастливыми считались места, где когда-то стояли ворота или проходила межа, либо тропинка. Вероятно, это было связано с негативной семантической нагрузкой, которую несли пограничные отрезки пространства, с их близостью к загробному миру. Неблагоприятными являются также места бывших молений и святилищ. Среди мордвы бытует мнение о том, что если построить дом на таком месте, будут болеть и умирать люди, домашний скот. В данном случае подчеркивается несовместимость сакрального и мирского.

Мировоззренческие установки проявлялись также в стремлении мордвы оградить свое жилище от воздействия «потусторонних сил». Повсеместно для того чтобы предотвратить от сглаза, порчи всех членов семьи и домашний скот, при входе в дом в углу ставили веник комлем вниз, над дверью втыкали шило, чертополох, раскрытые ножницы, а также вешали через забор на улицу лапоть с оборами. Для привлечения счастья в дом, на дверь или другие части жилища прибивали подкову. По поверью мордвы, эти предметы вбирают в себя злую силу и не пускают зло в жилище и во двор, отпугивают людей, связанных с колдовством.

Не только жилой дом, но и хозяйственный постройки должны были быть защищены от «чужого» мира. Например, на ворота вешали лапу медведя или его череп, полагая, что они будут оберегать скот и приводили во двор живых медведей, за это платили их владельцам большие деньги. Если медведь упирался и не шел во двор, полагали, что там водится «нечисть». В качестве оберега использовались также слинявшая змеиная кожа, череп лошади (оберегом являлись ее зубы), а также черепа с рогами, которые выставляли на пасаках. Смысл данных действий объясняется тем, что прикасаясь к оберегам (когти, зубы, шерсть, шкура, рога) и используя их как апотропеи – амулеты, мордва полагала, что находится под их защитой и приобретает присущие им физические и психологические свойства. Подобные обереги встречаются и в наши дни, так как в этническом сознании, по словам информаторов, вера в их силу продолжает сохраняться. Кроме рогов и челюстей, над дверьми и окнами жилищ с внутренней или внешней стороны, надворных построек втыкают ножи, засушенные подвешенные растения (хмель, полынь, чертополох, можжевельник). На

зиму между двойными рамами на окнах принято класть рябину; красный цвет плодов и пестрота ее листьев также воспринимались как апотропеи. Например, в с. Перхляй Рузаевского района для охраны скота в дверь хлева втыкались ножницы для стрижки овец. Этими же ножницами подрезали новорожденной скотине кончик одного уха, как бы помечая его для «хранителя» двора, чтобы ягненок или теленок был под защитой [6]. Еще одним символом-оберегом является крест, появившийся у мордвы с принятием христианства. Его мелом ставят накануне Нового года на все наличники дверей и окон.

Таким образом, особое место в мировоззрении мордовского народа занимает жилищно-поселенческий комплекс. Согласно традиционным установкам определялось место под строительство жилища, определялись утилитарные и символические действия, сопровождавшие это событие. Они имели своей целью установить взаимодействие с реальным и потусторонним миром и упорядочить жизненное пространство, предназначенное для комфортной и безопасной жизни всей семьи.

### **Список литературы**

1. *Корнишина Г.А.* Природные факторы в обрядовом этикете мордовского народа // *Фундаментальные исследования*. М., 2005. №4. С. 38–39.
2. *Майнов В.Н.* Один день среди «мокши» (отрывок из записной книжки) // *Древняя и новая Россия*. СПб., 1878. № 10. Т. 3. С. 117–134.
3. *Паллас П.С.* Путешествие по разным провинциям Российской империи в 1768–1769 гг. Ч.1. СПб., 1773. 773 с.
4. Полевые материала Т.В. Поповой с. Старые Найманы Большеберезниковского района Республики Мордовия, 2008 г.
5. Полевые материала Т.В. Поповой с. Дудниково Теньгушевского района Республики Мордовия, 2003 г.
6. Полевые материала Т.В. Поповой с. Перхляй Рузаевского района Республики Мордовия, 2004 г.

**М.В. Кржижевский,**  
*Самарский государственный экономический университет,*  
*г. Самара*

## **КУМЫС В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ САМАРСКИХ БАШКИР**

В настоящее время в связи со сложной ситуацией в мире, вызванной пандемией коронавирусной инфекции (COVID–19), и распространением других болезней, особую актуальность приобрели различные аспекты этномедицины, лечение заболеваний народными средствами, в том числе с использованием кушаний и напитков традиционной кухни. К числу лечебных напитков относится кумыс, который традиционно готовится из кобыльего молока. Его использовали и используют при лечении различных заболеваний, в том числе туберкулеза, цинги, гастрита, болезни поджелудочной железы.

Кумыс издавна известен различным скотоводческим народам, к которым относились и башкиры. В работах, посвященных традиционной башкирской кухне, указывается на то, что признаком готовности кумыса являлась обильная пена. Сам же кумыс, в зависимости от степени созревания, может быть нескольких видов: слабый (созревает от 5–6 часов до одних суток), средний (период созревания – одни сутки) и крепкий (созревает в течение двух-трех суток) [3, с.30].

Подробное описание приготовления крепкого кумыса есть в работе И.Красноперова «Самарская Башкирия» 1885 г., которая хранится в Центральном государственном архиве Самарской области. Он пишет, что для приготовления указанного напитка устраиваются две ямы, которые соединяются между собой с помощью специальных отверстий. В одной из таких ям разжигают огонь из гнилых корней, а сверху ее закрывают камнем, что делает яму практически закупоренной. Дым из нее идет через отверстие в другую яму, в которой помещается сшитый из лошадиной кожи сосуд, с широким четырехугольным основанием. Горло этого

мешка также является довольно широким, позволяющим дыму свободно проходить в мешок. Таким образом, мешок подвергается копчению дымом в течение двух недель, после чего он теряет свой специфический запах. Затем его на две трети наполняют кобыльим молоком, а на одну треть – водой, ставят на скамейку и взбалтывают палкой в течение всего дня. По мнению башкир, чем больше эту смесь болтают, тем слаще становится кумыс. На третий день после этой операции, как пишет И.Красноперов, кумыс уже бывает готов [4, л.22].

Кожаные сосуды, предназначенные для приготовления кумыса, к концу XIX в. постепенно стали исчезать, уступая место деревянной посуде.

О приготовлении крепкого кумыса писал также в своей монографии, посвященной башкирам, С.И.Руденко [2, с. 117–118].

В традиционной культуре башкир современной Самарской области, которые дольше ряда других групп башкирского населения сохраняли кочевые скотоводческие традиции, кумыс занимал особое место. С него начиналось, и им завершалось праздничное угощение, посвященное приезду гостей. Местные жители утверждают, что кумыс, в сочетании с традиционными блюдами мясного происхождения, способствует улучшению, как физического здоровья, так и духовного самочувствия.

В начале 1860-х гг., по совету доктора А.Е.Берса, к самарским башкирам для проведения кумысотерапии впервые приехал великий писатель Л.Н.Толстой. Уже за полтора месяца, проведенных на кочевье вблизи башкирского поселения Муратшино, здоровье писателя заметно улучшилось. Впоследствии Л.Н.Толстой вновь посещает эти края, и даже приобретает здесь имение. Лев Николаевич Толстой, или «князь Тул» («Тульский князь»), как его называли башкирские дети, хорошо знал культуру и быт местного населения и подробно описал в своих воспоминаниях башкирское гостеприимство. Писатель оказал большую помощь местному населению в голодное время [1, с. 209, 214].

Память о пребывании Л.Н.Толстого в самарских степях сохранилась у башкир Самарской области до сих пор. В селе Муратшино Большеглушицкого района местные жители показали автору статьи могилу человека, прожившего 99 лет (на намогильном

камне не указаны имя и фамилия покойного – только возраст), который, согласно рассказам, встречался с великим писателем.

В настоящее время в некоторых хозяйствах самарских башкир возродилась традиция изготовления кумыса. Он должен занять достойное место и в современной культуре местного населения.

### **Список литературы**

1. *Мигранова Э.В.* «Князь Тул» и башкиры (Самарский период Л.Н.Толстого) // Историко-этнографические исследования по традиционной культуре башкир. Уфа: ИИЯЛ УФИЦ РАН, 2019. С. 209–221.
2. *Руденко С.И.* Башкиры: историко-этнографические очерки. Уфа: «Китап», 2006. 376 с.
3. *Хабибулина А.Р.* Традиционная башкирская кухня. Уфа: БГУ, 1998. 124 с.
4. Центральный государственный архив Самарской области. Ф. 558. Оп.1. Д. 234.

**Н.А. Куперштох,**  
*Институт истории Сибирского отделения  
Российской академии наук,  
г. Новосибирск*

**АНДРЕЙ АЛЕКСЕЕВИЧ ТРОФИМУК:  
ПОДВИГ В ТЫЛУ\***

Выдающийся ученый XX в. академик А.А. Трофимук (1911–1999) известен фундаментальными результатами в геологии и геофизике. Методологической основой изучения его научного наследия являются подходы, сформулированные в специальной публикации [5]. Отметим, что жизнедеятельности А.А. Трофимука посвящено немало работ, среди которых выделяется своей основательностью книга «Главный геолог» [1]. Яркий образ ученого и организатора науки предстает также со страниц книги об институте, который А.А. Трофимук основал в Новосибирске [3]. Цель доклада – проанализировать деятельность ученого-геолога А.А. Трофимука по организации нефтедобычи в Башкирии в годы Великой Отечественной войны. Источниковой базой исследования послужили воспоминания участников событий, материалы периодической печати, а также архивные документы.

Биография Андрея Алексеевича Трофимука – это частичка истории большой страны. Родившись в Белоруссии, он учился в школе-интернате на Алтае, а школьное среднее и высшее образование, по приглашению своего старшего брата, приехал получать в Казань. В 1929 г. Андрей Трофимук поступил на геолого-почвенный факультет Казанского университета. Большая заслуга в том, что юноша «заболел» нефтяной геологией, принадлежала профессору М.Э. Ноинскому, специалисту по нефтеносности Поволжья. Спустя годы академик Трофимук отмечал, что «Казанской школе геологов чужды дилетантство, небрежность, поверхностное

---

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и Новосибирской области в рамках научного проекта № 19-49-540001.

освещение изучаемых объектов», а присуще тщательное изучение этих объектов и особое уважение к своим предшественникам [1, с. 10]. Способный студент после окончания вуза получил рекомендацию в аспирантуру. Однако после года учебы в очной аспирантуре Казанского университета А. Трофимук принял решение перевестись на заочное обучение и заняться практической геологией. Надо сказать, что для этого были веские основания. В 1932 г. было открыто Ишимбаевское нефтяное месторождение в Башкирии, одновременно поиски нефти были развернуты в Западной Башкирии, которые также увенчались успехом – в 1937 г. выявлены залежи нефти в отложениях карбона на Гуймазинском месторождении. Видные советские геологи А.Д. Архангельский, И.М. Губкин, Д.В. Наливкин указывали на необходимость поисков нефти и в более глубоких девонских резервуарах.

В 1934 г. А. Трофимук вместе с семьей прибыл в Свердловск и был зачислен старшим геологом Центральной научно-исследовательской лаборатории треста «Востокнефть» [6, л. 320]. Осенью этого же года трест был переведен в Уфу, столицу перспективного нефтеносного региона страны, и А. Трофимук приступил к исследованию природы ишимбаевских нефтеносных рифовых массивов. В 1938 г. молодой ученый представил и вскоре защитил на кафедре минералогии Казанского университета кандидатскую диссертацию «Нефтеносные известняки Ишимбаева». В своей работе он обобщил результаты комплексного изучения нефтяных месторождений Ишимбаевского района, выявил их рифогенную структуру и обосновал необходимость поисков месторождений нового типа в Приуралье. Это было одно из первых отечественных исследований по геологии нефтеносности карбонатных отложений, а его актуальность была продиктована самой жизнью. Отзывы на диссертацию Трофимука прислали такие корифеи геологической науки как академик И.М. Губкин, член-корреспондент АН СССР Д.В. Наливкин, профессор П.И. Преображенский.

В 1940 г. кандидат геолого-минералогических наук Трофимук был назначен главным геологом треста «Ишимбайнефть». После того, как первые скважины подтвердили наличие нефти в девоне, А.А. Трофимук и его коллеги сделали вывод о том, что в Башкирии открыт новый нефтеносный горизонт, еще не представляя, ка-

кое стратегическое значение приобретет башкирская нефть в самое ближайшее время.

С началом Великой Отечественной войны Азербайджан с его богатыми запасами углеводородного сырья оказался отрезан от других регионов страны. Объективно районы Башкирии приобрели значение главной нефтедобывающей базы, однако нефтяные заводы испытывали нехватку сырья из-за недостаточных объемов его добычи. Положение могло спасти только открытие новых месторождений нефти. А.А. Трофимук, назначенный в 1942 г. главным геологом объединения «Башнефть», взял на себя ответственность за выполнение этой задачи и сконцентрировал поиски нефти в Ишимбаевском и Туймазинском районах [2]. В годы войны приоритетной задачей для геологов А.А. Трофимук считал необходимость наращивания нефтяного потенциала, развитие и внедрение методов интенсификации добычи нефти.

А.А. Трофимук руководствовался не только интуицией, но и научно выверенным прогнозом. Он еще до войны обосновал необходимость поисков нефти в коллекторах трещинного типа и настаивал на проведении поисковых работ в Карлинско-Кинзебулатовской зоне рифовых массивов. И хотя бурение первых скважин не принесло ожидаемого результата и вызвало нарекания оппонентов, по настоянию Трофимука работа была продолжена. В сентябре 1943 г. было открыто уникальное для того времени высокодебитное месторождение в трещиноватых известняках Башкирского Приуралья – Кинзебулатовское. Месторождение в коллекторах такого типа было открыто впервые в СССР. Скважина давала в сутки до шести тонн нефти, так необходимой для фронта.

В самый напряженный период Великой отечественной войны это имело огромное значение. На скважину прилетел заместитель наркома нефтяной промышленности СССР Н.К. Байбаков, событие освещали центральные газеты страны. По определению академика А.Э. Конторовича, работа А.А. Трофимука как первооткрывателя Кинзебулатовского и других месторождений «была не менее важна, чем победы самых выдающихся наших маршалов на фронтах Великой Отечественной» [4].

Родина высоко оценила заслуги Андрея Алексеевича Трофимука. 24 января 1944 г. газета «Правда» опубликовала Указ Прези-

диума Верховного Совета СССР о присвоении главному геологу треста «Башнефть» А.А. Трофимуку звания Героя Социалистического Труда. Это звание ученый, первый среди советских геологов, получил за открытие нового месторождения и внедрение прогрессивных методов добычи нефти. Однако более масштабные открытия были еще впереди.

Опираясь на прежние прогнозы А.Д. Архангельского, И.М. Губкина, Д.В. Наливкина, а также на собственные прогнозы, Трофимук с коллегами приступил к поискам большой нефти девонских пластов. Еще в 1939–1940 гг. ученый в ряде статей, а также на рабочих совещаниях обосновал геологическую и техническую возможность, а также экономическую целесообразность открытия и быстрого освоения нефтяных месторождений в девонских отложениях Западной Башкирии. Когда в 1940 г. ряд специалистов-нефтяников настаивали на консервации поисковой скважины девонской нефти как малоперспективной, Трофимук собрал совещание и отстоял свои прогнозы относительно нефтеносности девонских отложений [1, с. 308].

Ученый не ошибся в своих предположениях. Новое масштабное открытие девонской нефти произошло 26 сентября 1944 г., когда скважина в Туймазах выдала мощный фонтан с дебитом 250 т в сутки. Предложение о бурении этой скважины внесли главный геолог объединения «Башнефть» А.А. Трофимук, главный геолог треста «Туймазанефть» Т.М. Золоев, начальник геологического отдела этого треста М.В. Мальцев [2]. Это открытие стало наиболее выдающимся достижением геологов-нефтяников военного времени. Нефтяные месторождения Башкирии позволили доказать, что Волго-Уральская нефтегазоносная провинция являлась одной из крупнейших в мире. Открытия военных лет и широкое применение новых для того времени технологий вскрытия и испытания нефтегазоносных горизонтов позволили резко увеличить добычу нефти и обеспечить военную технику и авиацию горючими материалами [6, л. 327]. Заслуги геологов-нефтяников Башкирии были высоко оценены государством. В 1946 г. А.А. Трофимук и его коллеги удостоены Сталинской премии I степени – за открытие месторождений девонской нефти в восточных районах СССР.

Одновременно с разработкой региональных проблем нефтеносности Башкирии, главных направлений поисков месторождений нефти и газа, А.А. Трофимук большое внимание уделял совершенствованию методов разработки нефтяных месторождений. В частности, он обосновал возможность интенсивной разработки Туймазинского нефтяного месторождения посредством законтурного заводнения. Этот метод первоначально использовался на мелких месторождениях в США, причем на поздних стадиях разработки. Трофимук применил этот метод принципиально по-новому: на гигантском месторождении и в начальный период разработки. После войны этот метод распространился во всех нефтедобывающих районах СССР и сохранил свое значение до наших дней [1, с. 309]. В 1950 г. вторая Сталинская премия I степени была присуждена А.А. Трофимуку и его коллегам за разработку и освоение законтурного заводнения Туймазинского нефтяного месторождения, значительно повысившего его нефтеотдачу в 1945–1950 гг.

Поражает факт, что при напряженной повседневной работе в объединении «Башнефть» А.А. Трофимук находил время для научных исследований даже в военное время. Статьи, написанные им в тот период, по понятным причинам увидели свет только во второй половине 1940-х гг. В 1946 г. опубликована статья «Задача поисков, разведки и разработки нефтяных месторождений Башкирии», в 1948 г. – «Перспективы нефтеносности верхнедевонских и более древних отложений Западной Башкирии». В возрасте 38 лет А.А. Трофимук защитил докторскую диссертацию на тему «Нефтеносность палеозоя Башкирии» (1949 г.) На следующий год текст диссертации лег в основу одноименной монографии. Научные исследования А.А. Трофимука способствовали дальнейшему выявлению и освоению нефтяных и газовых ресурсов Урало-Поволжья [6, л. 427].

1950-й год завершил башкирский период биографии А.А. Трофимука, который длился в общей сложности 16 лет. Ученый-геолог был назначен на высокий пост главного геолога Главнефтегазразведки Министерства нефтяной промышленности СССР. Более трех лет он возглавлял поиск нефтяных и газовых месторождений в СССР, включая Сибирь, под его руководством были

открыты новые месторождения полезных ископаемых на Украине, в Белоруссии, Татарстане, других регионах [6, с. 327]. Следующие несколько лет А.А. Трофимук, уже будучи членом-корреспондентом АН СССР, работал заместителем директора, а затем директором Всесоюзного нефтегазового НИИ.

Начиная с 1957 г. и до конца своих дней академик А.А. Трофимук работал в Сибирском отделении АН СССР/РАН. Он стал основателем крупнейшего в стране академического института в области геологии и геофизики и добился новых выдающихся результатов как первооткрыватель крупнейших нефтегазовых провинций в Сибири. В настоящее время в Новосибирске наследниками традиций, заложенных в основание Института геологии и геофизики, являются Институт нефтегазовой геологии и геофизики им. А.А. Трофимука СО РАН и Институт минералогии и петрографии им. В.С. Соболева СО РАН. Память о научном подвиге Андрея Алексеевича Трофимука, в том числе и в годы войны, не меркнет в сердцах поколений.

### Список литературы

1. Главный геолог. Новосибирск: Изд-во СО РАН, филиал «Гео», 2002. 332 с.
2. Добрецов Н.Л., Конторович А.Э., Мельников В.П. и др. Жизнь в борении // Наука в Сибири. 2011. 12 авг.
3. История развития Института геологии и геофизики СО (АН СССР и РАН) и его научных направлений. Новосибирск: Академич. изд-во «Гео», 2010. 907 с.
4. Колесова О. Покоритель нефтяных морей // Поиск. 2011. 9 сент.
5. Крайнева И.А., Куперитох Н.А. Основные подходы к изучению научного наследия выдающихся ученых Новосибирского научного центра // Вестник Удмуртского университета. Серия: Социология. Политология. Международные отношения. 2019. Т. 3. Вып. 1. С. 7–13.
6. Текущий архив Управления кадров Президиума СО РАН. Д. 6751.1. Т. 2. 452 л.

**Р.Ф. Масагутов,**  
*Всетатарское общество краеведов  
при Исполкоме Всемирного конгресса татар,  
г. Уфа*

**Р.Р. Аминов,**  
*Институт истории им. Ш. Марджани,  
г. Казань*

## **ДИНАСТИЯ НАГАЕВЫХ – ДУХОВНАЯ ЭЛИТА ТАТАРСКОЙ ОБЩИНЫ г. СТЕРЛИТАМАК**

Нагаевы – древний татарский мурзинский род, восходящий к XVI веку. Род Нагаевых внесен в VI часть дворянской родословной книги Московской губернии [3, с. 421]. А в так называемом «Сборнике неутвержденных гербов» В.К. Лукомского представлен герб Нагаевых [4].

Впервые интерес к истории рода Нагаевых проявил крупнейший мусульманский богослов и просветитель Шигабутдин Марджани (1818–1889). В своей работе «Мустафад аль-ахбар фи ахваль Казан ва Булгар» («Кладезь сведений о делах Казани и Булгара», 1885 г.), упоминая о деятельности муллы г. Стерлитамака Шарафутдина Нагаева, он писал, что его род крымского происхождения. Предки Шарафутдина – Сабай или Жамай переехали в Кирмень<sup>1</sup>, а позже обосновались по всему свету [8, с.302]. Мулла Шарафутдин, по мнению Марджани, был высокообразованным, учился и преподавал в Бухаре и Казани.

Один из последователей Марджани, Ризаитдин Фахретдинов – несколько десятилетий трудился над многотомной историко-биографической книгой «Асар», посвященной жизни и творчеству учёных, деятелей культуры и просвещения народов Востока. Не обошел вниманием он и деятельность стерлитамакских ахунов

---

<sup>1</sup> т.е. Касимов.

Шарафутдина Нагаева и его сына Камалетдина. Так, во второй книге «Асар» Фахретдинов повествует о том, что отец Шарафутдина Нагаева – Зайнутдин всю жизнь прожил и умер в деревне Муллагулем Белебеевского уезда, а сам Шарафутдин до назначения имамом учился в Бухаре и, получив разрешение в тарикате<sup>2</sup>, стал наставником для мюридов<sup>3</sup> [22, с.188].

Неоценимый вклад в изучение истории рода Нагаевых внес казанский историк, кандидат исторических наук, Каримов Тагир Тимергазимович. Им, в научный оборот, было введено дело Департамента Герольдии Правительствующего Сената о выдаче диплома на дворянское достоинство Нагаевых 1829 г [21]. В деле приведена родословная Нагаевых от мурзы Чумая Нагаева, а также документы XVII и XVIII вв. о праве на землю в Касимовском уезде, метрические свидетельства, с помощью которых представители данного рода пытались закрепить за собой «мурзинское достоинство» [6, с.215]. Однако, результат нескольких попыток просителей восстановиться в российском дворянстве был безуспешным, так как российское правительство, вело двойственную политику. Указ от 22 февраля 1784 г. «О позволении князьям пользоваться всеми преимуществами российского дворянства» позволял получить дворянство всем, «коих предки за их верную Всероссийскую престолу службу получили от высоких предков наших жалованные грамоты и поместные дачи и другие неоспоримые доказательства, что служба и состояние их были равными с прочими благородными» [20, с.51]. С другой стороны, положительная динамика роста татарского дворянства вызывала беспокойство у чиновников, которые затягивали подобные процессы, или принимали отрицательное решение.

В целом, Каримовым, на основе изучения большого числа архивного материала, были восстановлены значимые вехи деятельности представителей рода Нагаевых с момента прибытия в Уфимский уезд в XVIII веке до настоящего времени. В своем ис-

---

<sup>2</sup> Тарикат – путь аскетического духовного возвышения, объединение в братства.

<sup>3</sup> Мюрид – мусульманский послушник, последователь мистического направления в исламе, воспитывающий себя в духе беспрекословного подчинения своему духовному наставнику.

следовании, автор акцентировал внимание на ветке Нагаевых-Шариповых, проживавшей в деревнях Имай-Карамалы (Давлекановский район Республики Башкортостан) и Нижнее Аврюзово (Альшеевский район Республики Башкортостан). Данная же статья посвящена духовной деятельности стерлитамакской ветви Нагаевых.

Основателем целой династии ахунов города Стерлитамака был мещеряк деревни Семенкино Шарафутдин Зайнетдинович Нагаев (1773–1846). В 1812 году он вернулся из Бухары в Стерлитамак, где приступил к обучению детей при мечети. Вскоре был назначен имам-хатыбом и мударисом, а в 1815 г. указом Духовного собрания утвержден ахуном Стерлитамакской соборной мечети [1, с.174]. При нем на средства купца Абдулхалика Ибраева были построены каменные здания мечети и медресе. По мере подготовленности в медресе учились от 6 до 10 лет. Подготовленность выявлялась путем предварительного собеседования. Те, кто умел читать и писать по-арабски, знал наизусть многие суры Корана, учились не более 6 лет. Благодаря многочисленным пожертвованиям и просьбе Абдулхалика Ибраева, в медресе стали обучать бедных и детей с физическими недостатками [2, с.71]. К 1850 г. здесь обучалось более 200 человек [1, с.174]. Шарафутдин Нагаев скончался в 1845 г. Его сын Камалетдин, назначенный ахуном еще 19 сентября 1839 г., продолжил религиозную деятельность отца [11, л. 3]. При нем начался подъем Стерлитамакского медресе.

Главной особенностью мусульманского образования в г. Стерлитамак первой половины XIX в. было обучение на татарском и арабском языках. Но незнание русского языка и грамоты, не давало возможность татарскому городскому обществу участвовать в решении вопросов, связанных с городским управлением и земельными спорами. В частности, гласный Стерлитамакской земской управы Д.Н. Кудрявцев говорил: «Известно, массы нашего народа, крестьяне и мещане неграмотны почти все, а башкиры и татары большей частью не понимают даже русского языка» [10, с.82]. Камалетдин Нагаев был сторонником изучения русского языка. В 1868 г. при медресе был открыт первый русско-татарский класс. Им заведовал Ахмет-Шакир Ибрагимов, окончивший учительскую школу. В 1879–1880 гг. русский язык вместе с математи-

кой преподавал будущий башкирский ученый-энциклопедист Мухамедсалим Уметбаев (1841–1907). В 1898 году в классе обучалось 124 татарских мальчика.

Кроме того, Камалетдин Нагаев построил образовательную программу на новометодном фундаменте. Если раньше обучение строилось лишь на изучении мусульманской религии, то теперь, учебная программа была расширена за счет литературы, философии, естественных наук [9, с.108]. По свидетельству Ризы Фахретдинова, Камалетдин Шарафутдинович умело подбирал грамотных и опытных учителей-педагогов и возлагал на них учебно-воспитательный процесс в медресе [23, с.559]. Об успехах деятельности ахуна свидетельствовал рост привлекательности Стерлитамакского медресе среди приезжих. Если в середине 70-х г. число шакирдов при Стерлитамакском медресе составляло 200 человек, то в 1886 г. их число выросло до 600 человек, причем 40 из них, приехало из Белебеевского уезда, 30 – из Уфимского, 20 – из Бирского, 20 – из Челябинского, по 5 – из Верхнеуральского и Троицкого уездов, 6 – из Тобольской губернии, 2 – из Астраханской, остальные были местные жители [9, с.95]. Стерлитамакское медресе окончили известные личности: Хайрулла Тимербулатович Усманов (1846–1907), который после окончания занимался преподаванием в медресе, а позже стал ахуном 1-й Соборной мечети г. Уфы и основателем медресе «Гусмания»; Шарафутдин Зелялетдинович Махмудов (1853–1932), депутат Государственной Думы третьего созыва, член мусульманской фракции, известный как «Шарафи-учитель»; Имаматдин Низаметдинович Насыров (1898–1942), писатель, журналист и общественный деятель, оставшийся в памяти как Имай Насыри, Ахметша Ахметьянович Валидов (1860–1937), отец Ахмед-Заки Валиди.

Личность Камалетдина Нагаева была настолько авторитетна в мусульманском мире, что 22 августа 1862 года татарские предприниматели во время Нижегородской ярмарки подготовили ходатайство о рекомендации ахуна Стерлитамака на должность временно-го муфтия Оренбурга, подчеркнув, что он по личным качествам и «религиозной жизни» является вполне достойным для занятия высокой духовной должности [5, с.3]. Обязанности ахуна Камалетдин

исполнял вплоть до своей смерти 13 июня 1890 года [7, с.29]. Сыновья его пошли по стопам отца, служа в мечетях Стерлитамака.

Старший сын Камалетдина – Абдрахман был имам-хатыпом 1-й Соборной мечети с 6 февраля 1886 г. по 2 октября 1891 г. Прихожане мечети подали на него жалобу государю в связи с тем, что Абдрахман, будучи в болезненном состоянии более шести лет, «не отправлял в мечети ни одного богослужения, не служил молебнов о здравии» [12, с.5]. Духовное собрание рассмотрело данную жалобу и постановило уволить Абдрахмана Нагаева 9 сентября 1891 г., а на вакантную должность избрало его брата – Абдулхади, до этого, служившего хатыпом в Старо-Итекеевской мечети Стерлитамакского уезда [17, л.7 об.]. Третий сын К. Нагаева – Мухамедмансур исполнял должность имам-хатыпа и мугалима Второй Стерлитамакской соборной мечети с 13 сентября 1899 года [11, л.3]. Духовное образование имел и младший сын Камалетдина Мухамедшакир: 21 марта 1892 г. он получил свидетельство о сдаче экзамена «на проверку знаний магометанской религии» [14, л.2]. О религиозной деятельности еще одного сына Габдулбасыра Нагаева информации нет, однако, его сыновья Мухамедрауф и Габдулбарый были допущены к мусульманским экзаменам в 1911 году [15, 16].

По данным Всероссийской городской переписи населения 1917 года г. Стерлитамак, Нагаевы большей частью проживали на улице Малотатарской (ныне улица Советская). Нагаев Шакир Камалетдинович проживал в доме № 13. На той же улице в отдельных домах проживали семьи Абдулхадия и Абдулбасыра Нагаевых [18, л.128, 129]. Кроме того, Нагаевы имели собственный хутор в Рязановской волости Стерлитамакского уезда недалеко от села Преображенское (ныне деревня Веселый Стерлитамакского района РБ). Ахун Камалетдин в 1877 г. соорудил здесь водяную мельницу с тремя поставами, единственную в округе. Крупные земельные владения Нагаевы сдавали в аренду соседним крестьянам, тогда как небольшую часть земли обрабатывали для личных нужд с помощью сельскохозяйственных машин. С установлением советской власти земли Нагаевского хутора в 1923 году вошли в фонд сельскохозяйственных коммун «Труд» и «Венера» [19, л. 9]. О даль-

нейшей судьбе представителей стерлитамакской династии Нагаевых, к сожалению, не известно.

Таким образом, Нагаевы занимали почетное место среди элиты татарской общины города Стерлитамака. О них отзывались как о высокообразованных и высоконравственных людях, верно исполняющих свой долг. Камалетдин Шарифутдинович Нагаев был самым известным религиозным деятелем, благодаря своим личным качествам и авторитету среди мусульман. Так деятельность представителей рода Нагаевых на духовном поприще из поколения в поколение несла в народ веру.

### Список литературы

1. *Абдрахманов Р.* Стерлитамакские соборные мечети и медресе // Ватандаш, 2010-№ 10. С. 172–181.

2. *Азаматов Д.Д.* Из истории мусульманской благотворительности. Вакуфы на территории Европейской части России и Сибири в конце XIX – начале XX вв./Изд-ие Башкирск.ун-та. Уфа, 2000. 102 с.

3. *Брокгауз Ф.А., Ефрон И.А.* Энциклопедический словарь. Т. XX. СПб., 1897.

4. Герб Нагаевых // Сетевое издание «Геральдика.ру». 2020. URL: <https://gerbovnik.ru/arms/4778> (дата обращения: 15.10.2020).

5. *Загидуллин И.К.* Татарское национальное движение в 1860–1905 гг.: монография. Казань: Татар. кн. изд-во, 2014. 423 с.

6. *Каримов Т.Т., Шарипов И.К.* О роде муруз Нагаевых // На пути к возрождению / М.У. Сюндюков, А.Г. Терегулов. Уфа: Альфа-Реклама, 2018. С. 213–219

7. *Каримов Тагир.* История рода Нагаевых-Шариповых / Т. Каримов. Октябрьский: ГУП РБ «Октябрьская городская типография», 2012. 149 с.

8. *Марджани Ш.Б.* Мустафад аль-ахбар фи ахваль Казан ва Булгар. Казан: Татар. кит. нэшр., 1989. 415 б.

9. Медресе Южного Урала и Приуралья: история и современность: Хрестоматия / сост. Т.М.Аминов [Текст]. Уфа: Изд-во БГПУ, 2010. 429 с.

10. *Морозова Т.П.* Пристань поколений. История Стерлитамака. Уфа: Китап, 2011. 408 с.

11. НА РБ (Национальный архив Республики Башкортостан). Ф. И–295. Оп. 2. Д. 5.

12. НА РБ. Ф. И–295. Оп. 3. Д. 7205.

13. НА РБ. Ф. И–295. Оп. 3. Д. 13019.

14. НА РБ. Ф. И–295. Оп. 4. Д. 18438.

15. НА РБ. Ф. И–295. Оп. 5. Д. 8975.
16. НА РБ. Ф. И–295. Оп. 5. Д. 8976.
17. НА РБ. Ф. И–9. Оп. 1. Д. 509.
18. НА РБ. Ф. Р–473. Оп. 1. Д. 319.
19. НАРБ. Ф. Р–839. Оп. 1. Д. 451.
20. Полное собрание законов Российской империи. Собрание Первое. Том XXII. Номер 15936. Санкт-Петербург: В типографии Второго отделения Собственной Его Императорского Величества канцелярии, 1830. 1174 с.
21. РГИА (Российский государственный исторический архив). Ф. 1343. Оп. 26. Д. 74.
22. *Фәхрәддин Ризаәддин*. Асар. 2 том. Казан: Рухият, 2009. 304 с.
23. *Фәхрәддин Ризаәддин*. Асар. 3 и 4 том. Казан: Рухият, 2010. 648 б.

**З.А. Махмутов,**

*Институт педагогики, психологии и социальных проблем,  
г. Казань*

## **ТАТАРСКАЯ ВИРТУАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ: СПЕЦИФИКА АУДИТОРИИ ЭТНИЧЕСКИХ СООБЩЕСТВ В СЕТИ «ВКОНТАКТЕ»\***

Виртуальная идентичность – феномен информационной эпохи. Большинство исследователей склонно рассматривать ее как своеобразную проекцию реальной [1]. Одно из проявлений виртуальной этнической идентичности – участие пользователей в этнических сетевых сообществах.

Татарские группы являются многочисленными сообществами социальной сети «ВКонтакте», объединяющими пользователей с общей этнической идентичностью. К самым крупным из них относятся: «Татарлары» (195836 подписчиков); «Татары и татарочки» (119194 подписчика); «ТИПИЧНЫЙ ТАТАРИН» (83901 подписчик); «Дэртле Татарлар» (74160 подписчиков); «ОЯТСЫЗ ТАТАРИН» (57259 подписчиков); «ТАТАРЫ.RU» (51544 подписчика).

В названиях татарских этнических виртуальных сообществ национальность выступает ключевым элементом наименования, например, «Татарлары», «Татары и татарочки» или служит одним из компонентов структуры, сема которых связана с автостереотипами, формирующими образ «Мы», например, «Дэртле Татарлар» или «ОЯТСЫЗ ТАТАРИН».

За последнее время сервис «Adspoiler» зафиксировал прирост новых пользователей почти во всех татарских сообществах, за исключением «Татарлары», в котором количество подписчиков в период с 5 июля по 5 августа 2020 года снизилось на 909 человек.

---

\* Статья выполнена по государственному заданию № 0599-2020-0006 «Проблема бесконфликтного социального взаимодействия».

Из известных персон в татарских виртуальных сообществах состоят певцы Радик Мухарлямович Юльяхшин (Элвин Грей) и Саида Мухаметзянова, муфтий, председатель (2011–2013) Духовного управления мусульман республики Татарстан Ильдус Ахметович Фаизов.

Как свидетельствуют данные, полученные при помощи приложения «Media-VK», значительная часть аудитории татарских сообществ параллельно состоит в таких этнокультурных объединениях, как «Иң шәп татарча жырлар», «Учим татарский язык!», «КЫЗЫК-МЫЗЫК».

Большинство участников групп в качестве региона дислокации (проживания) указали Россию. Около 7% пользователей проживает за пределами Российской Федерации, преимущественно в Казахстане и Украине.

Изучая социально-демографические особенности этнических виртуальных сообществ, мы должны отметить, что, по данным крупного исследовательского центра «Mediascope», в аудитории социальной сети «ВКонтакте» в возрастном отношении доминируют лица от 35 до 64 лет, в гендерном – женщины [2].

Возрастные и гендерные параметры участников татарских сообществ представлены в таблице 1.

*Таблица 1*

**Возрастной и гендерный состав татарских сообществ по данным сервиса «Adspoiler» на 05.08.2020 (в %)**

Название группы	Пол		Возраст							Возраст не указан
	Мужской	Женский	до 18	18–21	21–24	24–27	30–35	35–45	45 и выше	
Татарлары	68	32	45	28	9	3	2	2	9	2
Татары и Татарочки	55	45	3	5	9	13	26	16	12	17
ТИПИЧНЫЙ ТАТАРИН	58	42	7	16	17	11	14	13	13	10

Дэртле Татарлар	48	52	4	7	11	11	17	18	27	7
ОЯТСЫЗ ТАТАРИН	62	38	7	8	7	7	8	23	22	18
ТАТАРЫ.RU	46	54	6	5	6	9	24	23	15	12
Средние показатели	56	44	12	11	10	9	15	16	16	11

Как видим из представленных выше данных, если возрастные параметры участников пабликов сходны в целом с параметрами аудитории социальной сети «ВКонтакте», то гендерные – отличаются. В татарских сообществах наблюдается численное преобладание мужчин над женщинами. Более высокая актуализация виртуальной идентичности у мужчин может быть объяснена тем, что в современном обществе еще сильны консервативные традиции, где женская роль сводится к «частной жизни», дому, семье и детям, а мужская роль в большой степени распространяется на «общественную сферу» [3, с. 137], частью которой является этничность.

Таким образом, аудитория татарских этнических сообществ в сети «ВКонтакте» многочисленна и имеет в целом положительную динамику увеличения количества подписчиков. Татарская виртуальная идентичность имеет весомую культурную ориентацию. Многие участники татарских сообществ состоят параллельно в этнокультурных группах.

Этнические виртуальные сообщества в целом объединяют представителей достаточно разнообразных возрастных и социальных групп (от рядовых пользователей до известных личностей), проживающих как в Российской Федерации, так и за ее пределами.

Типичным представителем татарских групп в социальной сети «ВКонтакте» является мужчина в возрасте от 30 до 35 лет из Российской Федерации.

## Список литературы

1. Аудитория социальных сетей в России 2019 [Электронный ресурс] <https://popsters.ru/blog/post/auditoriya-socsetey-v-rossii> (дата обращения: 15.08.2020).

2. *Косенчук Л.Ф.* Концепции виртуальной или сетевой идентичности: критический анализ [Электронный ресурс] //Современные проблемы науки и образования. 2014. № 5. URL: <http://www.science-education.ru/article/view?id=14>. (дата обращения: 15.08.2020).

