

ISSN 2312-3400

ИЗВЕСТИЯ ОБЩЕСТВА
АРХЕОЛОГИИ, ИСТОРИИ И ЭТНОГРАФИИ
ПРИ КАЗАНСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ

2017
Том 37, № 4

**ИЗВЕСТИЯ
ОБЩЕСТВА АРХЕОЛОГИИ, ИСТОРИИ И ЭТНОГРАФИИ
ПРИ КАЗАНСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ**

Том 37, № 4

Главный редактор

Напольских Владимир Владимирович, доктор исторических наук, профессор кафедры культурологии Удмуртского государственного университета (Ижевск), член-корреспондент РАН.

Состав редакционного совета:

Председатель – Хайрутдинов Рамиль Равилович, кандидат исторических наук, доцент, директор Института международных отношений, истории и востоковедения КФУ, председатель Совета отделения Российского исторического общества в Казани.

Члены редакционного совета:

Арутюнов Сергей Александрович, доктор исторических наук, член-корреспондент РАН, главный научный сотрудник, заведующий сектором Кавказа Института этнологии и этнической антропологии (Москва).

Головнёв Андрей Владимирович, доктор исторических наук, профессор, член-корреспондент РАН, директор Этнографического Бюро, директор Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук (Санкт-Петербург).

Измайлов Искандер Лерунович, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института археологии АН РТ (Казань);

Казанский Николай Николаевич, доктор филологических наук, профессор, академик РАН (Санкт-Петербург).

Михай Хоппал, Dr. hab., профессор, президент International Society for Shamanistic Research (Будапешт).

Наумкин Виталий Вячеславович, доктор исторических наук, профессор, академик РАН, директор Института востоковедения РАН (Москва);

Пиотровский Михаил Борисович, доктор исторических наук, профессор, академик РАН, генеральный директор Государственного Эрмитажа (Санкт-Петербург);

Руденко Константин Александрович, доктор исторических наук, профессор Казанского государственного института культуры и искусств (Казань);

Ситдилов Айрат Габитович, доктор исторических наук, профессор, член-корреспондент АН РТ, директор Института археологии АН РТ (Казань).

Эберхард Винклер, Dr. hab., профессор, заведующий кафедрой финно-угроведения Гёттингенского университета (Гёттинген).

Юха Янхунен, Dr. hab., профессор, заведующий кафедрой восточноазиатских исследований Хельсинкского университета (Хельсинки).

Печатается по решению Ученого совета Института международных отношений, истории и востоковедения КФУ и Совета отделения Российского исторического общества в Казани.

Журнал выходит с 2017 года 4 раза в год (возобновленное издание 1878-1929 гг.)

Свидетельство о регистрации ПИИ № ФС 77-72116. Зарегистрировано Роскомнадзором 29.12.2017.

Учредители: Хайрутдинов Рамиль Равилович; Ситдилов Айрат Габитович.

Адрес редакции: 420008, Республика Татарстан, г. Казань, ул. М. Межлаука, д. 3, каб. 117.

**PROCEEDINGS
OF THE SOCIETY FOR HISTORY, ARCHAEOLOGY AND ETHNOGRAPHY
AT THE KAZAN UNIVERSITY**

Volume 37, issue 4

Editor-in-chief

Vladimir V. Napolskikh, Doctor of history, Professor of the Udmurt state University, Corresponding member of the Russian Academy of Sciences (Izhevsk – Kazan).

Editorial board:

Chairman – Ramil R. Khayrutdinov, Phd, Ass. Prof., Director of the Institute for international relations, history and oriental studies of the Kazan University, Chairman of the Dept. Council of the Russian Historical Society in Kazan (Kazan).

Members of the editorial board:

Sergey A. Arutyunov, Doctor of history, Professor, Corresponding member of the Russian Academy of Sciences, Head of the Dept. of Caucasus of the Institute for Ethnology and Ethnic Anthropology of the Russian Academy of Sciences (Moscow).

Andrey V. Golovnyov, Doctor of history, Professor, Corresponding member of the Russian Academy of Sciences, Director of the Museum of anthropology and ethnography (Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences (St.-Petersburg).

Iskander L. Izmaylov, Doctor of history, Head researcher of the Institute for Archaeology of the Academy of Sciences of Tatarstan.

Nikolay N. Kazanskiy, Doctor of Philology, Professor, Full member of the Russian Academy of Sciences (St.-Petersburg).

Mihály Hoppál, Dr. hab., Professor, President of the International Society for Shamanistic Research (Budapest).

Vitaliy V. Naumkin, Doctor of History, Professor, Full member of the Russian Academy of Sciences, Director of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences (Moscow).

Mikhail B. Piotrovskiy, Doctor of History, Professor, Full member of the Russian Academy of Sciences, Director of the State Hermitage (St.-Petersburg).

Konstantin A. Rudenko, Doctor of History, Professor (Kazan).

Ayrat G. Sitdikov, Doctor of History, Professor, Corresponding member of the Academy of Sciences of Tatarstan, Director of the Institute for Archaeology of the Academy of Sciences of Tatarstan (Kazan).