3. *Османова Д.А.* Гендер и религия как факторы этнической идентификации / Д.А. Османова //Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2017. №9 (83). С. 135 – 138.

**Н.Ф. Мокшин,**

**Е.Н. Мокшина,**

*Национальный исследовательский*

*Мордовский государственный университет им. Н.П. Огарева,*

*г. Саранск*

## **ФИНСКИЕ УЧЕНЫЕ О МОРДОВСКОМ НАРОДЕ**

Интерес к изучению финно-угорских народов среди ученых Финляндии, вошедшей в состав России в 1809 г. в качестве великого княжества после русско-шведской войны, начал зарождаться еще в первой половине XIX в., сначала преимущественно в области языкознания. Рост национального самосознания финского народа стимулировал обращение к этническим корням, поискам прародины, проблемам становления своего народа, его языка и культуры. Наиболее крупными финно-угроведами того времени были Матиас Кастрен (1813–1852 гг.) и Август Алквист (1826–1889 гг.), занимавшиеся в основном проблемами языкознания. Особенно крупные путешествия совершил Кастрен. На протяжении ряда лет он странствовал по районам европейского Севера, а потом и Сибири. Научные путешествия Кастрена продолжались одиннадцать лет (1838–1849 гг.). Главной их целью было выяснение языковой связи финнов с другими народами. Кастрен не раз заявлял, что хочет выяснить, с какими народами финны находятся в родстве. Одним из важнейших результатов его трудов было накопление огромного материала по финно-угорским, самодийским, тюркским, монгольским, тунгусским языкам. Кастрен в общей сложности дал научное описание (составил грамматики) двадцати языков и диалектов, а для некоторых из них – особенно самодийских – обширные словари. При жизни ученого в свет вышли лишь немногие из его многочисленных трудов, ибо ранняя смерть (в 39 лет) помешала неутомимому исследователю завершить обработку собранных материалов. Они были обработаны Антоном Шифнером и изданы им в Петербурге на немецком языке в двенадцати томах под общим названием «Nordische Reisen und

Forschungen» (СПб., 1853–1858, 1862). Путевые наблюдения напечатаны на русском языке в шестом томе (2-я часть) «Магазина земледелия и путешествий» Н. Фролова («Путешествие Александра Кастрена по Лапландии, Северной России и Сибири, 1838–1844, 1845–1849». М., 1860) [2, с. 126–127].

Перу Алквиста принадлежит одна из первых грамматик мокша-мордовского языка, опубликованная им в Петербурге же на немецком языке в 1861 г. «Versuch einer Moksha – Mordwinische grammatik nebst texten wörterzeichniss» (St. Petersburg, 1861). Для сбора материалов по лингвистике он совершил поездку к мордве Казанской губернии. Как и Кастрен, Алквист проявлял интерес к этнографии народа, язык которого он подвергал изучению, в частности к этноструктуре мордвы. Он, например, полагал, что так называемые «каратаи» – не мордва, а крещеные татары (A. Ahlgvist. Указ. раб. С. VIII).

Во второй половине XIX в. среди финской творческой интеллигенции возникла идея создания специального общества, которое должно было систематическим заниматься изучением финно-угорских народов. По инициативе ученых О. Доннера, И. Аспелина, А. Алквиста, известного собирателя карело-финского эпоса «Калевала» Э. Леннрота, поэта З. Топелиуса и некоторых других представителей финской интеллигенции в 1883 г. в Гельсингфорсе (Хельсинки) было основано Финно-угорское общество (ФУО). Согласно уставу, утвержденному Сенатом, целью Общества было развитие знаний о финно-угорских народах (исследование их языков, древностей, истории и этнографии). Средства Общества включали, кроме правительственных дотаций, взносы его основателей и членов.

С 1886 г. начал издаваться «Журнал» Общества, с 1890 г. – «Труды», с 1901 г. – сборники «Финно-угорские исследования», в которых на финском, немецком и французском языках печатались исследования по финно-угроведению. Кроме того, сочинения членов Общества издавались отдельными книгами. Уже в первом номере «Журнала» ФУО была напечатана песня мордвы-мокши о царе Тюштяне, записанная и переведенная на французский язык В.Н. Майновым, статья А. Гейкеля о мордовской избе (на финском

языке), размещены материалы о расселении мордвы и ее численности как в целом, так и отдельно по субэтническим мордовским группам (эрзе и мокше), приложенные к карте расселения финно-угорских народов, которая была составлена в 1885 г. О. Доннером. Из членов ФУО, внесших большой вклад в изучение мордовского народа, следует в первую очередь назвать Гейкеля и Паасонена.

Аксель Гейкель (1851–1924 гг.) – доцент, затем профессор финской этнографии Гельсингфорского университета, один из первых финских ученых, начавших исследование этнографии не только своего, но и других финно-угорских народов. В этих целях он совершил несколько продолжительных экспедиций. Он – автор двух капитальных работ, посвященных этнографии мордовского народа. Первая из них лишь отчасти затрагивала мордву, так как посвящалась истории развития жилища ряда финских народов (черемис, мордвы, эстонцев и финнов) в историко-сравнительном плане. Вторая же книга «Одежда и орнамент мордвы», изданная в Гельсингфорсе в 1899 г., полностью посвящена мордовской проблематике. В 1883–1885 гг. Гейкель совершил этнографические поездки к мордве, посетив Самарскую, Симбирскую, Казанскую, Тамбовскую, Нижегородскую, Пензенскую и Саратовскую губернии. К тому же, он тщательно изучил все этнографические мордовские коллекции, хранившиеся в музее Российской Академии наук, Академии художеств, Русском географическом обществе, Этнографическом музее Казанского университета и Казанском городском музее. Ему удалось приобрести множество мордовских и марийских экспонатов (около 700) для музея Гельсингфорского университета. Они были переданы в Финский национальный исторический музей, имевший до этого всего около двух десятков мордовских экспонатов. Рецензируя работу Гейкеля о жилище марийцев, мордвы, эстонцев и финнов, Н. Н. Харузин писал: «Книга Акселя Гейкеля представляет единственный в своем роде труд: в ней собран обширный, в большинстве случаев добытый личными наблюдениями автора материал по современным жилищам разных народностей финского племени; текст дополнен большим количеством рисунков (с лишком 300)». Кстати, именно книга Гейкеля побудила самого Харузина к созданию работы о жилище финно-

угорских народов («Очерк истории развития жилища у финнов». М., 1895) [5, с. 35]. Другой рецензент – И.Н. Смирнов – обратил особое внимание на то, что труд Гейкеля раскрыл «новую страницу из истории взаимодействия славянского и финского миров, отмечая следы славяно-русского влияния там, где их, может быть, никто не предполагает в народной архитектуре» [4, с. 94]. В монографии, посвященной мордовской одежде и орнаменту, финский ученый дал не только обстоятельное их описание, но и показал эволюцию мордовского народного костюма, выяснил его терминологию (в проверке этой терминологии большую помощь оказал ему Паасонен), наметил на материале одежды и вышивок некоторые этногенетические и этнокультурные связи мордвы с другими народами. Важны наблюдения Гейкеля по сходству и различиями локальных вариантов мордовского костюма. По методу своего исследования Гейкель, как и многие другие этнографы того времени, примыкал к эволюционному направлению.

Хейкки Паасонен (1865–1919 гг.) – доцент, затем профессор финно-угорского языкознания Гельсингфорского университета. Как и Гейкель, он совершил продолжительные поездки в Поволжье, преимущественно к мордве, в 1889–1890, 1898–1901 гг., проработав здесь суммарно около двух лет. Эти путешествия также финансировались ФУО и Гельсингфорским университетом, как и экспедиции Гейкеля. Исследования в области мордовского языкознания, фольклористики и этнографии составляют существенную часть научного наследия Паасонена. Однако ранняя смерть не дала ему обработать и издать полностью собранные им богатейшие полевые материалы. Они вышли в свет позднее, в обработке других исследователей. Паасонен собрал образцы мордовской народной поэзии, описал свадебные, погребальные и поминальные церемонии. На основе сравнительного анализа речи и других данных он пришел к убедительному выводу о «каратаях» как тюркизированной локальной группе мордовского населения [1, с. 36–37]. Заслугой Паасонена являлось и то, что если ранее при сборе образцов фольклора мордвы песни и обрядовую лирику исследователи записывали под диктовку, то он – непосредственно при исполнении. Паасонен сделал заключение, что мордовская поэзия испытала

влияние русского стиха [6, с. 278]. К собирательской работе Паасонен привлек грамотных мордвинов, которых он обучил методике сбора полевого материала (С. Сирикин, И. Зорин, А. Шувалов, И. Школьников, А. Леонтьев, М. Тарайкин, С. Чигин, Р. Учаев, В. Савкин). Эти «сельские стипендиаты» (они получали финансовую поддержку от ФУО) предоставляли Паасонену множество фольклорных записей, которые тот проверял и транскрибировал. И после отъезда ученого в Хельсинки они продолжали на протяжении ряда лет посылать ему материалы по мордовскому фольклору, как и этнографические экспонаты.

В собирании этнографических коллекций для ФУО принимали участие, кроме М. Е. Евсевьева, А. А. Шахматов, Н. Барсов и др. Священник мокшанской деревни Н. Барсов в 1891 г. отправил Обществу собрание мордовских песен, а в 1892 г. – карту расселения мордвы в Пензенской губернии и сборник мордовских топонимов. А.А. Шахматов отдал в дар ФУО словарный сборник, содержащий 1300 мордовских слов, а несколько позднее в журнале ФУО была напечатана записанная им легенда о происхождении мокши и эрзи.

До первой мировой войны еще два финских исследователя совершили экспедиционные поездки к мордве. В 1908–1909 и 1911 гг. среди мордвы работал А. Хямяляйнен (1881–1949 гг.), изучая, главным образом, ее свадебные обычаи, а в 1914 г. – А. Вайсенен (1890–1969 гг.), собиравший народные напевы и этнографические экспонаты. В 1930-х гг. в Хельсинки на немецком языке вышли в свет сочинения Хямяляйнена «Вклад восточных финнов в этнографию», «Вклад финно-угорских народов в историю древнего пчеловодства», «Культ огня у мордвы и черемисов», а в 1948 г. опубликован обширный сборник «Мордовские мелодии», подготовленный к изданию А. Вайсененом.

Из других наиболее крупных работ членов ФУО, посвященных мордве, назовем книгу У. Харва (1882–1949 гг.) «Религиозные верования мордвы», изданную в Хельсинки в 1952 г. на немецком языке [7]. В ней Харва широко использовал полевые материалы Паасонена. Сам он среди мордвы не был. В 1908, 1911 гг. он приезжал в Волго-Камье для сбора полевых материалов среди удмур-

тов. Книга Уно Харва – одно из наиболее обстоятельных исследований, посвященных дохристианским верованиям мордвы.

Национальный музей Финляндии в 1980 г. выпустил сборник «Iso Karhu» («По следам медведя»), в котором опубликовал 23 ценнейшие фотографии, отражающие различные аспекты крестьянского быта мордвы конца XIX – начала XX вв., сделанные в свое время Гейкелем, Хямяляйненом и Вяйсененом. В этом же издании воспроизведены фотографии по другим волго-финским, пермско-финским и обско-угорским народам, подобранные к печати из архивов указанных исследователей финскими этнографами И. Лехтинен и Ю. Кукконен. Им же принадлежит авторство весьма содержательного предисловия к этому этнографическому фотоальбому. Учеными из Республик Мордовия, Марий Эл, Удмуртия под руководством финской исследовательницы И. Лехтинен была подготовлена книга «Marit, mordvalaiset ja udmurtit. Perinteisen kulttuurin tietosanakirja» (Toimittanut Ildiko Lehtinen. Helsinki. 2005), напечатанная в Финляндии на финском языке. Эта работа представляет собой энциклопедию материальной культуры народов мордвы, марийцев и удмуртов. Она богато проиллюстрирована, прекрасно издана. Инициатором проекта выступил музей Культур Финляндии (Хельсинки), являющийся филиалом Национального музея. В ходе работы над книгой российские исследователи, являющиеся модераторами проекта, Т. Миннихметова (Тарту), Е. Мокшина (Саранск), Т. Молотова (Йошкар-Ола), П. Орлов (Ижевск), не раз выезжали в Финляндию для совместных консультаций [8]. Думается, что интенсивность подобного рода контактов будет возрастать, а значит, впереди – новые путешествия [3].

### Список литературы

1. *Дербенева А.М.* Вклад Финно-угорского общества в исследование этнографии мордовского народа // Вопросы географии и этнографии Мордовской АССР. М., 1977. С. 36–37.
2. *Мокшин Н.Ф.* Мордва глазами зарубежных и российских путешественников. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1993. С. 126–133.
3. *Мокшин Н.Ф., Мокшина Е.Н., Сушкова Ю.Н., Гришаков В.В.* Этнография финно-угорских народов. Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 2017. 176 с.

4. *Смирнов И.Н.* (Рец.). Journal de la Societe Finno-ougrienne. I–X. 1888–1892 // Известия ОАИЭ. 1893. Т. XI. Вып. 1. С. 94.
5. *Харузин Н.* Очерк истории развития жилища у финнов // Этнографическое обозрение. 1895. № 1. С. 35.
6. *Феоктистов А.П.* О трудах Х. Паасонена по мордовским языкам // Вопросы финно-угорского языкознания. М., Л. 1962. С. 278.
7. *Harva U.* Die religiozen Vorstellungen der Mordvinen. Xelsinki, 1952.
8. *Marit, mordvalaiset ja udmurtit.* Perinteisen kulttuurin tietosanakirja. Toimittanut Ildiko Lehtinen. Helsinki. 2005. 234 p.

**Е.Н. Мокшина,  
М.А. Нарватова,**  
*Национальный исследовательский  
Мордовский государственный университет им. Н.П. Огарева,  
г. Саранск*

**ПОЭТИКА ЭРЗЯНСКИХ ПОМИНАЛЬНЫХ ПЛАЧЕЙ  
(НА ПРИМЕРЕ ФОЛЬКЛОРНЫХ ТЕКСТОВ,  
ЗАПИСАННЫХ В С. КАЛАСЕВО АРДАТОВСКОГО  
РАЙОНА РЕСПУБЛИКИ МОРДОВИЯ)**

Причитания – это народные песни-плачи, которые исполняются женщинами и выражают их горе и скорбь. Выделяют свадебные, рекрутские и поминальные плачи. Рекрутские плачи в эрзя-мордовских селах, в частности, в с. Каласево Ардатовского района Республики Мордовия, ушли далеко в прошлое вместе с отменой рекрутства в России. Таким образом, данный жанр фольклора утрачен. На сегодняшний день свадебные плачи «урнемат» практически исключили из традиций торжества бракосочетания, однако эти плачи еще сохранились в памяти жительниц с. Каласево. Особое внимание следует уделить поминальным плачам, традиции которых еще сохранились в похоронно-поминальном обряде этого древнего эрзянского села.

Причитания в похоронно-поминальном обряде имеют свое обозначение в мордовском-эрзя языке как «лайшемат». Эти причитания обращены к определенному человеку, они представлены в форме монолога или лирического обращения, в которых изливалась боль об утрате человека.

**Плач по матери**

Ужо, авай, озан боказот,  
Ужо, жалицям, аран малазот,  
Горевой сельведьсэ лайшитян,  
Горевой сельведьсэ лайшитян.

Свет лангс нолдымек,  
Мастор лангостень кастымик,  
А мон тонеть эзинь маштовкшно,  
Ламо трудямо трудякшныть,  
Ламо мартонок стомакшныть.

(записано у Дябкиной Анны Михайловны,  
1932 г. рожд., уроженки Каласева).

Подожди, мама, присяду рядом,  
Подожди, заботливая, встану рядом,  
Горькими слезами причитаю,  
Горючими слезами причитаю.  
Ты жизнь мне подарила,  
Ты меня взростила,  
А я тебе не пригодилась...  
Много ты трудилась,  
С нами много маялась...

(записано у Дябкиной Анны Михайловны,  
1932 г. рожд., уроженки Каласева).

### **Плач по куме**

Ужо, Лена, озан боказот,  
Ужо, Лена, аран малазот,  
Пасиба, Лена, ломанькс путомазон,  
Пасиба, Лена, ломанькс тейнемазон.  
Аволь пасибань примицят,  
Аволь пасибань вешицят.  
Царство Небесное вешицят,  
Царство Небесное примицят.  
Валске рана стян,  
Мазый леметь помнян,  
Позда чокшнэ мадян,  
Поклон кисэть каян.  
Вай, Лена кода жаль маряват  
Валдо вальмасто тон туят,  
Горница кудосто лисят.  
Темной таркас тон туят,

Темной таркас тон соват.  
Кодамо сон грусной таркась,  
Кодамо сон тошной таркась.  
Тосто, Лена, а лисят:  
Тосо арасть кенкшензэ  
Тосо арасть вальманзо.

(записано у Дябкиной Анны Михайловны,  
1932 г. рожд., уроженки Каласева).

Подожди, Лена, сяду рядом,  
Подожди, Лена, встану рядом.  
Спасибо, Лена, что за человека считала,  
Спасибо, Лена, что как человека уважала,  
Ты благодарности не принимала,  
Ты благодарности не просила.  
Рано утром встану,  
Твое имя красивое вспомню,  
Вечером перед сном,  
Поклонюсь за тебя...  
Ой, Лена, как мне жаль тебя,  
От светлых окон ты уходишь,  
Горницу покидаешь.  
В темное место уходишь,  
В темное место заходишь,  
Какое это грустное место,  
Какое это тошное место  
Оттуда, Лена не выйти:  
Там нет дверей,  
Там нет окон...

(записано у Дябкиной Анны Михайловны,  
1932 г. рожд., уроженки Каласева).

Основу причитаний составляет импровизация, в связи с этим практически невозможно найти абсолютно идентичных текстов, таким образом, «лайшемат» функционируют как разовые тексты, которые при каждом исполнении создаются снова. Следует отметить, что даже «лайшемат» по поводу смерти матери, отца у всех

разные, хотя имеют много схожих черт, и все они выстраиваются по определенной традиции. Каждая песня раскрывает субъективные черты умершего и обнажает вехи жизни конкретного человека. Фольклорист М. М. Михайлов утверждает, что «в кругу семьи и соседей причитывающая женщина могла, не опасаясь никаких цензурных ограничений и запретов, излить скорбь, накопившуюся за многолетнюю жизнь, преисполненную всевозможными лишениями и страданиями или в предвидении этих страданий в будущем, после потери добытчика семьи» [4, с. 31]. Кроме того, по мнению фольклориста, «большинство воплений в причитаниях выражали личное горе, описывали обстоятельства личной жизни, но это личное приобретало общественное значение, поскольку ситуация, воспроизводимая в плачах, была явлением массовым» [4, с. 32].

Характерными особенностями причитаний является обилие тропов, многообразие стилистических фигур и конструкций, в частности эпитетов, метафор, гипербол, допустимых тавтологией, слов с уменьшительно-ласкательными суффиксами. Следует отметить специфическую структуру причитаний: обилие синонимических повторов, единоначатий, параллелизма. Например: «Темной таркас тон туят, темной таркас тон соват / В темное место уходишь, в темное место заходишь»; «Пасиба, Лена, ломанькс путомазон, пасиба, Лена, ломанькс тейнемазон / Спасибо, Лена, что за человека считала, пасиба, Лена, что как человека уважала».

Особое внимание следует уделить синонимам, которые особенно часто применяются в обращении к умершему человеку. Так вместо имени или семейного статуса, характерны следующие обращения: «ялгине /друг», «вечкевикс/любимый», «сырнень покольне/золотой камешек» и др.

В «лайшемах» встречается много риторических вопросов, например: «Мейсь а молян боказот? Мейсь а аран малазот?/ Почему мне нельзя лечь с тобой? Почему мне нельзя уйти с тобой?»; «Ков кадымик, ялгинем?/На кого ты меня оставил, дружочек?»; «Мейсь туить тон эйсдэнек?/ Почему ты ушел от нас?». Помимо риторических вопросов в плачевных песнях есть много вопросительно-восклицательных конструкций: «Кода ней кармат тон тосо?/Как тепер ты там будешь? Ков ней тосо тон понгат?/Куда те-

перь ты попадешь? Тон ки лангс кадымик? / На кого ты меня покинул?»).

Необходимо обратить внимание на то, что причитания избыточно экспрессивны трагического характера. В них всегда содержится особый мотив – заунывный и протяжный, также он прерывается всхлипываниями, вздохами, оханьями, поклонами и так далее. «Лайшемат» несли не только важную смысловую нагрузку в похоронном обряде, но и помогали близким излить свое горе. Фольклорист Н.М. Герасимова утверждает, что «вопли» позволяют человеку излить свое горе, боль и тоску. Таким образом, плачи выполняют не только ритуальную функцию, но и психосоматическую, поскольку подобный психологический аналог речи позволяет выплеснуть негативные переживания. Монотонное, ритмическое говорение дает возможность человеку выговорить свою утрату, способствует его моральному восстановлению» [2].

В эрзя-мордовских селах все женщины умели причитать. Фольклорист Е.Н. Ваганова считает, что «плачи, словесно оформляющие обряд, считаются преимущественно женской поэзией, поскольку именно женщинам принадлежит ведущая роль во всех семейных обрядах. Они считаются основными носителями и хранителями мордовских плачей» [1, с. 114].

Такого же мнения придерживается докторант Таллинского университета, председатель Эстонско-Мордовского общества Н.Н. Ермакова: «Именно благодаря женщинам живет эта традиция. Социальный статус женщин-плакальщиц и сегодня остается значительным. Они уважаемы и почитаемы, с ними считаются» [3, с. 61].

На сегодняшний день причитания у мордвы-эрзи постепенно уходят в прошлое [5]. Но люди старшего поколения умеют причитать, поэтому думается, что еще какое-то время в период совершения похоронно-поминального обряда над усопшим будет слышен заунывный плач.

### Список литературы

1. *Ваганова Е.Н.* Поэтический язык эрзянских причитаний похоронно-поминального цикла / Е.Н. Ваганова // Финно-угорский мир. 2017. № 2. С. 111–122.
2. *Герасимова Н.М.* Прагматика текста: фольклор, литература, культура / Н. М. Герасимова. СПб., 2012. 364 с.
3. *Ермакова Н. Н.* Поминальные плачи в структуре современной поминальной обрядности мордвы-эрзи (на примере сел Ардатовского района Республики Мордовия) / Н. Н. Ермакова // Финно-угорский мир. 2011. № 2/3. С. 58–61.
4. *Михайлов М. М.* Русские плачи Карелии / М. М. Михайлов. Петрозаводск: Госиздат Карело-Фин. ССР, 1940. 322 с.
5. *Мокшин Н. Ф.* Этнография финно-угорских народов: учебно-методическое пособие / Н. Ф. Мокшин, Е. Н. Мокшина, Ю. Н. Сушкова, В. В. Гришаков. Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 176 с.

**Е.Н. Мокшина,**

**М. И. Святкин**

*Национальный исследовательский*

*Мордовский государственный университет им. Н.П. Огарева,*

*г. Саранск*

## **ТРАДИЦИОННЫЕ ХОЗЯЙСТВЕННЫЕ ПОСТРОЙКИ МОРДВЫ**

У мордвы с давних времен сложились индивидуальные усадьбы с широким набором хозяйственных надворных построек. Застройка усадеб и формы связи надворных построек с избой были разнообразными. Это определялось физико-географическими условиями региона, экономическим состоянием крестьянских хозяйств и влиянием культур соседних народов Поволжья. В прошлом наиболее распространенной и преобладающей являлась свободная застройка, характеризовавшаяся раздельным расположением на дворе жилых и хозяйственных построек [3, с. 75]. Она встречалась у мордвы в двух разновидностях – открытой и огороженной. Во второй половине XIX в. в Спасском, Инсарском и Норовчатском уездах была распространена полусвободная застройка: надворная постройка, объединяющая несколько хозяйственных помещений, слегка отступала от избы, образуя различные варианты разобщенной связи. В Темниковском, Краснослободском, Алатырском и Карсунском уездах бытовала замкнутая застройка. Она встречалась чаще всего в виде так называемой покоеобразной застройки двух разновидностей: открытой – с широким незакрывающимся двором и крытой – с небольшим внутренним двором, покрывающимся на зиму плоской крышей.

Традиционные надворные постройки мордвы имели большое значение в хозяйственной деятельности. По функциональному предназначению их можно разделить на следующие группы: для содержания скота и птицы (хлев, курятник, конюшня, калда), санитарно-гигиенические (баня), складские постройки для хранения

продуктов питания, утвари, дров, корма для скота (амбар, погреб, дровяник, сеник), для переработки зерновых (овин, рига, мельница). В зависимости от благосостояния и финансовой возможности семьи количество хозяйственных построек было разным. Как правило, более состоятельные семьи могли себе позволить постройку большего числа надворных помещений. Основным строительным материалом для их возведения являлось дерево.

Описанию традиционных хозяйственных построек мордвы посвящено значительное количество трудов. Исследователи середины XVIII – начала XX вв. в ходе экспедиционных изысканий старались описать надворные постройки и жилище мордвы, при этом особое внимание уделялось их хозяйственному предназначению. К примеру, И.И. Лепехин в работе «Дневные записки путешествия по разным провинциям Российского государства в 1768 и 1769 гг.» дал подробное описание овина, детально рассмотрел способ сушки зерна [6]. Весомый вклад в изучение структуры жилища и усадьбы мордвы внес Н. Масленников, который считал, что мордовские избы ничем не отличались от русских [9]. Описание мордовских бань содержится в очерке Н.Н. Харузина, который отмечал, что нередко в качестве зимней бани использовали старую, уже нежилую избу [15]. Среди работ второй половины XX – начала XXI вв. по данной проблематике можно выделить монографические труды и иные публикации В.Н. Белицер, В.И. Козлова, В.А. Балашова, В.Ф. Вавилина, А.С. Лузгина, Н.Ф. Мокшина, Н.П. Макушина [1; 2; 3; 5; 7; 8; 10; 14].

Крестьянская усадьба у мордвы конца XIX – первой четверти XX вв. делилась на три части. Первая была занята избой, вторая – двором, а третья – огородом вместе с садом.

Двор непосредственно примыкал к дому, имея форму прямоугольника или квадрата, и был обнесен плетнем, иногда плетень прерывался бревенчатым или саманным забором. С улицы во двор вели ворота, чаще одностворчатые и реже двустворчатые на столбах под двухскатной крышей. Большое место во дворе занимал навес на крепких дубовых столбах. В одних случаях навес и сарай, примыкая к дому, имели форму «глаголя», в других вместе с избой они огораживали двор и представляли собой покоеобразную застройку. Намного реже встречалась и однородная связь, когда

навес и сараи были покрыты одной общей соломенной крышей [1, с. 178].

В некоторых селениях с целью защиты от пожара и сохранения чистоты старались отделять хозяйственную часть от жилой. Если площадь не позволяла, то соединяли дом и хлев. Единая постройка, включающая дом, складские помещения и хлев, характерна для мордвы, населяющей северные территории. Это делалось для того, чтобы сохранить тепло в зимнее время. С той же целью и для лучшей сохранности корма под крышу хлева стремились заложить как можно больше сена. В бедных семьях двор для скота представлял собой единое помещение, в котором содержались разные виды скота и птицы. Более зажиточные обычно строили хлев, состоящий из нескольких помещений, чтобы свиньи, овцы, коровы, куры не соседствовали, так как могли нанести друг другу увечья. Из-за нехватки строительного материала в помещениях для содержания скота отсутствовали полы. Вместо них обычно стелили солому или сено. В морозные дни новорожденных телят, ягнят и даже корову во время дойки заводили в дом. Некоторые в хлеву устраивали теплое помещение для скота, где ставили печь.

Весной, как только подрастала в достаточном количестве трава, скот выгоняли на пастбище. После уборки зерновых культур его пускали по жнивью. За каждой семьей был закреплен свой знак – «умань тешкс», подтверждающий право собственности на определенную вещь или скотину. Так, например, чтобы не перепутать овец, на туловище животного изображали символ. Вероятно, распространенность таких знаков, прежде всего, объяснялась неграмотностью крестьян и простотой их использования, а также традицией. И поныне, изредка, у мордвы-эрзи можно встретить отдельные предметы, помеченные такими знаками. К примеру, на могильных крестах, чтобы подтвердить причастность умершего к определенному роду, семье, вырезали «умань тешкс». В случае болезни или падежа скота в хлеву проводили обряд, на котором глава семьи обращался к богине двора – Кардазаве или верховному богу – Верепазу с просьбой защитить животных от этой напасти. Если болезнь распространялась на все поселение, совершали общесельское моление [4; 11; 12; 13].

Кур и другую птицу старались содержать отдельно от домашних животных. Для этого, если позволяло благосостояние семьи, строили курятники или отводили для птицы помещение в хлеву. Наиболее часто встречающейся является их дощатая конструкция, но у более зажиточных крестьян бывали и срубные. Чтобы защитить птицу от хищного зверя и холода, все щели старались закрыть и утеплить. В курятнике обычно по углам прибивали жерди, которые выполняли роль насеста.

Сараи для сена и дров, погреба строили из плетня, самана и бревен, крышу обычно крыли соломой. У некоторых крестьян имелись небольшие сады, в которых росли яблоневые, вишневые и сливовые деревья, кусты малины, смородины и крыжовника. В саду, а иногда во дворе или на улице, находился погреб. Он представлял собой яму с опущенным в нее срубом и творилом [1, с. 179].

Погреб, прежде всего, в зависимости от количества строительного материала и предназначения будущего помещения, например, не только для хранения продуктов, но и в качестве сарая, куда можно было складировать вещи и утварь, строили прямоугольной или треугольной формы (в виде шалаша). В настоящее время погребицы бывают разных видов: двускатный или конический шалаш и сарай. Чаще встречается погребица в виде тесового сарая. Поньше встречаются погреба, не имеющие погребицы. В таких случаях над ямой делают насыпь в виде небольшого кургана с творилом наверху. Некоторые, чтобы насыпь не обвалилась, обносили ее плетнем. Погреб строили в местах, где грунтовые воды залегают глубоко: на склонах оврагов и возвышенностях. Для того, чтобы зимой продукты не замерзли, его утепляли соломой, тканым материалом, опавшей листвой и т.д. Часто старались не открывать вход, чтобы зимой сохранялось тепло, а летом холод. Для отпугивания грызунов и насекомых специально клали высушенные пучки полыни, пижмы, мяты и бузины. Как только начиналось весеннее потепление, погреб набивали снегом и льдом, чтобы в летнее время сохранялся холод. Осенью, перед новой закладкой продуктов, погреб старались проветрить, чтобы не было сырости. В настоящее время широкое распространение получили

бурты, в которых хранят овощи. Их обычно сооружают на огороде.

Среди традиционных хозяйственных построек особое место занимала баня. У мордвы встречались бани двух типов – зимние и летние. За огородами располагались обычно летние бани при реках, где они есть. На дворах строили зимние бани, в которых обыкновенно парились зимой. В качестве зимней бани часто использовали старую уже нежилую избу. Мордовская баня представляла собой небольшой сруб (9–12 кв. м) под соломенной крышей. Исследователи XIX в. отмечают, что у мордвы иногда встречались бани и совсем без крыш [9]. Пол в банях был хотя и деревянный, но неровный с плохо сколоченными досками, которые лежали непосредственно на земле. Небольшое окно, прорубленное в боковой стене, скупо пропускало свет. Внутренняя планировка ее повторяла план избы. Касенка или глинобитная печь стояла обычно в дальнем от двери углу и была обращена челом к боковой стене, в которой помещалось окно, а если окна не было, то к двери. Предбанник очень часто бывал плетневый и представлял собой прямоугольное ограждение без пола с проемом с одной стороны, в ряде случаев даже без двери [1, с. 181].

Рассматривая генетическую связь между традиционной мордовской избой и баней, можно с большой долей вероятности полагать, что баня являлась прототипом избы. Это подтверждают общий тип постройки, терминология и функциональная значимость бани в семейных и религиозных обрядах мордвы. О бане, как о постоянном жилище, имеются указания в мордовском фольклоре. Баня у мордвы являлась не только санитарно-гигиенической постройкой, но и занимала важное место в традиционной обрядности. Свадебные, похоронно-поминальные, родильные обряды были тесно связаны с баней. Покровительницей бани являлась Баня-ава, чтобы ее задобрить или попросить помощь в определенном деле совершали моления, сопровождавшиеся приношением жертвенной пищи. Перед свадьбой невеста вместе с подругами обязательно ходила в баню. Тут она причитала и прощалась с девичеством, поэтому этот обряд называли девичьей баней – «тейтерень баня». Топили баню обычно подруги невесты, причем дрова воровали у соседей. Невеста должна была идти в баню без

головного убора, даже в лютой мороз. После того, как девушка помоеся, она благодарила хранительницу бани – Баня-аву, и хвалила ее [10; 11; 12; 13].

Таким образом, традиционные надворные постройки мордвы занимали важное место в её хозяйственной деятельности. Каждая имела свое предназначение и выполняла определенные функции. Некоторые постройки, например баня и хлев, имели не только хозяйственное предназначение, но и являлись местом проведения ряда молений и обрядов. В настоящее время повсеместно продолжает сохраняться открытый двор со стоящими в разных местах сараями, погребом и хлевом. В банях печь-каменку заменили кирпичные печи. Ныне бани строят более просторными и высокими с топкой по-белому. Для сооружения надворных построек стали использовать новые строительные материалы: кирпич, шифер, шлакобетон, кровельное железо, сайдинг и др.

### Список литературы

1. *Белицер В.Н.* Жилые и хозяйственные постройки мордвы-мокши на территории Мордовской АССР в конце XIX – первой половине XX вв. // Исследования по материальной культуре мордовского народа. М., 1963. С. 161–191.
2. *Белицер В.Н.* Обзор мордовских поселений и построек первой половины XX в. в районах смежных с Мордовской АССР // Исследования по материальной культуре мордовского народа. М., 1963. С. 210–249.
3. *Вавилин В.Ф.* Формы сельских поселений мордвы в XVIII – середине XX вв. Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 1978. С. 59–76.
4. *Корнишина Г.А.* Экологическое воззрение мордвы (религиозно-обрядовый аспект). Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 2008. 156 с.
5. *Лузгин А.С.* Жизнь промыслов: Промысловая деятельность крестьян Мордовии во второй половине XIX – начале XX в. (этнокультурные аспекты). Саранск: Мордов. кн. изд-во, 2001. 216 с.
6. *Лепехин И.И.* Дневные записки путешествия по разным провинциям Российского государства в 1768 и 1769 гг., ч. 1. СПб., 1795. С. 146–147.
7. *Макушин Н.П.* Поселения мордвы на территории Мордовской АССР // Исследования по материальной культуре мордовского народа. М., 1963. С. 147–160.

8. *Макушин Н.П.* Современное эрзянское жилище на территории Мордовской АССР // Исследования по материальной культуре мордовского народа. М., 1963. С. 192–209.

9. *Масленников Н.* Крестьянские постройки мордвы села Кученяево Алатырского уезда Симбирской губернии // Изв. Об-ва археологии, истории и этнографии при Казан. ун-те. Казань, 1927. Т. 23, вып. 4. С. 74.

10. *Мокшин Н.Ф.* Мордва. Народы Поволжья и Приуралья. М., 2000. С. 383–397.

11. *Мокшин Н.Ф., Мокшина Е.Н.* Мордва и вера. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 2005. 532 с.

12. *Мокшина Е.Н.* Традиции и новации в обрядах свадьбы мордвы на современном этапе // Актуальные проблемы истории и этнографии мордовского народа. Саранск: МГУ им. Н.П. Огарева, 2013. С. 218–221.

13. *Мокшин Н.Ф., Мокшина Е.Н., Сушкова Ю.Н., Гришаков В.В.* Этнография финно-угорских народов. Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 2017. 176 с.

14. Мордва: историко-этнографические очерки / отв. ред. В.И. Козлов и др. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1981. 334 с.

15. *Харузин Н.Н.* Очерк истории развития жилища у финнов. М.: Т-во скоропечатни А.А. Левинсон, 1895. С. 58.

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

## **РОЛЬ ПОЛОТЕНЦА И ХЛЕБА В РЕКРУТСКОЙ ОБРЯДНОСТИ МАРИЙЦЕВ**

Рекрутские обряды возникли в первой половине XVIII в. после введения Петром Первым всеобщей рекрутской повинности (1699 г.). Марийцы несли рекрутскую повинность наряду с другими народами России. Служба продолжалась 25 лет, практически близкие люди прощались с рекрутом, немногие возвращались после длительной армейской повинности обратно в родное селение. В рекрутских обрядах отображался трагизм прощания со свободой, друзьями, с родственниками, с привычным укладом жизни.

Традиционные рекрутские обряды занимали важное место в семейной обрядности марийцев, как в дореволюционный период, так и в XX веке. Рекрутский обряд – ритуалы проводов молодых людей на армейскую службу. Эти ритуалы были призваны обеспечить рекруту благополучную службу в армии. На протяжении XIX–XX веков происходили изменения в сроках службы, положении военнослужащих в армии, которые влияли на трансформацию проводимых обрядов. В данном сообщении рассматриваются роль хлеба и полотенца в ритуалах проводов в армию, характерных для XX века. Так, в сельской местности у марийцев обряд проводов в армию сохранил некоторые архаичные черты вплоть до настоящего времени.

Традиционно перед отправкой на службу у марийцев призывник встречался с друзьями, посещал родственников в своей деревне и ездил в соседние селения, где прощался со знакомыми. От друзей призывника отличало белое полотенце, завязанное на шею или на пояс, подаренное родственниками, которое символизировало будущую дорогу на армейскую службу. Обязательным по обычаю было навещать своих родственников, проживающих в

своей деревне, других населенных пунктах и приглашать на проводы, застолье.

Призывник просил у всех прощения, если невзначай кого-то обидел. Так он переходил от одних родственников к другим. Он надолго покидал свой дом, отлучался от привычной жизни: он расставался с семьей, близкими друзьями, любимой девушкой. Призывника ждала трудная армейская служба, лишения, возможное участие его в боевых действиях. Все это отразилось в проводимом обряде, который появился именно с вводом рекрутства в жизнь марийцев. Традиционно было принято из гостей рекрута выводить лицом к окну, спиной к двери, с тем, чтобы в скором времени он живым вернулся и пришел в этот дом. Ритуальные действия в каждом доме совершались одинаково: угощали едой, пели рекрутские песни, старшие давали наставления, благословляли на удачную службу и обязательное возвращение домой. Девушки дарили небольшие платочки (*ош солык*), чтобы возвратился домой. Куда бы он ни заходил с друзьями, родственники, знакомые устраивали ему прощальный стол, старались лучше его накормить, напоить, вручали ему на память подарки (полотенце, деньги). У горных марийцев в XX веке призывнику односельчане дарили домашний холст, позднее отрезки белой фабричной ткани, которые хранились в доме родителей призывника. После окончания службы призывника, ткань использовалась для хозяйственных нужд. У восточных марийцев принято призывникам дарить полотенца, которые хранились дома. Одно из них вешалось в укромном месте. По народным представлениям, если полотенце во время службы солдата темнело, то он ранен или заболел, если же оно истлевало, то это предвещало смерть [1, с. 303].