Eberhard Winkler, Dr. hab., Professor, Head of the Institute of Finno-Ugric Studies of the University of Göttingen (Göttingen).

Juha Janhunen, Dr. hab., Professor, Head of the Dept. of East Asiatic Studies of the University of Helsinki (Helsinki).

Published after the decision of the scientific council of the Institute for international relations, history and oriental studies of the Kazan University and the Dept. Council of the Russian Historical Society in Kazan.

Published since 2014 (resumed edition after 1878-1929) 4 times a year.

Founders: Ramil R. Khayrutdinov, Ayrat G. Sitdikov.

Address of the redaction: Russia, 420008, Kazan, Mezhlauka, 3, r. 117.

Традиционная культура народов Поволжья

Гусли у поволжских народов

© 2017 г. † Е. П. Бусыгин, В. И. Яковлев

Анализируются опубликованные с XIX в. и собранные авторами в ходе экспедиционной работы материалы по цитрообразным музыкальным инструментам (гуслиам) народов Поволжья: удмуртов, марийцев, татар, чувашей, эрзи, мокши. Рассматриваются особенности конструкции, материала, приёмы игры, функционирование инструментов в повседневной жизни и в ритуальной практике. Авторы приходят к выводу о достаточно древнем, дорусском происхождении гуслей у народов Поволжья и об их сходстве, возникшем как, возможно, вследствие общего происхождения, так и в ходе активных межэтнических контактов.

Ключевые слова: *народы Поволжья, этнография, традиционная культура, этномузыкология, гусли.*

Музыкальный инструментарий народов Среднего Поволжья богат и разнообразен. Здесь с давних пор получили широкое распространение духовые, струнные, мембранные и самозвучающие инструменты. Это – различные флейты из глины, тростника, дерева с игровыми отверстиями и без них; трубы, сделанные из бересты, дерева или рога животных; волынки, трещотки, барабаны, скрипки, гармоники, гусли и др. Разнообразны и формы их функционирования. С давних пор музыкальные инструменты использовали на различных общественных и семейных праздниках, а также во время земледельческих, культовых и других обрядов; они служили сигнальным средством на охоте, употреблялись в качестве манков для ловли птиц и т. д.

Многообразие музыкальных инструментов и форм их функционирования отражает длительную историю народной культуры, сложные пути формирования и расселения поволжских народов.

Некоторые из музыкальных инструментов были характерны только для одного народа Среднего Поволжья и бытовали на территории его расселения; другие, в равной мере известные многим народам, были распространены широко. Так, *кубыз* и *курай* наиболее характерны для татар, многоствольная флейта *чипсан* – для удмуртов, волынки и барабаны – для чувашей и марийцев, гармоника и балалайка – для русских. Вместе с тем у всех поволжских народов издавна был известен очень древний музыкальный инструмент – гусли. Наличие их у славян Поволжья отмечено арабскими путешественниками X в. Ибн-Фадланом и Ибн-Даста (Финдейзен, 1928, с. 23).

Каких-либо данных о бытовании гуслей у местных поволжских народов в это время мы пока не имеем. Однако наличие их у татар в более позднее время отмечено многими исследователями края.

Так, автор «Казанской истории» (XVI в.) среди музыкальных инструментов, известных в то время татарам, называет гусли (Казанская история, 1953, с. 149). Гусли упоминают участники академических экспедиций второй половины XVIII в. Г. Ф. Миллер, П. С. Паллас, И. Г. Георги, С. Г. Гмелин (Миллер, 1791, с. 80; Паллас, 1773, с. 145; Георги, 1799, с. 29, 38, 45, 52; Харлампович, 1903). О широком распространении гуслей у народов Поволжья в XIX в. писали А. Фукс, В. Сбоев, С. Михайлов, А. Риттих, В. Мошков и др. (Записки, 1840, с. 75, 224; Сбоев, 1856, с. 76; Михайлов, 1852, с. 41; Риттих, 1870, с. 102; Мошков, 1903). В начале 20-х годов XX в. появилась специальная статья, посвященная гуслиям чувашей (Павлов, 1928). Вместе с тем в работах указанных авторов сведения о гуслиях отрывочны, неполны. Они не дают возможности представить конструктивные особенности поволжских гуслей, их строй, способы игры, музыкально-выразительные возможности т. д.

Мы в течение ряда лет собирали материал по музыкальным инструментам поволжских народов, в том числе и по гуслиям. Встречи с мастерами, изготовлявшими гусли, и гуслиями разных народов, знакомство с гуслиями татар, чувашей, марийцев и других народов, живущих компактными массивами или чересполосно, дали возможность выявить разнообразие конструктивных особенностей поволжских гуслей и их роль в жизни поволжских народов. Нами рассмотрены также гусли, хранящи-

еся в коллекциях краеведческих музеев Казани, Йошкар-Олы, Чебоксар, Козьмодемьянска и других городов.