Накануне перед отъездом на службу, дома накрывали стол, приходили друзья парня, девушки, родственники. Призывника сажали в красный угол. У некрещеных марийцев для благословения приглашался языческий жрец – *карт*. Он произносил молитву и слова благословения новобранцу. После слов *карта*, парня благословляли старшие члены семьи. Для него пекли специальный хлеб в его честь. Это было очень важным моментом, необходимо было, чтобы он хорошо пропекся, не подгорел. Подгоревший или не пропекшийся хлеб означал беду, неудачную и нелегкую службу в

армии новобранца [2]. У марийцев непочатый каравай хлеба (*кин-де, кинды*) – основное изделие из муки, важнейший традиционный сакральный компонент марийской пищи. Он является одним из главных атрибутов марийских праздников, народных обрядов, языческих молений. Непочатый каравай хлеба являлся символом счастья и благополучия. С хлебом сваты отправлялись сватать невесту, с хлебом шли на праздник новорожденного, с хлебом проводили поминки по усопшим.

Традиционно хлеб пекли в основном из ржаного (*уржа кинде, шем кинде*) кислого теста. Хлеб в прошлом считался одним из главных продуктов питания, к нему воспитывалось очень бережное, почтительное отношение.

Для проводов в доме родители собирали богатый стол, пекли блины, пироги с разными начинками, готовили мясные блюда, суп и др. У некрещеных марийцев приглашали *карта* (языческого жреца), приглашали родственников, друзей. Карт освещал застолье, читал молитву об удачном прохождении армейской службы призывника. В своей молитве он обращался с просьбами о благополучии будущего солдата к языческим божествам – «*Кузу Юмо, Шочын Ава, Юмо пұрышо*». Также в молитве звучало обращение к духам покровителям дома, чтобы они содействовали легкой службе в армии призывника и ждали возвращение его домой (*пёрт кугыза, пёрт кува саклен шинчеза, сай служитлен, таза пёртылаш йӧным ыштыза*) [2].

Застолье завершал карт. Он брал каравай хлеба на полотенце, который был испечен специально для призывника. От каравая он отрезал горбушку и отдавал матери. Она, взяв ее, три раза по часовой стрелке обводила вокруг головы сына. Эта горбушка хлеба обычно хранилась на божнице. С завершением обряда в божнице карт тушил свечу, которую хранили и зажигали уже только после возвращения солдата из армии. Обряд с хлебом известен у всех групп марийцев. Горбушка хлеба хранится целый год до приезда из армии молодого человека. После возвращения из армии молодой человек должен будет съесть кусочек этого хлеба, остальная часть скармливалась домашним животным. Из дома рюкзак призывника выносит на улицу обычно мальчик. Парня спиной к выходу выводят под руки из дома друзья. На улице он со всеми проща-

ется, обнимается. Призывник, встречая на дороге односельчан, прощался с ними, встречным детям он дарил конфеты и серебряные деньги.

У крещеных луговых марийцев мать отрезала горбушку хлеба и три раза по солнцу обводила его вокруг головы новобранца. Эту горбушку рекрут в прошлом брал с собой, и хранил ее до окончания службы и привозил обратно домой [2]. У уральских марийцев после того как призывник перед отправкой в армию съедал кусочек хлеба, каравай заворачивают в полотенце и подвешивают к матице. Этот обычай сохраняется и в настоящее время у марийцев Свердловской области [3]. Традиционно считалось, что хлеб, хранящийся в доме, может «предсказывать», как идет служба у солдата. У восточных марийцев Башкортостана каравай хлеба по солнцу три раза обводили вокруг головы новобранца. От каравая отрезали горбушку хлеба и хранили ее дома до прихода призывника домой. Остатки каравая отправляли с призывником, считалось, что он оберегает солдата на службе от бед, болезней, ранений, смерти.

В Менделеевском районе Татарстана хлеб для призывника также освещали молитвой и 3 раза обводили вокруг головы. Отрезали от него кусочек и прядь волос у призывника и прятали это в матице дома, говоря при этом, чтобы он возвратился, чтобы съесть свой хлеб (*шке киндыжым кочкаш толжо*). После благополучного возвращения солдата домой, хранившийся хлеб, скармливался домашним животным, а волосы сжигались [4].

Когда часть освещенного хлеба помещали в определенное место в родном доме призывника то, говорили «*саклен шинче*» (оберегай призывника). Во время службы оставшаяся часть хлеба хранилась, подвязанной в платок у матицы, или же над окном, на чердаке дома. Считалось плохой приметой, когда этот хлеб портился, чернел, сгнивал. Это означало, что с рекрутом приключилась какая-то беда – болезнь, ранение или даже смерть. У уральских марийцев Пермского края призывник также откусывал от каравая кусок хлеба. Сам хлеб хранили до возвращения солдата. С хлебом выполнялся и следующий ритуал – кусок от каравая трижды пропускали под рубахой новобранца, а затем его хранили до возвращения [5].

Существовал и обряд прощания призывника с усадьбой, домашними животными. Он заходил в хлев и давал животным (корове, лошади и др.) по куску хлеба. Если в хозяйстве была собака, то призывник также перед отправкой в армию давал ей кусок хлеба, чтобы дорога была удачной [6].

Мать дарила своему сыну маленькую иконку (у крещеных маришцев), серебряную монету, просила все это сохранить и вернуться домой живым. Другие близкие родственники, крестная мать также давали свои напутствия крестному сыну и вешали ему на плечо полотенце, которое символизировало предстоящий путь, дорогу, подчеркивая переходный статус молодого человека в рекруты, солдаты.

Любимая девушка рекрута преподносила вышитый платочек, это означало то, что она остается невестой солдата и будет ждать его возвращения со службы. Дарили деньги и родственники, соседи, к которым заходил новобранец. Существовало много различных обычаев и магических действий, которые были направлены на то, чтобы сыновья, уходящие на службу, были здоровы и живыми вернулись домой. Так традиционно новобранца выводили из дома спиной к двери. На столб ворот он прибывал серебряную монету, которая считалась оберегом. Во время языческих молений родители новобранца проводили жертвоприношения с просьбами о благополучной службе и возвращении живыми и здоровыми домой. Перед выходом из родного дома призывник дотрагивался до матицы и втыкал в нее серебряную монету. Также, когда призывник выходил за селение, на столб деревенских ворот помещал хлеб и яйцо [5]. Недалеко от деревни он также брал серебряную монету и своей рукой трижды по часовой стрелке обводил вокруг головы, а затем эту монету выбрасывал.

Во время проводов звучала очень грустная рекрутская мелодия (*рекрут сем*). Те из провожающих, кто не поехал с новобранцем до призывного пункта, возвращались обратно в дом, где их усаживали за стол и угощали, все присутствующие желали новобранцу хорошей службы, возвращения домой живыми и здоровыми. После возвращения со службы молодой человек, также ходил в гости к родственникам, друзьям. В его доме по поводу его благо-

получного возвращения из армии устраивалось застолье, куда приглашались родственники, друзья, соседи.

В сельской местности и в настоящее время у марийцев в той или иной степени сохранились обряды и ритуалы, связанные с проводами в армию. Они занимают одно из важных мест в семейной обрядности. Обязательным в системе обрядности у марийцев остается гостевание новобранца у родственников, друзей, дарение денег, застолье в доме призывника, проведение некоторых магических обрядов с хлебом, серебряными монетами. Характерной чертой обряда проводов в армию у луговых и восточных марийцев является сохранение и бытование древних, эмоциональных и красивых мелодий (*рекрут сем*), сходных с поминально-погребальными мелодиями.

### Список литературы

1. *Байдемиров Д.А.* Оказиционные обряды (проводы в армию у восточных мари Республики Башкортостан) // Музейный вестник: ежегодный сборник. Вып. №9 / ГБУК «Национальный музей РМЭ им. Т.Евсеева»; науч. ред. Е.П.Кузьмин. Йошкар-Ола, 2015. С. 301–304.
2. Полевые материалы автора (далее ПМА) 2002–2004 гг. Шоруньжинское сельское поселение, Моркинский р-он Республики Марий Эл.
3. ПМА 1995 г. С.Юва, Красноуфимский р-он Свердловской области.
4. ПМА 2006 г. С.Ильнеть, Менделеевский р-он Республики Татарстан.
5. *Эманова А.* Еш пиал ача-аван кидыште // Кугарня. 2008. 29 августа.
6. ПМА 2008. С.Большой Китяк, Малмыжский р-он Кировской области.

**В.С. Овсянникова,**  
*Краснотурьинский колледж искусств,  
г. Краснотурьинск, Свердловская область*

**МУЗЫКАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА  
РОССИЙСКОЙ ПРОВИНЦИИ:  
ОТДЕЛ ИНСТРУМЕНТОВ НАРОДНОГО ОРКЕСТРА  
КРАСНОТУРЬИНСКОГО КОЛЛЕДЖА ИСКУССТВ.  
К ВОПРОСУ ИЗУЧЕНИЯ**

На современном этапе развития музыкальной культуры нашей страны особую значимость приобретает обращение к проблеме музыкальной культуры российской провинции [5], остающейся, к сожалению, до настоящего времени малоизученным аспектом в истории культуры России.

В связи с этим повышается актуальность и значимость исследований в области истории становления и развития отечественного музыкального образования, особенно, в начальных и средних музыкальных учебных заведениях российской провинции, как важнейших звеньев, сыгравших большую роль в музыкально-профессиональном, художественно-эстетическом, нравственном, патриотическом воспитании многих народов России.

Одним из таких примеров средних музыкальных учреждений российской провинции является город Краснотурьинск Свердловской области, в частности, Краснотурьинский колледж искусств (до 2005 года Краснотурьинское музыкальное училище).

Как свидетельствуют наши материалы, Краснотурьинский колледж искусств занимает важное место в музыкальной культуре Северо-Уральского региона. Однако, несмотря на длительный срок существования этого учебного заведения, большое количество выпускников, на данный момент отсутствуют работы, в которых нашли бы отражение обобщение, систематизация и периодизация истории формирования и развития Краснотурьинского колледжа искусств, как музыкального учебного заведения в це-

лом, так и отдельных его подразделений – отделений, разных творческих коллективов.

Отсутствует также исчерпывающая информация о педагогах Краснотурьинского колледжа искусств, их сольной, ансамблевой, дирижерско-хоровой и оркестровой концертно-исполнительской деятельности, а также информация о выпускниках, сыгравших важную роль в формировании и развитии этого учебного заведения, в становлении музыкальной культуры города Краснотурьинска, всего Северо-Уральского региона.

Таким образом, все вышеперечисленные факторы обуславливают обоснованность избранной темы, перспективность, по нашему мнению, ее изучения.

В развитии музыкальной культуры Краснотурьинска важное место занимает комплекс различных по своему статусу социокультурных учреждений [2; 3], оказывающих влияние на формирование музыкальных вкусов жителей Краснотурьинска, на воспитание музыкально подготовленной и образованной любительской – слушательской аудитории, а также на подготовку профессиональных музыкантов.

Среди социокультурных учреждений Краснотурьинска, обладающих по своему юридическому статусу, а также по наделенным обществом художественно-эстетическими, в том числе и музыкальными, функциями, следует отметить Городской дворец культуры, Дом культуры «Горняк», Центр культуры «Шанс», Дом культуры «Индекс», Дом культуры «Октябрь», Дворец культуры БАЗа [3]. В этих социокультурных учреждениях сформировалась система художественной самодеятельности, многочисленные музыкальные кружки, включающие разнообразные сольные и ансамблевые, вокальные и инструментальные, музыкально-хореографические коллективы. Подобная система художественно-самодеятельного музыкального творчества в различных дворцах и домах культуры, дворцах и домах детского художественного творчества получили широкое признание и распространение во всей стране. И, как показывает история музыкальной культуры советского и нынешнего постсоветского периода, эта насыщенная богатейшими художественными традициями система была и остается жизнестойчивой и востребованной народом в его музыкальном воспи-

тании и образовании на всей территории России, в больших и малых городах и поселках, в столичных и периферийных регионах, во всем современном российском обществе [5].

Однако особое место и значение в формировании и развитии профессиональной музыкальной культуры жителей Краснотурыинска, развитию в этом городе профессионального музыкального образования принадлежит, прежде всего, специальному – профессиональному музыкальному учреждению – Краснотурыинскому колледжу искусств.

История Краснотурыинского колледжа искусств весьма многогранна и многоаспектна. Она тесно связана с теми трансформациями и преобразованиями, которые происходили в художественно-эстетическом воспитании и музыкальном образовании, как в Краснотурыинске, так и в Северо-Уральском регионе России.

Наименование – Краснотурыинский колледж искусств появилось не сразу, только лишь с 2005 года, когда воедино были соединены музыкальное и художественное училища города. До этого «объединения» оно носило название Краснотурыинское музыкальное училище [1]. Поэтому историю становления Краснотурыинского колледжа искусств необходимо начинать именно с истории музыкального училища.

Краснотурыинское музыкальное училище было создано в 1971 году [4]. Это было четвертное (после Свердловска, Нижнего Тагила и Асбеста) в Северо-Уральском регионе музыкальное училище.

Предпосылками для создания музыкального училища в Краснотурыинске послужили, вероятно, следующие три взаимосвязанных и взаимообусловленных объективных фактора:

– во-первых, необходимость в повышении социокультурного, художественно-эстетического, музыкально-образовательного уровня жителей города, всего региона;

– во-вторых, потребность в квалифицированных специалистах музыкантах – профессионалах для подготовки собственных музыкальных кадров: педагогов для детских музыкальных школ, руководителей коллективов художественной самодеятельности, учителей музыки для общеобразовательных школ и детских учреждений, музыкальных работников для Дворцов культуры, профессио-

нальных музыкальных исполнителей для концертных организаций;

– в-третьих, отдаленность от крупных музыкальных центров, имеющих специальные учреждения музыкальной культуры (консерватории, музыкальные училища, институты культуры и искусства и др.), а также концертные организации (филармонии).

Кроме того, во многом открытию Краснотурьинского музыкального училища способствовала активная позиция, как бы сегодня сказали политическая воля, местных городских властей. Вплоть до настоящего времени музыканты старшего поколения вспоминают имена первого секретаря ГК КПСС Н.М. Тишкина, председателя горисполкома П.Ф. Дружинина, которые оказали большую поддержку и реальную помощь в решении вопросов по «претворению в жизнь» строительства Краснотурьинского музыкального училища.

Пристального внимания и изучения заслуживает организаторская, творческая, воспитательная деятельность по созданию и функционированию Краснотурьинского музыкального училища его первых руководителей – директоров Владислава Федоровича Прищепо (директор с 1971 по 1975 гг.) и заслуженного работника культуры России Глеба Андреевича Шибанова (директор с 1975 по 1987 гг.).

За годы руководства В.Ф. Прищепо и Г.А. Шибанова Краснотурьинское музыкальное училище заявило о себе как перспективнейшее профессиональное среднее специальное музыкальное учебное заведение не только в Свердловской области, но и в других регионах Урала.

1971 год стал для Краснотурьинского музыкального училища основополагающим. В этом году был заложен фундамент для дальнейшего развития специальной профессиональной музыкально-исполнительской и педагогической деятельности в Краснотурьинске.

Так, в 1971–1972 учебном году в Краснотурьинском музыкальном училище было открыто 4 исполнительских отделения: фортепианное, оркестровое отделение (струнники и духовики), дирижерско-хоровое отделение и отделение народных инструментов.

Первыми преподавателями отделения инструментов народного оркестра стали: выпускники Уральской государственной консерватории им. М.П. Мусоргского З.П. Шлохина (домра), Г.Н. Чулочникова (баян), В.В. Богуш (баян), выпускник Свердловского музыкального училища им. П.И. Чайковского В.А. Шлохин (гитара), выпускник Петрозаводского филиала Ленинградской консерватории им. Н.А. Римского-Корсакова А.Н. Малявкин (баян).

В дальнейшем, педагогический состав отделения инструментов народного оркестра пополнялся за счет своих выпускников, закончивших различные высшие музыкальные учебные заведения страны. Так, в родное училище приехали многие педагоги после окончания Уральской консерватории, это: Л.Г. и В.А. Шадрины (баян), А.И. Ляшенко (баян), Н.А. Ананьева (домра), С.И. Безматерных (балалайка), Е.Р. Швабауэр (баян). После окончания Одесской консерватории им. А.В. Неждановой вернулась в качестве преподавателя Г.С. Гизатуллина (домра), а после окончания Красноярского института искусств, отслужив к тому времени в рядах Советской Армии и поработав солистом Улан-Удинской филармонии – Е.Е. Михеев (баян).

В должности концертмейстера с 1978 года вплоть до настоящего времени работает И.В. Терехова.

За 49 лет своего существования отделение народных инструментов Краснотурьинского колледжа искусств (музыкального училища) подготовило 358 выпускников.

Многие выпускники колледжа искусств (музыкального училища) работают в детских музыкальных школах, продолжают обучение в высших музыкальных учебных заведениях страны.

Отделение инструментов народного оркестра колледжа ведет активное взаимодействие с представителями кафедры народных инструментов Уральской государственной консерватории им. М.П. Мусоргского во главе с профессором, Заслуженным артистом РФ М.И. Уляшкиным. Это и методическая помощь, и концерты, и научно-методическая литература.

Важнейшей составляющей в формировании и развитии отделения инструментов народного оркестра Краснотурьинского музыкального колледжа является ансамблевая исполнительская деятельность. Эта деятельность проявлялась в активном создании

различных по составу инструментальных групп: дуэтов, трио, квартетов и т.д.

Так, в 70-е годы на отделении было создано трио баянистов. В разные периоды в составе этого коллектива играли преподаватели В.А. Шадрин, Г.Н. Чулочникова, Е.Р. Швабауэр, В.В. Богуш, Е.Е. Михеев и Заслуженный работник культуры РФ А.И. Ляшенко. Трио баянистов выступало на различных площадках города. Этот коллектив покорял слушателей в концертных залах Уральской государственной консерватории им. М.П. Мусоргского, Свердловского театра оперы и балета им. А.В. Луначарского, филармонии, Челябинского, Березовского, Нижне-Тагильского, Асбестовского музыкальных училищ. Трио баянистов неоднократно выступало на Свердловском телевидении. И, конечно же, этот коллектив – желанный гость во всех музыкальных школах области и региона.

Кроме того, в Краснотурьинском музыкальном училище создавались небольшие ансамбли-дуэты: З.П. и В.А. Шлохины (домра и гитара), С.И. Безматерных и В.А. Шлохин (балалайка и гитара). В качестве солистов выступали Г.Н. Чулочникова, А.Н. Малявкин, В.В. Богуш, В.А. Шлохин, А.И. Ляшенко, С.И. Безматерных, В.А. и Л.Г. Шадрины, Н.А. Ананьева, Г.С. Гизатуллина, Е.Е. Михеев, Е.Р. Швабауэр.

Особую популярность среди широкой слушательской аудитории города Краснотурьинска приобрел педагогический ансамбль русских народных инструментов под руководством В.В. Богуша. Аранжировки для ансамбля выполняли В.В. Богуш и Е.Е. Михеев. С повышенным интересом в сопровождении ансамбля пели Заслуженный работник культуры РФ В.М. Галенков, В.М. Зинина, Л.С. Дорохина и вокальный ансамбль учащихся дирижерско-хорового отделения.

За весь период функционирования отделения инструментов народного оркестра колледжа искусств (музыкального училища) учащиеся постоянно участвуют в конкурсах, проводимых Уральской государственной консерваторией им. М.П. Мусоргского, Департаментом культуры. Так же учащиеся принимают участие в конкурсах других регионов России и за ее пределами.

Результатом этих конкурсов и кропотливой работы педагогов Краснотурьинского музыкального училища (колледжа) является наличие на отделении более 100 Лауреатов и Дипломантов.

Благодаря своей активной профессиональной педагогической, музыкально-исполнительской, просветительской деятельности, коллектив Краснотурьинского колледжа искусств «распространил свое влияние» на музыкальное образование не только города, но и приобрел статус центра культурной жизни Севера-Уральского региона.

### **Список литературы**

1. ГБОУ СО «Краснотурьинский колледж искусств» // <http://art-kki.ru/>. Дата обращения 24.11.2019.
2. Из истории Краснотурьинска // <https://www.moi-ural.ru/content/iz-istorii-krasnoturinska>. Дата обращения: 24.11.2019.
3. Краснотурьинск. Малая краеведческая энциклопедия. Екатеринбург, 2004.
4. Краснотурьинскому музыкальному училищу 25 лет / Журнал. Краснотурьинск, 1996.
5. Юдина В.И. Музыкальная культура российской провинции (от зарождения до начала XX века). СПб., 2013.

**В.З. Панина,**  
*Казанский национальный исследовательский  
технологический университет,  
г. Казань*

## **ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ОНЛАЙН ПЛАТФОРМ ДЛЯ ДИСТАНЦИОННОГО ОБУЧЕНИЯ В КРОССКУЛЬТУРНОЙ СРЕДЕ В ПЕРИОД ПАНДЕМИИ COVID–19**

В первой половине 2020 года COVID–19 внес свои коррективы в работу высших учебных заведений. Большинство университетов закрылись в связи с введением ограничительных мер органами власти [5]. Дистанционное обучение стало основным возможным способом не прерывать образовательный процесс. В этой ситуации роль онлайн образовательных платформ для обеспечения качественного дистанционного образования многократно возросла. Задача дистанционного обучения усложнилась из-за того, что возникла необходимость онлайн обучения не только российских, но и иностранных студентов, оставшихся дома из-за закрытия границ. Требовалось выбрать подходящую платформу для дистанционного обучения, простую и доступную для понимания студентами и преподавателями, не являющимися профессионалами в IT сфере, которая соответствовала бы всем необходимым условиям качественного образования. На сегодняшний день университеты и каждый преподаватель, в частности, накопили достаточный опыт по использованию дистанционных образовательных платформ. В Таблице 1 представлен обзор программ, которые могут быть использованы для дистанционного образования в ВУЗе. Описанные программы продемонстрировали наибольшую эффективность при проведении дистанционных занятий во время пандемии COVID–19.

Таблица 1

**Сравнительный анализ онлайн программ:  
Microsoft Teams, Zoom, Skype**

Название программного обеспечения (базовая версия)	Характеристики программного обеспечения								
	Стоимость	Участники, чел.	Видео, аудио взаимодействие, чат	Демонстрация экрана	Хранилище	Возможность записи	Продолжительность занятия мин.	Планировщик занятия	Запрет использования
<b>Microsoft Teams</b> [9]	Бесплатно	До 300	+	+	+	+	Не ограничено	+	-
<b>Zoom</b> [11]	Бесплатно	До 100	+	+	-	+	40	+	Куба, Иран, Северная Корея, Судан, Сирия, ОАЭ, Крым (РФ).
<b>Skype</b> [10]	Бесплатно	До 50	+	+	+	-	Не ограничено	+	Белоруссия, Эфиопия, Кипр, ОАЭ

Благодаря развитию программ академической мобильности студентов, интеграции России в международную образовательную среду, доля иностранных студентов ежегодно возрастает. Численность студентов из-за рубежа в российских вузах с 2010 учебного года по 2019 учебный год увеличилась с 153 тыс. человек до 297,9 тыс., при этом 17,9% от общего числа иностранных студентов

обучаются в Приволжском федеральном округе [7]. Формируется многонациональная кросскультурная образовательная среда. Поэтому одним из наиболее важных критериев при выборе программы дистанционного обучения является возможность ее использования студентами из любой страны мира. Сервисы Zoom и Skype имеют наиболее широкий список стран, студенты которых не имеют возможность использовать эти программы. Более того, в ограничительный список Zoom входит Республика Крым, что затрудняет использование программы в случае участия в занятии студентов данного региона. Наиболее удобной программой в этом случае представляется Microsoft Teams, не имеющая ограничений по странам. Более того, на официальном сайте компании производителя размещена инструкция по использованию программы в конкретных странах и регионах.

Второй, не менее важный критерий, это ограничение по времени проведения занятия. По данному критерию Zoom (базовая версия), рассчитанная на 40 минут, проигрывает сервисам Microsoft Teams и Skype, не имеющим ограничений.

Третий критерий – количество участников встречи (занятия). По данному критерию несомненным лидером является Microsoft Teams с максимальным количеством 300 человек. Сервис Skype ограничивает количество участников до 50 человек, что исключает возможность использования Skype при проведении потоковых занятий.

По всем оставшимся критериям функционал представленных программ примерно одинаковый.

Рынок онлайн платформ для дистанционного образования не ограничивается перечисленными сервисами. Каждое учебное заведение и каждый преподаватель самостоятельно выбирает подходящую для своей работы платформу, исходя из собственных профессиональных нужд.

Период вынужденного дистанционного обучения студентов показал свою эффективность. Сейчас дистанционная форма обучения все больше вторгается в систему образования. Согласно прогнозам аналитиков, к 2030 году рынок дистанционного обучения достигнет отметки 10 триллионов долларов. Из них 25% составит доля высшего профессионального образования [1]. К 2025

году в образовательных программах большинства российских вузов должны быть представлены курсы онлайн-образования, которые в перспективе заменят общие дисциплины для бакалавров и специалистов. Уже сегодня в МФТИ открыты программы «Современная комбинаторика» [6], «Технологическое предпринимательство» [4] и «Цифровая экономика» (совместно с РАНХиГС) [8]. НИУ ВШЭ в 2019 г. открыл первую в России англоязычную онлайн-магистратуру «Master of Data Science» («Магистр по наукам о данных») в партнерстве с платформой Coursera [4]. В начале 2020 г. в онлайн-магистратуру НИУ ВШЭ были зачислены 96 студентов из 21 страны [2].

Пандемия COVID–19 заставила университеты более пристально посмотреть в сторону дистанционного образования. Если раньше это было чем-то новым и необычным, его не воспринимали всерьез ни ВУЗы, ни студенты, ни абитуриенты, то сейчас уже можно сказать, что онлайн-образование – новая реальность, которая позволит России не только повысить доступность высшего образования, но и интегрироваться в международную образовательную кросскультурную среду.

### **Список литературы**

1. Исследование онлайн рынка российского образования. Электрон. текстовые данные. – 2020 г. – Режим доступа: [https://innoagency.ru/files/Issledovanie\\_rynka\\_rossiyskogo\\_online\\_obrazovania\\_2020.pdf](https://innoagency.ru/files/Issledovanie_rynka_rossiyskogo_online_obrazovania_2020.pdf) (дата обращения 25.10.2020).

2. К обучению в онлайн-магистратуре ВШЭ приступили студенты из 21 страны [Электронный ресурс] // Национальный исследовательский университет Высшая школа экономики: официальный сайт. – 2020 г. – Режим доступа: <https://www.hse.ru/news/edu/344789261.html> (дата обращения 25.10.2020).

3. Магистерская программа «Магистр по наукам о данных» [Электронный ресурс] // Национальный исследовательский университет Высшая школа экономики: официальный сайт. – 2020 г. – Режим доступа: <https://www.hse.ru/ma/mds> (дата обращения 25.10.2020).

4. Онлайн-магистратура по технологическому предпринимательству [Электронный ресурс] // МФТИ: официальный сайт. – 2020 г. – Режим доступа: <http://techpredonline.ru> (дата обращения 25.10.2020).

5. Перечень мер в связи с коронавирусом (COVID–19) [Электронный ресурс] // Обзор: «Перечень мер в связи с коронавирусом (COVID–19)»:

КонсультантПлюс. – 2020 г. – Режим доступа: [http://www.consultant.ru/document/cons\\_doc\\_LAW\\_348585/](http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_348585/) (дата обращения 25.10.2020).

6. Современная комбинаторика [Электронный ресурс] // МФТИ: официальный сайт. – 2020 г. – Режим доступа: <http://omscmipt.ru/> (дата обращения 25.10.2020).

7. Число иностранных студентов в российских вузах за 10 лет увеличилось почти вдвое [Электронный ресурс] // ТАСС НАУКА: Информационное агентство. – 2020 г. – Режим доступа: <https://nauka.tass.ru/nauka/7562175> (дата обращения 25.10.2020).

8. Цифровая экономика (совместная программа с РАНХиГС) [Электронный ресурс] // МФТИ: официальный сайт. – 2020 г. – Режим доступа: <https://mipt.ru/education/departments/fpmi/master/digital-economy-ranh> (дата обращения 25.10.2020).

9. Microsoft Teams [Электронный ресурс] // Официальный сайт. – Режим доступа: <https://www.microsoft.com/ru-ru/microsoft-365/microsoft-teams/log-in> (дата обращения 25.10.2020).

10. Skype [Электронный ресурс] // Официальный сайт. – Режим доступа: <https://www.skype.com/ru/> (дата обращения 25.10.2020).

11. Zoom [Электронный ресурс] // Официальный сайт. – Режим доступа: <https://zoom.us/ru-ru/meetings.html> (дата обращения 25.10.2020).

**Э.К. Панина,**  
*Казанский филиал ВГУЮ (РПА Минюста России),*  
*г. Казань*

## **ОСОБЕННОСТИ КОМПЛИМЕНТАРНЫХ СТРУКТУР В АМЕРИКАНСКОЙ И РУССКОЙ КОММУНИКАТИВНЫХ КУЛЬТУРАХ**

Наиболее универсальный прием, при помощи которого практически всегда удается расположить к себе собеседника, – это сказать ему хороший комплимент. Комплимент – это особая форма похвалы, выражение одобрения, восхищения внешним видом человека, его манерами, удачно сказанным словом [2, с. 30]. Давая высокую оценку всему, что связано с собеседником, говорящий преследует цель – сделать ему приятное, при этом потребность в данном речевом акте в разных культурах различна.

Американские комплименты являются частыми речевыми действиями. С этой целью также употребляются разнообразные суперлативные прилагательные (*lovely, fantastic, fabulous, superb, super, terrific, stunning, ravishing, gorgeous, brilliant, marvelous, smashing, stunning* и др.), дающие оценку внешности собеседника, его качествам и умениям, причем часто самым незначительным:

А) *You look quite stunning, Debbie* – комплимент внешности [3, с. 67];

Б) *You are too kind* (Ты слишком добр) – за предложение помощи.

В американском комплименте часто содержится несколько интенсификаторов или повторов:

А) *Your daughter is a genius. She is absolutely fantastic* (Ваша дочка – гений. Она абсолютно фантастическая) – обращение учителя к родителям ученицы [3, с. 129].

В американской коммуникации комплименты, как и оценка, часто сопровождают формы благодарности, усиливая степень признательности говорящего:

A) Thank you very much. The food was gorgeous. You really are a super cook (Большое спасибо. Еда была великолепная. Ты действительно превосходный повар) – обращение гостя к хозяину дома [3, с.75];

Такая коммуникативная стратегия в большей степени характерна для американского коммуникативного поведения, чем для русского.

Американцы чаще оценивают личные качества партнера. Например:

A) Thank you very much. You've been so helpful (Большое спасибо. Ты мне очень помог) [3, с. 80];

Б) That's the very thing I need. How thoughtful of you. Come on. Sit down. How can I help you? – преподаватель благодарит студентку, пришедшую на консультацию с двумя чашками чая [3, с. 130].

В данном высказывании содержится характеристика адресата с элементом преувеличения (you're too kind); комплимент, также оценивающий его качества (You're a dream come true); косвенная оценка поступка адресата (How thoughtful of you), а также эмоциональная поддержка его действия (That's the very thing I need [1].

Делая комплименты, говорящий не только или даже не столько выражает свое восхищение собеседником, сколько дарит ему своеобразный коммуникативный подарок: оказывает ему внимание, подчеркивает его значимость. Основное прагматическое значение комплимента сводится к следующему: «Я хочу, чтобы тебе было приятно» ('I want you to feel good'). Подобная установка также, на наш взгляд, является определенной коммуникативной ценностью. При этом, как и во всех предыдущих случаях, данная черта является особенностью культуры, а не языка.

Русские комплименты, как правило, также менее экспрессивны, они часто воспринимаются с недоверием и реже используются как стратегия вежливости. Преувеличенная оценка в русской коммуникативном поведении вызывает чаще негативную реакцию, чем благодарность, и называется лезтью. Большую ценность имеет искренность, свидетельством чему являются следующие уточнения [5]:

А) Не считите за комплимент;

Б) Это не комплимент, это правда;

В) Ответный вопрос адресата: «Это что, комплимент?», вслед за которым следует убедить собеседника в обратном.

Таким образом, среди важнейших различий в коммуникативном поведении американцев и русских можно выделить следующие:

- американцы употребляют эмоционально-оценочные реплики, комплименты чаще, чем русские;
- американские эмоционально-оценочные реплики содержат разнообразные интенсификаторы, что создает эффект преувеличения;
- используя эмоционально-оценочные реплики, американцы выражают не столько свои эмоции, сколько отношение к происходящему и к своему собеседнику;
- данные реплики американцев представляют собой своеобразные коммуникативные подарки и выполняют функцию эмоциональной поддержки собеседника;
- коммуникативное поведение русских отличается большей сдержанностью;
- эмоционально-оценочные реплики русских, как и комплименты, являются менее экспрессивными и менее частотными;
- русские относятся с недоверием к комплиментам и преувеличениям, предпочитая умеренность и искренность.

В результате американский стиль является в большей степени экспрессивным, выразительным, русский – более сдержанным, ровным, естественным. Особенности национального характера американской и русской лингвокультур занимались многие отечественные и зарубежные лингвисты [4]. Различия проявлялись в следующем:

- в тематике комплимента;
- в речевых ходах, реализующих данную речевую тактику;
- в средствах оформления;
- в фокусе комплимента;
- в частоте употребления косвенных речевых актов;
- в ситуациях, в которых функционирует данный речевой акт;
- в особенностях употребления комплимента в отдельных тендерных и возрастных группах.

Основными отличительными чертами комплиментарного поведения в американской и русской культурах являются:

1. Объектом русского комплимента чаще всего оказывается внешность, личностные качества, манеры и поведения собеседника. Причем комплимент чаще всего касается одновременно внешности и характера собеседника.

2. Объектом американского комплимента в основном становятся умения и достижения адресата.

3. В отличие от русского комплимента, в котором чаще всего оцениваются манеры собеседника, американцы часто хвалят профессиональные способности.

4. Акцент в американских и русских комплиментарных фразах распределяется по-разному. В фокусе русского комплимента чаще всего оказываются сам говорящий и его отношение к собеседнику, а в фокусе американского комплимента чаще всего оказывается собеседник, его умения, достижения, способности и все, что входит в его сферу.

Комплимент является неотъемлемой частью русского и американского общения. Данный речевой акт обладает своей национальной спецификой и несоблюдение правил его оформления и употребления может сказаться на эффективности общения. При общении с представителями различных культур следует учитывать национальные особенности комплиментарных фраз.

### Список литературы

1. Американское коммуникативное поведение / Под ред. И.А. Стернина, М.А. Стерниной // Воронеж: Изд-во ВГУ. 2001. 224 с.

2. *Васильева А.Н.* Комплимент как средство речевой коммуникации / А.Н. Васильева // М.: ПРИОР. 2004. 130 с.

3. *Морозова И.С.* Некоторые особенности речевого акта «комплимент» в англоязычной (британской) лингвокультуре (на материале текстов художественных произведений XX века – [Электронный ресурс] Режим доступа: [www.language.psu.ru](http://www.language.psu.ru).

4. *Серебрякова Р.В.* Национальная специфика речевых актов комплимента и похвалы в русской и американской коммуникативных культурах: дисс. канд. филол. наук // Воронеж. 2002. 65 с.

5. *Тарикова А.Н.* Этикет как форма речевой коммуникации // М.: Прогресс. 2006. 360 с.

**И.Г. Петров,**  
*Институт этнологических исследований*  
*им. Р.Г. Кузеева УФИЦ РАН,*  
*г. Уфа*

**ТРАДИЦИИ И ИННОВАЦИИ  
В ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ  
ЧУВАШЕЙ-ЯЗЫЧНИКОВ (НА ПРИМЕРЕ ЖИТЕЛЕЙ  
С. ЮЛЬТИМИРОВКА РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН)\***

Цель настоящей статьи – показать некоторые традиции и инновации, имеющие место в современной похоронно-поминальной обрядности чувашей, проживающих в дер. Юльtimiровка Республики Башкортостан (далее РБ). Данный населенный пункт является одним из достаточно колоритных и этнографически примечательных поселений на западе республики, жители которого в своем большинстве до сих пор относят себя к язычникам. В основу статьи положены изученные по теме литературные и документальные источники, а также полевые материалы автора 2003, 2010, 2014 гг. [3, 4, 5].

Юльtimiровка или Юлдузка (чув. *Юлтимир, Юлтускай, Культур ялӗ*) – небольшая чувашская деревня в Бакалинском районе РБ. Располагается в 21 км от райцентра и входит в состав сельского поселения Дияшевский сельский совет. По данным переписи 2010 г., в деревне проживало 274 человека [6, с. 30]. Преобладающая национальность (85 %) – чувашаи [7]. Образовалась в 1920–1921 гг. в результате переселения части некрещеных чувашей из расположенного по соседству татаро-чувашского села Ахманово (*Ахман*). Однако небольшая часть их единоверцев в Ахманово осталась, и сейчас они в селе проживают в числе нескольких семейно-родовых групп. Как и юльtimiровцы, они сохраняют свою религиозную идентич-

---

\* Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ (проект №20-09-00127).

ность, частично соблюдают некоторые обычаи и обряды своих предков, а своих покойников хоронят на отдельном (языческом) кладбище. К переселению юльtimiровцев на новую территорию побудили возникшие трудности в свободных пахотных землях и пастбищах [5], а также противоречия в вопросах веры с крещеными татарами и чувашами, которые численно преобладали в с. Ахманово [8, с. 55–56; 9, с. 77].

Юльtimiровка – единственное в РБ моноконфессиональное чувашское селение, жители которого до сегодняшнего дня соблюдают веру своих предков. Достаточно своеобразно это отражается в их идентичности. Как и в прошлом, так и в настоящем они идентифицируют себя как некрещеные чуваша – «*чуккӑнман чӑвашсем*» (от тат. слова «*чукынмаган*», т.е. «некрещеные»). Чувашей, принявших православную религию, они называют «*чукӑннӑ чӑвашсем*», т.е. «крещеные чуваша». Наличие такой идентичности и преимущественная этническая эндогамия в конечном итоге привели к их религиозной обособленности. Чтобы сохранить свою веру, до 40–50-х гг. XX в. они поддерживали родственные и брачные контакты с единоверцами, проживающими в селениях некрещеных чувашей в соседнем Татарстане. Прежде всего, это такие селения, как Старое и Новое Суркино (Альметьевский р-н) и Якты-Куль (Азнакаевский р-н). В XIX – начале XX в., будучи в составе сельской общины с. Ахманово, такие же отношения они поддерживали с жителями с. Зириклы, в котором до начала XX столетия вместе с крещеными чувашами проживала небольшая группа язычников. В настоящее время это одноименное село в Бижбулякском районе РБ. Начиная с 50-х гг. XX в., такая избирательность уже не соблюдалась, жители Юльtimiровки стали заключать браки не только с православными чувашами [9, с. 77], но и с представителями других национальностей [5].

В результате сложившейся в течение веков религиозной обособленности в Юльtimiровке сохранились многие компоненты «языческой» традиции. Одним из показательных в этом отношении является проведение в деревне общесельского полевого моления «Учук» с жертвоприношением овец и баранов. Он проводится ежегодно во второе воскресенье июля до Петрова дня на окраине деревни не только с участием жителей Юльtimiровки, но и соседних

русских и татарских деревень [2; 9, с. 77–78]. Старшее поколение хорошо знает и отмечает такие архаические традиционные обычаи и обряды, как благодарственное моление «*чүклеме*», моление во благополучие домашнего скота «*карта пӓтти*», моление кашей во благополучие семьи «*килӓш пӓтти*», моление кашей о ниспослании дождя и благоприятной для земледелия погоды «*сумӓр чӓк*» и т.д. Они по своей форме и содержанию почти ничем не отличаются от аналогичных праздников некрещеных чувашей в Заволжье и в Закамье.

Неплохо сохранился языческий антропонимикон. Хотя в именнике юльtimiровских чувашей присутствует немало мусульманских и татарских имен, в нем значительный пласт составляют дохристианские, исконно чувашские имена. Фамилии, имена и отчества большинства жителей за исключением приезжих полностью или частично относятся к языческому антропонимикону. Причем прослеживается такая закономерность. У тех, кто родился в конце XIX–начале XX в., чувашскими являются и фамилия, и имя, и отчество. А у жителей, которые родились в первые десятилетия XX в., таковыми являются либо фамилия и отчество, либо только фамилия предка [2, с. 117–118, 129–132].

С соблюдением канонов языческой религии в Юльtimiровке проводятся обычаи и обряды, связанные с похоронами и поминками усопших. Здесь до сих пор существуют «языческие» по форме надмогильные памятники (*калак*), сохранилось название обычая приготовления надмогильного столба «*юпа*» для покойника с поездкой в лес (*юпа касма кайни*). Кроме этого юльtimiровцы соблюдают традицию приготовления для покойника стола (*сӓтел*), стула (*тенкел*) и моста (*кӓпер*). «Языческой» традицией следует также считать ориентацию могилы и место установки памятника. Жители Юльtimiровки умерших хоронят в направлении «север-юг». При этом голова покойника находится на северной стороне, а ноги – на южной. Что касается надмогильных памятников, они строго устанавливаются над головой умершего.

По обычаям предков проводятся похороны и поминки. Сразу после кончины человека в сторону кладбища бросают яйцо, чтобы душа на тот свет ушла целой и невредимой. В честь покойника зажигают свечу, пекут блины, в том числе ритуальную лепешку «*хай-*

малу». Блюдо с блинами устанавливают около свечи у изголовья покойника. Когда гроб выносят со двора, кто-нибудь из родственников выбрасывает взятый из натопленной печи камень. Это делается для того, чтобы покойник не нашел дорогу назад и вместе с ним ушла вся нечисть.

В соответствии с языческой традицией отмечаются поминальные дни. Если у крещеных чувашей умерших поминают на 3, 9-ый, 20-ый и 40-ой дни, то у юльтимировцев на 3-ий день, а далее еженедельно в ночь с четверга на пятницу. Это – т.н. четверговые поминки (*эрнекас*), которые проводятся до наступления больших поминок (*юна*), отмечающихся на 40-ой день. «Юна» проводится в субботу после последних четверговых поминок, а накануне (т.е. в пятницу) проводится обряд «юна умё», т.е. канун обряда «юна» с обязательным посещением кладбища и приглашением покойника. На поминки в честь умершего режут овцу, ягненка или курицу. На следующий четверг после больших поминок проводится приобщение умершего к ранее умершим родственникам – обряд «хутийнтарни».

Тем не менее, похоронно-поминальная обрядность юльтимировских чувашей, несмотря на присутствие в ней многих языческих по форме и содержанию компонентов, претерпела определенные трансформации и вобрала в себя некоторые инновации. Например, в данной местности не сохранилась традиция изготовления надмогильных столбов «юна». Хотя название обряда (*юна касма*) осталось, в этот день юльтимировцы изготавливают не деревянный столб, а только ритуальные атрибуты, необходимые для больших поминок – стол, стул и мост. Однако при этом эти предметы изготавливаются не в том виде, как это принято в большинстве селений некрещеных чувашей. Если в «классическом виде» мост представляет собой небольшого размера (до 1 м) расколотые пополам или целые обрубки дерева, то здесь – лишь небольшие куски свежеспиленного дерева длиной от 20 до 50 см. В таком же «символическом» виде здесь изготавливаются стол и стул. Тогда как у некрещеных чувашей Заволжья и Закамья они представляют собой одноногие стол и стул, изготовленные из сучковатого дерева или стол и стул в виде небольшой прямоугольной доски с заостренной палкой в центре. Количество кусков дерева, символизиру-

ющих мост, стол и стул, каждый информатор называет по-разному. Одни говорят, что для стола и стула готовят по 5 кусков дерева, а для моста 2 куска, всего 12 кусков. Другие считают, что для умершего нужно приготовить 21 кусок липы: 4 куска для стола, 4 – для стула, 5 – для мостика и еще 8 – для подножки (*нусма*). В с. Ахманово некрещеные чуваша в качестве стола, стула и мостика готовят всего 3 куска липы. Перед тем, как срезать дерево, рядом с ним зажигают свечу, а одна из женщин напевает поминальную песню «*юпа юрри*». В последнее время песни уже не поют, а кто-то просто играет на гармошке (*кёвё кáларать*). После этого все присутствующие около зажженной свечи совершают небольшую трапезу [5].

Здесь также утеряна традиция поэтапной установки надмогильных памятников. В соответствии с канонами язычества на могиле сперва устанавливается временный деревянный памятник «*чёре калакё*», «*пуç хушáкё*» или «*калак*», а на больших поминках – долговременный памятник в виде столба «*юпа*». Здесь же после погребения устанавливается только деревянный «*калак*», а столб «*юпа*» не водружается. Вместо деревянных столбов здесь устанавливали антропоморфные памятники, вырезанные из камня (*чул юпа*), которые по форме и способу обработки обнаруживают близкие параллели с аналогичными памятниками закамских чувашей в Старом и Новом Суркино, а также Клементейкино Альметьевского района Республики Татарстан [1, с. 113]. Однако потом с угасанием камнерезного искусства вместо таких памятников здесь стали устанавливать обработанные или необработанные плиты из природного камня. Если поначалу они водружались на 40-ой день после смерти, то потом (с 50–60-х гг. XX в.) сразу же в день погребения. В настоящее время, как было отмечено выше, после погребения на могиле устанавливается временный памятник «*калак*», имеющий форму лопаты, а спустя определенное время в зависимости от индивидуальных возможностей, – типовая надмогильная плита из бетона, мрамора или другого материала. Последние изготавливаются в салонах ритуальных услуг в районном центре или ближайшем городе.

Имеет место также изменение времени проведения некоторых обрядов похоронно-поминальной обрядности. К примеру, это про-

ведение больших поминок. Как и у крещеных чувашей, большие поминки «юпа» здесь проводятся на 40-ой день. В этом, по нашему мнению, явно прослеживается влияние православной религии.

### Список литературы

1. *Петров И.Г.* К вопросу о типологии надмогильных памятников некрещеных чувашей Южного Приуралья (по материалам экспедиций 2014 г.) // Документы и материалы по истории и этнографии народов Южного Урала. Вып. 2. Уфа: Первая Типография, 2018. С. 109–122.

2. *Петров И.Г.* Полевое моление «учук» некрещеных чувашей дер. Юльtimiровка Бакалинского района Республики Башкортостан (по материалам экспедиций 2010, 2014 гг.) // Документы и материалы по истории и этнографии народов Южного Урала. Вып. 1. Уфа: ИЭИ УНЦ РАН, 2017. С. 113–172.

3. ПМА, 2003. РБ, Бакалинский район, с. Ахманово, дер. Юльtimiровка.

4. ПМА, 2010. РБ, Бакалинский район, с. Ахманово, дер. Юльtimiровка.

5. ПМА, 2014. РБ, Бакалинский район, с. Ахманово, дер. Юльtimiровка.

6. Численность населения по населенным пунктам Республики Башкортостан (по данным Всероссийской переписи населения 2010 года): стат. бюллетень. Уфа: Башкортостанстат, 2012. 153 с., табл.

7. Юльtimiровка [Электронный ресурс] // Википедия. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Юльtimiровка> (дата обращения: 19.10.2020).

8. Эноконфессиональные меньшинства народов Урало-Поволжья: монография / авт. Е.А. Ягафова, Е.С. Данилко, Г.А. Корнишина и др. Самара: ПГСГА, 2010. 264 с.

9. *Ягафова Е.А.* Чувашское «язычество» в XVIII – начале XXI века. Самара: СГПУ, 2007. 128 с.

**К.А. Руденко,**  
*Казанский государственный институт культуры,*  
*г. Казань*

## **ВОПРОСЫ МУЗЕЙНОЙ РАБОТЫ В НАУЧНОМ НАСЛЕДИИ Б.Ф. АДЛЕРА**

Имя Бруно Федоровича Адлера хорошо известно ученым, занимающимся историей этнографии и географии в Казанском университете в первой трети XX в. Изучалась биография исследователя в целом [5, с.27–33], ключевые моменты её [11, с. 196–203], и, достаточно подробно, казанский период его жизни [9, с. 326–328]. В 2015 г. опубликованы документы о малоизвестном периоде его жизни – о его работе в 1930 г. в «Новоэкспорте» [6, с. 16–17, 85–87]. Не осталось без внимания и научное творчество Б.Ф. Адлера. Нами рассмотрены взгляды Б.Ф. Адлера на музейное дело в России в первой четверти XX в. [10, с. 29–35]. Вместе с тем, вопросы экспозиционной работы, предложенные Бруно Федоровичем остались пока без внимания исследователей. Их мы рассмотрим в настоящей статье с учетом современных подходов к экспозициям, построенных по историко-хронологическому или культурологическому признакам.

В этом отношении интерес представляет публикация Бруно Федоровича о музее этнографии и антропологии им. Петра Великого [1]. Историческая часть этого очерка, как пишет сам автор, была заимствована им из статьи К.Ф. Руссова в 1-м выпуске Сборника МАЭ [1, с. 1, прим.1]. Кстати, этим приемом он воспользуется и в ряде других своих публикаций [2, с. 469, прим.1]. Здесь Б.Ф. Адлер детально останавливается на характеристике помещений музея, размещении коллекций, особенностях освещения и оборудования, а также делает сравнение с хорошо знакомыми ему музеями Германии [1, с. 11–12]. Ярким образным языком он описывает выставленные в залах музея экспонаты и комплексы.

Статья Б.Ф. Адлера о Всероссийском Центральном этнографическом музее в Москве появилась спустя 15 лет после преды-

дущей [2] и является квинтэссенцией многих идей, как самого Бруно Федоровича, так и его предшественников, в частности Д.Н. Анучина. Идея была красивой: в таком музее каждый «народ должен познать самого себя, увидеть свое лицо в настоящем и в исторической перспективе» [2, с. 467]. Здесь, очевидно, прослеживаются отзвуки идей немецких этнологов и музееведов, так же считавших, что музеи служат целью познать самого себя [8, с. 16]. Хотя Б.Ф. Адлер считал, что этнографический музей должен быть независим от географии и истории (археологии) (эти направления должны быть представлены во Всероссийском Народном Музее), но, тем не менее, структурно он должен строиться по идентичным тематическим блокам, например, огонь, одежда, жилье, утварь и т.п. [2, с. 486], что было разработано и представлено в многочисленных научных и научно-популярных публикациях на музейную тему.

Б.Ф. Адлер предлагал использовать в экспозиции интерьеры, целые постройки, и такие музейные приемы для того, чтобы «предметы ожили в глазах посетителей» [2, с. 477–478], а также реконструкции костюмов на манекенах. К манекенам у Б.Ф. Адлера отношение неоднозначное, он считал (что вполне справедливо), что манекены должны быть художественными и воспитывать вкус [2, с. 490].

В этнографическом же отделе он предлагал использовать и археологические артефакты, особенно там, где показываются предметы, изготовленные из камня и кости в виде отдела доисторической археологии. Экспозиция, по мнению Б.Ф. Адлера, должна строиться по смешанному (комплексному) принципу этнографическо-этнологического с географическим элементом в одном, «рисующим зависимость человека от природы»: добывание огня, одежда и украшения, жилище, оружие и т.д. в одном отделе; в другом – этнография мира: Россия, Австралия и Океания, Африка, Америка, Азия, где показывается переход одной культуры к другой, с указанием на их родство или сходство [2, с. 486–487].

Методы комплектования фондов этого музея Б.Ф. Адлером предусматривались весьма жесткие: разрушение авторских коллекций Щукина в ГИМе; Лихачёва в ЦМТР), изъятие как дублетов, так и уникальных этнографических предметов из фондов раз-

личных музеев как Москвы, так и провинции. Чтобы это было болезненнее, Б.Ф. Адлер предлагал организовать Всероссийскую этнографическую выставку, которая и стала бы основой нового музея, с проведением изначальной каталогизации и инвентаризации [2, с. 480–481]. Инвентаризация и каталогизация предлагались им по образцу музеев Западной Европы, в частности Стокгольмского музея (инвентаризационные карточки).

Для чего все это было нужно? Для реализации целей музея в понимании Б.Ф. Адлера: быть школой знаний по человековедению для различных слоев народа, быть научным центром и центром распространения научных знаний в «отношении быта народов» [2, с. 479]. Идея просвещения этнологией в 1920-х гг. была очень популярна. «Развитие материальной культуры – это огромная ланкастерская школа взаимного обучения земного человечества» – писал В.Г. Богораз-Тан [4, с. 46].

Как развитие этой идеи можно рассматривать статью Б.Ф. Адлера «Областные и местные музеи» (1920 г.) где идея этнологической экспозиции была переведена на уровень губернских и уездных музеев [3, с. 13]. Б.Ф. Адлер считал, что местный музей должен быть всеобъемлюще местным и поэтому в центре его должен быть естественно-исторический отдел. Структура экспозиции должна быть такова: «здесь, начиная с минералого-геологического отдела должен быть создан переход к палеонтологии (витрины с палеозоологией) и палеофитологией; далее переход к ботанике и, наконец, зоологии, где должна быть создана специальная витрина по анатомии и эмбриологии человека. Дав понятие о физической внешности человека, можно приступить к созданию культурно-исторического отдела местного музея. Археология, история, этнография – фон отдела. Большое место должно быть уделено занятиям, промыслам и т.п. населения (с.-хозяйство, промышленность, техника, торговля, дорожное дело, общественное устройство, школа и пр.). Это все должно составить большое содержание этого отдела. Венцом, завершающим такой культурно-исторический отдел, должен являться отдел художественный. Создавая – указанную последовательность необходимо помнить о той глубокой и естественной связи между культурой человека и природой, в которой

она развивалась. В таком виде музей обнимает все стороны быта от начала до конца» [3, с. 6–7].

Эта концепция сложилась не случайно. Очевидно, что она была продолжением взглядов Б.Ф. Адлера на географию, антропологию и место в ней человека и его культуры. Учитывались и российские разработки, в частности К.П. Медокса, хранителя Саратовского музея Ученой архивной комиссии [7, с. 8–9].

В конце 1920-х гг. подходы к экспозиции существенно изменились, акцент стал делаться на просветительскую функцию [12, с. 8, 16]. Впрочем, немалая часть экспозиционных идей была реализована в советских этнографических музеях и этнографических экспозициях 1930-х гг. Что-то вполне актуально даже сегодня.

### Список литературы

1. *Адлер Б.Ф.* Музей этнографии и антропологии имени Императора Петра Великого при Императорской Академии наук. М., 1904. 22 с. (отд. оттиск из: Землеведение. 1904. Год XI. Вып. 1–2. С. 183–204).

2. *Адлер Б.Ф.* Всероссийский Центральный Этнографический Музей в Москве // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. 1920. Т. XXX. Вып. 4. С. 465–495.

3. *Адлер Б.Ф.* Областные и местные музеи // Казанский музейный вестник. 1920. №1–2. С. 5–12.

4. *Богораз-Тан В.Г.* Распространение культуры на земле. Основы этногеографии. С 10 этнографическими картами. М.-Л.: Государственное изд-во, 1928. 316 с.

5. *Зорин Н.В., Решетов А.М.* Бруно Фридрихович Адлер: основные этапы жизни и деятельности учёного // 125 лет Обществу археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Проблемы историко-культурного развития Волго-Уральского региона. Этнографические исследования: Сборник научных докладов и сообщений, посвященных 200-летию Казанского университета. Часть III. Казань: Казанский государственный университет им. В.И. Ульянова-Ленина, 2004. С. 27–33.

6. *Китова Л.Ю., Вдовин А.С.* Судьбы историко-культурного наследия народов Сибири (Из истории организации экспорта археологических и этнографических коллекций в 1920–1930-х годы). Кемерово: КемГУ, 2015. 92 с.

7. *Медокс К.П.* Каталог музея Саратовской ученой архивной комиссии. Составлен хранителем музе К.П. Медокс. Саратов: Высочайше утв. Товарищество «Печатня С.И. Яковлева, 1893. 86 с.

8. *Рихтер О.* Идеальные и практические задачи этнографических музеев // Казанский музейный вестник. 1921. №3–6. С.16.

9. *Руденко К.А.* Б.Ф. Адлер: реконструкция биографии (1911–1917 гг.) // Историк в историческом и историографическом времени. Материалы Международного форума, посвященном 100-летию со дня рождения профессора А.С. Шофмана. Казань 13–15 ноября 2013 г. / сост., отв. ред. Г.П. Мягков, Е.А. Чиглинецв. Казань: Изд-во «Яз», 2013. С. 326–328.

10. *Руденко К.А.* Музейная деятельность Б.Ф. Адлера (казанский период) // Вестник КазГУКИ. 2015. №3. С. 29–35.

11. *Руденко К.А.* Роковая статья Б.Ф. Адлера – профессора Казанского университета // Бусыгинские чтения. Вып. 12. Казанская этнографическая школа: антропология академического пространства в историческом контексте. Материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 135-летию со дня рождения проф. Б.Ф. Адлера, 125-летию со дня рождения проф. Н.И. Воробьева, памяти проф. Е.П. Бусыгина. 11 декабря 2019 г. / ред. В.И. Яковлев, Г.Р. Столярова. Казань: ООО «Груммант», 2019. С. 196–203.

12. *Фармаковский М.В.* Техника экспозиции в историко-бытовых музеях. Л.: Издание Государственного Русского музея, 1928. 82 с.

**Е.С. Рычкова,**  
*Поволжская академия физической  
культуры, спорта и туризма  
г. Казань*

## **ФИТНЕС КАК СРЕДСТВО ПОВЫШЕНИЯ КАЧЕСТВА ЖИЗНИ СОВРЕМЕННОЙ ЖЕНЩИНЫ**

Темп жизни, а вместе с ним и уровень стрессовой нагрузки в мегаполисах сегодня увеличивается с каждым днем. Возникает необходимость предупреждения стрессов, а также повышения качества жизни населения. Среда меняется со скоростью, которая прежде не была известна эволюции. За последние 20 лет скорость ритма жизни достигла своего максимума. Организм на уровне химических процессов не успевает за изменениями, что негативно сказывается как на общем здоровье общества, так и на здоровье каждого индивида в целом [5].

Роль мужчины на протяжении многих лет эволюции общества можно назвать стабильной. Женщина же, наоборот, начинает получать все новые социальные роли. Женщина становится все более активным субъектом социальной деятельности, занимая новые общественные позиции и укрепляясь на них. В экономическом плане женщина постепенно становится равной мужчине, несмотря на то, что во многих социальных структурах до сих пор существует стереотипное мышление о положении женщины в обществе. Женщина не просто меняет свои социальные роли; она их размножает, не теряя при этом в качественном отношении.

Сами женщины часто воспринимают профессиональную дискриминацию по отношению к себе, как должное. Несмотря на высокую профессиональную и образовательную подготовку, женщины занимают должности менее престижные и менее оплачиваемые, что уже вошло в стереотип. Поэтому можно говорить, что в целом женщины и мужчины, которые имеют одинаковую профессиональную и образовательную подготовку, имеют разную зарплату[2].

Все вышеперечисленные факторы обуславливают необходимость не на масштабном, а хотя бы на субъективном уровне корректировки самооощущения женщины в обществе. Такие категории как здоровье и качество жизни становятся ключевыми для социологов и педагогов в изучении данного аспекта.

Понятия «здоровье» и «качество жизни» являются междисциплинарными на стыке социологии, психологии, педагогики, медицины и других научных областей. Именно поэтому в науке не существует единого определения данных категорий.

Ситуацию в области современного состояния здоровья населения в Российской Федерации можно назвать катастрофичной. В рейтинге агентства «Bloomberg», составленном на основании информации ООН, Всемирной организации здравоохранения (ВОЗ) и Всемирного банка, Россия занимает 97 место [1].

Наиболее распространенным представлением о качестве жизни является степень удовлетворенности человека своим физическим, психологическим, социальным и духовным благополучием. Исследования качества жизни человека тесно связаны с субъективным пониманием счастья и благополучия. Сама категория качества жизни является динамической структурой, зависящая от конкретных обстоятельств жизни человека и его субъективного восприятия условий [3].

Одним из доступных способов достижения удовлетворенности собой является фитнес. Физкультурно-оздоровительные занятия могут помочь женщине не только в физическом состоянии, а именно с сердечно-сосудистой, опорно-двигательной системами, но и в регулировании психоэмоционального и психофизиологического состояния. Фитнес является одним из самых популярных видов физической активности для женщин, в том числе и в России. Фитнес на сегодняшний день можно назвать одним из самых доступных видов физической активности, так как занятия могут проходить как дома, на улице самостоятельно или онлайн, так и в специализированных студиях под контролем фитнес тренера.

Под фитнесом мы понимаем такой вид физкультурно-оздоровительной активности, при котором главной целью является не спортивный результат, а улучшение самочувствия, релаксация и работа с небольшими весами и специальным инвентарем. Как пра-

вило, фитнес тренировка базируется на конкретной фитнес-технологии: стретчинг, йога, силовая тренировка, бодифлекс и др.

В процессе фитнес тренировок (мы не говорим о профессиональном спорте!) в гипофизе вырабатывается гормон счастья – эндорфин, по химическому составу который практически идентичен морфину. Этот гормон отвечает за состояние легкости, радости и успеха. Состояние «успешности», приобретаемое вследствие фитнес тренировок, является своего рода «наркотическим», так как организм запоминает его на клеточном уровне. Таким образом, вырабатывается здоровая зависимость от тренировок.

При правильно подобранной нагрузке женщина на биохимическом уровне начинает испытывать удовлетворенность собой. Помимо этого, физический результат в процессе занятий фитнесом позволяет женщине стать более уверенной в себе, что положительно сказывается на её социальных коммуникациях и самооощущениях в процессе делового общения. Самооценка является важной составляющей при занятиях фитнесом. Как правило, тело женщины заметно преображается в соответствии с её ожиданиями, что позволяет ей чувствовать себя увереннее в обществе. Особенно это является актуальным для женщин-матерей, которые стремятся выглядеть ухоженными и подтянутыми после родов.

Фитнес положительно влияет на физические качества, такие как выносливость, координация, гибкость, быстрота и сила. Это помогает женщине в решении бытовых задач, грамотному распределению своей активности, оптимальному совмещению нескольких своих социальных ролей. Так, например, работающей матери, занимающейся собственным бизнесом, необходимо быстро реагировать на изменения в работе, противостоять как физическому, так и эмоциональному утомлению, а также физически справляться с перемещениями с ребенком.

На нервную систему фитнес тренировки также оказывают огромное влияние. Увеличивается скорость нервных процессов, убастрывается реакция мозга на внешние раздражители. Это помогает в принятии быстрых решений в трудных и нестандартных жизненных ситуациях, с которыми современной женщине приходится сталкиваться каждый день. Также регулярные занятия фитнесом помогают регулировать такие внутренние состояния, как агрес-

сивность, фрустрация и ригидность. Контролируя эти эмоциональные категории, можно способствовать становлению ее здорового психического фона [4].

Таким образом, можно говорить о том, что современная женщина в состоянии сама управлять качеством своей жизни с помощью фитнес тренировок. Фитнес способствует не только внешним изменениям в фигуре женщины, но и положительно сказывается на ее самооценке, уверенности в себе, а также помогает в решении рутинных задач и выполнении нескольких социальных ролей одновременно. Все это помогает женщине более позитивно воспринимать окружающую её действительность, а также повышает уровень удовлетворенности жизнью.

### Список литературы

1. *Болотников А.А., Имангулов Р.С., Мугаттарова Э.Р., Абдрашимова Л.Р.* Роль физической подготовленности студентов как фактор успешности в будущей профессиональной деятельности // Известия ТулГУ. Физическая культура. Спорт. 2018. №2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/rol-fizicheskoy-podgotovlennosti-studentov-kak-faktor-uspeshnosti-v-budushey-professionalnoy-deyatelnosti> (дата обращения: 19.10.2020).
2. *Гречихин В.Г.* Проблемы образа жизни современных женщин // ИСОМ. 2017. №5–2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/problemu-obrazazhizni-sovremennyh-zhenschin> (дата обращения: 15.10.2020).
3. *Казакова У.И.* Удовлетворенность педагогов высших учебных заведений качеством своей жизни: дисс. на соискание ученой степени к.психол.н.: специальность 19.00.01/ Казакова Ульяна Александровна: М-во образования и науки ГОУ ВПО «Казан. Гос. Ун-т.». Казань, 2010. 166с.
4. *Максимова Е.Н., Алексеенков А.Е.* Физическая активность и психическое состояние человека // Наука–2020. 2019. №4 (29). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/fizicheskaya-aktivnost-i-psihicheskoe-sostoyanie-cheloveka> (дата обращения: 01.11.2020).
5. *Уивер Л.* Синдром белки в колесе: как сохранить здоровье и сберечь нервы в мире бесконечных дел / Либби Уивер; Пер. с англ. М.: Альпина Паблишер, 2019. 326 с.

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

## **ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЕ ТЕХНОЛОГИИ ПРИ ПОДГОТОВКЕ ИНЖЕНЕРА-КОМПОЗИТОРА**

Успешная деятельность предприятий их конкурентоспособность в условиях четвертой промышленной революции в значительной степени зависит от создания работоспособной интегрированной производственной системы Industry 4.0. Совокупность элементов этой системы позволяет создать эффективную бизнес-модель предприятия. Ключевым элементом любой системы является персонал, который обладает необходимыми компетенциями. Промышленная концепция Industry 4.0. диктует новые требования к персоналу в целом и к инженерам в том числе.

Обзор мнений ученых, педагогов, руководителей предприятий на тему «Какие инженеры нужны российской экономике» позволил сделать следующие выводы. Существует потребность в инженерах-предпринимателях, инженерах-композиторах, которые способны создавать новые продукты; в инженерах-исполнителях, которые способны производить новые продукты. Инженеры «новой формации» являются в определенной степени инженерами-инноваторами, которые могут работать в ситуации неопределенности в соответствии с динамичными условиями жизни и профессиональной деятельности; владеют коммуникативными и когнитивными компетенциями; имеют критическое мышление, эмоциональный интеллект; креативны, сервисно-ориентированы, инициативны, самостоятельны. Выделяют следующие компоненты инновационной инженерной деятельности: нешаблонное решение профессиональных задач, интеграция инженерных видов деятельности, межпрофессиональная коммуникация, ориентация на потребности рынка [2;7;8].

Для предприятий актуальным становится внедрение новых подходов к организации производства на принципах и инструментах инженерного маркетинга. Основная идея концепции инженерного маркетинга заключается в воздействии на целевой рынок инженерными решениями [3;4]. Для коммерциализации нововведений необходимо сформировать инженерно-техническим работникам маркетинговое мышление.

Экономическая реальность такова, что в деятельности инженеров должны сочетаться профессиональные и предпринимательские (рыночные) компетенции. В профессиональной инженерной деятельности необходимо придерживаются маркетингового принципа: найти потребность и ее удовлетворить; продукт есть способ удовлетворения потребности, решения проблемы потребителя; не допустить болезни «маркетинговая близорукость». В этой связи важное место в образовательном процессе подготовки инженеров занимает дисциплина «маркетинг».

В статье представлены результаты анализа степени ориентации на потребителей студентов инженерных специальностей КНИТУ-КХТИ и возможности образовательных технологий в формировании «рыночных» компетенций. Для этого использовался тест, разработанный немецкой консалтинговой фирмой «Rentsch & Partner». Его целью является определение степени готовности фирмы (в нашем случае студентов) следовать стратегии ориентации на покупателя [5]. В начале курса студентам предлагается оценить двенадцать утверждений по пяти балльной шкале, где варианты оценки «1» и «2» соответствуют разной степени согласия, «4» и «5» – несогласия. Оценка 3 – «верно отчасти». Проведено тестирование в 6 группах, выборочная совокупность составила 64 студента. Было выявлено четыре из пяти степеней готовности студентов следовать стратегии ориентации на потребителя, то есть маркетинговой стратегии в деятельности фирмы.

Лишь 3% студентов находятся на первом уровне готовности, для которого характерно отсутствие интереса к потребителю своего продукта. Каждый четвертый студент рассматривает работу с клиентом как «необходимое зло», что соответствует второму уровню готовности. Чуть больше половины студентов находятся на третьем уровне готовности. Для него характерно представление,

что необходимо уделять больше внимания покупательской удовлетворенности продуктом. Можно с определенной долей уверенности сказать, что у каждого шестого студента в основном сформировано маркетинговое мышление. Это соответствует четвертому уровню степени готовности, на котором фирма учитывает мнение и удовлетворенность покупателей как фактор своего успеха. Однако они не всегда могут и готовы последовательно реализовывать эту идею. Никто из студентов не набрал количество баллов, свидетельствующее о том, что удовлетворение нужд покупателей является высшим приоритетом и организация должна вести себя соответственно этому.

По мнению авторов теста, итоговая сумма баллов менее 51 является сигналом для пересмотра своей предпринимательской концепции. Почти 75% студентов рассматривают организацию как закрытую систему, построенную по функциональному принципу. Выявлено противоречивое отношение к сервису, недооценка внешних источников информации при принятии решения. Лишь каждый четвертый не согласился (причем категорически) с утверждением, что учебные программы по маркетинговым коммуникациям и психологии полезны, прежде всего, руководителям и продавцам. Подавляющее большинство студентов считают необходимой установление обратной связи с покупателями для определения их удовлетворенности продуктом. Однако наибольшее единодушие студенты проявили при согласии с утверждением, что фирма не всегда несет ответственность за свои ошибки и дефекты, использует возможности обвинить в этом потребителя.

Этот тест можно использовать как диагностический и его результаты применять в учебном процессе, главным образом в организации и проведении практических занятий. Важное место в формировании «рыночных» компетенций инженера-композитора занимают методы активации творческого мышления. Использование этих методик в учебном процессе позволяет студентам находить неординарные решения проблем в области повышения конкурентоспособности организации и ее продуктов, усиливающих рыночную позицию. В основу методов активизации творческого мышления положен, как правило, алгоритм креативного процесса. Он может быть представлен в виде пяти последовательных стадий:

информация; инкубация; озарение; интеграция; иллюстрация. Методики для творческого мышления направлены на специальное стимулирование ассоциативного мышления. Они действуют по трем направлениям: структурирование ассоциаций; использование переносов, метафор; «оспаривание или выворачивание наизнанку предвзятых мнений, которые лежат в основе нашего мышления». Поиск идей творческими методами основан на воображении и интуиции. Обычно реализуется в рамках «творческих групп» в соответствии с гипотезой о том, что благодаря эффекту синергии, или взаимодействия, группа людей более способна к творчеству, чем каждый из них в отдельности.

В дисциплине «маркетинг» можно использовать такие методы активации творческого мышления, как морфологический анализ (МА), теория решения изобретательских задач (ТРИЗ), метод фокальных объектов (МФО), мозговая атака и другие [1].

МФО был разработан для преодоления жесткости мышления, развития способности ассоциативно и творчески мыслить. Данный метод предлагает отыскать не привычные, а неожиданные варианты развития события, новые пути решения проблем. Этот метод позволяет формировать латеральное маркетинговое мышление у студентов.

Цель метода заключается в совершенствовании объекта путем получения большого количества оригинальных модификаций его с неожиданными свойствами. Суть метода заключается в перенесении на совершенствуемый объект (фокальный, лежащий в фокусе переноса) характеристик, свойств, признаков случайно выбранных объектов. Возникшие сочетания развиваются путем свободных ассоциаций. Результатом является список идей и предложений по новым модификациям объекта. Главные достоинства метода фокальных объектов заключаются в его неограниченных возможностях поиска новых, неординарных подходов к решению управленческих задач и проблем, не шаблонности выдвигаемых идей.

Возможные темы практических занятий по МФО: управление разработкой нового продукта; товарная политика фирмы; функциональные маркетинговые стратегии; конкурентоспособность товара; маркетинговая концепция товара и другие [6].

Алгоритм работы студентов на практических занятиях по МФО:

1. Формирование малых групп и постановка целей и задач занятия;
2. Каждая группа выбирает 3–4 случайных объекта, используя словари, книги и т.д.;
3. Составляются списки характерных свойств, характеристик, функций этих объектов;
4. Выбирается фокальный объект; им является «проблемный» потребительский товар;
5. Определяется целевая группа потребителей и причины неудовлетворенности потребителей этим товаром;
6. Признаки, характеристики случайных объектов присоединяются к фокальному объекту и фиксируются таким образом, чтобы снять причину потребительской неудовлетворенности и перевести товар из категории «проблемный» в категорию «успешный»;
7. Все полученные ассоциации развиваются путем свободных ассоциаций;
8. В результате группа готовит презентацию усовершенствованного товара, дает ему название и разрабатывает рекламный слоган;
9. Обсуждение предлагаемых идей;
10. Подведение итогов; индивидуальная рефлексия.

Эффективность МФО во многом определяется умением студента строить оригинальные ассоциативные цепочки. Метод раскрепощает их мышление, позволяет получать решения, которые трудно, практически невозможно получить логическими способами.

## Список литературы

1. *Захаров А.В.* Инновационные методы преподавания маркетинга в технических вузах // *Материалы международной научно-технической конференции ААИ «Автомобиле- и тракторостроение в России: приоритеты развития и подготовка кадров, посвященной 145-летию МГТУ «МАМИ».* Книга 12, Москва, МГТУ «МАМИ», 2010. С. 117–120. URL: // [https://mospolytech.ru/science/mami145/scientific/article/s12/s12\\_19.pdf](https://mospolytech.ru/science/mami145/scientific/article/s12/s12_19.pdf). (дата обращения: 20.10.2020 г.).
2. Какие инженеры нужны российской экономике. URL: // <https://zen.yandex.ru/media/e-xecutive.ru/kakie-injeneru-nujny-rossiiskoi-ekonomike-5cbdc9efc73bfb00b3b81c9d> (дата обращения: 20.10.2020 г.).
3. *Любанова Т.П., Зозуля Д.М.* Интегрированная метрика комплекса инженерного маркетинга как инструмент повышения эффективности инженерной деятельности // *Вестник ДГТУ*, 2010. Т. 10. № 4 (47). С. 596–603
4. *Любанова Т.П., Зозуля Д.М., Филлипов А.В.* Эффективность технической реструктуризации с позиции инженерного маркетинга. URL: // [http://www.rusnauka.com/27\\_NII\\_2013/Economics/9\\_145848.doc.htm](http://www.rusnauka.com/27_NII_2013/Economics/9_145848.doc.htm) (дата обращения: 15.10.2020 г.).
5. *Рычкова Н.В.* Маркетинговые инновации. М.: КНОРУС, 2016. 226 с.
6. *Рычкова Н.В., Кадеева Е.Н.* Формирование профессиональных компетенций в дисциплине маркетинг. Казань: Изд-во «Заман», 2018. 96 с.
7. *Семкин Б., Свит Т.* Проблемы инженерно-технического образования // *Акредитация в образовании. Информационно-аналитический журнал.* URL: // [https://akvobr.ru/problemu\\_inzhenerno\\_tehnicheskogo\\_obrazovania.html](https://akvobr.ru/problemu_inzhenerno_tehnicheskogo_obrazovania.html) (дата обращения: 19.10.2020 г.).
8. *Юшко С.В., Галиханов М.Ф., Кондратьев В.В.* Интегрированная подготовка будущих инженеров к инновационной деятельности для постиндустриальной экономики // *Высшее образование в России.* 2019. Т.28. № 1. С.65–75.

**Н.В. Рычкова,**  
*Казанский технологический университет,  
г. Казань*

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

**Г.Р. Столярова,**  
*г. Казань*

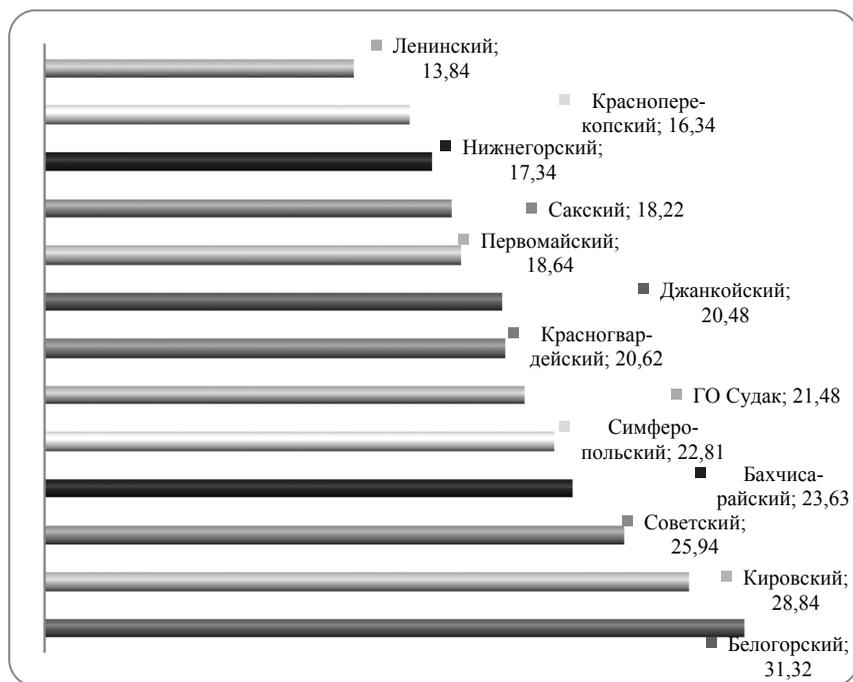
**КРЫМСКО-ТАТАРСКАЯ КОМПОНЕНТА  
ЭТНОКУЛЬТУРНОГО ПОТЕНЦИАЛА  
СЕЛЬСКИХ ПОСЕЛЕНИЙ РЕСПУБЛИКИ КРЫМ  
В КОНТЕКСТЕ ЕЕ ОКРУЖЕНИЯ**

Этнокультурный потенциал представляет собой ту часть этнокультурного ландшафта (ЭКЛ), которая является драйвером развития сельского поселения. ЭКЛ в свою очередь можно рассматривать как историко-культурную среду жизнедеятельности этноса, в том числе пространство межкультурного взаимодействия с другими этносами. Предметом исследовательского интереса в рамках данной публикации является этническое окружение крымских татар, жизнедеятельность которых происходит в сельских поселениях Республики Крым. Крымско-татарская компонента рассматривается как часть этнокультурного потенциала, один из драйверов развития крымского села.

Сельское население Республики Крым (далее РК) проживает в трех типах сельских поселений. Первый тип представляют сельские поселения, которые входят в городские округа (далее ГО), и сельские поселения муниципальных районов (далее МР). Кроме этого, к сельскому населению в Крыму относят и жителей поселков городского типа (ПГТ).

Современное сельское население Крыма многоэтнично. По результатам переписи населения 2014 г., среди жителей сельских

поселений были выявлены представители 195 этнических наименований, из которых 82 указали 741 человек. На долю остальных приходится 113 этносов. При этом в составе сельских жителей городских округов учтено 88 национальностей (плюс 269 человек с этническими наименованиями, не вошедшими в список), а в составе селян муниципальных районов – 108 национальностей (и 472 человека с другими этнонимами) [1]. Таким образом, в Крыму статистически сельское население муниципальных районов этнически более разнообразно, чем в сельских населенных пунктах, входящих в городские округа. Этническое большинство в сельских районах Крыма, как и по всей республике в целом, формируют три этнические группы, чей язык имеет региональный статус государственного – русские, украинцы и крымские татары.