Термин «гусли», как известно, имеет общий корень во всех славянских языках. Он применяется для обозначения струнных инструментов. У южных и западных славян это смычковый инструмент: *гусле* (сербы, хорваты), *гусла* (болгары), *gesle* (поляки), *housle* (чехи, словаки); у восточных славян (русские, белорусы) *гусли* – щипковый инструмент. Народы Прибалтики аналогичный по конструкции струнно-щипковый инструмент называют *kannel* (эстонцы), *kokle* (латыши), *kankles* (литовцы); *kantele* (карелы и финны). У народов Поволжья бытуют следующие названия гуслей: *гәслә* (татары), *кёсле* (чуваши), *күсле* (марийцы), *крёзь* (удмурты), *кайга* (мордва).

С давних времен у народов Восточно-Европейской равнины были известны два т. п. гуслей – крыловидные и шлемовидные. Крыловидные гусли имеют долбленный корпус в форме крыла, изготовленный из березы, сосны, ели. Сверху он накрывается еловой декой. В узкий конец корпуса вставляется круглый деревянный или металлический струнодержатель, а на широком конце, так называемом открылке, размещаются деревянные колки. В верхней деке вырезаются резонаторные отверстия. Длина инструмента колеблется в пределах 550-650 мм, ширина открылка – 200-300 мм. Высота боков – 30-40 мм. Пять-девять металлических струн расположены радиально. Настраивается инструмент в диатонике. Во время исполнения музыкант сидит, прижимая корпус гуслей к животу, узкая сторона их обращена вправо, широкая влево. Основной прием игры – бряцание пальцами правой руки по всем струнам одновременно; пальцы левой руки, касаясь струн, глушат ненужные звуки. Басовые звучат непрерывно. Крыловидные гусли в прошлом были распространены в Карелии, Псковской, Калининской и Новгородской областях РСФСР, в Белоруссии, а также в Прибалтике. Наиболее полно конструктивные особенности и разновидности крыловидных гуслей, а также некоторые вопросы их происхождения освещены в работах И. В. Тынуриста (Тынурист 1977а; 1977б). На территории Среднего Поволжья этот тип гуслей не отмечен.

Шлемовидные гусли имеют глубокий корпус из тонких еловых или сосновых дощечек, формой своей напоминающий шлем. Верхняя и ниж-

няя деки плоские, левая сторона верхней деки выступает над корпусом, и в этом месте размещены колки и порожек. На противоположной стороне – дугообразный струнодержатель. В центре вырезано резонаторное отверстие. Примерные размеры гуслей: длина 850-1050 мм, ширина 350-500 мм. Высота обечаек около 100 мм. Струны жильные, общим числом от 11 до 35, расположены параллельными рядами, сверху – дискантовые, внизу – басовые.

Инструменты конца XIX – начала XX в. настраивались следующим образом: дискантовые по ступеням диатонического ряда (преимущественно мажорного наклонения), басовые по квинтам или квартам. Благодаря жильным струнам инструмент звучал мягко, но достаточно громко. На струнах высокого регистра исполняли мелодию, а на струнах низкого велось гомофонно-гармоническое сопровождение и непрерывное басовое звучание (бурдон). В прошлом шлемовидные гусли были широко распространены в Новгородской, Вятской и Смоленской губерниях, а также на территории Среднего Поволжья. В настоящее время это единственный тип гуслей, встречающийся у поволжских народов. Шлемовидные гусли на территории Среднего Поволжья не однотипны. Они различаются конфигурацией верхних и нижних дек, формами резонаторов, количеством струн, строем и др. Так, по конструкции верхней деки шлемовидные гусли делятся на гусли с дельной и составной верхней декой.

Первые имеют размеры 790-890 мм на 300-350 мм. Форма деки у них либо в виде шлема с выступающими концами, либо в виде трапеции с закругленными углами. Струнодержатель прямой или слегка изогнутый. Резонаторные отверстия в форме круга, звезд, полумесяца, иногда крестообразные. Головки колков в виде лопаточек, ромбов, квадратов, кругов. Струны (от 10 до 21) в старинных гуслях жильные, в более поздних – металлические (гитарные, мандолинные, домровые).

Составная верхняя дека имеет две части: тонкую, резонирующую (правая) и толстую, колковую (левая). По форме такая дека напоминает шлем. Длина ее – 750-1200 мм, ширина – 340-540 мм, толщина резонирующей части – 2-3 мм, колковой – 10-13 мм. К верхней деке крепятся обечайки – правая изогнутая, левая иногда прямая. К обечайкам прикрепляется нижняя дека (в форме изогнутого треугольника), по размерам

несколько меньшая, чем верхняя (длина 660-725 мм, ширина 260-360 мм). Слева верхняя дека выступает над нижней, образуя открылок, где расположены отверстия для колков или струнодержатель. Колки обычно деревянные с головками в виде лопаточек, усеченного треугольника, квадратиков. Встречаются и металлические колки в виде штифтов. Струны (от 18 до 40) жильные или металлические.