*Рисунок 1. Доля крымских татар в структуре сельского населения муниципальных районов и городских округов (в %)*

Доля крымских татар в структуре сельского населения по данным переписи 2014 г. составляла 18,2%. Большинство из них проживает в селениях муниципальных районов [3]. В двенадцати МР доля крымско-татарского населения выше среднего показателя по РК, в восьми МР и одном ГО доля крымских татар в структуре выше среднего показателя по всем сельским поселениям (см. рис. 1).

Анализ этнического состава поселений позволил выявить, что лишь тридцать сельских населенных пунктов Крыма из 975 (или 3,1%) можно считать моноэтническими (при наличии доминантной группы лиц одной национальности и иных этнических общин с долей менее 10%). Моноэтническими являются шесть крымско-татарских селений. В трех из них проживает от 690 до 818 человек, еще в двух – 343 и 204 человека, в одном – 36 человек.

Доля этнически смешанных населенных пунктов в РК составляет почти 97%. Можно выделить несколько видов этнического окружения крымских татар в этнически смешанных сельских поселениях. Первый вид: в этнической структуре села преобладают крымские татары (137 поселений, или 14,5%). Он имеет два варианта: «крымские татары – русские – украинцы» (65,3%) и «крымские татары – русские» (29,7%).

Выделены два варианта поселений, в этнической структуре которых преобладает русская компонента. На их долю приходится 81,2% сел (758). Первый вариант: «русские – крымские татары – украинцы» (32% от общего количества сел с преобладанием русского населения) и второй вариант «русские – украинцы – крымские татары» (26,6%). Было выявлено 37 сел (4% от всех этнически смешанных селений) с преобладанием украинской компоненты в этнической структуре. В 26,6% сельских поселений существует следующий вариант этнической среды: «русские – украинцы – крымские татары» [1].

Как свидетельствуют результаты полевых исследований, респонденты при обсуждении вопросов этнокультурной среды села не делают существенной разницы между русскими и украинцами, называя их «славянами». То есть, основную часть жителей села они разделяют на славян и крымских татар. При этом и тех, и других объединяют понятием «крымчанин» [4].

По данным этнографических экспедиций, зафиксировано многообразие типов расселения крымских татар в населенных пунктах с разной этнической структурой: от смешения внутри селения до образования этнически однородных улиц и кварталов, этнических «концов» [4].

В Вольной энциклопедии Крыма и окрестных мест «Крымология 2.0-RU» представлена информация о местах компактного проживания крымских татар в Крыму. Авторы выделяют Богатовско-Зеленогорский, Новожиловско-Цветочненский регионы и Сарыбашское сельское поселение Первомайского района. Это обширные ареалы, в которых поселения с крымско-татарским населением как бы примыкают друг к другу [2]. Так, например, в с. Сары-Баш доля крымско-татарской компоненты в этнической картине составляет 88,4%. В Богатовском сельском поселении Белогорского района крымские татары живут во всех шести населенных пунктах. В селе Богатово этот показатель составляет около 49%. В Зеленогорском сельском поселении крымские татары живут в 6 из 9 населенных пунктах, и почти каждый третий житель считает себя крымским татаринном. В четырех селах Новожиловского сельского поселения доля представителей этого этноса оставляет от 45,3% до 71% [1].

Существуют небольшие анклавы поселения крымских татар. Они представлены сельскими населенными пунктами, в которых крымские татары составляют более трети населения. Такой тип расселения существует во многих районных муниципальных образованиях, таких как Бахчисарайский, Советский, Сакский, Кировский, Красногвардейский, Кировский и другие [2].

Особое место занимает Симферопольская крымско-татарская агломерация, которая включает в себя крымско-татарскую общину г. Симферополя и сельских поселений Симферопольского района. По данным на 1.07.2020 г., доля крымских татар, проживающих в сельской местности, составила 22,5% (34200 человек). В ряде сел этого района показатель составил более 30%: Тепловка – 57%; Доброе и Кольчугино – 43%, Пионерское – 40%, Урожайное – 35,6%, Софиевка – 33,5% и т.д.[6].

Важно отметить и другую особенность села Сары-Баш. Это единственный населенный пункт, которому в 1990 г. вернули до-

военное наименование. В 1948 г. оно было переименовано в «Танино» [5]. Сегодня в Крыму обсуждается вопрос о возвращении прежних крымско-татарских названий населенным пунктам. Тем более, что на бытовом уровне (и не только у крымских татар) оно реально происходит.

Основными компонентами этнокультурного ландшафта сельского поселения мы рассматриваем состояние этнически маркированной культуры (включая памятники материального и нематериального культурного наследия); языковые процессы; формы межэтнического взаимодействия; демографическое развитие. В 97% сельских поселений Крыма этот ландшафт формируется представителями разных этносов. Сегодня продолжается процесс его формирования. В разных населенных пунктах степень участия, активности их в этом процессе разная. Это зависит от целого ряда факторов, анализ которых не входит в задачи данной публикации. Следует отметить, что крымско-татарская компонента в целом ряде случаев является драйвером развития этнокультурного потенциала села. Это находит свое отражение в таких составляющих модели развития, как бытование этнически окрашенных элементов праздничной культуры и семейной обрядности; проявления социокультурной активности носителей этнокультурного менталитета; включенность в деятельность объектов социокультурной инфраструктуры и поддержание устойчивого уровня ее функционирования.

Подготовлено при финансовой поддержке РФФИ, проект № 19-0900058 «Этнокультурный потенциал сельских поселений: региональные модели развития (пример Республики Татарстан и Республики Крым)».

### **Список литературы**

1. Итоги переписи населения в Крымском федеральном округе (2015). Национальный состав и владение языками, гражданство. URL: // [https://www.gks.ru/free\\_doc/new\\_site/population/demo/perepis\\_krim/tab-krim.htm](https://www.gks.ru/free_doc/new_site/population/demo/perepis_krim/tab-krim.htm) (дата обращения 16.10.2020).

2. Места компактного проживания крымских татар в Крыму. URL: // [http://krymology.ru/publ/krymology1\\_0/mesta\\_kompaktnogo\\_prozhivaniya\\_krymskikh\\_tatar\\_v\\_krymu/2-1-0-30](http://krymology.ru/publ/krymology1_0/mesta_kompaktnogo_prozhivaniya_krymskikh_tatar_v_krymu/2-1-0-30) (дата обращения: 24.10.2020).

3. Население Крыма и Севастополя: численность, национальный состав. URL: // <https://www.sites.google.com/site/ruregdatav1/naselenie-krima-i-sevastopolya> (дата обращения: 24.10.2020).
4. Полевые материалы авторов. Республика Крым, 2019, 2020 гг.
5. Сарыбашское сельское поселение. Первомайский район / Официальный портал. URL: // <https://pervmo.rk.gov.ru/ru/structure/1102> дата обращения: 24.10.2020).
6. Социально-экономический паспорт Симферопольского района по состоянию на 01.07.2020. URL: // <https://simfmo.rk.gov.ru/document/show/17949> (дата обращения: 24.10.2020).

**Г.Р. Столярова,**

**А.М. Фазлиев,**

*Казанский (Приволжский) Федеральный университет,*

*г. Казань*

## **СОВРЕМЕННОЕ ОБЩЕСТВЕННО-КУЛЬТУРНОЕ РАЗВИТИЕ СЕЛЬСКИХ КРЯШЕН ТАТАРСТАНА**

Среди народов Волго-Уралья свое место занимают кряшены – особая группа татар тюркского происхождения, исповедующих, преимущественно, православие. В сельской местности Татарстана (РТ) кряшены образуют несколько этнотерриториальных групп (чистопольские, молькеевские, предкамские, закамские, заказанские), компактно проживая в населенных пунктах, история которых нередко насчитывает не одно столетие. В советское время статистически кряшены впервые были учтены в переписи населения 1926 г., по которой численность их в Российской Федерации составила 101,4 тыс.чел. (в т.ч. в Татарстане – 99 тыс., или 97,7% от общей численности). В последующих переписях кряшены отдельно не учитывались. Учет кряшен возобновился в XXI веке; по данным переписи 2002 г. в РФ проживало 24,7 тыс. кряшен (в т.ч. в РТ – 18,8 тыс.); по данным переписи 2010 г. – 34,8 тыс. (в РТ – 30 тыс.). Городское и сельское население, по данным переписей, распределилось следующим образом: в 2002 г. – 63,5% городское и 36,5% сельское; в 2010 г. – 52,2% городское и 47,8% сельское. Существует мнение, что данные официальной статистики по кряшенам далеко не полные, т.к. большинство кряшен в ходе переписей записываются татарами. Между тем, по регламентированной законодательством практике проведения переписей населения учет численности этнических групп осуществляется на основании самоидентификации личности. Поэтому правильнее вести речь не об искажении статистики по кряшенам, а об особенностях их этнического самоопределения.

В любом случае кряшены РФ и РТ обладают легитимным статусом и достаточно заметны в этнокультурной жизни. В Татар-

стане с 2007 г. существует общественная организация кряшен (ООКРТ), объединяющая все районные (местные) подразделения и входящая в состав Ассамблеи народов Татарстана [7]. ООКРТ осуществляет связи между всеми кряшенами, координирует их общественно-культурную деятельность и выступает главным связующим звеном с другими национально-культурными объединениями, входящими в Ассамблею. Основные направления деятельности ООКРТ – организация и проведение разнообразных общественно-культурных мероприятий общегосударственного и республиканского масштаба; поддержка деятельности локальных организаций; краеведческое движение; популяризация истории кряшен и целый ряд других. Особое внимание уделяется работе с молодежью, чему немало способствует деятельность созданного в 2009 г. молодежного крыла Организации «Бэрэкэт» («Благодать»).

За годы существования ООКРТ выработались направления ее работы, в том числе среди сельского населения. Сельские кряшены, как и сельские жители других этнических групп, – наиболее благодатная почва для проведения общественно-культурных мероприятий в силу компактности расселения, активности, интереса к общественной жизни своего поселения. Это легко прослеживается по информации, которая регулярно выкладывается на сайте ООКРТ и по которой можно делать заключения и о широте масштабов проводимых мероприятий, и о значительной их массовости, и об активности участников. Особо показательным в этом отношении оказался 2020 год, когда неблагоприятная эпидемиологическая обстановка буквально накрыла все сферы жизнедеятельности, включая и общественно-культурную. В условиях пандемии общественным организациям проще всего было уйти в «режим сна», отменив все мероприятия и сосредоточившись на соблюдении санитарно-карантинных норм. Как показало время, главная особенность ситуации заключается в ее непредсказуемости, невозможности спрогнозировать сроки окончания пандемии и необходимости быть в постоянной готовности к ужесточению мер защиты.

Между тем, как выяснилось, форс-мажорные обстоятельства лишь подстегнули энтузиазм и работников общественно-культурной сферы, и простых жителей, показав, что ни в любви к

народной культуре, ни в креативности подходов к ее проявлениям ограничений не существует. Современные технические возможности виртуального формата оказались не просто спасительной альтернативой для общественно-культурной деятельности; время выявило и некоторые преимущества перехода в новое пространство.

Общественные организации кряшен РТ так же, как и другие, оперативно отреагировали на изменение ситуации. Еще в марте 2020 г. кряшены повсеместно приняли участие в массовых гуляниях по поводу празднования Масленицы и информационные издания анонсировали предстоящие культурные мероприятия, приглашая на них участников и зрителей, а уже с начала апреля в рамках запущенных на портале Ассамблеи народов Татарстана «карантинных» рубрик появились материалы, знакомящие с различными элементами материальной и духовной культуры кряшен [2; 3; 6]. В дальнейшем ООКРТ способствовала присоединению кряшен к различным виртуальным флешмобам – масштабным акциям, посвященным знаковым событиям – Дню родного языка, Международному Дню защиты детей, Дню России и др. Целый ряд подобных мероприятий был посвящен 75-ой годовщине со Дня Победы в Великой Отечественной войне – одной из главных скреп российской идентичности.

В новых условиях пришлось переформатировать главный народный праздник кряшен – «Питрау» (Петров день), который в Татарстане предыдущие годы проходил 12 июля в с.Зюри Мамадышского района как республиканский фестиваль. По примеру других республиканских праздников (*Гербер*, *Уяв*, *Семьк* и др.) *Питрау* был спланирован в онлайн формате на различных интернет-площадках основных организаторов и проходил в течение недели с 12 по 18 июля. Столь значительный временной отрезок позволил вместить разнообразные формы проведения праздника. В программу вошли видеопоздравления; информационные видеоролики о празднике, его истории и традициях, постоянных участниках; премьеры документальных фильмов («Путь нагайбаков», «От джиена до Питрау»); видеозаписи по музеям; концерты творческих коллективов; мастер-классы мастеров и умельцев (по народным танцам, песням, музыкальным инструментам; по национальной кухне; по народной одежде и украшениям); прямые эфиры –

интервью с деятелями культуры, искусства, официальными лицами и общественными деятелями – всего 57 мероприятий. Ежедневно по очереди свою программу представляли районы Татарстана с ареалами компактного проживания кряшен: Мамадышский, Нижнекамский, Заинский, Кукморский, Чистопольский, Пестречинский, Кайбицкий. В итоге общее количество публикаций и видео-материалов, посвященных празднику «Питрау», составило 756, а общее количество просмотров достигло почти 370 тысяч [1].

Полученный в период пандемии опыт работы выявил как недостатки, так и преимущества деятельности в новом формате. При явных минусах перехода в режим онлайн (резкое ограничение вплоть до запрета мероприятий с «живым» зрителем, неудобства работы в удаленном доступе, неблагоприятные условия деятельности творческих коллективов и т.п.) определились и положительные стороны, связанные с широкими возможностями виртуального пространства. С одной стороны, у работников общественно-культурной сферы появилось время для обогащения сайтов своих организаций – введением из запасников значительных объемов культурной информации, что несложно заметить по публикациям в социальных сетях. С другой стороны, активизировалась индивидуальная деятельность по заполнению лакун досуга новыми формами отдыха и творчества. К примеру, судя по количеству просмотров, известный интерес вызывают мастер-классы по овладению навыками народно-прикладного творчества; изучение краеведческих материалов и разработка индивидуальных туристических маршрутов по родным местам, как это представил, например, житель Елабужского района РТ, кряшен по национальности [4]. Онлайн режим праздничных мероприятий, как было показано выше, резко расширил зрительскую аудиторию и разнообразил тематику, что было труднодостижимо при однодневных очных форматах.

При освещении современных общественно-культурных процессов нельзя не упомянуть о роли информационных ресурсов. Для сельского жителя это и радио, и телевидение, и печатные издания, и интернет-ресурсы. Все виды доступны для кряшен РТ, включая издание «Туганайлар» («Родные мои») – единственную

газету о кряшенах и для кряшен, которая издается в Татарстане с 2002 г. на русском и татарском языках в печатном и электронном форматах. В контексте рассматриваемой темы наиболее информативна рубрика газеты «Этнографическая мозаика» [5], в которой размещены материалы по истории и топонимии кряшенских деревень; этимологии кряшенских имен и фамилий; обрядам, танцам, песням, костюмам, народной кухне, праздникам, памятникам культовой и светской архитектуры и многие другие. Большой интерес для всех, кто интересуется историей и этнографией кряшен также представляют авторский блог известного исследователя кряшенских музыкальных инструментов и народной музыки Г.Макарова; блоги «Кряшенский узор» (о прикладном искусстве, народном костюме и этнических узорах) и «Наука о кряшенах», в котором размещаются научные материалы по истории кряшен.

Таким образом, общественно-культурная деятельность сельского населения, претерпевая разнообразные трансформации, продолжает оставаться активной. По-прежнему для людей актуален интерес к собственным корням, истории и культуре своего народа и ближайших соседей; высока потребность в креативной деятельности, общении с соплеменниками, дружеским и соседским окружением, обмене опытом и информацией. Для сельских жителей подобная деятельность неразрывно связана с местом непосредственного проживания – собственным населенным пунктом, что придает культурным факторам особое значение в комплексе ресурсов развития сельских поселений.

*Примечание.* Выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект №19-09-00058 «Этнокультурный потенциал сельских поселений: региональные модели развития (пример Республики Татарстан и Республики Крым)».

## Список литературы

1. В Татарстане завершился праздник культуры крышен «Питрау-2020» в новом формате [Электронный ресурс] <http://krshn.addnt.ru/v-tatarstane-zavershilsya-prazdnik-kul/> (дата обращения 13.10.2020).

2. «Дома едим, пока карантин»: *катык пирәмәче* [Электронный ресурс] <http://krshn.addnt.ru/doma-edim-poika-karantin-katyk-pireme/> (дата обращения 11.10.2020).

3. Куда смотрят крышены во время танца? [Электронный ресурс] <http://krshn.addnt.ru/kuda-smotryat-krasheny-vo-vremya-tanca/> (дата обращения 11.10.2020).

4. «Наш сородич Иван Мельников спасает деревню от вымирания этническим туризмом» [Электронный ресурс] [http://tuganaylar.ru/news/novosti/nash-sorodich-ivan-melnikov-spasaet-derevnyu-ot-vymiraniya-etnicheskim-turizmom?fbclid=IwAR20tPgan4fXp3OTCeTislupUdT-osY\\_dEwDgcs5f3u6Ee-ix\\_JyI-Pb6K0](http://tuganaylar.ru/news/novosti/nash-sorodich-ivan-melnikov-spasaet-derevnyu-ot-vymiraniya-etnicheskim-turizmom?fbclid=IwAR20tPgan4fXp3OTCeTislupUdT-osY_dEwDgcs5f3u6Ee-ix_JyI-Pb6K0) (дата обращения 18.10.2020).

5. Новости рубрики «Этнографическая мозаика» [Электронный ресурс] <http://tuganaylar.ru/news/rubric/list/etnografichsekaya-mozaika> (дата обращения 18.10.2020).

6. О самом загадочном и красивом головном уборе крышен – *түгәрәк жаулык* [Электронный ресурс] <http://krshn.addnt.ru/o-samom-zagadochnom-i-krasivom-golovno/> (дата обращения 11.10.2020).

7. Портал Ассамблеи и Дома Дружбы народов Татарстана [Электронный ресурс] <http://addnt.ru/assembly> (дата обращения 11.10.2020).

**Г.Р. Стрекалова,**  
*Казанский национальный исследовательский  
технологический университет,  
г. Казань*

## **СОХРАНЕНИЕ АКТИВНОГО ДОЛГОЛЕТИЯ И СОЦИАЛИЗАЦИЯ ЛЮДЕЙ ПОЖИЛОГО ВОЗРАСТА В ПЕРИОДЫ САМОИЗОЛЯЦИИ**

Жизненный цикл человека имеет свои особенности, так или иначе подчиняется определенным закономерностям, например, наступают периоды когда человек меняет свои привычки и переходит от одного этапа цикла к другому. Так, при достижении определенного возраста наступает пора, когда следует этап обучения в начальной и далее в средней школе, после окончания которого перед человеком на жизненном пути стает выбор, куда двигаться далее: или продолжить образование, или начать трудовую деятельность. Выбрав образование, человек мягко готовится к следующему переломному моменту, когда выбирает трудовой путь, но и он имеет свои ограничения и наступает пора, когда приходится идти на заслуженный отдых, что называется просто выходом на пенсию.

Остановимся на некоторых среднестатистических данных. По данным на январь 2020 года, количество пенсионеров в Республике Татарстан составляло 1146800 человек, это те, что состоят на учете в пенсионных органах по РТ, что по отношению к 2019 году составило 99,6%. За последние пять лет удельный вес численности людей, вышедших на пенсию, в общей численности населения, стабилен и составляет 28,5–29,5%. Численность пенсионеров, работающих в 2020 году, составляло 237800 человек, это порядка 21% по отношению к численности людей пенсионного возраста, то есть 21% от общего числа людей оформивших пенсию продолжают трудиться. Согласно прогнозу Росстата, к 2021 году доля пенсионеров в общей численности населения РФ возрастет до 26,7 %,

то есть рост ожидается практически на 6 % и это достаточно серьезная величина [4].

В этой связи, безусловно, актуализируются вопросы социальной адаптации пенсионеров, чья трудовая карьера завершена, и они войдут в тот этап жизненного цикла, который определяется как время максимальной естественности во всех его проявлениях. И человек вновь испытывает стресс, по поводу того, что он будет делать дальше.

Сегодня нет единого мнения относительно связи между выходом на заслуженный отдых (пенсию) и психофизиологическим состоянием здоровья пенсионера. Как показывают исследования, выход на пенсию для человека является одним из самых значимых кризисов, который относится одновременно и к психологическому, и к социальному. Ряд исследователей считают, что потеря работы, хоть и запланированная, сопряжена с депрессией и соматическими заболеваниями, другие исследователи доказывают, что выход на пенсию не является кризисом, но сказывается отрицательно на определенных чертах характера личности, например, при психологической его неподготовленности к выходу на пенсию, или например, неприятию самого положения пенсионера, то есть в тех случаях, когда сам человек одевает на себя форму пенсионера как фактор, негативно влияющий на его психику [2].

В этой связи разработка программ, связанных с продлением активной жизненной позиции, обеспечивающей здоровое долголетие пенсионеров, имеет важное значение, как в социальном, так и экономическом плане. Актуализируется вместе с этим и ряд задач, связанных с созданием условий, пространства, которое способно обеспечить здоровое жизнеобеспечение пенсионерам.

В программах государственных органов социальной направленности основополагающими направлениями в отношении пенсионеров должно стать создание достойных условий их жизни на пенсии. Особо важно появление в подобных программах ряда направлений, работы по которым должны обеспечить гражданам, вышедшим на пенсию, активную жизнь с привлечением их к социально значимой деятельности, то есть необходима системная работа или создание системы стимулов, которые могли бы осуществлять добровольный выбор: продолжать ли пенсионерам трудовую

деятельность или вносить вклад в развитие социальных программ, активно участвуя в них и привлекая других пенсионеров. Добровольный выбор в сторону продолжения трудовой деятельности должен быть обеспечен повышением пенсионных выплат.

С 2016 года в России реализуется «Стратегия действий в интересах граждан старшего возраста до 2025 года». Правительство РФ стратегически определило цель и задачи приоритетной социальной политики государств в отношении пенсионеров с учетом роста их доли в населении страны [5].

Объективно, важным направлением государственной социальной политики в России может стать привлечение пенсионеров в трудовую деятельность, усиленную им. Как показал зарубежный опыт, это не только социально-гуманитарная составляющая, но и составляющая экономическая. Общемировые тенденции увеличения продолжительности жизни, в том числе и наличие определенного дефицита трудовых квалифицированных ресурсов объективно будут способствовать росту потребности в использовании труда пенсионеров, что связано с демографической ситуацией в России, которая далека от оптимальной.

Если рассматривать потенциал пенсионеров, то начинаешь понимать, почему он не реализовался во время трудовой их деятельности. Люди, выйдя на пенсию, начинают заниматься любимым занятием, на что ранее при работе времени не хватало. Они активно вяжут, рисуют картины, занимаются рукоделием, поют, танцуют, то есть охватывают своим вниманием все те виды активного досуга, которые предложены государством в обеспечении достойного времяпрепровождения пенсионеров. Клубы, досуговые центры, где можно не только поиграть в шахматы, но и обучиться информационным технологиям, все это реальность, но, к сожалению, во время самоизоляции становятся недоступными видами досуга [3].

Иногда жизнь преподносит неожиданные, необъяснимые и ничем неоправданные «сюрпризы». Так и этот год 2020 – коронавирусная инфекция COVID–2019 и ее последствия в форме самоизоляции внесли свои коррективы в процессы жизнеобеспечения людей категории 65+ и их жизнедеятельности. Отсутствие активного времяпрепровождения (закрытие бассейнов, центров свобод-

ного времяпрепровождения ветеранов) сказалось на здоровье пенсионеров возрастной категории 65+, и в этой связи социальный проект особо актуализируется, поскольку предполагает реализацию гуманной цели, связанной с защитой своего здоровья.

В Республике Татарстан проект «Активное долголетие» успешно реализуется, и в первую очередь за счет большого внимания созданию условий достойному жизнеобеспечению пожилых людей, которое включает в себя такие программы, как решение бытовых проблем, наставничество, обучение приемам оказания простых медицинских приемов доврачебной помощи и прочим.

Социальный проект, ориентированный на обеспечение активного долголетия, важен с точки зрения того, чтобы в случае чрезвычайной ситуации люди возрастной категории 65+ могли вызвать скорую помощь.

Самоизоляция для ветеранов, ушедших на заслуженный отдых, не внесла особых корректив в их обычную жизненную ситуацию, они и так проводят свое время в основном дома, однако режим ограничения прогулок, живого общения, посещения досуговых центров и других привычных маршрутов стал для них неожиданностью и сказался на времени их препровождения и смену привычек.

В этой связи хотелось бы обратить внимание на активизацию, например, телевизионных программ и радиопередач, ориентированных на людей категории 65+, создать для них свой новостной и развлекательный канал, где можно посмотреть те передачи, которые ориентированы на развитие памяти, выполнение несложных упражнений, проведение викторин, конкурсов, оздоровительных программ, то есть насыщая быт пенсионера в период самоизоляции [1].

Актуален социальный проект, в рамках которого предлагается организовать подготовку группы волонтеров для проведения обучения старшего поколения приемам оказания доврачебной помощи себе и проживающему рядом ветерану, в том числе в обращении с техническими средствами связи, беседами об организме человека как сложной системы, о здоровом питании, о пользе пеших прогулок, вариантам самомассажа, показам несложных физических упражнений. Вполне возможно, что в результате реализации

проекта будет отмечаться улучшение состояния здоровья и психоэмоционального состояния ветеранов, уменьшаться вызовы врачей на дом, активизируются их жизненные процессы, реализуются принципы активного долголетия, спадет нагрузка на родственников и социальные службы.

Активисты волонтеры, например, из среды студентов вузов могут стать участниками реализации проекта. Активисты волонтеры предварительно должны пройти предварительное обучение, например, 15 правилам китайской медицины, различным вариантам гимнастики, включая легкую разминку, используя для этих целей простейший инвентарь, например, массажные мячики для бытового использования и деревянные палочки, с которыми далее придется обучать пенсионеров и которые будут предоставляться маломобильным гражданам в дар.

Таким образом, сегодня пенсионеры все активнее участвуют в реализации активного долголетия, плодотворно проявляют свою деятельность в общественных и ветеранских организациях на предприятиях и в учреждениях, стремятся овладевать новыми знаниями.

Резюмируя, можно отметить, что, организация достойного жизнеобеспечения пенсионеров включает несколько направлений, в том числе и те, которые должны обеспечить достойное жизнеобеспечение пенсионеров и в условиях самоизоляции, самоограничения в виду наступления кризисных ситуаций. Содержание направлений должно включать важные и особо значимые как для пенсионера, так и для общества аспекты, например, экономический и социальный, которые ориентированы на сохранение уникального трудового опыта поколений пенсионеров и продление здорового долголетия. Решение этих направлений позволит сохранить гармоничное развитие, как человека, так и всего общества в целом.

## Список литературы

1. *Галахова О.М.* Психология старости или геронтология / О.М. Галахова // Методическое пособие: для социальных работников, специалистов по социальной работе, сотрудников, г. Каменск-Уральский. 2016. 39 с.
2. *Краснова О.В.* Выход на пенсию и идентичность женщин/ О.В. Краснова // Психологические исследования, 2014, 7(35), 6. [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://psystudy.ru> (Дата обращения: 18.10.2020).
3. *Мочалова Н.В.* Досуговая деятельность как сфера развития коммуникативной культуры личности/ Н.В. Мочалова // Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств. 2019. № 1. С. 149–151.
4. Статистика пенсионного обеспечения РТ – [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.sprrt.ru/spetsialistam/statistika-pensionnogo-obespecheniya-rt/> (Дата обращения: 20.10.2020).
5. Стратегия действий в интересах граждан старшего поколения в Российской Федерации до 2025 года – [Электронный ресурс] Режим доступа: <https://mintrud.gov.ru/docs/government/173> (Дата обращения: 20.10.2020).

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

## **МУЗЕЙНЫЕ КОЛЛЕКЦИИ ПО ТРАДИЦИОННОЙ ОДЕЖДЕ «НОГАЙСКИХ ТАТАР» КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК**

В публикации дана общая характеристика коллекциям по народному костюму «ногайских татар» из фондов Астраханского государственного объединенного историко-архитектурного музея-заповедника (АКМ) и Саратовского областного музея краеведения (СКМ). Это карагаши (*кундровские* татары), юртовцы – местные татары города Астрахани и татары, проживающие в селах бывшей Царевской волости Астраханского уезда, которые считают себя потомками золотоордынских татар.

В АКМ хранится коллекция одежды карагашей – более 100 предметов, включающая старинные головные уборы, нижнюю и верхнюю одежду, украшения. Она включает в себя и предметы свадебной одежды карагашской женщины. Кроме того, в музее содержатся экспонаты, объединенные под наименованием «Одежда астраханских татар» (более 50 предметов), которые представляют собой элементы, а порою и целые комплексы народного костюма различных тюрко-татарских этнических образований как Нижнего, так и Среднего Поволжья. В коллекции представлены юртовцы, карагаши, поволжские татары – казанские, мишари. Обнаружена также любопытная серия реконструкций старинной одежды астраханских карагашей (*кундровцев*), юртовцев – красочные акварели, выполненные талантливым ногайским художником С. Батыровым, анализ которых позволяет выявить не только конструктивные особенности их традиционного костюма, но и виды декоративно-прикладного творчества, используемые при его воспроизводстве. Эти эскизы-реконструкции отличаются удивительной достоверностью и точностью в изображении материалов

изготовления и декоративного оформления головных уборов, обуви, украшений и аксессуаров. Они создавались художником на базе тщательного изучения научной литературы, ранних письменных и изобразительных материалов, музейных коллекций и фотографий рубежа XIX–XX вв.

Часть экспонатов Астраханского музея имеет особую ценность в силу их четкой научной паспортизации (указания места и времени бытования предмета). К таким экспонатам относятся, в частности, материалы начала XX в. П.А. Алексеева, собранные в карагашских селах Сеитовка, Лапас (АКМ, инв. №3608, 3464), а также этнографические коллекции XIX в. юртовских ногайцев из села Килинчи (АКМ, инв. №10023–10025).

Коллекции Саратовского музея по количеству экспонатов значительно уступают коллекциям АКМ, но по научной ценности в ряде случаев превосходят их, поскольку они комплектовались профессиональным этнографом, сотрудником музея В.И. Трофимовым. В музее хранится собранная им в начале XX в. коллекция по одежде карагашей и юртовцев из сел Сеитовка, Карагали, Башмаковка, Килинчи, Яксатово, Хожетаевка, Ясын-Саккан. Особую научную ценность, на наш взгляд, составляют привезенные В.И. Трофимовым фотонегативы (СМК, инв. № 23265), на которых изображены женщины и мужчины разных возрастных и социальных групп в будничных и праздничных, в том числе свадебных одеждах середины – конца XIX в.

Музейные коллекции в целом дают представление об особенностях традиционного костюма астраханских ногайцев и связанных с ним видов декоративно-прикладного творчества.

*Головные уборы.* Мужские головные уборы как карагашей, так и юртовцев в плане кроя особой оригинальностью не отличались. Летом это была тюбетейка *тобытай* (*тонтай*), молодежный *арахчин*, украшенный золотной канительной вышивкой, галуном или аппликацией, и войлочная шляпа с круглой тульей и широкими полями. Зимой носили изготовленную из овчины ушанку *кулакшин* и меховую баранью шапку с круглым матерчатым или кожным верхом и широким околышем.

Более наглядно представлены женские головные уборы – сложные и многочастные тастарные комплексы самых различных

модификаций. Так, треугольный тюлевый, хлопчатобумажный *кыик тастар* представлял собой большую косынку по краям украшенную узкой позументной тесьмой, а со стороны лица – широкой позументной лентой. Аналогичные уборы характерны казанским татарам *орпек* и приуральским – *кыекча*. Обязательными элементами тастарных комплексов были волосники в виде головных повязок или чепцов.

В качестве повседневного убора использовалась небольшая сферическая бархатная шапочка; были и с меховой отделкой. Праздничная женская шапка под названием *кундуз* была достаточно высокой и оригинальной. Такой головной убор – коричневая шапка с кожаным верхом хранится в фондах АКМ (инв. №3481). Художественная реконструкция костюма юртовцев в комплексе с подобным убором выполнена художником С. Батыровым.

Довольно четко в музеях представлен тастарный комплекс головного убора карагашской женщины, который также включал волосник-чепец – *шлауш*. Нередко к чепцу со стороны спины пришивалась ткань, в зависимости от достатка (лен, шелк, ситец, парча). *Шлауш*, обычно бархатный, завязывался под подбородком тесемками. Его лицевая часть оформлялась множеством фигурных цепочек, монетами, специальными металлическими полыми трубочками, нанизанными на шерстяной, либо шелковый шнурок. Поверх *шлауш* надевали *тастар*. Тастарный комплекс впервые одевался молодой во время свадебного торжества. Непременным элементом свадебного убора карагашек было *саукеле*. Несколько таких уборов и их золотошвейные детали хранятся в фондах обоих музеев. По мнению исследователей, эта высокая, цилиндрическая матерчатая шапка на каркасной основе, распространенная и у тюркских народов Средней Азии (казахи, киргизы), связана своими истоками (конструкция, функциональное назначение, терминология, декор и т.д.) именно с тюрко-ногайскими традициями. Твердая основа *саукеле* обтягивалась бархатом с золотой вышивкой. Технология шитья – «нагыш». Орнаментальные сюжеты такой вышивки напоминают сильно геометризованные антропоморфные и растительные мотивы. Золотная нить выстилалась несколькими слоями параллельных линий, закреплялась цветной нитью мелкими стежками в шахматном порядке. Верх шапки орна-

ментировался ромбовидными фигурами. Надевалось *саукеле* в комплексе с оригинальной свадебной повязкой-украшением *моезбек*. *Моезбек* состоял из огромного множества специальных металлических пирамидальных подвесок и спиралей. В женский комплекс головного убора карагашек входило и оригинальное покрывало *кимешек*, наподобие казахского, вышитого *петельным* швом в сочетании с тамбурной вышивкой, характерным для степных тюрок *кускарным* орнаментом (рога барана).

*Нижняя и верхняя одежда.* Нижняя мужская и женская рубаха *күйлюк* была туникообразной. Рубахи могли быть без ворота либо с воротником-стойкой. Достаточно распространенным видом декоративного оформления женских рубах была художественная строчка с преобладанием растительных мотивов степного характера. Платье девушек, начиная с подросткового возраста, было обычно яркого цвета (красное, синее, зеленое) и непременно имело окантовку *эдеп* по низу подола и рукавов.

Из верхней одежды в фондах музеев имеются образцы женской одежды под названиями *каптал* и *архалык*. Особенно нарядными были праздничные девичьи *капталы*. Они украшались не только рядами застежек: на них нашивалось множество монет, обычно в 3–4 ряда по манжете и полосой вдоль шва рукавов, а также по талии. Бархатные *капталы* украшались позументной тесьмой обычно в области подола (СМК, инв. №23265/18–19). *Архалык* – верхняя с подкладом одежда. К бортам также пришивались металлические застежки; рукав был длинный с рюшем. *Архалык* украшался каймой по рукавам и подолу. В холодное время года мужчины и женщины носили шубы, которые обычно покрывались цветными тканями.

*Обувь.* Из обуви нередко использовались ичиги казанской работы и сафьяновые *ату*, *итэк* местного изготовления. П.И. Небольсин упоминает *ату* с бархатными голенищами и позументными оторочками. Подобная обувь имеется в карагашской коллекции Саратовского музея (СМК, инв. №4004). Это бархатные сапожки *ату*, головка и пятка которых украшены специальными металлическими украшениями вроде цепочек.

*Украшения.* Как и у большинства тюркских народов, костюм астраханок пестрил множеством металлических и других украше-

ний. Изготавливали их в основном местные мастера. Нередко в ногайских кочевых аулах работали дагестанские и черкесские ювелиры. Из ушных украшений представлены серьги, множество из них монетные. Серьги под названием *асна* (АКМ, инв. №20042) состоят из четырех монет: центральной двадцатикопеечной и прикрепленных к ней трех пятикопеечных монет. Подобные монетные серьги имели широкое распространение практически у всех групп волго-уральских татар. Достаточно распространенными были кольцевые серьги, трёхбусинные или трёхгнездовые. У астраханок кольцевые серьги использовались и как украшение лица – носовые серьги *тога*. Такие серьги крепились на центральную перегородку носа или левую ноздрию; их носили девушки-невесты с 12–13 лет. Наиболее распространенным украшением карагашских девушек был накосник в форме юрты с петлей в верхней части и несколькими петлями внизу для подвешивания цепочек (АКМ, инв. №3608). Способ ношения таких накосных украшений зафиксирован на ранних фотографиях из экспедиций В.И. Трофимова 1929–1930 гг. Аналоги им видим в накосных украшениях народов Средней Азии и Казахстана.

Бытовали интересные шейно-нагрудные украшения и аксессуары, которые нередко играли роль оберега. К таким относится позументное украшение-сумочка для молитв, напоминающая мишарскую перевязь-карманец *чанук*. Нередко их различает между собой лишь техника золотного шитья: «*нагыш*» у ногайцев и «*литой шов*» (гладь вприкреп) у мишарей. Судя по ранним иллюстрациям, носился этот предмет по типу татарских перевязей: через левое плечо под правую руку. Оригинально декорированы нагрудники астраханских женщин, функционально идентичные нагрудным украшениям волго-уральских татарок. На плотную матерчатую основу нагрудника нашивалось множество застежек в форме «восточного огурца»; надевались они поверх верхней одежды *архалык* (СМК, инв. №4031, 4032), в отличие от татарских нагрудников, носившихся поверх рубахи. Центральное декоративное пятно женского, как и мужского наряда астраханцев, представлял собой матерчатый пояс *касак* с массивной металлической пряжкой и металлическими накладками или же пояс, составленный из специальных блях, скрепленных между собой шарнирами (АКМ,

инв.№3625). Накладки, пряжки поясов, искусно выполненные в технике филиграни, зерни приобретались обычно у дагестанских мастеров.

Рассмотренные в публикации материалы из фондов АКМ И СМК дают общее представление о структурном содержании и специфических особенностях традиционного костюма нижне-волжских групп ногайцев – карагашей и юртовцев; они могут быть использованы при изучении культурогенеза волго-уральских татар.

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

## **О ПРОЯВЛЕНИЯХ ТАТАРО-РУССКОЙ СИНКРЕТИЧНОСТИ В ЮВЕЛИРНЫХ ТРАДИЦИЯХ КАЗАНСКОГО ПОВОЛЖЬЯ**

Изучение этнокультурного взаимодействия народов, длительное время проживающих в одних историко-географических условиях, является одним из приоритетных направлений этнологических и искусствоведческих исследований в России. Особенно это актуально при изучении этнокультурных контактов русских и татар – двух самых крупных по численности этносов. Взаимное проникновение и освоение элементов бытовых национальных культур этих народов не раз отмечали известные ученые (Н.И. Костомаров, М.Г. Рабинович, Г.С. Маслова и др.). Тюрко-татарские заимствования в русской культуре связывались ими с золотоордынским периодом. Влияние русской культуры на формирование бытовой культуры и искусства татар также очевидно. Оно заметно усилилось после присоединения Казанского ханства к Московскому государству, особенно в период формирования имперской культуры. Татарское искусство закономерно развивалось в рамках общероссийских художественных тенденций на основе своих национальных и региональных традиций.

В статье рассматривается влияние русского ювелирного искусства на формирование технологических традиций ювелирного дела казанских татар, что выразилось в его специфической синкретичности.