Отмеченные конструктивные особенности шлемовидных гуслей на рассматриваемой территории четкой локализации не имеют. Так, гусли с составной верхней декой встречаются почти у всех поволжских народов, различаясь лишь небольшими конструктивными особенностями (формой и количеством резонаторных отверстий, формой колков, количеством струн и т. д.). Гусли с цельной верхней декой отмечены в Горномарийском районе Марийской АССР, Ядринском районе Чувашии, известны они и в районах расселения татар-кряшен и удмуртов. Татарские и удмуртские гусли различаются лишь рядом несущественных признаков. Так, на татарских гусях в основном круглые резонаторные отверстия, причем в нечетном количестве (3, 5, 7). Расположены они неодинаково: если их три, то одно – у вершины верхней деки, а два – вдоль боковых ее сторон; если пять или семь, то одно (большее по размерам) находится в середине, остальные – симметрично вокруг него. На инструментах удмуртов отмечены резонаторы в виде крестов, такая же форма резонаторов – на гусях карел, хантов и манси. Вместе с тем у разных народов встречаются одинаковые по конструктивным особенностям гусли. Так, удмурты, проживающие на территории Елабужского и Балташинского районов ТАССР, играют на гусях, ничем не отличающихся от татарских. В Козьмодемьянской районе Марийской АССР и Ядринском районе Чувашии бытуют гусли, в одинаковой мере используемые горными марийцами и чувашами-вирьялами. Сходства у этих народов прослеживаются и по другим элементам материальной и духовной культуры.

Строй гуслей в Поволжье отличается ладовым разнообразием. Так, татарские гусли в настоящее время, как и в прошлом, настраиваются в пентатонике, что отражает ладовую структуру татарской народной музыки. Марийцы в прошлом играли на гусях в пентатоническом и диатоническом строе, сейчас преимущественно в диатонике. Чувашские гусли настраивались в диатонике с преобладанием гексахордовой (ше-

стиступенной) последовательности. В настоящее время в инструментах с большим количеством струн (22-34) в отдельных регистрах используются хроматические ступени.

Играют на гуслях сидя, положив их на колени, при этом верх инструмента упирается в грудь. Играют и стоя. В этом случае инструмент привязывают за концы верхней деки веревкой, набрасывают ее на шею, и гусли находятся в висячем положении. Во время домашнего музицирования инструмент обычно кладут на стол или на подставку. При игре исполнитель пальцами правой руки выводит мелодию, а левой, вытянутой вперед над корпусом гуслей и чуть-чуть согнутой в локте, исполняет гомофонно-гармоническое сопровождение, состоящее из одного-двух басов в квартово-квинтовом или октавном соотношении и двух-трех звучных аккордов. Функции правой и левой руки могут меняться. Например, в Горномарийском районе Марийской АССР отмечен способ игры, когда музыкант левой рукой исполняет мелодию, а правой – бас и аккомпанемент. В зависимости от положения инструмента постановка рук может несколько изменяться за счет повышения или понижения предплечья, локтевого и плечевого суставов. Иногда на одном инструменте играют двое исполнителей. В этом случае один стоит, исполняя мелодию в верхнем регистре, а другой сидит, держа на коленях инструмент и аккомпанируя в нижнем и среднем регистрах.

Гусли в Среднем Поволжье делали, как правило, местные мастера. В конце XIX в. на рассматриваемой территории существовал даже кустарный промысел по изготовлению народных музыкальных инструментов, в том числе и гуслей, производство которых было сосредоточено в Казанской губернии, преимущественно в Козьмодемьянской, Ядринском и Царевококшайском уездах. Так, во многих деревнях Царевококшайского уезда (ныне Новоторьяльского, Оршанского, Юринского и Моркинского районов Марийской АССР) было по два-три мастера профессионала. Они же, как правило, умели хорошо играть на инструменте. Изготавливали гусли и в Симбирской, Вятской и Нижегородской губерниях (Россия, 1901, с. 253-254). Поволжские гусли пользовались большой популярностью за пределами края. Так, гусли чувашских мастеров, в 1865 г. принесенные в дар Русскому географическому обществу (Чуваши, 1970, с. 255), в 1896 г. экспонировались на XIV Всероссийской выставке в Ниж-

нем Новгороде (Липаев, 1896), а в 1902 г. – на Всероссийской кустарно-промышленной выставке в Петербурге (инструмент, изготовленный мастером П. Е. Волковым, был удостоен медали, которая хранится в архиве Чувашского научно-исследовательского института, инв. № 382).

Термин «чувашские гусли» вошел в обиход, и многие музыканты шлемовидные гусли называли «чувашскими». В 1913 г. в Козьмодемьянске была открыта первая в России школа инструкторов по изготовлению музыкальных инструментов, где под руководством опытных мастеров делали и гусли (Васин, Сануков, Сергеев, 1968, с. 66). Гусли, изготовленные в Козьмодемьянске, вывозили на продажу в уездные города Вятской губернии, Казань, Нижний Новгород (Крюкова, 1956, с. 82).

Процесс изготовления гуслей начинался с предварительных заготовок необходимого материала. Еловые доски, предназначенные для изготовления инструмента, подвергали «закаливанию». Для этого их 6-8 раз смачивали водой, а затем сушили в течение 2-3 лет. Мастера говорили, что, «чем больше дерево выдерживали, тем громче играли гусли». Наиболее ответственным и сложным был процесс изготовления верхней деки. От ее качества зависели тембр и громкость инструмента. Вначале собирался деревянный щит из отдельных досок, тщательно подогнанных друг к другу. Он склеивался деревянным клеем и закреплялся снизу поперечными планками. Затем его шлифовали и осторожно, по предварительной наметке, вырезали необходимую форму деки. Колковую деку изготавливали из цельного куска дерева. После соответствующей обработки и подгонки сверху выжигали отверстия для колков. Колки вырезали ножом и шлифовали кусочками стекла. Нижняя дека выпиливалась по рисунку из фанеры. Для придания боковым обечайкам нужных изгибов доски опускали в горячую воду, распарив, их гнули тут же в воде и «закрепляли» веревкой «на манер тетивы лука». После этого вынимали из воды и высушивали. Струнодержатель выстругивали, сверху в нем прорезали или выжигали отверстия для крепления струн.

Изготовление струн имеет в Среднем Поволжье свои национальные традиции. Чувашские и марийские музыканты струны выделывали сами. Для этого брали кишки барана, овцы, ягненка, промывали их и помещали на 10-12 часов в соленую воду. После вымачивания мягкая оболочка отпадала. Оставшийся твердый остов – струну подвешивали в на-

тянутым положении для сушки, после чего ее шлифовали. В настоящее время жилые струны встречаются редко, лишь в старых инструментах у пожилых исполнителей. В новых же инструментах широко применяются металлические струны фабричного производства (для балалайки, домры, мандолины, гитары).

Гусли имели широкое распространение в быту всех поволжских народов. У удмуртов игра на гусях была неотъемлемым компонентом обряда первой борозды (*гырыны потон*), летнего праздника *мудор сюан*, свадебного обряда (Истоки, 1969, с. 4). У марийцев гусли также звучали во время праздничных, свадебных и религиозных обрядов, например во время молений и похорон. У чувашей гусли были в центре любого праздника. Гусяры всегда пользовались особым вниманием и уважением. На пасхе у чувашей непременно звучали гусли. Во время обряда *вирем* (изгнание из дома «шайтана») употреблялись гусли и разнообразные трещотки. Гусли звучали и на поминках (Михайлов, 1972, с. 80). Татары играли на гусях во время свадьбы, на сабантуе, на различных молодежных гуляниях. У всех народов широко было распространено ансамблевое исполнительство. В состав ансамблей народных музыкальных инструментов входили гусли, гармоника, скрипка, пузырь.

На гусях в прошлом играли как мужчины, так и женщины. Сейчас у горных марийцев и татар исполнители в основном женщины, у луговых марийцев и чувашей-вирьял – мужчины.

Широкое бытование на рассматриваемой территории у разных народов близкого по форме и художественно-выразительным возможностям инструмента с давних пор породило различные версии о его происхождении. Участник академической экспедиции второй половины XVIII в. Г. Ф. Миллер считал, что русские, чуваше, марийцы и удмурты заимствовали у татар – «как употребление сего инструмента, так и его название» (Миллер, 1791, с. 80). Однако каких-либо данных в подтверждение этой точки зрения он не приводил. Известный ученый XIX в. А. С. Фаминцын считал родиной гуслей Восточную Азию, откуда через Византию они проникли в Европу, а затем к русским. Распространение гуслей у поволжских народов Фаминцын считает вторичным, связанным с русским влиянием. Для доказательства этого он приводит лишь славянское название инструмента (Фаминцын, 1890, с. 67-68, 100-104). Чувашский

ученый Ф. П. Павлов высказал предположение о возможности привнесения гуслей в Поволжье предками чувашей из Азии.

Версии о восточном происхождении гуслей придерживался и автор «Очерков по истории русских народных инструментов» А. Новосельский. Он считал, что гусли, занесенные с Востока, были заимствованы сначала русскими, а от них уже поволжскими народами (Новосельский, 1931, с. 30). Существует точка зрения, связывающая происхождение гуслей с финскими племенами. Ее отстаивал известный исследователь русских народных инструментов конца XIX – начала XX в. Н. И. Привалов и его современник искусствовед Н. М. Лисовский. Они указывали на большую древность финской «Калевалы» по сравнению с русскими былинами (в них упоминаются соответственно кантеле и гусли) (Привалов, 1908, с. 7, 8, 10; Лисовский, 1893, с. 82). Все эти точки зрения можно рассматривать только как гипотезы, требующие еще серьезных доказательств.