Казань являлась одним из наиболее крупных в Российской империи ювелирных центров, отличающимся этнорегиональными особенностями технико-технологических и орнаментальных приемов ювелирного дела, формально-морфологическим содержанием

самых изделий. Количество мастеров золотого и серебряного дела уступало только Москве. В основном изготавливались украшения для национального женского костюма, которые вплоть до начала XX вв. составляли самый мощный пласт в традиционном ювелирном искусстве большинства тюркских народов Евразии. Татарские ювелиры владели практически всеми технологическими процессами ремесла, но особого мастерства достигли в искусстве филигранны и чеканке.

Казань – единственный ювелирный центр Поволжья, где высокого уровня развития получило *искусство филигранны*. Проблема генезиса татарской филигранны интересовала многих известных исследователей, которые указывали на ее «особый» характер и связывали с различными художественными традициями. Особого внимания заслуживают работы М.Г. Крамаровского, считающего очевидной идею «генетической преемственности казанской скани как одной из ветвей джучидской художественной школы, поскольку обе они развивались в рамках одного типа филигранны – спирального» [3, с.278]. В целом же механизм экспорта и освоения технологий был очень сложным, не одномоментным и проследить развитие технологии филигранны весьма проблематично по причине условности датировок ювелирных изделий и крайне спорной атрибуции артефактов особенно периода Казанского ханства.

В татарской ювелирной традиции получили развитие два вида филигранны: *ажурная (жәпкыр)* и *бугорчатая (күперткән жәпкыр)*. В XIX веке казанская школа ажурной филигранны, так же, как и Московская, развивалась на фоне широкого распространения технологии ажурной скани и в Европе, и в Азии. Технологические закономерности филигранны определяют общность стилистического развития и усреднённые технологии, которые характерны для большинства локальных школ. Чтобы отнести филигранные изделия к той или иной технологической традиции и выявить их этноспецифические особенности, необходимо определить технико-технологические параметры основного элемента филигранны (проволоки). С этой целью была осуществлена макросъёмка украшений из коллекций драгоценных металлов Национального музея РТ. Технологические особенности казанско-татарской филигранны в данном аспекте до настоящего времени не изучались.

Исследование морфологии витя проволоки показало, что изделия татарских мастеров отличаются рядом специфических признаков, важнейшим из которых является использование ложной вальцованной канители в качестве средства ажурной орнаментации. Она имеет пропорции 0,3-0,5х1,5мм и особый, филигранный эффект (профиль «зерна» на ребре), как при технике плотной спиральной (канительной) навивки. Эти параметры преобладают, что указывает на стабильность ювелирной традиции и технических приспособлений, имеющих характер «индикаторного признака для определения технологической традиции» [1, с. 38, 45] казанско-татарской филигрании.

Однако особый интерес представляет собой *бугорчатая (рельефная) филигрань*. Предметы носили элитарный характер. Например, воротниковые застёжки женского платья *яка чылбыры* нередко представляли собой шедевры ювелирного искусства.

Технология бугорчатой филигрании во многом сходна с ажурной. Принципиальная разница заключается в том, что её орнамент строился из плотных бугорков (конусов) в 4–5 оборотов, возвышающихся чуть выше каркаса.

В татарской историографии сложилось убеждение, что бугорчатая филигрань является «самобытной и уникальной техникой, не получившей распространения в ювелирном деле других народов» [6, с. 468]. Однако наши исследования последних лет (РФФИ, проект №13-06-97056) дают основания утверждать, что она бытовала и в ювелирном искусстве ряда народов европейской части Евразии. Кроме того, выделено два технико-технологических способа её изготовления:

- *бугорчатая накладная* (на металлической основе);
- *бугорчатая ажурная* (без основы).

В русской ювелирной традиции использование бугорчатой скани прослеживается значительно раньше, чем у казанско-татарских мастеров. Московскими исследователями выявлены четыре уникальных предмета, определяющим элементом декора которых служат «тугие сканные конусы, размещённые между кастами» [4; 5, с. 199–220]. Изделия отнесены исследователями ко времени великокняжеской Москвы XIV–XV веков. Это маленькие золотые *венец* и *гривенка (цата)* с иконы «Богоматерь Боголюб-

ская» из ризницы Благовещенского собора Московского Кремля; венец с иконы «Богоматерь Барловская» и часть массивного золотого иконного очелья, найденные в 1931 г. на месте Чудова монастыря. Самый ранний из этих предметов – очелье. Его форма, подобная узкому полумесяцу, связывается исследователями с очельями (или диадемами) домонгольских кладов. Всю поверхность очелья вокруг гнёзд с самоцветами покрывают довольно высокие (до полусантиметра) сканные конусы в большинстве своём замкнутые, со сжатым концом. Такие же конусы – на *гривенке* «Богоматери Боголюбской», тогда как на её *венце* они завершаются достаточно крупной зернью. На венце же иконы «Богоматерь Барловская» конусы, напротив, имеют отверстия и лишь некоторые из них завершены зернью. Данные артефакты принадлежат к древнейшим образцам московской скани и воспроизводят декоративный приём западноевропейских ювелиров. Европейские аналоги имеют чёткую хронологию в пределах конца X – середины XI вв. [5, с. 211]. В этих изделиях также прослеживается стилистическая близость и с предметами Рязанского клада [4, с. 109]. Весьма любопытно, что бугорчатая филигрань без основы, аналогичная казанско-татарской, бытовала в светской традиции западноевропейских стран (Италия, Франция) в тот же период, что и у татар.

Большое развитие в ювелирном деле казанских татар получила *чеканка* – *чуку* или *чукып эшләу*. В 1652–1653 гг. в Москву по указу царя Алексея Михайловича из разных городов России созывали лучших серебряников для изготовления чеканных серебряных с позолотой окладов для иконостаса Успенского собора Московского Кремля. Приехали и из Казани пять мастеров-чеканщиков. В поданной ими челобитной указывалось, что в Казани остались еще «лучшие мастера... к государеву делу годны и большие дела им за обычай» [7].

Наибольшее распространение получила *чеканка способом насечки*, являющаяся маркером татарской ювелирной традиции. Она нередко ошибочно трактуется как гравировка, поскольку визуально практически от неё не отличается. Такие изделия, преимущественно бляхи и амулетницы, выполненные из тонкого листового металла, отличаются низкорельефным орнаментом, сохраняющий гладкую поверхность, на фактурном зерновом поле. Подоб-

ный орнамент на просторах Евразии широко распространился с монголами [3, с. 54]. Её специфический комплекс «технология-орнамент» сложился на основе совокупности технических приёмов и эстетических предпочтений, свойственных для совершенно особой синкретической золотоордынской культуры конца XIII – начала XIV вв.

Традиции татарской чеканки необходимо понимать и в контексте исламского искусства, в котором понятие «пластичности» всегда было связано не с моделированием объёма, предполагающим трёхмерные характеристики, а с художественным преобразованием плоскости, что проявляется в двухмерной трактовке форм. Интересно, что в Москве и в русских городах Поволжья (Ярославле, Нижнем Новгороде, Костроме), являющихся крупными ювелирными центрами, основное место занимала рельефная чеканка.

В ряду чеканных изделий татарских мастеров особняком стоят изделия, достаточно широко представленные в коллекциях РЭМ, НМРТ в качестве татарских. Это литые бляхи, необыкновенно сложные в изготовлении, имеющие до пяти и более уровней замкового рельефа. Они использовались в качестве составных (нашивных) элементов национальных украшений, обычно нагрудных перевязей – *хаситә*. Бляхи выполнялись способом литья по восковой модели. При их изготовлении, вероятно, были задействованы профессиональные скульпторы для изготовления моделей из воска и формовщики для отливки форм. Художественное завершение отлитой заготовки – детализация, корректировка и проработка рельефа производились чеканками только с лицевой стороны и соотносились с типичными для татарской чеканки признаками: гладкий рельеф и зерневый фон. Изнаночная сторона сохраняла фактуру литья. Бляхи обильно украшались прозрачными гранёными самоцветами и выглядели монументально. В основе их образного решения лежит мало характерный для татаро-мусульманской ювелирной традиции барочно-рокайльный стиль, нашедший преломление в оформлении окладов на православных иконах, изготовленных русскими серебряниками, в том числе и из Казанского Поволжья. При обработке поверхности и орнаментации окладов икон мастера применяли и «татарскую чеканку насечкой», что говорит

об уникальном слиянии двух региональных ювелирных традиций Казанского Поволжья – некой татаро-русской синкретичности.

Проявления региональной синкретичности в ювелирных технологиях обусловлены, вероятно, и существованием (особенно после присоединения Казанского ханства) значительного количества русских ювелирных мастерских в г. Казани и известного ювелирного центра в с. Рыбная Слобода на Каме. Используя «татарские технологии», русские кустари копировали типы национальных украшений для продажи в Европейской и Азиатской России.

### Список литературы

1. *Жилина Н.В.* Зернь и скань Древней Руси. М.: ИА РАН, 2010. 260 с.

2. *Крамаровский М.Г.* К истокам казанской скани // Средневековая Казань: возникновение и развитие. Материалы Международной научной конференции. Казань: Мастер-Лайн, 2000. С. 272–278.

3. *Крамаровский М.Г.* Восток и Запад в истории и культуре Золотой Орды (по материалам чингисидской торовтики XIII–XIV): дисс...д-ра ист. наук. СПб., 2002. 61 с.

4. *Мартынова М.В.* Оклад иконы «Богородица Млекопитательница» из собрания Музеев Московского Кремля // Древнерусское искусство: XIV–XV вв. М., 1984. С. 101–113.

5. *Стерлигова И.А.* Драгоценный убор древнерусских икон XI–XIV веков. Происхождение, символика, художественный образ. М.: Прогресс-Традиция, 2000. 264 с.

6. Татарская энциклопедия: В 5 т. Казань: Институт Татарской энциклопедии АНРТ, 2002. Т. 1: А–В. 672 с.

7. *Троцкий В.И.* Казанские и свияжские серебряники XVII в. // Казанский музейный вестник. № 5–6. Казань: Первая государственная типография, 1920. С. 11–16.

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

## **СЕМЕЙНЫЕ ЦЕННОСТИ РУССКОГО НАСЕЛЕНИЯ ПОВОЛЖЬЯ**

Семья для русского народа является центром и исполняет ряд важных функций: продолжение рода, воспитание подрастающего поколения, экономическое обеспечение членов семьи. Семья носила хозяйственный характер, где определяющим фактором выступали нужды.

Принцип построения семейных отношений складывался из формы подготовки к браку и обрядовых действий. В основе обрядового поведения лежали традиции. Семья воспринималась как ценностное образование, способствующее вхождению человека в мир людей и культуры [5, с. 27]. Таким образом, приобщение к любой социальной группе возможно только через семью, которая является носителем и транслятором социальных норм и ценностей, принятых в данном обществе.

В рамках традиционного общества институт семьи являлся прочным общественным началом и сопровождался четко регламентированным обрядовым комплексом. Образование новой семьи сопровождалось ритуальными действиями (свадебный обряд), рождение ребенка сопровождалось ритуальными действиями (родовые обряды). Обрядовый комплекс показывает, какие события в жизни человека являются важными, знаковыми, переломными. Смысл жизни определялся семейными ценностями. Социальные роли выстраивались в иерархию, основываясь на роли и положении внутри семьи.

В дореволюционное время на территории Татарстана все русское население жило по христианским заветам. Религия была регулятором повседневной жизни, морально-нравственной основой общества. Брак по православию есть обязательство, обручение –

залог супружеской верности. Брачный союз христиан должен совершаться с мыслью о Боге, во имя и славу Его. Отсюда таинственность, непостижимость брака. Святость брачного союза, согласно священному писанию, оскорбляется не только супружеской неверностью, но и семейными раздорами и неурядицами. Уклонение от семейно-брачных отношений церковь считает безнравственным.

Заключение брака было обязательным действием для человека. Смысл жизни основывался на продолжении рода, которое возможно только в браке. Семья и брак выступали гарантом экономической стабильности. В традиционной культуре русского народа уважали женатых мужчин, роль и значимость неженатых среди общинников была незначительной. Женщина, вступившая в брак, также была уважаема односельчанами.

Традиционная культура отводит семье роль нравственной основы, регулятора правильного образа жизни. Таким образом, семья выступала и выступает частью национального самосознания [4, с. 68–69].

В русской традиционной семье была распространена многодетность. Каждый родившийся ребенок – это продолжатель рода, работник семьи. Если рождался мальчик, он оставался в семье и становился ее гарантом экономической стабильности, если рождалась девочка, то она до момента вступления в брак так же исполняла домашние обязанности, выполняя экономическую и хозяйственную функцию семьи. При условии высокой детской смертности, которая была широко распространена до середины XX века, восполняемость поколений могла быть обеспечена только многодетностью.

Ценность детства, несомненно, присутствовала, но была несколько иной, чем в XXI веке. Ребенок – это будущее семьи, будущее народа. Воспитанию детей придавали большое значение. Основным средством воспитания была трудовая деятельность. Успех усвоения норм и правил, действий, принятых в народе, обеспечивался строгой дисциплиной и уважением к старшему поколению. Воспитание складывалось из ежедневного повторения привычных действий и приемлемой модели поведения. Народные традиции только усиливали воспитательное воздействие. Молодое

поколение повторяло действия, производимые старшими, будь то сельскохозяйственные работы, устройство быта или народные и религиозные праздники. Таким образом, деятельность обеспечивала передачу норм и традиций из поколения в поколение.

Традиционная русская семья отличалась сдержанностью. Этические нормы не допускали свободного проявления любви и привязанности. Уважение и почитание родителей являлись базовыми нормами, на основе которых выстраивалась вся пирамида нравственных норм. Считалось, чем стабильнее семья, тем крепче в ней духовные и эмоциональные связи, тем легче ребенку устанавливать социальные контакты и строить модель будущих семейных отношений [1, с. 159–160].

Важно было не только содержать в должном порядке семейное хозяйство, но и быть уважаемой семьей в общине. Народное мировоззрение ставило значимость семьи в зависимость от качества воспитания детей. Хорошие продолжатели рода поднимали статус родителей, семьи, тем самым повышая возможности гармоничного существования семьи внутри общины.

На репутацию человека в общине влияла репутация семьи. Внутренний уклад русской семьи Казанской губернии конца XIX – начала XX века основывался на важнейших ценностях: самобытности, прочности, родственной любви и общности интересов. Перечисленные качества, безусловно, присущи каждому народу, но, тем не менее, имеют свои национальные особенности. Единство и монументальность морально-нравственных отношений оказывали сильное влияние на членов семьи. Особенно воздействию подвергались дети, так как, проходя процесс социализации, впитывали нормы и ценности семьи, как малой группы. Отношения между супругами формировали общий климат в семье. Взаимоотношения между отцом и матерью – главные агенты социализации. С раннего возраста дети росли на ценностях патриархального строя, где безоговорочно признавалась абсолютная власть отца в семье.

В целом, следует отметить, отношения в семье русских Казанской губернии были достаточно сдержанными. Традиции и устои не позволяли проявить внешне любовь и привязанность. Все личные взаимоотношения скрывали от посторонних глаз [2, с.75].

В русских семьях отец и мать нередко переходили в культ. Преклонение перед родителями имело мощный нравственный смысл. Идеальный образ отца и матери был неотъемлемой частью общественного сознания и образа жизни. Почитание родителей являлось базовой ценностью, на основе которой выстраивалось нравственное воспитание. Также на качество подготовки к семейной жизни влиял пример родителей. Ценность отдельно взятой семьи складывалась в совокупность ценностей других семей, таким образом, формировалась группа семейных ценностей целой общины, региона и народа.

Следует перечислить основные ценности русской семьи конца XIX – начала XX века:

1. большая, крепкая семья;
2. большое крепкое хозяйство, что приравнивается к самоотверженному труду;
3. почитание старейшин рода;
4. следование религиозным нормам [6, с. 335–340].

Большая крепкая семья выступала основой большого крепкого хозяйства. Несмотря на скрытность и сдержанность, деревенская семья была достаточно уязвима перед односельчанами. Несмотря на «самость» отдельной семьи, каждая из них зависела от мнения односельчан. Здесь следует отметить, что при выборе брачной пары в конце позапрошлого века руководствовались не внешними данными, а тем, насколько девушка/юноша трудолюбивы и каким мастерством владеют. Широко распространено мнение, что свадебные сделки заключались без согласия брачующихся. Несомненно, такие истории были, но в подавляющем большинстве случаев, прежде чем женить, спрашивали согласие молодых. Семья конца XIX – начала XX века предстает как сочетание духовного и материального начал.

### Список литературы

1. *Алексеева Н.Д.* Семейно-брачные отношения в традиционной русской культуре Среднего Поволжья /Н.Д. Алексеева//Вестник ВГУ. Серия: лингвистика и межкультурная коммуникация. 2010. №1. С.159–160.
2. *Кавелин К.Д.* Быт русского народа / К.Д. Кавелин. СПб., 1900. 104 с.
3. *Кожанова М.А.* Семья как проводник социальных изменений /М.А. Кожанова// Вопросы гуманитарных наук. 2004. №6. С. 288–295.
4. *Нагевичене В.Я.* Церковный брак и семья в истории христианства и русского православия / В.Я. Нагевичене // Вестник Южно-Уральского государственного университета. №7(47). 2005. С. 68–70.
5. *Пушкарева Н.Л.* Частная жизнь русской женщины: невеста, жена, любовница (X – начало XIX в.) / Н.Л. Пушкарева. М., 1997. 381 с.
6. *Столярова Г.Р.* Семейно-брачные отношения в христианстве и исламе: учебно-методическое пособие / Столярова Г.Р., Козлов В.Е. Казань: Казанский университет, 2011. 32 с.

**Г.Ю. Фан-Юнг,**

*Казанский инновационный университет им В.Г. Тимирязова,  
г. Казань*

## **КРАТКИЙ ОБЗОР IV СЪЕЗДА РУССКИХ ЕСТЕСТВОИСПЫТАТЕЛЕЙ, ПРОШЕДШЕГО В Г. КАЗАНИ В 1873 ГОДУ**

В истории России вторая половина XIX столетия занимает особое место. Это была эпоха нарастающего, затем, бурного экономического и социального развития, связанного с переходом к индустриальной цивилизации. Быстро развивались прежние и возникали новые промышленные центры, строились железные дороги и мосты, успешно развивались финансовый и строительный секторы. Заявила о себе и передовая российская химическая промышленность, успешное становление и развитие которой явилось своеобразным «индикатором» отечественного (и не только!) индустриального развития [3, с.12], включая оборонную составляющую.

Необходимо уточнить, что одним из самых важных объективных факторов означенной социально-экономической динамики, выступала передовая отечественная наука. Признавая очевидные успехи представителей других отраслей научного знания, следует особо отметить, что этот исторический период по праву считается временем расцвета химической науки. Благодаря трудам Ф.А. Кекуле фон Штрадоница (1829–1896), А.С. Купера (1831–1892) и А.М. Бутлерова (1828–1896) была разработана теория химического строения органических соединений, превратившая химию из описательной науки в науку созидательную [1, с.12].

Систематическое внедрение достижений химии в производственную деятельность передовых отечественных предприятий закономерно способствовало увеличению объемов производства продукции, повышению ее качества и одновременному снижению производственных издержек. Следовательно, не будет преувеличением обозначить II половину XIX века как эпоху возникновения

в России первых наукоемких производств, отметив, что сам факт их существования объективно способствовал грандиозным изменениям и в социальной сфере. Дальнейшее развитие целых отраслей промышленности отныне зависело от самого тесного союза фабрикантов и ученых. Плоды этого творческого союза по достоинству оценил академик В.Н. Ипатьев, заявивший, что «наша химическая мысль ценилась на Западе высоко и по отчетам и статистике видно, что Россия в [19]14 году занимала одно из выдающихся мест среди исследователей этой отрасли науки – химии» [2, с.37].

Закономерно, что именно тогда возникла необходимость как в более тесном сотрудничестве ученых, так и в популяризации достижений химии и прочих естественных наук. Своеобразным «ответом» на отмеченные «вызовы» времени и стали съезды русских естествоиспытателей и врачей, созывавшиеся с 1867 по 1913 годы [11, с.1]. Эти съезды, как отмечал доктор биологических наук, академик РАЕН С.Э. Шноль, способствовали становлению «... российской науки...», являясь некоей «...концентрацией интеллектуального потенциала ...» дореволюционной России [10]. Таким образом, изучение материалов, связанных с работой отдельных научных форумов, способствует не только оценке состояния отдельных отраслей научного знания, но и позволяет проанализировать их динамику.

Одним из самых интересных для понимания развития отечественной химической науки, и по составу участников, и по тематике докладов, стал IV съезд русских естествоиспытателей (добавление к названию «... и врачей» появляется только с V съезда), проходивший в Казани с 20 по 30 августа 1873 г. Этот форум, как и все предыдущие, работал с «Высочайшего одобрения» и состоял под «... покровительством Министра народного просвещения ...» [11, с.1]. Участником съезда мог быть «...всякий, кто научно занимается естествознанием, но правом голоса ... пользуются только ученые, напечатавшие самостоятельное сочинение или исследование, ..., а также преподаватели сих (т.е., естественных – прим. Автора) наук при высших и средних учебных заведениях» [11, с.1]. Все участники должны были уплатить членский взнос в размере трех рублей серебром. Председателем съезда был избран профес-

сор физиологии Императорского Казанского университета Николай Осипович Ковалевский [5].

Всего на съезде присутствовало 267 человек, научными работниками (с ученой степенью) являлись 58 человек или 21,73%. Следовательно, состав участников съезда был довольно демократичным. На этом научном форуме присутствовали не только известные ученые [8, с.13] или чиновники [8, с.16], но и студенты [8, с.3], купцы [8, с.2], «садовник Ботанического сада Университета» [8, с.3] и даже «Износкова, Ольга Дмитриевна, любительница естествознания» [8, с.2].

Регламентом съезда были предусмотрены пленарные («общие») заседания и заседания по десяти секциям (т.н. «отделениям»). Количественный и качественный состав секций был следующим (всего/научных работников с ученой степенью, без студентов): а) секция анатомии и физиологии – 14/5; б) секция зоологии и сравнительной анатомии – 16/3; в) секция ботаники, анатомии и физиологии растений – 28/5; г) секция минералогии, геологии и палеонтологии – 9/2; д) секция химии – 38/9; е) секция физики и физической географии – 19/3; ж) секция математики, механики и астрономии – 22/6; з) секция технологии и практической механики – 1/0; и) секция научной медицины – 96/19; к) секция антропологии и этнографии – 24/6.

В составе секции химии, тоже весьма неоднородной, присутствовали выдающиеся ученые: Александр Порфирьевич Бородин, профессор Императорской медико-хирургической академии (С.-Петербург), Александр Михайлович Бутлеров, профессор Императорского С.-Петербургского университета, Александр Михайлович Зайцев, профессор Императорского Казанского университета [8, с.5].

Торжественное открытие съезда произошло 20 августа 1873 г. [11, с.3]. Работа съезда началась с молебна и общего собрания. В этот же день участники осмотрели часть музеев Императорского Казанского университета (Геологический, Зоологический и Минералогический) и посетили часть научных кабинетов (Гистологический и Судебно-Медицинский, Технологический с лабораторией технической химии и медико-химическую лабораторию). 21 августа 1873 г. в зале Дворянского собрания состоялось еще одно об-

щее собрание съезда. Затем была очередная экскурсия по университетским музеям и кабинетам (Астрономический и Патологический музеи, химическая лаборатория, Ботанический кабинет и пр.).

22 августа 1873 года начались заседания по секциям. Первое заседание соединенных секций химии, минералогии, геологии и палеонтологии открыл профессор А.М. Зайцев, отметивший значимую роль представителей Казанской университетской химической школы в развитии отечественной науки. На заседании секции выступили профессор А.П. Бородин, ознакомивший участников секции с успехами своих учеников и своими открытиями (например, доклад А.П. Бородина «О новом продукте уплотнения валераля»), профессор А.М. Бутлеров и другие ученые [7, с.1–3]. В тот же день состоялся осмотр университетского Ботанического сада.

23 августа, «с 11.00 часов», состоялась экскурсия на стеариново-мыловаренный и химический завод фирмы братьев Крестовниковых. Это предприятие «...относью не местного значения» [6, с.47] являлось одним из самых передовых и наукоемких производств, оказывая значимое влияние экономическое и социальное развитие всей страны [9, с.212]. После этого посещения профессор А.М. Бутлеров охарактеризовал Крестовниковский завод как возникший «... на совершенно рациональных началах науки» [6, с.47].

С 24 по 26 августа 1873 г. продолжались заседания по секциям. В это же время участники съезда продолжили посещение университетских музеев и библиотеки, осматривали городские достопримечательности. 27 августа, после очередного общего собрания, они посетили Окружной дом умалишенных, а 28 августа принимали участие в работе секций, затем осмотрели Земледельческое училище «... с находящейся при нем Фермой» [11, с.4]. 26 и 29 августа для участников форума были организованы культурные мероприятия: вечер в летнем помещении Русского Соединенного Собрания и осмотры памятника «... по убиенным при взятии Казани ...» и «...галльота императрицы Екатерины». 29 августа участники форума посетили Алафузовский и Пороховой заводы [11, с.5]. 30 августа съезд завершил свою работу.

Таким образом, несмотря на довольно неоднородный состав участников, IV съезд русских естествоиспытателей был сугубо

научным форумом, в целом, выполнившим задачи, ради которых он был создан. Кроме популяризаторской и просветительской функций, съезд позволил крупнейшим представителям отечественной науки обменяться мнениями, наладить личные контакты. Например, профессор А.П. Бородин, ознакомивший других участников с результатами своей научной деятельности, не только подтвердил на практике правоту теории строения органических соединений, но и способствовал нарастанию интереса к практическому применению достижений химической науки. Ибо результаты работ А.М. Бутлерова и А.П. Бородина позволили изучать и открывать все новые и новые органические соединения, без которых было бы невозможно получение качественных пластмасс и альдольных смол, применяемых при изготовлении не только лаков и политуры, но и в электротехнической промышленности [4, с. 382].

### Список литературы

1. *Арбузов А.Е.* Казанская школа химиков. Казань: Тат. книж. изд-во, 1971. 200 с.
2. Всесоюзное Учредительное Собрание «Доброхима» (Стенографический отчет). М.: изд-во «Военный вестник», 1924. 58 с.
3. *Дедов А.Г., Устинова Н.А. и др.* Экономика химической промышленности капиталистических стран: справ. изд. М.: Химия, 1989. 400 с.
4. *Ильин М., Сегал Е.А.* Александр Порфирьевич Бородин: серия «ЖЗЛ». М.: «Молодая гвардия», 1953. 518 с.
5. Казанский биржевой листок. № 68 от 30 августа 1873 года.
6. *Ключевич А.С.* История Казанского жирового комбината им. Мулланура Вахитова (1855–1945): монография. Казань: Татгосиздат, 1950. 280 с.: с илл.
7. Протокол первого заседания соединенных секций: химии, минералогии, геологии и палеонтологии от 22 августа 1873 г. Казань: Лито- и типография К.А. Тилли, 1873. 5 с.
8. Список членов IV съезда русских естествоиспытателей. Казань: типография Университета, 1873. 16 с.
9. *Фан-Юнг Г.Ю.* «Завод-“Великанъ”» (основные этапы истории Казанского предприятия фирмы братьев Крестовниковых в 1855–1917 гг.): монография. Казань: Изд-во «Познание» Казанского инновационного университета, 2020. 236 с.: 21 илл. (Серия «Сокровищница Татарстана»). ISBN978-5-8399-0735-5

10. *Шноль С.Э.* Из истории съездов русских естествоиспытателей и врачей. Научная библиотека МГУ им. М.В. Ломоносова [Электронный ресурс]. URL:<https://nbmgu.ru/publicdb/fonds/history-of-congresses/> (дата обращения 10.10.2020 г).

11. IV съезд русских естествоиспытателей в Казани с 20 по 30 августа 1873 года. Казань: Лито- и типография К.А. Тилли. 1873, 12 с.

**Л.Р. Храпаль,**  
*Сахалинский государственный университет,*  
*г. Южно-Сахалинск*

## **КРИТЕРИИ И ПОКАЗАТЕЛИ СИСТЕМЫ ОЦЕНИВАНИЯ КАЧЕСТВА ЭТНОКУЛЬТУРНОГО ОБРАЗОВАНИЯ НА РАЗЛИЧНЫХ ЕГО СТУПЕНЯХ И УРОВНЯХ**

Одной из актуальнейших проблем современного общества является возрождение культурно-исторического наследия прошлого, важнейшим из компонентов которого является этнокультурное образование, основанное на богатейших традициях и опыте воспитания подрастающего поколения. Основными приоритетными задачами школ, техникумов, колледжей и вузов становится последовательное, непрерывное развитие и проведение необходимой модернизации содержания, форм и методов учебного процесса в неразрывной связи с воспитанием учащихся и студентов на основе ценностей мировой культуры.

Мы отмечаем, что эффективность системы профессиональной подготовки будущих работников на традициях национальной культуры существенно повышается при формировании этнокультурной составляющей образования в контексте общекультурной и общепрофессиональной подготовки; процессе этнокультурной подготовки на принципах дифференциации, индивидуализации, диалога взаимодействия педагогов и обучающихся, учета субъект-субъектных отношений между ними; этнокультурном, практико-ориентированном характере и творческой направленности педагогического процесса [2, с.16].

Нами определено внешнее и внутреннее проблемное поле этнокультурного образования на всех его ступенях, заключающееся в следующих недостатках:

1. Содержание этнокультурного образования разрабатывается образовательными учреждениями (как среднего, так и профессионального образования) самостоятельно и в отдельных случаях

определяется программами и учебными пособиями, изданными в других странах и республиках, не имеющими российского сертификата. Сегодня отсутствуют и не определены единые требования к программам по изучению родного языка и культурного наследия народа в рамках этнокультурного компонента, а существующие программы не ориентированы на образовательные стандарты других государств. Отсутствие государственного стандарта этнокультурного образования приводит к возникновению трудностей в оценке программ и результатов этнокультурного образования.

2. Остаются неразработанными перечень компетенций и система подготовки и переподготовки педагогов, занимающихся этнокультурным образованием. Этнокультурное образование требует не только предметной, но и особой воспитательной, социально-психологической, управленческой компетентности педагогических работников соответствующих образовательных учреждений.

3. Дальнейшая разработка проблемы требует ответа на вопрос: нужна ли национальная культура в современных условиях простому человеку? Обеспечение родителями достойной жизни своим детям в современном обществе подтверждается сегодня не только с помощью своей, но и национально обезличенной субкультуры, то есть они вполне удовлетворятся таким положением. Но как показывают специальные исследования, они всё-таки могут быть мобилизованы на поддержку идеи национально-культурного возрождения, могут даже стать активистами этнокультурного образования своих детей. В связи с этим возникает необходимость организации работы педагогов, прежде всего, с родителями по формированию и развитию их национального самосознания и межэтнической толерантности.

4. Организационно-методическая работа, организуемая современными образовательными учреждениями, страдает отсутствием задач творческого развития молодежи и работает лишь на обеспечение репродуктивного воспроизведения опыта личности. Для развития эффективного этнокультурного образования молодежи необходим существенный пересмотр научно-методологических подходов к организации работы с педагогами, обеспечение их индивидуальной программой научно-методического развития.

5. Решение задач этнокультурного образования в школах, СПО и ВПО связано с трудностями, порождаемыми объективно существующими противоречиями:

– между существующим духовным богатством национальных культур и возрастающим отчуждением населения полиэтнических регионов от их традиций, обрядов, устоев;

– между безграничным педагогическим потенциалом народной культуры и этнопедагогике в целостном формировании личности и недостаточным применением ее научно-педагогических основ, форм и методов современными педагогами в своей педагогической деятельности;

– между естественным стремлением учащейся и студенческой молодежи приблизиться к культуре своего народа, этноса и неразработанностью педагогической стратегии и концептуальных основ приобщения детей к миру этнической культуры;

– между потребностями школ, колледжей и вузов в педагогах-этнокультурологах, способных творчески работать в условиях многонационального государства и ограниченными возможностями сложившейся системы педагогического образования, не способной в полном объеме удовлетворить эти потребности [1, с.1].

Прогнозируемая нами модель непрерывного этнокультурного образования, на наш взгляд, должна включать этапы:

– **мотивационно-диагностический**, целью которого является изучение педагогами степени понимания сущности патриотизма и отношения к Родине современной молодежи, понимания ими этнокультурной специфики народов, необходимости организации педагогами этноориентированного и патриотически-ориентированного содержания образования;

– **мотивационно-ценностный**, основная цель которого – усиление мотивации учащейся и студенческой молодежи к развитию у них готовности служения Отечеству; знание культуры и традиций своего народа, представлений о себе как о гражданине страны, развитие культуры межнационального общения и толерантности, определение ценностно-смысловых параметров и особенностей опыта служения Отечеству;

– **деятельностно-творческий**, реализующий цель: развитие идейно-мировоззренческой готовности к реализации опыта служения Отечеству с проявлением творческой индивидуальности;

– **процессуальный**, представляющий собой последовательность действий (алгоритм) организации непрерывного этнокультурного образования на всех его ступенях и

– **результативный**, включающий критерии и показатели системы оценивания качества этнокультурного образования на различных его ступенях и уровнях.

На новом этапе создания и реализации модели непрерывного этнокультурного образования мы придерживаемся следующей целевой установки: максимальное удовлетворение формирующихся и развивающихся культурно-образовательных запросов населения России средствами дальнейшего совершенствования подсистемы этнокультурного образования по ключевым направлениям ее развития. Содержание результативного компонента модели подразумевает выявление основных критериев и показателей системы оценивания качества этнокультурного образования на различных его ступенях и уровнях. Логика выделения данных уровней предполагает поэтапный переход от более простого принятия многообразия окружающего социального мира к воспитанию в духе дружбы народов, которая становится фундаментом для формирования понимания о величии своей Родины, многообразии народов и этносов, культур и конфессий.

*Таблица 1*

**Критерии и показатели системы оценивания качества этнокультурного образования на различных его ступенях и уровнях**

<i>Критерии</i>	<i>Показатели</i>
<b>Институциональное и информационное обеспечение школ, СПО и ВПО</b>	Этноориентированное образование в качестве возрождения патриотической идеи в тесной связи с интересами государства, общества, личности, активной пропаганды необходимости укрепления национально-культурного единства общества, признании значимости ценностей собственного и других народов, приоритета общечеловеческих и духовных ценностей. Обеспечение национального единения людей в рамках гражданского общества, приобщение их к этико-этническим поведенческим и фи-

	<p>лософским нормам, правам и обязанностям по отношению к социуму, разнообразию и самобытности каждой этнической группы и сохранении этнической идентичности. Целенаправленное творческое использование позитивных возможностей идей развития культуры межнационального общения и толерантности, патриотизма в процессе воспитательной деятельности со всеми категориями молодежи при активном участии соответствующих социальных и государственных институтов, особенно министерств и ведомств.</p>
<p><b>Создание нормативно-правовых основ этнокультурного образования на всех ступенях образования</b></p>	<p>Определение роли, места, социально-правового статуса, задач, функций каждого органа, ведомства как составных элементов единой системы этноориентированного образования с учетом их специфики. Методологической основой разработки технологий формирования гражданской идентичности учащейся молодежи являются такие документы как: «Национальная стратегия действий в интересах детей на 2012–2017 гг.»; «Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России»; «Фундаментальное ядро содержания общего образования»; «Федеральный государственный образовательный стандарт среднего (полного) образования» и др.</p>
<p><b>Разработка научно-теоретических основ этнокультурного образования на всех его ступенях</b></p>	<p>Обоснование и обогащение этнокультурного образования путем модернизации его содержания посредством введения культурно-исторического, военно-исторического, духовно-нравственного, этнокультурного, патриотического, идеологического, социально-психологического и других компонентов, важнейших достижений в области социально-гуманитарных наук, современной этнопедагогике. Использование и обогащение опыта применения технологий: личностно-ориентированного обучения и воспитания; технологии обучения в сотрудничестве; групповых технологий; технологий коллективного взаимодействия; технологии исследовательского (проблемного) обучения; технологии творческой деятельности и др.</p>
<p><b>Научно-методическое обеспечение этнокуль-</b></p>	<p>Развитие и совершенствование форм и методов содержания этнокультурного образования учащейся и студенческой молодежи, осуществляемого министерствами и ведомствами, общественными организациями. Внедрение новых педагогических технологий в деятельности педаго-</p>

<p><b>турного образования на всех его ступенях</b></p>	<p>га по этнокультурному воспитанию; интерактивные формы и методы обучения (эвристические беседы, презентации, дискуссии, «мозговые атаки», методы «круглого стола», «деловой игры», конкурсы практических работ с их обсуждением, ролевые игры, тренинги, коллективные решения творческих задач и др.). Организация новой, соответствующей реальностям России системы подготовки педагогических кадров, способных эффективно, на высоком качественном уровне решать современные задачи непрерывного этнокультурного образования. Создание общеобразовательных учебных заведений открытого типа с углубленной профессиональной подготовкой к некоторым видам деятельности, связанным с профилактикой и предупреждением национализма, расизма, ксенофобии, экстремизма.</p>
<p><b>Обеспечение взаимодействия школ, СПО и ВПО с субъектами федерации и их структурами</b></p>	<p>Разработка основных направлений деятельности по этнокультурному и патриотическому воспитанию молодежи в регионах Российской Федерации. Проведение научно-практических конференций, с приглашением представителей основных патриотических союзов, объединений, центров, религиозных организаций, а также международных конференций и обучающих семинаров, дискуссий совместно со странами ближнего и дальнего зарубежья. Обеспечение взаимодействия школ, СПО и ВПО между субъектами федерации и их структурами на принципах взаимозаинтересованного сотрудничества, а также с системой образования, культуры, средствами массовой информации, военными организациями, ориентированных на решение воспитательных задач этнокультурного образования: пробуждение и развитие у учащейся и студенческой молодежи высокого уровня патриотического сознания, этнокультурной идентичности и гражданственности, способности отдать силы, разум и энергию на благо России начала третьего тысячелетия.</p>

Мы убеждены, что насыщение образовательного процесса в школах, СПО и ВПО включением методов, принципов, задач и технологий в процессе обучения предопределяет выход современного непрерывного этнокультурного образования на новые горизонты, ориентируя на качественно новое накопление концептуальных ос-

нов национальной безопасности России, необходимость внесения кардинальных изменений в систему этнокультурного и патриотического воспитания молодежи.

### **Список литературы**

1. *Храпаль Л.Р.* Эколого-региональный аспект национального и локального измерения культуры на основе принципов экологической аксиологии / И.Ш. Мухаметзянов, С.П. Доронин // Казанский педагогический журнал, 2015. № 2. 10 с.

2. *Храпаль Л.Р.* Уровни и критерии оценки модернизационных изменений высшего профессионального экологического образования [Текст] / Л.Р. Храпаль // Высшее образование сегодня. 2010. №8. С. 88–90.

**Р.Ю. Шайхутдинов,**  
*Уфимский государственный институт искусств  
им. З. Исмагилова,  
г. Уфа*

## **АНСАМБЛЬ НАРОДНЫХ ИНСТРУМЕНТОВ «ЗАБАВА» (К 40-ЛЕТИЮ КОНЦЕРТНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ)**

Современное ансамблевое исполнительство на народных инструментах представляет собой широчайший спектр форм и направлений: фольклор, академическая, камерная и эстрадная музыка, джаз и т.д.