В настоящее время широкое распространение получила восточнославянская теория происхождения гуслей. Ее придерживаются и авторы вышедшего недавно «Атласа музыкальных инструментов народов СССР». Они считают, что гусли были заимствованы поволжскими народами у скоморохов, в XVII в. изгнанных на окраины Московской Руси. Скоморохи способствовали распространению инструмента по всей территории Поволжья. В подтверждение этой точки зрения авторы приводят лишь славянское происхождение термина «гусли», бытовавшего у всех поволжских народов (Вертков, Благодатов, Язовицкая, 1975, с. 9, 36).

В середине XIX в. была высказана точка зрения о конвергентном происхождении гуслей. Она принадлежала известному исследователю культуры и быта поволжских народов В. Сбоеву (Сбоев, 1856, с. 76). Он считал, что поволжские народы заимствовали у русских лишь название инструмента, а сам инструмент является творением многих народов. В настоящее время данную точку зрения поддерживает музыковед М.Н. Нигмедзянов (Нигмедзянов, 1978, с. 279). Эта точка зрения нам представляется более правильной. Можно предположить, что происхождение гуслей в Поволжье было связано с древнейшим струнным инструментом – музыкальным луком. Еще до недавнего времени он бытовал на терри-

тории Марийской и Удмуртской АССР. Здесь было известно несколько разновидностей музыкального лука. У марийцев музыкальный лук *конг-конг* (*чыра кусле*) имел одну струну. Основным способом звукоизвлечения было защипывание струны пальцами. Материалом для инструмента служила тонкая, хорошо высушенная еловая лучина длиной 400-600 мм, шириной 30-40 мм. Ее концы для получения необходимой формы изгиба стягивали тетивой (струной), сделанной из овечьих кишок, льняных ниток или из волокон конопли.

Встречались инструменты с жильными и металлическими струнами. Во время игры инструмент держали в горизонтальном положении, плотно прижав один конец лучины ко рту: полость рта служила резонатором, а движения губ изменяли высоту и тембр инструмента. Разновидностью музыкального лука у марийцев были так называемые земляные гусли *келе*. Резонатором у них была не полость рта, а земля. Инструмент ставили в вертикальное положение, оперев одним концом о землю. Нажатием руки на другой конец изменялось натяжение струны, которая так же, как и в первом случае, защипывалась пальцами. Несколько иные конструкции и способ звукоизвлечения характерны для удмуртского музыкального лука (*пукыч*). Инструмент имел две-три струны, звук извлекался трением смычка, также в форме лука, но с одной натянутой струной (тетивой). Усовершенствование музыкального лука (устройство резонаторного корпуса, увеличение количества струн и т. д.) способствовало появлению музыкального инструмента, близкого по форме к современным гуслям. Дальнейшее развитие гуслей привело к модификации их формы, размеров, появлению некоторых конструктивных деталей (например, переключателей для изменения строя инструмента), увеличению количества струн. Все это было связано с ладовыми особенностями музыки и художественными вкусами поволжских народов.

Изложенный материал позволяет сделать следующие выводы.

1. Гусли – один из древнейших музыкальных инструментов народов Поволжья. Их бытование отмечено до присоединения края к русскому государству, т. е. до начала массового заселения Поволжья русскими. О древности гуслей свидетельствует их использование в различных ритуальных церемониях и культовых обрядах, а также упоминание о них в различных источниках начиная с X в.

2. Гусли прошли длительный путь совершенствования от простейших форм музыкального лука до сложного в конструктивном и музыкально-выразительном отношении инструмента. В изготовлении гуслей и исполняемых мелодиях отразились художественный вкус народа и национальные традиции. В настоящее время гусли широко используются в семейном и общественном быту в качестве сольного инструмента, а также в составе различных ансамблей.

3. На всей территории Среднего Поволжья бытовали шлемовидные гусли, различавшиеся главным образом конструкцией верхней деки: гусли с цельной и составной верхней декой. Встречались и другие, менее значимые конструктивные особенности. Бытование однотипных инструментов зафиксировано у различных народов, живущих по соседству или чересполосно друг с другом, что свидетельствует об их длительных культурно-бытовых контактах.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Васин К., Сануков К., Сергеев М.* По памятным местам. Йошкар-Ола: Марийское кн. Изд-во, 1968.
2. *Вертков К., Благодатов Г., Язовицкая Э.* Атлас музыкальных инструментов народов СССР. М.: Музыка, 1975.
3. *Георги И.* Описание всех обитающих в Российском государстве народов. СПб., 1799.
4. Записки Александры Фукс о чувашах и черемисах Казанской губернии. Казань, 1840.
5. Истоки удмуртского музыкального искусства // Путь к удмуртской опере. Ижевск, 1969.
6. Казанская история. М., 1953.
7. *Крюкова Т. А.* Материальная культура марийцев XIX века. Йошкар-Ола: Марийское кн. изд-во, 1956.
8. *Лунаев И.* Музыка на XIV Всероссийской выставке 1896 г. в Нижнем Новгороде. СПб., 1896.
9. *Лисовский Н.* Отзыв о сочинении А. Фаминцына «Гусли – русский народный инструмент» // Записки Археологического общества. Нов. сер., Т. 6, 1893.