Эволюция игры на народных инструментах вывела их на широкую концертную эстраду. Жанр ансамбля всегда был любим народом, он популярен среди профессиональных исполнителей, в творческой студенческой среде, художественной самодеятельности. Однородные и смешанные, дуэты, трио, квартеты и т.д. есть в каждом учебном заведении культуры и искусства России, концертных организациях.

В 2020 году кафедре народных инструментов Уфимского государственного института искусств им. Загира Исмагилова (далее УГИИ) исполнилось 50 лет. Все эти годы на кафедре творческого вуза республики Башкортостан велась интенсивная работа по многим направлениям: сольное и ансамблевое исполнительство, наука, педагогика и т.д. Немало талантливых музыкантов-народников, которые и сегодня прославляют российское народно-инструментальное искусство у нас в стране и за рубежом, являются выпускниками этой кафедры.

Еще в первые годы работы был образован квинтет многотембровых баянов преподавателей (рук. В.Ф.Беляков), далее активную концертную деятельность вели дуэт баянистов Раджап Шайхутдинов и Владимир Суханов, ансамбль народных инструментов «Родные напевы» (рук. А.К.Савицкий), трио баянистов Олег Мельников, Владимир Суханов, Раджап Шайхутдинов и др. Сегодня это ансамбли народных инструментов «Премьер квартет» (рук.

О.С.Буланкина), «Балалайка-бенд» (рук. Д.М.Анисимов), «Пьяцца-трио» (рук. О.Н.Мельников). Жанр ансамбля также популярен в ДМШ и музыкальных училищах республики.

Яркий пример высокого исполнительского мастерства – многолетняя творческая деятельность ансамбля народных инструментов «Забава».

Коллектив был основан в 1981 году, талантливым музыкантом Николаем Руснаком, при Дворце культуры моторостроительного завода Уфы. С первых дней существования и до наших дней основу ансамбля составляли выпускники УГИИ.

С 1981 по 1988 годы основными участниками коллектива были: Николай Руснак – руководитель (баян, гармонь), Юрий Пигов – художественный руководитель, Ирина Балдина (домра малая), Эльвира Абдуллина (домра малая), Татьяна Лазарева (домра малая), Елена Дегтева (домра альт), Сергей Жуков (балалайка прима), Геннадий Малофеев (баян), Фаниль Махмутов (баян), Елена Копейкина (балалайка секунда), Наталья Сермягина (балалайка альт), Владимир Шабаев (балалайка секунда, бал-ка к/бас), Вячеслав Крипаков (бал-ка к/бас), Семен Лейзерович (ударные).

В этот период непродолжительное время в ансамбле играли: Елена Бикбулатова (домра малая), Марина Петухова (домра альт), Римма Кашапова (домра альт), Сергей Никитин (балалайка прима).

Уже через несколько лет, ансамбль был широко известен в стране, демонстрируя высокий исполнительский уровень в разных качествах – солирующем, оркестровом, аккомпанементе, камерном репертуаре.

С коллективом начинают выступать известные певцы и инструменталисты. Среди них: Л. Сметанников, Г.Измайлова, Д.Ремаревский, Ф. Кильдиярова, Г. Родионов, И. Газиев, А.Завьялова (вокал), А. Цыганков (домра), Ш. Амиров (балалайка), В.Ковтун (аккордеон) и многие другие.

С начала образования коллектива и по сей день, в ансамбле играют Владимир Шабаев, Татьяна Лазарева. В 1988 году в ансамбль приглашается Виктов Ярцев (баян), в 1997 – Лира Ястребова (балалайка прима), в 1999 – Олег Хардин (бал-ка к/бас). Эти музыканты и сегодня в строю, и их многолетняя творческая деятельность является знаковой!

Состав ансамбля 1990 года:



*Николай Руснак, Владимир Шабаев, Эльвира Абдуллина,  
Сергей Жуков, Татьяна Лазарева, Семен Лейзерович, Ирина Балдина,  
Вячеслав Крипаков, Виктор Ярцев*

Ш.С. Амиров – балалаечник, народный артист России: «Еще до очного знакомства с этим ансамблем я слышал о нем много самых лестных отзывов. Рассказывали, с каким уважением и поддержкой к коллективу относится руководство моторостроительного завода (вплоть до предоставления заводских самолетов). Когда в ансамбле стала играть моя ученица Л. Ястребова, начались мои выступления с уфимскими музыкантами в городах России и Башкортостана. Коллектив «легок на подъем», сразу откликается на творческие предложения. Так было с презентацией в Уфе моего нотного сборника пьес башкирских композиторов».

Надо отметить, что в «Забаве» (в разные по продолжительности периоды) работали и другие музыканты: Ирина Куравина (домра малая), Айгуль Халимова (домра малая), Виктор Костенко (балалайка прима), Михаил Цымбаленко (бал-ка к/бас) и др.

В 1996 году основной состав ансамбля уезжает на постоянное место жительства в Германию, но «Забава» продолжает свою исполнительскую деятельность.

В 2002 году безвременно уходит из жизни Николай Руснак.

С этого года и по настоящее время художественным руководителем коллектива становится артист ансамбля баянист Виктор Ярцев. Начинается новый творческий этап.

География выступлений ансамбля всегда была обширна. Вот лишь некоторые даты:

1. Участие в юбилейном концерте Оркестра им. Н. Осипова. Москва, зал им. П.И. Чайковского, 1993.

2. Юбилейный вечер народного артиста России А. Цыганкова. Москва, ЦДРИ, 1993.

3. Дни культуры Башкортостана в Москве. 1996.

4. Международные фестивали в Тунисе (2002), в Италии (2003), в Польше (2005).

5. Концерт мастеров искусств Башкортостана в штаб-квартире ЮНЕСКО. Париж, 2008.

6. Концерт-презентация сборника Ш. Амирова «Пьесы башкирских композиторов в переложении для балалайки». Уфа, 2018.

7. Юбилейные концерты к 100-летию Народного поэта Башкортостана Мустая Карима. Уфа, 2019.

Много раз ансамблю приходилось выступать и в экстремальных условиях. В беседе с В.К. Шабаевым вспомнился один из случаев: «... в 1996 году «Забава» принимала участие в Днях культуры республики Башкортостан в Москве. На перроне вокзала нас встретил известный режиссер Амир Абдразаков и попросил срочно помочь его сыну Ильдару Абдразакову на третьем туре Международного конкурса вокалистов. В жюри Л.Зыкина (председатель), И. Архипова, Е. Образцова. Играли практически с листа. Ильдар пел прекрасно и... завоевал первую премию!

Надо сказать, что народная артистка СССР Л.Г. Зыкина внимательно следила за успехами уфимских музыкантов, и делались предложения отдельным персоналиям переехать в Москву и стать артистами ансамбля «Россия». Сказав спасибо, все остались дома.

С 2007 года «Забава» пробует свои силы в различных конкурсах:

1. Международный фестиваль-конкурс оркестров и ансамблей «Европа-Азия». Магнитогорск, 2007, I премия.

2. II Международный фестиваль-конкурс оркестров и ансамблей русских народных инструментов «Струны России». Анапа, 2008, I премия.

3. Всероссийский конкурс-фестиваль Анатолия Шутикова «Народные мелодии». Казань, 2010, I премия.

4. Международный конкурс-фестиваль оркестров и ансамблей народных инструментов «Зов Урала». Уфа, 2015, I премия.

Четыре конкурса и четыре первых премии!

А.А. Цыганков – домрист, народный артист России: «Ансамбль «Забава» знают не только в Уфе и Башкирии, но и во многих регионах нашей России. Яркие эмоциональные выступления, тонкие динамические оттенки, хорошая «техническая оснащенность» – всегда были отличительной чертой этого коллектива. Я всегда с большим удовольствием приезжаю в Уфу и всегда рад встрече с этим коллективом».

Репертуарная палитра весьма обширна и разнообразна. Это, прежде всего «народная классика» – Б. Трояновский, А. Широков, А. Шалаев, В. Городовская, большая программа из произведений А. Цыганкова, музыка Е. Дербенко, А. Пьяццолы, Р. Галиано, П. Пиццигони. Значительное внимание уделяется башкирской и татарской музыке – Сюита Н. Инякина, Скерцо Р. Касимова, обработка башкирской народной мелодии «Янгали» А.Каширина, Фантазия на татарские народные темы Р. Шайхутдинова – М. Макарова.

Ансамбль гастролирует и за рубежом (Германия, Франция, Италия, Тунис и т.д.).

Сегодня «Забава» один из востребованных коллективов в России и Башкортостане. Является самостоятельной концертной единицей в составе городского фольклорного ансамбля песни и танца «Мирас» города Уфы.

Состав ансамбля 2020 года:



*Мария Кислякова (домра малая), Татьяна Лазарева (домра альт) – засл. артистка РБ, Виктор Ярцев (рук., баян) – народный артист РБ, Владимир Шабает (бал-ка секунда) – засл. работник культуры РБ, Ли́ра Ястребова (бал-ка прима) – засл. работник культуры РБ, Олег Хардин (бал-ка к/бас), Вячеслав Шилкин (ударные).*

Итак, свой предстоящий юбилей ансамбль народных инструментов «Забава» встречает на высокой профессиональной ноте. За 40 лет пройден большой путь, накоплен значительный репертуар, огромный сценический опыт. Еще много нереализованных творческих планов и задумок, которые ждут своего часа. Нет сомнений, что впереди у коллектива новые яркие творческие страницы. Успехов!

**О.Н. Шамсутдинова,**  
*Национальный музей Республики Татарстан,*  
*г. Казань*

**ВОЕННЫЕ МОНУМЕНТЫ  
НА МЕДАЛЯХ ИЗ КОЛЛЕКЦИИ  
Н.И. МАЛИНКИНА В СОБРАНИИ НМ РТ**

В коллекции Национального музея республики Татарстан хранится немало предметов, связанных с темой войны: личные вещи и документы участников Великой Отечественной войны, их награды, письма, фотографии. Музей бережно сохраняет эти раритеты для потомков, чтобы память о войне не тускнела, не терялась в веках. В послевоенные годы в нашей стране много делалось для поддержания этой памяти: создавались монументы и памятники, издавались книги, снимались фильмы... А еще к памятным и юбилейным датам выпускались медали, значки и монеты.

В декабре 1987 года в фонды НМ РТ поступила большая коллекция (583 единицы) отечественных и зарубежных медалей, собранная Николаем Ивановичем Малинкиным. Коллекция Н.И. Малинкина впервые вводится в научный оборот, поэтому необходимо сказать несколько слов о ее составе. Собрание включает, главным образом, юбилейные и памятные медали СССР, его республик, краев и областей, а также зарубежные медали (59 медалей из 10 стран: ГДР, Польши, Финляндии, Франции, Японии и др.). Предметы коллекции посвящены промышленным предприятиям, научным организациям, учебным заведениям, организациям культуры, разовым мероприятиям (съездам, выставкам, форумам), теме спорта, персоналиям. В коллекции есть ценные с нумизматической точки зрения экземпляры: медали, выпущенные малыми тиражами (100, 300, 500 ед.); уникальные для нашего музея иностранные авторские медали известных итальянских художников Джио Помодоро и Джакомо Манцу.

Даритель, Н.И. Малинкин, собирал коллекцию на протяжении многих лет, чему способствовала его профессиональная деятельность (номенклатурный работник партийных органов Казани и аппарата ЦК КПСС в Москве): очевидно, что он много ездил по стране и за рубеж, и именно в этих поездках довольно спонтанно формировалось данное собрание. За год до выхода на пенсию, в 1987 году Николай Иванович передал свою коллекцию Национальному музею через сотрудника музея Г.А. Милашевского (нам ничего не известно об их личных взаимоотношениях, дружбе или знакомстве). Видимо сделать это его побудили воспоминания о молодости, проведенной в Казани. Материалы о Н.И. Малинкине были предоставлены Российским государственным архивом новейшей истории (РГАНИ) и музеем АО «КЭТЗ» г. Казани.

28 медалей коллекции связаны с памятными датами Великой Отечественной войны. Предметы эти местного производства, просты в исполнении, сделаны из сплавов, алюминия или пластика. Одна медаль – самодельная, сделана из дерева и плотного картона. Одна отчеканена на Ленинградском монетном дворе из тампака (имеет повреждения – многочисленные каверны) [20, № 1249, с. 55, 255]. Некоторые имеют футляры.

Типологически медали можно разделить на две почти равные группы: 15 памятных и 13 – юбилейных, приуроченных к круглым датам послевоенной истории. На всех представлены военные монументы и памятники – символы обороны и воинской славы городов, областей и республик. 14 медалей выпущены в Белорусской ССР. Первой приняла на себя удар врага Брестская крепость. Мемориальный комплекс «Брестская крепость-герой» создан авторским коллективом под руководством народного художника СССР скульптора А. Кибальникова в 1969–1971 [12, 13]. Центральным объектом мемориала является монумент «Мужество». Именно его фрагмент мы видим на медали, помещенной в футляр из светлого дерева.

Выделим серию из 5-ти памятных медалей, посвященных мемориальному комплексу «Хатынь»: они имеют схожее художественное оформление, идентичный реверс (колокол на фоне язы-

ков пламени) и общую тематику. Надписи сделаны на белорусском языке.

Мемориальный комплекс «Хатынь» был открыт 5 мая 1969 года в память всех белорусских деревень, пострадавших во время войны. Авторы проекта – коллектив архитекторов: Ю. Градов, В. Занкович, Л. Левин, скульптор народный художник БССР С. Селиханов [8]. На медалях изображены: скульптура «Непокорённый человек», обелиски – печные трубы, «кладбище деревень», созданное в память о 186 сожженных деревнях, вечный огонь с надписью «2 миллиона 230 тысяч. Погиб каждый четвертый». Пламя огня напоминает голубя – символ мира, а молодые деревца на заднем плане символизируют надежду на новую жизнь. В схожей стилистике исполнена и медаль с надписью: «Фашисты создали 260 лагерей смерти».

Следующие два предмета коллекции также можно объединить в серию, благодаря схожести художественного решения. На первом изображен мемориальный комплекс «Хатынь», а на втором – памятник «Курган славы» (он же представлен на 2-х идентичных юбилейных медалях «25 лет освобождения Белоруссии от фашистских захватчиков», исполненных в желтом и светлом металле). Мемориальный комплекс «Курган Славы», расположенный в 20 км от Минска, открыт в 1969 году в год 25-летия освобождения Белоруссии [7].

На юбилейных медалях «Город-герой Минск. 30 лет Победы», «40 лет освобождения Белоруссии. 1944–1984» и других изображен еще один известный памятник – Монумент Победы. Обелиск является одним из символов столицы республики, местом проведения различных мероприятий в честь победы в Великой Отечественной войне. Он установлен в 1954 году на площади Победы (арх. Г. Заборский, В. Король) в честь 10-ой годовщины освобождения республики [2, 9].

На памятной медали «Стоять насмерть!», посвященной обороне Сталинграда, изображен фрагмент монумента на Мамаевом кургане, открытого 15 октября 1967 года: фигура воина, высеченная из цельной каменной глыбы (скульптор Е.В. Вучетич) [1]. Цитаты из известного приказа 1942 года №227: «Ни шагу назад!»,

«Стоять насмерть!», «За Волгой для нас Земли нет», «Каждый дом – это крепость» выгравированы на реверсе медали, помещенной в футляр из светлого дерева.

Освобождение главного города Крыма Симферополя состоялось 13 апреля 1944 года. В память о тех событиях еще в 1944 году в сквере Победы на пьедестале был установлен танк (автор памятника – начальник штаба 216-го сапёрного батальона 19-го танкового корпуса капитан С. Ф. Коробкин): этот средний огнемётный танк ОТ–34 № 201 одним из первых вошел в город. Он же изображен на медали в честь 25-й годовщины освобождения Симферополя. 16 января 2003 года в связи со строительством Александро-Невского собора при участии ветеранов и общественности Крыма танк-памятник был перемещен в пределах сквера и установлен на новый постамент, а мемориальный комплекс был дополнен плитами с наименованиями частей, освобождавших Крым в 1944 году [16].

Медаль, посвященная 25-летию освобождения Новгорода, отчеканена на Ленинградском монетном дворе незначительным тиражом – 965 экземпляров. Медальеры – Н.Н. Филиппов и В.А. Засухин [21, с. 55]. Новгород был оставлен советскими войсками 19 августа 1941 года. На два с половиной года он оказался в оккупации и почти полностью лишился гражданского населения – жители, которые не были эвакуированы в августе 1941 года, погибли или бежали из Новгорода. Только 20 января 1944 года город был освобожден.

Две медали в коллекции Н.И. Малинкина посвящены освобождению Пскова, который гитлеровцы называли «ключом к парадным дверям Ленинграда». Псков был занят фашистами 8-го июля 1941 года и освобожден только через три года 23 июля 1944 года. Город пережил все тяготы оккупации, а псковичи участвовали в подпольной работе и партизанском движении.

Композиция из оружейных стволов «Салют Победы» (авторы Смирнов В.П., Катаев Л.Н., Васильковский В.О., Бутенко П.С.), изображенная на памятной медали «Памятник Неизвестному солдату, город Псков», была установлена на площади Победы 23 июля 1974 года в честь 30-летия освобождения города. Огонь за-

жжен от Вечного огня на Марсовом поле в Ленинграде. Там же состоялось перезахоронение останков неизвестного солдата, павшего на поле брани 9 июля 1941 года близ деревни Батьковичи [6].

24 августа 1944 года войсками 3-го Украинского фронта был освобожден Кишинев, находившийся в оккупации с 16-го июля 1941 года. В 1969 году в центре Кишинева в честь 25-летия освобождения столицы Молдавии установлен памятник (авторы – скульптор Л. Дубновский, Н. Эпельбаум, архитекторы А. Колотовкин, Ф. Наумов, И. Грищенко, А. Минаев): 20-метровый белокаменный пилон, на пьедестале которого возвышается бронзовая скульптурная группа [14]. Этот монумент мы видим на юбилейной медали «30 лет со дня освобождения столицы МССР города Кишинева». На реверсе огни прожекторов создают римскую цифру XXX, а по окружности идет надпись на молдавском языке.

«Защитникам Советского Заполярья в годы Великой Отечественной войны» посвящена медаль с гравировкой на реверсе «Ваш подвиг бессмертен» и номером «49». Оборона советского Заполярья на море и на суше продолжалась с сентября 1941 года по ноябрь 1944 г. Открытие монумента состоялось 19 октября 1974 года. Авторы – архитектор И.А. Покровский и скульптор И.Д. Бродский. Фигура солдата в плащ-палатке, с автоматом за плечом установлена на самой высокой точке над Кольским заливом – на сопке высотой 173 метра. Монумент относится к высочайшим сооружениям России среди памятников: по высоте он уступает лишь волгоградской статуе «Родина-мать» [11].

Целой области посвящена юбилейная медаль «30 лет освобождения Брянщины от немецко-фашистских захватчиков». На аверсе мы видим памятник воинам-водителям, погибшим во время Великой Отечественной войны. Находится он на выезде из Брянска близ посёлка Осиновая Горка. Открыт монумент 12 сентября 1968 года, накануне двадцать пятой годовщины освобождения области от немецко-фашистских захватчиков. Авторы памятника – скульптор П.Ф. Мовчун, архитектор А.А. Гайдученя. Медаль проста в исполнении, изготовлена из алюминия [4].

В сходной стилистике исполнена памятная медаль «Монумент Славы. Город Кострома». Кострома находилась рядом с линией

фронта, жители города, работая в тылу, делали все для скорейшего достижения победы. 9 мая 1972 года на площади Мира в Костроме был открыт монумент Славы, авторы – скульпторы М.Ф. Бабурин и Г.П. Левицкая, архитектор Е.И. Кутырев [15].

Еще один город, прославившийся трудовыми подвигами во время войны – Челябинск. На аверсе медали «Челябинск. В память 30-летия Победы над фашистской Германией» изображен Памятник добровольцам-танкистам, участникам Уральского добровольческого танкового корпуса, образованного в 1943 году из жителей Свердловской, Челябинской и Молотовской областей. Памятник установлен 9 мая 1975 года на месте бывшей Мясной площади, откуда 9 мая 1943 года отправилась на места сражений 63-я Челябинская добровольческая танковая бригада. Авторы – архитектор Е.В. Александров и скульптор Л.Н. Головницкий [17]. Памятный предмет имеет оригинальный футляр в виде пятиконечной звезды.

Две медали коллекции Н.И. Малинкина посвящены партизанскому движению. Одна из них – авторская, изготовлена в Литве. На аверсе надпись на литовском языке: «Слава партизанам советской Литвы». На реверсе надписи: «Ты партизан» и, очевидно, название композиции или же слова из песни: «В осеннем лесу». Там же – подпись «E. Varnas» и дата «1979».

Вторая представляет собой самодельную копию медали «Партизану Отечественной войны», учрежденной 2 февраля 1943 года (автор Н.И. Москалёв). Она имела две степени и вручалась за участие в партизанском движении. Копия изготовлена из дерева, оклеенного многослойным плотным картоном. На реверсе простым карандашом сделана неразборчивая надпись, возможно – фамилия. На обороне оригинальной медали была надпись: «За нашу советскую Родину». Не представляется возможным установить, кто и по какому поводу изготовил эту копию.

Военные монументы как символы и достопримечательности городов также изображались на медалях, например, «Мемориал советскому воину-освободителю» (пр-во ГДР). Памятник в берлинском Трептов-парке открыт 8 мая 1949 года. Авторы – скульптор Е.В. Вучетич, архитектор Я. Б. Белопольский, художник А.В. Горпенко, инженер С. С. Валериус. Высота памятника –

12 метров, вес – 70 тонн. Монумен является заключительной частью триптиха: «Тыл – фронту» в Магнитогорске и «Родина-мать зовёт!» на Мамаевом кургане в Волгограде [5].

Среди достопримечательностей города на медали «Киеву 1500 лет» изображена монументальная скульптура «Родина-мать». Расположена она на территории Музея истории Украины во Второй мировой войне, что на правом берегу Днепра. Открыта в составе музейного комплекса в 1981 году в День Победы. Авторы – скульпторы В. Бородай, Ф. Согоян и В. Винайкин, архитекторы В. Елизаров, Г. Кислый, Н. Фещенко. Высота статуи – 62 метра, высота памятника с постаментом – 102 метра. Слева от монумента на медали помещена Золотая звезда Героя Советского Союза. Звание «Город-герой» присвоено Киеву 8 мая 1965 года [3].

Нам осталось упомянуть еще одну медаль, связанную с темой Великой Отечественной войны: «30-летию Победы – ударный труд». К сожалению, медаль не расскажет нам, где она изготовлена, на ней нет упоминания о городе или названия памятника. Мы видим лишь зенитную установку и даты «1941–1945», а такие монументы есть во многих городах. Очевидно только, что изготовлена она в 1975 году, когда вся страна отмечала 30-ю годовщину победы над Германией.

Память о войне священна для нас, слова «Никто не забыт, ничто не забыто» – не простой звук. Наш долг перед потомками – сохранить эту память по крупицам, донести ее до будущих поколений, тщательно сохраняя живые свидетельства времени и памятники минувших лет, посвященные событиям войны, ее героям и Победе.

### **Список литературы**

1. Википедия. Мамаев курган [Электронный ресурс]. URL: [https://ru.wikipedia.org/wiki/Мамаев\\_курган](https://ru.wikipedia.org/wiki/Мамаев_курган). Дата обращения: 25.04.2020.
2. Википедия. Монумен Победы (Минск) [Электронный ресурс]. URL: [https://ru.wikipedia.org/wiki/Монумент\\_Победы\\_\(Минск\)](https://ru.wikipedia.org/wiki/Монумент_Победы_(Минск)). Дата обращения: 25.04.2020.
3. Википедия. Родина-мать (Киев) [Электронный ресурс]. URL: [https://ru.wikipedia.org/wiki/Родина-мать\\_\(Киев\)](https://ru.wikipedia.org/wiki/Родина-мать_(Киев)). Дата обращения: 05.09.2020.

4. Воинам-водителям [Электронный ресурс]. URL: <http://www.puteshestvie32.ru/content/voinam-voditelyam>. Дата обращения: 02.05.2020.

5. Воин-освободитель. Вечный страж мира [Электронный ресурс]. URL: <https://tepler.ru/germany/berlin/voin-osvoboditel.html>. Дата обращения: 05.05.2020.

6. Во славу павших, во имя живых. Памятники и памятные места Пскова, связанные с событиями Великой Отечественной войны [Электронный ресурс]. URL: <http://bibliopskov.ru/war3.htm>. Дата обращения: 21.04.2020.

7. Вся планета. Курган в Славы Минске (Беларусь): описание, история, карты [Электронный ресурс]. URL: <https://vsya-planeta.ru/kurgan-slavy/>. Дата обращения: 24.10.2020.

8. Вся планета. Мемориальный комплекс Хатынь [Электронный ресурс]. URL: <https://vsya-planeta.ru/memorialnyi-kompleks-hatyn/>. Дата обращения: 19.04.2020.

9. Город-герой Минск [Электронный ресурс]. URL: <https://mydocs.ru/1-112352.html>. Дата обращения 15.10.2020.

10. *Косарева А.В.*: Искусство медали. М.: Просвещение, 1982.

11. Мемориал «Защитникам Советского Заполярья» [Электронный ресурс]. URL: <https://взглядизпрошлого.рф/memorial-zashhitnikam-sovetskogo-zapolyar'ya/>. Дата обращения: 30.04.2020

12. Мемориальный комплекс «Брестская крепость-герой» [Электронный ресурс]. URL: [https://studbooks.net/597773/istoriya/memorialnyu\\_kompleks\\_brestskaya\\_krepost\\_geroy](https://studbooks.net/597773/istoriya/memorialnyu_kompleks_brestskaya_krepost_geroy). Дата обращения: 19.04.2020

13. Мемориальный комплекс «Брестская крепость». Музей обороны крепости [Электронный ресурс]. URL: <https://fb.ru/article/193566/memorialnyiy-kompleks-brestskaya-krepost-muzej-oboronyi-kreposti>. Дата обращения: 19.04.2020.

14. Монумент «Освобождение» в Кишиневе [Электронный ресурс]. URL: <http://safe-rgs.ru/993-monument-osvobozhdenie-v-kishineve.html>. Дата обращения: 30.04.2020.

15. Монумент Славы на площади Мира. Г. Кострома [Электронный ресурс]. URL: <https://zen.yandex.ru/media/id/5e4282aa2315ee477efd7851/monument-slavy-na-ploscadi-mira-5e6b392be8f40964c405c173>. Дата обращения: 03.05.2020.

16. Памятник-танк в симферопольском сквере Победы [Электронный ресурс]. URL: <https://www.liveinternet.ru/users/4768613/post363857245/>. Дата обращения: 30.04.2020.

17. Памятник танкистам-добровольцам в Челябинске [Электронный ресурс]. URL: <https://history.zpravdu.org/chelyabinskaya-oblast/pamyatnik-tankistam-dobrovolcam-v-chelyabinske/>. Дата обращения: 03.05.2020.

18. *Процкий А.Е.* Беларусь героическая. Рассказывают памятные медали и значки. Минск: Польша, 1986 г.

19. Советский коллекционер. М.: Радио и связь, 1968–1987 гг.

20. *Шатэн А.В.* Советская мемориальная медаль 1917–1967. М.: Советская Россия, 1971 г.

21. *Шкурко А.С., Салыков А.Ю.* Памятная медаль советского периода 1919–1991. ГИМ. Каталог. М., 2005 г. – № 1249, с. 55, 255.

**А.К. Шарафутдинов,**  
*Казанская государственная консерватория им. Жиганова,*  
*г. Казань*

## **К ВОПРОСУ ФОРМИРОВАНИЯ КОНЦЕРТНОГО РЕПЕРТУАРА ДЛЯ ОРКЕСТРА НАРОДНЫХ ИНСТРУМЕНТОВ**

Проблема выбора и формирования концертного репертуара для любого творческого музыкального инструментального коллектива возникает еще на стадии его формирования. Но, если для одних инструментальных коллективов формирование репертуара заключается преимущественно в выборе произведений из числа уже существующих, то для других коллективов указанная проблема имеет гораздо большую актуальность, поскольку затрагивает также и проблему создания репертуара, которая решается путем написания произведений для оригинального состава коллектива, а также созданием оркестровок и переложений произведений, написанных для одиночных инструментов либо для иных по тембровому составу ансамблей и оркестров.

К числу первых относится симфонический оркестр в его классическом составе, а также камерные ансамбли струнно-смычковых, духовых и других инструментов, которые сформировались в окончательном составе еще в XVIII–XIX веках – струнный квартет, хольц-квинтет (ансамбль духовых инструментов из пяти исполнителей) и т. д. К числу вторых относятся оркестры и ансамбли народных и духовых инструментов (за исключением упомянутых), иные оркестры и ансамбли со смешанным составом.

Причина сложившейся ситуации в отношении оркестрового и ансамблевого репертуара объясняется достаточно просто: симфонический оркестр в классическом составе существует со второй половины XVIII века и является общепризнанным среди музыкантов тембровым эталоном, так же, как струнный квартет и хольц-квинтет, состав которых является неизменным уже на протяжении

около 200 лет. К тому же, обучение игре на инструментах симфонического оркестра – струнных и духовых – ведется во многих уголках земного шара. Естественно, что интерес композиторов к написанию произведений для ансамблей и оркестров, включающих используемые почти повсеместно инструменты, является крайне высоким: симфоническое наследие включает произведения большого числа композиторов, которое начинается с эпохи представителей Мангеймской и Венской классической школ XVIII века и продолжается представителями современной эпохи.

Несколько иначе обстоит ситуация с формированием репертуара для оркестров и ансамблей народных инструментов. Оркестры и ансамбли народных инструментов, выступающие для широкой публики, являются сравнительно «молодым» музыкальным образованием и в России ведут отсчет начала своего существования с марта 1888 года, когда в зале Кредитного общества в Санкт-Петербурге на сцене выступил коллектив балалаечников под руководством В.В. Андреева. В дальнейшем ансамбль балалаечников вырос в Великорусский оркестр, в составе которого появились домры и гусли. Именно в таком составе, включающем балалайки, домры и гусли, Великорусский оркестр послужил образцом для создания многих оркестров русских народных инструментов в городах и весях нашей необъятной Родины.

Последующее появление оркестров русских народных инструментов в различных городах страны и популяризация игры на народных инструментах активизировала в дальнейшем процессы по созданию оркестров народных инструментов и у других народов, проживавших на территории бывшей Российской империи [4, с. 224–225]. Работа по усовершенствованию традиционных музыкальных инструментов, проходившая в республиках СССР и автономных республиках РСФСР в 20-е – 30-е годы XX века, привела к созданию оркестров и ансамблей народных инструментов, имевших в своем составе инструменты, присущие тому или иному этносу [2]. Очевидно, что эти оркестры были крайне разнообраз-

ными по составу и входившим в него тембрам, и говорить о готовом для них репертуаре было преждевременно<sup>1</sup>.

Очень часто проблемы создания репертуара были вынуждены решать сами создатели таких коллективов, которые не только делали переложения и инструментовки уже имевшихся произведений, но нередко и сами писали оригинальные сочинения и делали обработки народных мелодий. Ярким примером такой подвижнической работы является В.В. Андреев, который не только занимался переложением классических сочинений, но и сам писал музыку для своего коллектива, а также делал прекрасные обработки народных песен и танцев [1].

Учитывая, что многие участники создаваемых оркестров народных инструментов не только не являлись профессиональными исполнителями на том или ином инструменте (действительно, игре на щипковых гусях, гитаре, дудуке или цымбалах для профессиональной деятельности в тот период не обучали), но зачастую вообще не имели музыкального образования, основные пути решения проблемы формирования оркестрового репертуара были очевидны – это создание обработок народных мелодий, а также сочинений с использованием народных напевов и наигрышей для оригинального состава оркестра.

Основатели этих оркестров понимали, что в репертуаре коллектива народным напевам и наигрышам должна отводиться крайне важная роль, так как исполнение на народных инструментах у всех без исключения этносов всегда ассоциируется с собственными национальными традициями. В. В. Андреев так писал об этом: «Народу надо дать доступную музыку, музыку национальную, и балалайка, домра, гусли являются именно такими историческими национальными инструментами» [3].

В советский период дело пополнения репертуара оркестров русских народных инструментов продолжили такие известные композиторы как С. Василенко, Р. Глиэр, Н. Будашкин, А. Холминов, С. Туликов, С. Триодин, П. Куликов, Ю. Шишаков, В. Горо-

---

<sup>1</sup> Так, оркестр русских народных инструментов в составе, близком современному, сложился в 30-е – 40-е годы прошлого века, когда к струнно-щипковым инструментам добавилась новая группа инструментов, включающая баяны, оркестровые или тембровые гармоника.

довская и др. Произведения, в которых звучат народные темы, уже давно стали классикой народного оркестрового исполнительства: «Фантазия на тему русской народной песни «Коробейники» В. Дителя, «Концерт для трехструнной домры с оркестром» Н. Будашкина, «Калинка» для балалайки с оркестром, «Не слышно шуму городского», «Русский вальс» В. Городовской и др.

Благодаря деятельности профессиональных композиторов, в настоящее время острота проблемы по пополнению репертуара оркестров народных инструментов несколько снижена, однако, в целом, остается все еще достаточно напряженной: для регулярного исполнения новых программ необходимо достаточное количество произведений, предназначенных для исполнения определенным составом. И до настоящего времени эта проблема решается в основном за счет создания оркестровок и переложений произведений, написанных композиторами для сольного исполнения на определенном инструменте либо для исполнения коллективом в ином составе. Используются в репертуаре также и обработки народных мелодий. Так, в репертуаре оркестра татарской музыки Казанской консерватории (в настоящее время – оркестр «Tatarica») достаточно длительный период времени значительное место занимали обработки татарских мелодий, созданные не только профессиональными композиторами, но также студентами и аспирантами – участниками студенческого коллектива.

Необходимо отметить, что исполнение обработки или композиторского сочинения, в котором используются народные песни и наигрыши, тембрами оркестра народных инструментов является весьма органичным. Несмотря на то, что в настоящее время репертуар оркестров народных инструментов состоит преимущественно из сочинений, изначально предназначенных для исполнения оригинальным составом, а также выполненных для этого состава оркестровок и переложений, все же ни одна концертная программа оркестров народных инструментов не обходится без исполнения произведений, в которых звучат народные мелодии, будь то обработка, созданная самодеятельным композитором, или парафраз, написанный маститым профессионалом.

### Список литературы

1. Интернет-ресурс: [www.culture.ru/materials/174935/istoriya-bala-laiki](http://www.culture.ru/materials/174935/istoriya-bala-laiki). Дата обращения: 24.10. 2020.
2. Интернет-ресурс: [www.dic.academic.ru/](http://www.dic.academic.ru/) раздел «Музыкальная энциклопедия», подраздел «Оркестры народных инструментов». Дата обращения: 26.10.2020.
3. «Петербургские ведомости» № 80 от 21 марта 1888 г.
4. *Шарафутдинов А.К.* Особенности формирования состава оркестра татарской музыки Казанской государственной консерватории // Актуальные проблемы музыкально-исполнительского искусства: История и современность. Вып. 3: Материалы научно-практической конференции. Казань, 7 апреля 2010 года/ Сост. В.И. Яковлев, Казан. гос. консерватория. Казань, 2011.

**Г.Ф. Юнусова,**  
*Институт языка, литературы и искусства*  
*им. Г. Ибрагимова*  
*Академии наук Республики Татарстан,*  
*г. Казань*

**«МИЛАЯ ХАФИЗА» С. САЙДАШЕВА**  
**(ИСТОРИЯ СОЗДАНИЯ И ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ**  
**ПОСТАНОВКИ СПЕКТАКЛЯ)**

В годы Великой Отечественной войны музыкальная культура Татарстана продолжала свое развитие. Военные события внесли свои коррективы в контент вербального и музыкального текста произведений композиторов Татарстана, концертную деятельность. С. Сайдашевым в эти годы были созданы песни «Вперед!» и «Когда увидимся» (стихи А. Кутуя), «Вернись с победой» (слова М. Максуда), «Салават» и «Сегодня праздник» (текст Т. Гиззата), «Походная песня» (стихотворение К. Наджми), марш «Родина» в двух вариантах – для духового и симфонического оркестров, а также музыка к спектаклям «Милая Хафиза» и «Священное поручение». Пора военных событий не стимулировала его на создание многочисленных произведений. Причины этого явления кроются в особенностях душевного склада композитора, семейных неурядицах, усугубленных тревогой за сына, ушедшего добровольцем на фронт, проблемах, связанных с работой (а точнее – с ее отсутствием), критике его творчества, начатой накануне войны и продолженной в суровые годы баталий. Особенно непростым в этом плане оказался для С. Сайдашева 1943 год, хотя в это время происходило активное наступление Советской армии на фронтах, что повлияло на все области жизни, в том числе и культуру. На страницах газеты «Кызыл Татарстан» – ведущего печатного издания республики – зафиксированы различные события в мире музыки, количество которых возросло и стало более разнообразным по сравнению с началом войны. Перечислим некоторые из них, отра-

женные в хронике и статьях газеты «Кызыл Татарстан». Так в 1943 году сбор средств, полученных от проведения литературно-музыкальных вечеров писателей и исполнителей, а также авторских концертов композиторов С. Сайдашева, М. Латыпова, направили в фонд красноармейцев. Певец У. Альмеев посвятил свой концерт организации танковой колонны «Советский актер». В республике вновь начали проводить культурные мероприятия, характерные для спокойного мирного времени: смотры художественной самодеятельности, конференции (например, по национальным театрам РСФСР). Ведущие татарские артисты приняли участие в съемках фильма «Концерт – фронту». В связи с 25-летием Красной Армии были организованы специальные бригады артистов филармонии. В этом же году композиторы в нашей республике продолжали активно работать над сценическими произведениями, в частности, С. Сайдашев – над музыкальной комедией «Милая Хафиза» («Хафизэлэм иркэм»).

Эта комедия – малоизвестное произведение в творчестве С. Сайдашева. Оно редко упоминается в публикациях, посвященных композитору. Уделила внимание ему лишь Ф. Салитова [4, с. 258 – 263]. Во всех источниках нет указания на состав исполнителей, отсутствует или приведена неточно дата премьеры. Помогают восполнить этот пробел газетные и архивные материалы. Пьеса «Хафизэлэм иркэм» выдающегося татарского драматурга Г. Камала имеет два неполных рукописных варианта 1921–1922 и 1929 годов. Она неоднократно ставилась на сценах Казани, Астрахани коллективами профессиональных и самодеятельных театров. Жанр пьесы указан в публикациях писателя как комедия, однако в некоторых исследованиях литературоведов, в работах, посвященных С. Сайдашеву, ее относят к драме [8, с.76; 3, с.124]. Эта пьеса – единственный опыт драматурга в области создания музыкальных произведений. С. Сайдашев обычно работал над музыкой к спектаклям, контактируя с создателями литературного оригинала, но не в данном случае. Г. Камал к моменту создания музыкальной комедии уже покинул этот мир. Но музыканта С. Сайдашева он знал. Композитор Л. Хамиди вспоминал, что в 20-е годы XX века в казанские рестораны «Булгар» и «Амур» приходили слушать музыку писатели Х. Такташ, К. Наджми, Г. Камал и другие. Здесь в

концертах, составленных по определенной программе, участвовали С. Сайдашев, А. Ключарев, скрипач М. Юсупов [7, с. 96]. В свою очередь и С. Сайдашев мог видеть премьерный спектакль «Хафизэлэм иркэм», т.к. он приехал в Казань и начал работать в театре как раз в 1922 году.

В период создания музыкальной комедии творчество С. Сайдашева подверглось критике со стороны деятелей искусств, живших за пределами республики. Итоговым в этом плане можно считать совещание в июне 1944 года, в котором приняли участие композиторы и музыковеды из различных регионов России, а также из Казани [6]. Видимо с целью некой защиты композитора от возможных нападок, к работе над музыкой к спектаклю «Милая Хафиза» был привлечен эвакуированный из Ленинграда в Казань профессор М. Юдин. Роль М. Юдина в создании этого спектакля до сих пор не освещена. Можно предположить, исходя из архивных документов, рукописи нот, что он занимался гармонизацией и оркестровкой, что, вероятно, и вызвало после премьерного показа критическое указание на некоторую «разностильность, заключающуюся в расхождении мелодии с гармонией и это естественно, каждый автор имеет свой стиль» [2, с. 3].

Первые упоминания о подготовке спектакля «Милая Хафиза» с музыкой С. Сайдашевым относятся к 1943 году. В анонсе газеты «Красная Татария» отмечали, что пьеса включена в репертуар музыкального ансамбля, недавно организованного при Татарской государственной филармонии. Из приказов, хранящихся в музее этой организации, известно, что руководителем так называемого «татарского музыкального театрализованного ансамбля» был назначен режиссер С. Валеев-Сулъва. В другом приказе указан список исполнителей премьерного спектакля. Некоторые из этих артистов работали в театре им. Г. Камала, остальные – в филармонии. Премьера музыкальной комедии прошла 23 февраля 1944 года на сцене клуба им. В. Менжинского. По всей видимости, из-за трудностей военного времени, это был единичный показ спектакля. Перед постановкой музыкальной комедии состоялось ее прослушивание и обсуждение, на котором присутствовали 50 человек. На совещании выступили: Я. Агишев (литературовед и педагог, председатель Института литературы, языка и искусства им. Г. Иб-

рагимова), писатели М. Гали, Т. Гиззат, Г. Иделле, Л. Заляй, композитор А. Ключарев, режиссеры Ш. Сарымсаков и С. Валеев-Сулва. Замечания, высказанные в то время, и сегодня сохранили свое значение. В качестве недостатков отметили отсутствие новизны в теме пьесы, сходность сюжетных ситуаций с сочинениями других авторов, в частности «Галиябану» М. Файзи (любовный треугольник, где носителем зла стал соперник – сын деревенского богача). Все были единодушны: самое лучшее в прослушанной композиции – музыка С. Сайдашева, и она только выиграла бы с другой литературной основой. Режиссеру С. Валееву – Сульве посоветовали смелее переделывать пьесу в либретто. Выступающие обратили внимание на проблемы, связанные с исполнителями. Так у Р. Измайловой отметили плохой русский акцент. Абканаевой (сейчас она известна как Абканаева-Маматова М.) предлагали «снять камерность исполнения и приблизить звук к оркестровому и сценическому исполнению» [2, с. 2]. Актера М. Сафина хотели видеть более мужественным в его роли. Еще раз к постановке пьесы «Хафизэлэм иркэм» в театре им. Г. Камала обратилась в 1949 году режиссер К. Тумашева. В ней были задействованы известные музыканты, например, певица З. Басырова и баянистка Р. Ибрагимова. Исследователи татарского режиссерского искусства посчитали эту работу постановщика неудачной [1, с.194].

Показ спектакля «Милая Хафиза» в наши дни (2010 год) состоялся благодаря оперной студии Казанской государственной консерватории (худрук – А. Заппарова). Студийцы нередко показывают произведения, давно не идущие на сцене театра оперы и балета им. М. Джалиля, ставшие раритетными, как и в данном случае. К сожалению, коллектив выступил в Большом концертном зале, не предназначенном для театральных постановок. Отсюда – ограниченные возможности сценического оформления, простота которого особенно была заметна в спектакле «Милая Хафиза». В связи с этим представлением возникли вопросы об отношении постановщика к авторскому тексту драматурга и композитора, т.к. в оригинал были внесены изменения. Они касались, в частности, персонажей пьесы. Неоправданным показалось объединение в одном действующем лице двух героинь: матери Хафизы и держательницы постоялого двора. Из комедии исключили такой персо-

наж, как красноармейцы. В результате исчезли их хоры и танцы, хорошие по музыке и написанные в любимом Сайдашевым жанре марша. Они привносили собой необходимый эмоциональный, жанровый и темповый контраст. Иначе в произведении возникает лирическое однообразие. Хотя, конечно, текст этих хоров о зорях Октября, заветах Ленина, воспринимается сегодня (особенно молодежи) как архаика. Композитор в определенной мере вернулся в этом произведении к опыту своих ранних спектаклей 20-х годов XX века. Их называли иногда национально-этнографическими из-за использования народных мелодий и воссоздания различных обрядов. Один из фольклорных напевов зачастую становился лейтмотивом спектакля и давал название всему произведению, как и в данном случае – это песня «Хафизэлэм иркэм». Ее мелодия использована в девяти из тридцати двух номеров, опубликованных в клавире. Есть в произведении и образец башкирского фольклора – «Сибай кантон». Еще во время предварительного обсуждения спектакля в 1944 году отмечали некоторые отклонения в музыке Сайдашева от татарского фольклора. Так, например, музыка Пляски (№ 9) напоминает русский напев «Барыня». Встречаются мотивы музыки этого народа и в других номерах (Пляска красноармейцев № 26). Музыкальный материал номеров довольно часто повторяется. Может быть, по этой причине, режиссер Ш. Сарымсаков в свое время посоветовал сократить некоторые номера, чтобы выделить лучшие из них.

Студенты консерватории исполнили немало номеров, которых нет в опубликованном клавире собрания сочинений С. Сайдашева [6, с. 80 –158]. Был привлечен материал из других его композиций. Среди них, например, песня «Просыпайтесь, нивы!», преподнесенная как ария Карима. Эта светлое и жизнерадостное сочинение не соответствует данному негативному типуажу. Известно, что и сам композитор привлек в музыкальное оформление пьесы свою «Походную песню» в «Песне красноармейцев». Но постановщикам все же необходимо ориентироваться на авторский замысел, а не вводить музыкальный материал из других произведений творца. Проблема воссоздания подлинной авторской композиции упирается в поиск полнотекстового оригинала нот. В упомянутом собрании сочинений С. Сайдашева, по всей видимости, опубликован

первоначальный вариант клавира, т.к. в нескольких вокальных номерах отсутствует поэтический текст. Редактор сборников сочинений С. Сайдашева – композитор Р. Еникеев – при публикации клавира взял за основу авторский экземпляр, хранившийся у певца У. Альмеева. Надо было ознакомиться также с рукописью нот спектакля «Милая Хафиза», записанной М. Юдиным (хранится в личном архиве его внучки – преподавателя Казанской государственной консерватории О. Майоровой). Ее предварительный анализ показал некоторые существенные отличия от публикации. Необходимо найти рукописи нот всех произведений С. Сайдашева и издать их в максимально полном виде.

### Список литературы

1. *Арсланов М.Г.* Татарское режиссерское искусство (1941–1956). Казань, 1996. 224 с.
2. *Протокол* совещания при Татарском отделении ВТО. Архив СТД РТ, ф.7, папка 29.
3. *Салих Сайдашев.* Материалы и воспоминания. Казань, 1970. 127 с.
4. *Салитова Ф.Ш.* Салих Сайдашев. Жизненный и творческий путь. Казань: Издательство «Бриг», 2011. 332 с. (с.).
5. *Стенограмма* обсуждения творчества татарских композиторов. НА РТ, ф. 7057, оп.1, д.11.
6. Сәйдәшев С. Эсәрләр: 3 томда, т. Казан, 2002. 232 б.
7. *Хамиди Л.* Надо изучать народную музыку // Салих Сайдашев: Материалы и воспоминания. Казань, 1970. С. 96–98.
8. *Ханзафаров Н.Г.* Татарская комедия: истоки и развитие. Казань, 1996. 268 с.

**Е.А. Ягафова,**  
*Самарский государственный  
социально-педагогический университет,  
г. Самара*

**ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ  
ПРИЧЕРЕМШАНСКИХ ЧУВАШЕЙ:  
ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННЫЕ ПРАКТИКИ**

Похоронно-поминальные практики традиционно занимают важное место в исследовательском поле российской этнологии. Интерес ученых к данной тематике обусловлен не только значимостью этого блока обрядности в этнической культуре, но и динамичностью его развития в современном обществе. Похоронно-поминальные обычаи, несмотря на консерватизм ряда представлений и обрядовых элементов, подвержены изменениям вследствие социальных трансформаций.

Мемориальные практики чувашей рассматривались в XIX – начале XXI в. в работах ряда исследователей (В.Ф. Каховский [1], Д. Мессарош [2], С.И. Руденко [6], А.К. Салмин [7], В.А. Сбоев [8], и др.), касательно закамских чувашей – в статье Е.А. Ягафовой и А.И. Ивановой [9]. Несмотря на определенный опыт в изучении темы, похоронно-поминальные практики чувашей остаются наименее исследованным полем.

В статье рассмотрены похоронно-поминальные обычаи обряды чувашей, проживающих в селениях в среднем течении реки Большой Черемшан. Административно территория охватывает Нурлатский район Республики Татарстан, Кошкинский и Челно-Вершинский районы Самарской области. В основу статьи легли материалы, собранные в указанных местностях в 1997, 2005 и 2020 гг. [3; 4; 5] Особо следует отметить, что в ней рассмотрены религиозные практики православных чувашей; похоронно-поминальные обычаи некрещеных чувашей, проживающих в более, чем десятке селений в этом же ареале, – особая тема. Цель

статьи – определить закономерности развития современных религиозных практик чувашей (на примере локальной группы), задачи – охарактеризовать комплекс традиционных элементов, влияние православия и новации в современной похоронно-поминальной обрядности причеремшанских чувашей. В качестве «традиции» здесь рассмотрены элементы «языческого» происхождения, сохранившиеся в обрядности, несмотря на христианизацию в XVIII – начале XX в. и антирелигиозную кампанию советского времени.

«Язычество» проявляется во всех компонентах похоронно-поминальной обрядности причеремшанских чувашей. Предвестниками смерти считают лай собак. При приближении смерти возле умирающего ставят миску с водой, чтобы покойный отправился на тот свет чистым («*тӑр шывпала каймалла*»; дословно «с чистой водой ушел»); иногда рядом кладут хлеб. Покойника обмывают 3–5 человек (нечетное число): если покойник женщина, то ее обмывают только женщины, если мужчина – то мужчины. Воду приносят втроем в трех ведрах или в трех ковшах из колодца, в который после зачерпывания воды бросают по три суровые нитки, которые служат проводником покойному на тот свет (*кайма сул*). В Малом Максимкине суровые нитки последовательно бросают по дороге при возвращении от источника воды. В Старом Юрееве и Антипкине полагаются брать воду из трех источников в трех посудинах [3]. При обмывании покойного руки обмывают тряпкой или надевают варежки (голыми руками запрещено дотрагиваться до покойника), моют с мылом. К «языческим» традициям восходят правила обращения с предметами, использованными для мытья покойного. Так, обмылок относят в баню для мытья или же его хранят, полагая, что оно обладает целебными свойствами. Воду, которой мыли покойного, выливают в так называемом «чистом месте», где обычно никто не ходит. С «язычеством» связаны и обычаи хранить на чердаке дома одежду, в которой умер человек (считается, что она оберегает жилище от пожаров), а также класть в гроб личные вещи покойного (например, очки, трубку, посох и другие) и стружки от гроба [3; 5]. Соблюдаются обычаи при пошиве «постели» для гроба покойного: наволочку для подушки шьют, не завязывая узлов на нити. К традиционному пласту верований относятся требования к смертной одежде: вещи должны быть по-

стираны, в том числе и новые; по цвету выбирают одежду светлых тонов, для женщин – подвенечное платье. Волосы женщин заплетают в одну косу [3].

При рытье могилы сохраняется обычай откладывать в сторону первый снятый пласт земли, им обкладывают могилу после похорон. Существуют представления о *масар нуслӕхӕ* (дословно «глава кладбища») – первом захороненном на кладбище покойнике и *масар хуралӕ* (дословно «страж кладбища») – последнем на данный момент похороненном на кладбище покойнике [3; 4; 5].

Традиции соблюдаются при выносе покойного из дома: гроб трижды раскачивают в дверях, а на место гроба кладут либо железный предмет (ножницы, топор), либо конфеты или пряники (Малое Максимкино), либо монеты. Последние в Старом Юрееве считают дарами для божества дома *хӕрт-сурт*, хотя в большинстве случаев обычай связывают с очищением после контакта с покойным. В ряде селений сохраняется и обычай выноса тела покойной женщины женщинами [3].

Существует традиционный маршрут следования похоронной процессии, которая останавливается не менее трех раз по ходу движения: на перекрестках дорог, возле домов родственников; последние сами выносят стулья, на которые устанавливают гроб. На остановках участники процессии, не следующие вместе с ней до кладбища, прощаются с покойным: целуют икону в руках покойного, и, держась за его ногу, просят не пугать их, т.е. не являться в снах: «*Ан хӕрат!*». В большинстве селений существует обычай вручения первому встречному на пути процессии свертка с угощениями – дара от покойного [3; 5].

Традиционными элементами погребального обряда являются: 1) одаривание участников процессии отрезами полотенец, с помощью которых гроб несут и опускают в могилу; 2) троекратный обход гроба и/или могилы, бросание в могилу монет («*сутӕ укӕи*», этот обычай современники толкуют как пожелание богатства на том свете); 3) повязывание на кресте полотенца и зажигание на нем свечи (последние действия производятся не во всех селениях). При обходе могилы приговаривают: «*Ӏйӕвр тӕпру сӕмӕл нултӕр!*» (Пусть пухом будет земля!) и каждый раз касаются руками намоченной земли [3; 4; 5].

По возвращении с кладбища у ворот дома покойного совершается характерный ритуал. Хозяева встречают с водой, мылом и полотенцем и предлагают всем заходящим в дом мыть руки. При этом воду льют от себя и спрашивают: «*Ста кайрән?*» – «*Пусне сёре хутаймәр, чунне турра патаймәр!*» (Куда ходили? – Тело предали земле, а душу отдали богу!). Очищение в бане в день похорон практикуется не во всех селениях, однако ритуальное очищение дома (мытьё полов от двери) сохраняется повсеместно [3; 4; 5].

Традиция раздачи суровых ниток соблюдается не во всех селениях, но там, где она еще сохраняется, считается древним обычаем, влияющим на судьбу покойного на том свете: по поверьям чувашей, от количества и прочности ниток зависит, удастся ли покойному перейти через пропасть на пути в иной мир. Поэтому нитки раздают всем участникам похорон, вне зависимости от того, были ли на кладбище или нет. Если их кому-либо забыли дать, то полагается попросить. По ниткам также гадают: если все три нити одинаковой длины, то они предвещают скорую смерть в кругу семьи или родственников [3; 5].

Особое место занимает поминальная трапеза, в которой из традиционных элементов сохранилось приготовление супа на мясном бульоне (за исключением постных дней); при этом птицу (петуха или курицу) или скотину (барана / бычка) закалывают на поминки, посвящая жертву покойному. На стол обязательно подают блины из кислого теста с медом, кисель, кашу, щербет (сладкую воду на меду) и иногда – домашнее пиво *сăра*. Во время молебна на стол также обязательно ставят кружку или стакан с водой [3; 5].

Поминальные обряды совершаются на 3-й (как правило, совпадают с похоронами), 9-й, 40-й дни, через полгода, 1, 2, 3 года. Наиболее торжественно проходят поминки на 40-й день, которые считаются «проводами души». По поверьям, душа покойного пребывает до 40-го дня дома, поэтому под божницей для него ставят стакан с чистой водой, ежедневно заменяя на свежую, и кусок хлеба, вешают чистое полотенце. Во время трапезы водой угощают присутствующих, а полотенце дарят близкому родственнику. На эти поминки стараются собрать большое количество гостей, не менее 41, каждый из которых приносит с собой угощение (муку, печенье, конфеты и т.д.) и свечи, выставляемые на общий поми-

нальный стол. После трапезы еду частично раздают гостям, и те поминают принесенными угощениями еще дома. В полночь родственники выходят на улицу с угощениями, встают лицом на восток и с пожеланиями благополучной, сытной «жизни» на том свете провожают душу покойного, которая, по словам информантов, с шумом / звуками покидает дом. Ежегодные поминки, в целом, приурочены к датам православного календаря (Пасха, Троица, день св. Д. Солунского), тем не менее, в некоторых селениях сохраняется и чувашские названия обрядов – *çимёк*, *кёр сáри*. На осенние поминки по традиции режут петуха, однако трапеза проходит в кругу семьи, поскольку гостевания с родственниками исчезли. Наиболее значимыми является летнее поминовение, которое благодаря массовости сравнивается информантами с «фестивалем»: на него съезжаются родственники из других сел и городов, что способствует активному общению как родственников, так и односельчан. Каждая родственная группа *эртел* собирается на могилах своих родственников и поминает, переходя от могилы к могиле. Принесенной едой и напитками они «кормят» предков, раскладывая еду на могилах и крестах, а также угощают друг друга; уносить домой с кладбища еду и напитки запрещено. В некоторых селениях на могилах разбрасывают крупу для птиц – в последних, по поверью, вселяются души умерших. Неслучайно, одним из признаков скорой смерти членов семьи являются попытки птиц проникнуть в дом через окно или дверь [3; 5].

Причеремшанскими чувашами соблюдаются ряд запретов при посещении кладбища: нельзя ругаться, пить в больших объемах спиртное, увозить /уносить с кладбища домой скошенную траву, срубленные деревья, есть кладбищенские ягоды, а также показывать пальцем в сторону кладбище (если последнее случается, то нужно сильно прикусить палец). В случае падения на кладбище следует попросить прощения у покойников. Большинство кладбищ от селения отделяет водная преграда как граница между двумя мирами – мертвых и живых («чтобы не сразу видеть кладбище»), а сами кладбища расположены к западу от селений, что символизирует окончательный уход человека из этого мира [3; 4; 5].

В последние десятилетия наблюдаются новации в похоронно-поминальной обрядности причеремшанских чувашей. Если гроб и

крест изготавливают дома, то для гроба могут использовать любое дерево, но при этом кресты для женщин рубят из липы, а для мужчин – из дуба [3]. В большинстве случаев гробы и остальные атрибуты погребальной обрядности покупают в бюро ритуальных услуг. Нередки на чувашских кладбищах и железные кресты и мраморные плиты. Похоронная процессия, как правило, останавливается напротив зданий, в которых покойный работал (школа, правление колхоза и т.д.). Кроме ниток раздают в качестве подарков платки, посуду, а тем, кто читал молитвы, – деньги и отрезки на платье. Получая подарок, говорят: «*Турӑ ҫӑлтӑр!*» (Пусть Бог спасет!). Раздача суровых ниток, обычай ставить воду рядом с умирающим, вызывают резкое недовольство православных священников, вследствие чего указанные действия проводятся чувашами скрытно. Конфликты причта и паствы возникают также по поводу «кормления» предков на кладбище [3; 5].

Православные традиции также закрепились в похоронно-поминальных практиках. При умирающем и после смерти обычно читают псалмы – *Вилём кёнеки*. В некоторых селениях вещи и постель, в которой умер человек, относят в церковь, предварительно выстирав и высушив. Гроб перед укладыванием в него покойного опрыскивают святой водой, а на подушку нашивают черный крест. Покойника в гробу укрывают белым покрывалом с православной символикой (оно продается в церкви или в бюро ритуальных услуг) и в руки кладут маленькую икону. Перед входом на кладбище и, обходя могилу, читают православную молитву. На могиле устанавливают православный крест в ногах покойного. На кладбище и во время поминальных трапез участники неоднократно совершают крестное знамение. При подготовке поминальной трапезы строго соблюдают пост, на стол обязательно подают рисовую кутью. Под влиянием православия исчезли поминки на 20-й день. В ночь перед поминками делают кануны, всю ночь читают псалмы. Ежегодные родительские дни также обусловлены православной традицией и проводятся в субботу перед масленицей, во вторник по окончании Пасхальной недели, в субботу перед Троицей, осенью, в Дмитриевскую субботу, в начале ноября [3; 5].

Таким образом, в похоронно-поминальных практиках причеремшанских чувашей именно традиционные представления и об-

рядовые действия составляют их основу, определяют акциональную и смыслодержательную стороны, пространственно-временные характеристики обрядности. Новации обусловлены допустимым вторжением в эту сферу современной индустрии ритуальных услуг, существенно упрощающей сами практики. Православное влияние наблюдается, в основном, во внешних атрибутах обрядности как символах конфессиональной идентичности православных чувашей, но присутствует как религиозная «норма» и в ритуальных действиях.

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

### Список литературы

1. *Каховский Б.В.* Погребальный обряд чувашского языческого населения // Современные и этнические процессы в Чувашской АССР / Сб. ст. ЧНИИ. Чебоксары, 1978. С. 118–146.
2. *Месарош Д.* Памятники старой чувашской веры. Чебоксары: ЧГИГН, 2000. 360 с.
3. Полевые материалы автора (ПМА), 1997. Самарская область, Кошкинский район (сс. Старое Максимкино, Малое Максимкино, Старое Юреево, Антипкино).
4. ПМА, 2005. Республика Татарстан, Нурлатский район (с.Якушкино).
5. ПМА, 2020. Самарская область, Челно-Вершинский район (с. Девлезеркино).
6. Руденко С.И. Чувашские надгробные памятники // Материалы по этнографии России. Т. I. СПб., 1910. С. 81–88.
7. *Салмин А.К.* Система религии чувашей. СПб.: Наука, 2007. 654 с.
8. *Сбоев В.А.* Заметки о чувашах: Исследования об инородцах Казанской губернии. Чебоксары, 2004. 144 с.
9. *Ягафова Е.А., Иванова А.И.* Похоронно-поминальные обычаи и обряды чувашей северо-востока Самарского Заволжья (верховья р. Большой Черемшан): традиции и современность // Традиционная культура, 2019. Т. 20. № 1. С. 79–90.

**Н.П. Ячина,**  
*средняя общеобразовательная школа №143,*  
*г. Казань*

## **МУЗЫКАЛЬНОЕ ТВОРЧЕСТВО ПЕРИОДА ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ**

К величайшим страницам нашей истории относится Великая Отечественная война. Память о ней неподвластна времени. 9 мая во всех уголках нашей страны около Вечного огня ежегодно можно увидеть людей, возлагающих цветы погибшим в годы войны.

Почему мы обязаны помнить о Великой Отечественной войне? Пожалуй, память – это важнейшая нравственная сила, которая позволяет человеку оставаться Человеком, она заставляет его бороться со злом во имя справедливости.

О войне рассказывают по-разному. Кто-то ушел на фронт и с оружием в руках защищал Родину, кто-то со своим творческим «оружием» способствовал укреплению народного патриотизма, осознанию смертельной опасности, нависшей над Отечеством и готовности к самопожертвованию ради Победы над врагом.

Поэты, композиторы, музыканты внесли свой огромный вклад в великую Победу. Песня так же может разить врага, как и любое оружие. В Великой Отечественной войне участвовали все: и взрослые, и старики, и женщины, и дети. И всем им в тяжелые эти годы помогала музыка. В некоторых песнях они находили утешение, в некоторых силу и веру.

Так, песня «Священная война», ставшая своеобразным гимном защиты Отечества, до сих пор вызывает непередаваемые чувства патриотизма у слушателей. Стихи «Священная война» потребовали от поэта Лебедева-Кумача упорной работы. Замысел стихов, как предполагают исследователи, возник у поэта еще в предвоенную пору. Под впечатлением кинохроники, показывавшей налеты фашистской авиации на города, Лебедев-Кумач занес в записную книжку такие слова:

Не смеют крылья черные  
Над Родиной летать...

24 июня 1941 года одновременно в газетах «Известия» и «Красная Звезда» были опубликованы стихи поэта В.И.Лебедева – Кумача «Священная война». Сразу же после публикации композитор А.А.Александров написал к ним музыку. Печатать слова и ноты не было времени и Александров написал их мелом на доске, а певцы и музыканты переписали их в свои тетрадки. 27 июня 1941 года на Белорусском вокзале ансамбль впервые исполнил эту песню. По воспоминаниям очевидцев, песню исполнили 5 раз подряд. С 1 октября 1941 года, когда фашисты захватили уже Калугу, Ржев и Калинин, «Священная война» стала ежедневно звучать по все-союзному радио – каждое утро после боя кремлевских курантов. Песня приобрела массовую популярность на фронтах Великой Отечественной войны и поддерживала боевой дух в войсках.

Песня «Священная война» стала своеобразным гимном защиты Отечества.

Однажды Михаил Исаковский сочинил четверостишие:

Расцветали яблони и груши,  
Поплыли туманы над рекой.  
Выходила на берег Катюша,  
На высокий на берег крутой.

Он почти год работал над стихами на песню Катюша. Зимой вдохновился писать стихи, но так и не придумал, как поступить с девушкой, вышедшей на высокий берег, отложил их на неопределенное время. В начале мая Михаила при встрече знакомят с композителем М.И. Блантером. Тот тут же спросил имеются ли стихи для наложения на них музыки, поэт написал композитору слова, и позабыл об этом, так как считал, что дело не выгорит. Уже летом при встрече композитор сказал, что музыка готова, но нет только слов. Поэт пообещал дописать стихи. По каким-то причинам Михаил так и не выполнил обещания, и в конце лета поэт уехал в отпуск в Крым. И вот, совершенно неожиданно для Михаила, на отдыхе появляется композитор и сообщает, что уже осенью состоится концерт, и Катюша будет в программе. Исаковскому ничего не оставалось, как начать работать в непривычных для него в условиях. Уже через два дня у Михаила было готово примерно шесть ва-

риантов песни. Один вариант поэт пометил, так как считал его лучше других. Впоследствии оказалось, что этот же вариант понравился и композитору. Тема песни о Родине, на тот момент стала актуальна, люди чувствовали приближение войны, правда не знали, откуда она придет. Ведь это было время, когда Красная армия защищалась от японских самураев. До сих пор фраза про «пограничье» имеет разное предположение. Одни исследователи считают, что это граница с поляками, ведь с той стороны ждали приближения войны. Другие считают, что имеется в виду граница дальневосточная, так как там уже шли боевые действия. В ноябре 1938 года состоялся дебют песни Катюша и история песни только началась. Большое впечатление песня оставляла и на фашистах. Во время войны случилась интересная история: как-то под вечер, когда все стихло, русские солдаты слышали, что из окопа с немецкой стороны доносится песня Катюша, причем, включали немцы ее несколько раз. Наши солдаты разозлились и начали внезапную атаку. В итоге после быстрой схватки пластинка с песней и патефон оказались у русских. В скором времени Катюшей стали называть боевые машины, тогда поэта попросили переделать стихи этой песни. Он выполнил свое обещание, и уже в 1944 году по радио зазвучала новая версия Катюши. Эту версию пели всегда и везде, в том числе и на фронте [1].

Песня «Тёмная ночь» также стала одной из популярных. Написана она композитором Никитой Богословским и поэтом Владимиром Агатовым в 1943 году для фильма «Два бойца». У режиссёра Леонида Лукова не получалось убедительно снять кадр с написанием солдатом письма. После множества неудачных попыток ему неожиданно пришла в голову мысль, что помочь решить эту сцену могла бы песня. Луков обратился к Никите Богословскому, который сел за рояль и практически сразу предложил мелодию. После этого они пошли к Агатову, который также довольно быстро сочинил на неё текст. Тут же, среди ночи был разбужен Марк Бернес, и вскоре фонограмма песни была готова, а на следующий день эпизод был снят. Главный герой фильма Аркадий Дзюбин в исполнении Марка Бернеса поёт эту песню под гитару ночью, во время дождя, во фронтовой землянке с протекающей кровлей [3].

Уж отгремела война, но песни военных лет продолжают будоражить чувства и души нашего народа. Когда слушаешь их, появляется чувство гордости за нашу страну, за наш талантливый и трудолюбивый народ российский многонациональный народ.

Мне рассказывал дедушка, участник Великой Отечественной войны, что во время привала солдаты часто пели песни. Надо заметить, что народ был очень музыкален! Так как полк был многонационален, то и песни пели на разных языках, причем, подпевали, запоминали, разучивали. Так часто дедушка, вспоминая военные годы, исполнял украинские, еврейские песни.

Я до сих пор помню, как он пел на украинском языке песню, которую привез с войны:

Солнце низенько,  
Вечер близенько,  
Спешу до тебя, мое серденько.

Это говорит о том, что молодые парни, мужчины в минуты затишья от выстрелов мечтали о любви, о мирной жизни. И пройдя такие тяжелые испытания, не ожесточились, сохранили самые трепетные человеческие чувства.

Он также рассказывал, что между людьми не было никаких барьеров из-за национальных принадлежностей. Не делили друг друга на евреев и остальных, как это происходит в настоящее время. Относились друг к другу с теплотой и заботой, поддерживали друг друга, потому что знали, что жизнь каждого может оборваться в любую минуту.

Мой отец 17 летним мальчишкой ушел добровольцем на фронт. Что его заставило, возможно, слова песни «Священная война»?! Он был снайпером – разведчиком. Когда друг моего отца, Сосков Николай (тот самый – с которым осенью 1943 г. он ушел добровольцем на фронт), хотел сделать перебежку, чтобы ещё на несколько шагов продвинуться в лагерь противника, пулеметная очередь прошла по нему! Колька – всегда жизнерадостный, решительный парень упал, как подкошенный. Он был смертельно ранен. Боевой товарищ был весь в крови, его кишки вывалились из прошитого пулеметной очередью живота. Но Пётр не боялся в этот момент смерти, он шел, смело расправив плечи. Ведь он нес своего друга, которого нельзя было оставить на поругание врагу.

Хотя бы один выстрел сделали немцы в этот момент! Они были так близко, но никто не отважился выстрелить в него. Мне кажется, сила характера, которой обладал мой отец, была присуща всему советскому народу, именно поэтому они смогли выстоять под напором фашизма и победили его, жертвуя своим здоровьем, а нередко и жизнью во имя свободы и счастья будущих поколений. 28 октября 1944 г. мой отец, Просвиркин Петр Алексеевич, сам получил тяжелое ранение в руку, произошло это под г. Шяуляй, когда войска 1-го Прибалтийского фронта в ходе Шяуляйской операции продвинулись на глубину от 100 до 400 километров и освободили значительную часть территории Латвии и Литвы. В апреле 1945 года после лечения в госпитале был комиссован по состоянию здоровья.

У моего отца был очень хороший голос, в районных концертах и конкурсах он занимал призовые места. Часто пел песню «Орленок», текст которой был создан его современником Я.З. Шведовым, прозванным однополчанами «нашим окопным поэтом»:

«Орленок, орленок, взлети выше солнца,  
Собою затми белый свет.  
Не хочется думать о смерти, поверь мне,  
в семнадцать мальчишеских лет!».

Я думаю, исполняя эту песню, он мысленно возвращался к тем далёким, опалённым огнём войны событиям, которые не мог забыть на протяжении всей жизни.

Вот уже 75 лет мы празднуем Победу в Великой Отечественной войне, и стар, и млад не может равнодушно слушать песню «День Победы». Какие сильные чувства она вызывает! Эта песня завоевала огромную любовь нашего народа и по праву стала народной. Идея песни принадлежит поэту Владимиру Харитонову. Весной 1975 года, в честь 30 летия Победы, он написал слова и представил их Давиду Тухманову, который быстро сочинил музыку. Знаменитую композицию также исполняли Муслим Магомаев, Иосиф Кобзон, Эдита Пьеха и другие известные певцы [2].

Таким образом, в годы Великой Отечественной войны мы наблюдаем мощный подъем народа, и этому способствовали в большей мере замечательная музыка и песни. Сила и величие музыки неоспоримы!

### **Список литературы**

1. История Создания песни «Катюша». [Электронный ресурс] <https://Istmira.Com/Drugoe-Razlichnye-Temy/14944-Istorija-Sozdanija-Pesni-Katjusha.Html>. (Accessed 28 Sept. 2020).
2. История Создания песни «День Победы». [Электронный ресурс] <Http://Song-Story.Ru/Den-Pobedy/>. (Accessed 28 Sept. 2020).
3. «Темная Ночь». [Электронный ресурс] [https://Ru.Wikipedia.Org/%20Wiki/Тёмная\\_ночь](https://Ru.Wikipedia.Org/%20Wiki/Тёмная_ночь). (Accessed 28 Sept. 2020).

## СОДЕРЖАНИЕ

*Яковлев В.И.*

- Казанская этнографическая школа:  
антропология музыкально-исторической памяти.  
К постановке проблемы ..... 3

*Алексеенко Г.В.*

- Село Красносельское в контексте истории  
Самарского Заволжья ..... 12

*Аминов Р.Р.*

- Семейно-брачные отношения  
в д. Янгильдино (XVIII – начало XX вв.) ..... 19

*Атдаев С. Дж., Бурханов А.А.*

- Некоторые данные о представлениях тюркских народов  
Евразии о сезонных перелетах птиц (к вопросу изучения  
взаимоотношений человека и природы) ..... 31

*Батяев В.Ф.*

- Песенный фольклор евреев Беларуси ..... 39

*Белаш С.А.*

- Этнографический музей как средство формирования  
национального самосознания ..... 45

*Белявина В.Н.*

- Методика сбора полевых этнографических материалов  
при подготовке «Регионального историко-этнографического  
атласа Украины, Беларуси и Молдавии» ..... 51

*Бункевич Н.С.*

- Праздничные традиции питания корейцев  
Республики Беларусь ..... 56

<i>Бурханов А.А.</i>	
Некоторые новые данные и вопросы изучения, сохранения, благоустройства и использования в этнотуристических и воспитательных целях объектов историко-культурного наследия Ульяновской области (на примере агротуристического и историко-культурного комплекса «Идел-йорт» и средневековых памятников Калмаюрского некрополя).....	60
<i>Высоцкая М.С.</i>	
Белорусы Поволжья: миграционные процессы .....	71
<i>Гущина Е.Г., Желябина П.Л.</i>	
К вопросу о дорожной традиции представления о традиционной дорожной культуре у народов Среднего Поволжья.....	75
<i>Егян А.А.</i>	
Этносоциальный и культурно-антропологический бэкграунд музыкальной культуры народа саами .....	82
<i>Зеленева Г.С.</i>	
Татары Республики Марий Эл в условиях глобализации (этнорелигиозный очерк) .....	87
<i>Картилова А.А.</i>	
Музыка в белорусских фильмах о войне .....	94
<i>Корнишина Г.А., Попова Т.В.</i>	
Отражение традиционного мировоззрения мордвы в жилищно-поселенческом комплексе .....	100
<i>Кржижевский М.В.</i>	
Кумыс в традиционной культуре самарских башкир .....	105
<i>Куперштох Н.А.</i>	
Андрей Алексеевич Трофимук: подвиг в тылу .....	108
<i>Масагутов Р.Ф., Аминов Р.Р.</i>	
Династия Нагаевых – духовная элита татарской общины г. Стерлитамак .....	114

<i>Махмутов З.А.</i>	
Татарская виртуальная идентичность: специфика аудитории этнических сообществ в сети «ВКонтакте» .....	121
<i>Мокишин Н.Ф., Мокина Е.Н.</i>	
Финские ученые о мордовском народе .....	125
<i>Мокина Е.Н., Нарватова М.А.</i>	
Поэтика эрзянских поминальных плачей (на примере фольклорных текстов, записанных в с. Каласево Ардатовского района Республики Мордовия).....	132
<i>Мокина Е.Н., Святкин М.И.</i>	
Традиционные хозяйственные постройки мордвы .....	138
<i>Молотова Т.Л.</i>	
Роль полотенца и хлеба в рекрутской обрядности марийцев .....	145
<i>Овсянникова В.С.</i>	
Музыкальная культура российской провинции: отдел инстру- ментов народного оркестра Краснотурьинского колледжа ис- кусств. К вопросу изучения.....	151
<i>Панина В.З.</i>	
Использование онлайн платформ для дистанционного обучения в кросскультурной среде в период пандемии COVID–19 .....	158
<i>Панина Э.К.</i>	
Особенности комплиментарных структур в американской и русской коммуникативных культурах.....	163
<i>Петров И.Г.</i>	
Традиции и инновации в похоронно-поминальной обрядности чувашей-язычников (на примере жителей с. Юльтимировка Республики Башкортостан) .....	167
<i>Руденко К.А.</i> Вопросы музейной работы в научном наследии Б.Ф. Адлера .....	173

<i>Рычкова Е.С.</i> Фитнес как средство повышения качества жизни современной женщины .....	178
<i>Рычкова Н.В., Панина В.З.</i> Образовательные технологии при подготовке инженера-композитора .....	182
<i>Рычкова Н.В., Рычков С.Ю., Столярова Г.Р.</i> Крымско-татарская компонента этнокультурного потенциала сельских поселений Республики Крым в контексте ее окружения .....	188
<i>Столярова Г.Р., Фазлиев А.М.</i> Современное общественно-культурное развитие сельских крашен Татарстана .....	194
<i>Стрекалова Г.Р.</i> Сохранение активного долголетия и социализации людей пожилого возраста в период самоизоляции .....	200
<i>Суслова С.В.</i> Музейные коллекции по традиционной одежде «ногайских татар» как исторический источник .....	206
<i>Суслова С.В., Донина Л.Н.</i> О проявлениях татаро-русской синкретичности в ювелирных традициях Казанского Поволжья .....	212
<i>Титова Т.А., Крот Н.С.</i> Семейные ценности русского населения Поволжья .....	218
<i>Фан-Юнг Г.Ю.</i> Краткий обзор IV съезда русских естествоиспытателей, прошедшего в г. Казани в 1873 году .....	223
<i>Храпаль Л.Р.</i> Критерии и показатели системы оценивания качества этнокультурного образования на различных его ступенях и уровнях .....	229

<i>Шайхутдинов Р.Ю.</i>	
Ансамбль народных инструментов «Забава» (к 40-летию концертной деятельности).....	236
<i>Шамсутдинова О.Н.</i>	
Военные монументы на медалях из коллекции Н.И. Малинкина в собрании Национального музея Республики Татарстан.....	242
<i>Шарафутдинов А.К.</i>	
К вопросу формирования концертного репертуара для оркестра народных инструментов.....	251
<i>Юнусова Г.Ф.</i>	
«Милая Хафиза» С. Сайдашева (история создания и проблемы современной постановки спектакля).....	256
<i>Ягафова Е. А.</i>	
Похоронно-поминальная обрядность причеремшанских чувашей: традиции и современные практики .....	262
<i>Ячина Н.П.</i>	
Музыкальное творчество периода Великой Отечественной войны.....	269

## **БУСЫГИНСКИЕ ЧТЕНИЯ**

**Казанская этнографическая школа:  
память истории и антропологические повороты**

**Выпуск 13.**

*Материалы Международной научно-практической конференции  
посвященной*

*75-летию ПОБЕДЫ в ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЕ*

*100-летию ТАТАРСКОЙ АССР*

*75-летию КАЗАНСКОЙ КОНСЕРВАТОРИИ*

*125-летию НАЦИОНАЛЬНОГО МУЗЕЯ РТ*

*памяти профессора ЕВГЕНИ ПРОКОПЬЕВАЧА БУСЫГИНА*

*11 декабря 2020 г.*

**Редактор – составитель:**

*Яковлев Валерий Иванович,*

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

**Научный редактор:**

*Столярова Гузель Рафаиловна,*

доктор исторических наук, профессор

Оригинал-макет – *А.Р. Тухватуллина*

Подписано в печать 10.11.2020 г. Усл. печ. л. 17,5. Тираж 100 экз.

Отпечатано с готового оригинал-макета