10. *Миллер Г.* Описание живущих в Казанской губернии языческих народов, яко то черемис, чуваш и вотяков. СПб., 1791.
11. *Михайлов С.* Краткое этнографическое описание чуваш // Труды по этнографии. Чебоксары, 1972.
12. *Михайлов С.* О музыке чуваш // Казанские губ. ведомости, № 31, 1852.
13. *Мошков В.* Музыка чувашских песен // Изв. О-ва археол., ист. и этногр. при Казанском ун-те. Т. XI. В. 5-6, 1903.
14. *Нигмедзянов М.* Татарские народные музыкальные инструменты // Музыкальная фольклористика. В. 2. М.: Сов. композитор, 1978.
15. *Новосельский А.* Очерки по истории русских народных инструментов. М.: Гос. муз. изд-во, 1931.
16. *Павлов Ф.* Чувашские гусли // Сунтал, № 8, 1928. (на чувашск, яз.).
17. *Паллас П.* Путешествие по разным провинциям Российской империи. СПб., 1773.
18. *Привалов Н.* Звончатые гусли на Руси // Музыка и пение, 1908.
19. *Риттих А.* Материалы для этнографии России. Казанская губерния. Казань, 1870.
20. Россия. Полное географическое описание нашего отечества / Под ред. Семенова В. П. Т. 6. Среднее и Нижнее Поволжье и Заволжье. СПб., 1901.
21. *Сбоев В.* Исследования об инородцах Казанской губернии. Казань, 1856.
22. *Тынурист И. В.* Где во гусли звонили? (Опыт картографирования народных музыкальных инструментов) // Этнографические исследования северо-запада СССР. Традиции и культура сельского населения. Этнография Петербурга. – Л.: Наука, 1977а.
23. *Тынурист И. В.* Кантеле от земли вепсов до земли сету // Музыкальное наследие финно-угорских народов. Таллин, 1977б.
24. *Фаминцын А.* Гусли – русский народный музыкальный инструмент. СПб., 1890.
25. *Финдейзен Н.* Очерки по истории музыки в России. М. – Л., 1928.
26. *Харлампович К.* Известия Гмелина о Казани и о Казанских инородцах // Изв. Общества археол., ист. и этногр. при Казанском ун-те. Т. XIX. В. 5-6, 1903.
27. Чувашаи. Этнографическое исследование. Чебоксары, 1970.

Информация об авторах:

Бусыгин Евгений Прокопьевич (1914 – 2008) – д. и. н., профессор Казанского университета.

Яковлев Валерий Иванович – д. и. н., проф. кафедры народных инструментов, зав. кафедрой теории и истории исполнительского искусства Казанской государственной консерватории; jakinstr@mail.ru

Psaltery (gusli) of the peoples of Volga region

Ye. P. Busygin, V. I. Yakovlev

Summary:

There are analyzed materials concerning the zither-kind musical instruments (gusli) of the Volga peoples (Udmurt, Mari, Tatar, Chuvash, Erzya, Moksha) published since the 19th c. and collected by the authors in their expeditions. The peculiarities of construction and raw materials, methods of playing the instrument, its functions in everyday life and in ritual practice are considered. The authors come to conclusion about a quite ancient, pre-Russian origins of gusli by the Volga peoples and mark the similarity of its different ethnic variants appeared probably due to the common origin and also in course of active ethnic contacts.

Keywords: *peoples of the Volga region, ethnography, traditional culture, ethnomusicology, zither (gusli).*

Informations about the authors:

Busygin Evgeniy Prokopievich (1914 – 2008) – Doctor of history, Prof. of the Kazan university.

Yakovlev Valeriy Ivanovich – Doctor of history, Prof. of the Chair for folk music instruments, head of the Chair for theory and history of musical performance of the Kazan state conservatory; jakinstr@mail.ru

Символика и функции масок и ряженья в обрядности мордвы

© 2017 г. Г. А. Корнишина, Н. В. Беляева, Е. В. Фролова

Рассматриваются обычаи мордвы (мокши и эрзи), связанные с ряжением и использованием масок, приуроченные к календарным праздникам и обрядам жизненного цикла (зимние святки, Пасха, Покров, свадьба, «девичий праздник» и т. д.). Рассматриваются разные виды масок (сверхъестественные существа, антропоморфные, зооморфные, олицетворения времен года и т. д.) и приёмы ряжения (в том числе трансвестизм, ритуальное обнажение и т. п.). Выявляется роль этих обычаев в ритуальной комплексе, их символика и эволюция, проводятся типологические параллели с культурами других народов.

Ключевые слова: *мокша, эрзя, этнография, маски, ряжение, традиционные обряды.*

Актуальность исследуемой проблемы обусловлена теоретическим осмыслением обширного материала по обрядовой культуре мордовского народа, структурно-функционального анализа ее компонентов, определения закономерностей их формирования и развития, рассмотрением характера их взаимодействия друг с другом. Цель статьи заключается в том, чтобы охарактеризовать роль и значение масок и ряженья в традиционной обрядности мокши и эрзи, выявить общие и специфические черты данного структурного элемента ритуальных комплексов мордвы и других народов Поволжского региона. Ведущим подходом к исследованию данной проблемы является сравнительно-исторический метод, дополненный методами полевой этнографии: непосредственного наблюдения и интервьюирования. Ряженье присутствовало в составе многих ритуальных циклов мордвы. В обрядности мокши и эрзи практико-

вались его различные способы: это употребление масок, маскарадных костюмов, предметов утилитарного назначения и др. Надевая маску или определенную одежду человек, как бы перевоплощался в того персонажа которого он изображал, будь то животное или какое-то потустороннее существо. В связи с этим изменялись и манеры его поведения, которые, выходили за рамки общепринятых норм. Постепенно магический смысл данного обычая утрачивается, и он становится одним из способов развлечения, особенно для молодежи и детей, создания праздничного настроения, как себе, так и окружающим.

Специальных публикаций, посвященных изучению места и роли масок и ряженья в обрядовой культуре мордвы практически нет. Данную проблему исследователи, как правило, затрагивали в ходе изучения отдельных ритуалов. Так, известный мордовский ученый М. Е. Евсевьев в своем основном научном сочинении «Мордовская свадьба» описывает данный обычай, имевший место в церемонии заключения брака (Евсевьев, 1990). Касается этого вопроса в своем труде и финский ученый У. Харва (Harva, 1952). Изучением данных элементов обрядности занимаются искусствовед В. С. Брыжинский (Брыжинский, 1985) и фольклорист Н. И. Бояркин (Бояркин, 1983), которые рассматривают их в контексте театральных и музыкальных форм обрядовой культуры, показывая их развитие от элементов театрализации в различных ритуальных действиях до современных проявлений этого вида народного искусства. Таким образом, никто из них не рассматривал ряжение как элемент сложного комплекса традиционно-обрядовой культуры мордвы, являющейся одним из важных блоков в системе этноса, что было сделано в данной статье.

Традиционные обрядовые комплексы практически у всех народов характеризуются многофункциональностью и сложной структурой. Их составными компонентами являются магические действия, разнообразные трапезы, игры, обрядовый фольклор и т. д. В данной статье будет рассмотрен один из составных элементов традиционных ритуалов мордвы – ряжение. Оно присутствовало в составе многих обрядовых циклов. Например, в период святочно-новогодних праздников ряженные выполняли функции своеобразных общественных контролеров. Во время обхода домов они требовали у хозяев показать, что они сделали за зиму – у

хозяина и его взрослых сыновей лапти, дуги и т. п., у женщин и девушек – пряжу. Если ряженные считали, что хозяева трудились достаточно, их хвалили. В противном случае – пели позорящие песни – *парявтнимат*, а взрослых девушек в наказание за лень валяли в снегу.

В обрядности мокши и эрзи практиковались различные способы ряжения: это употребление масок, маскарадных костюмов, предметов утилитарного назначения и др. Надевая маску или определенную одежду человек, как бы перевоплощался в того персонажа которого он изображал, будь то животное или какое-то потустороннее существо. В связи с этим изменялись и манеры его поведения, которые, как правило, выходили за рамки общепринятых норм. Ряженные могли буяннить, сквернословить, вольно вести себя с девушками и женщинами. Постепенно магический смысл данного обычая утрачивается, и он становится одним из способов развлечения, особенно для молодежи и детей, создания праздничного настроения, как себе, так и окружающим.

В научной литературе высказываются различные гипотезы о причине возникновения обычая ряжения и в частности использования масок. Так, представители мифологической школы А. Афанасьев, Я. Гримм, В. Маннхард, М. Мюллер полагали, что маски (преимущественно звериные) являются обрядовым воспроизведением, олицетворением «небесных» зверей: грозowych туч, солнца, планет (Афанасьев, 1865; Grimm, 1835; Mannhardt, 1866-1867; Müller, 1856). В настоящее время данная точка зрения считается устаревшей и практически никто из современных ученых ее не разделяет. Ритуальные маски рассматривались также как пережиток тотемических обрядов или воплощение духов предков, некоторые ученые полагают, что они имели и определенные магические функции. В частности изображениям таких носителей высоко производственной потенции, как коза, бык, лошадь приписывалась способность повышения плодородия (Пропп, 2004). Данный обычай истолковывают также как остатки тайных союзов (в основном мужских), что и сейчас еще актуально для некоторых народов Африки, Океании, Южной Америки. При этом главная цель использования масок заключается в запугивании женщин и детей. Надо отметить, что в обрядовой культуре мордвы данный момент (запугивание детей) также присутствовал. Пожилые респонденты свидетельствуют, что матери, для того чтобы умирить рас-

шалившихся детей, говорили им: «Не шумите, а то ряженные придут!». И действительно, будучи детьми, они боялись ряженных и прятались от них (Корнишина, 2011).

Теоретической основой представляемого исследования является сравнительно-исторический метод, который дает возможность поэтапно проследить исторические напластования в обрядовом комплексе, механизм появления в нем новаций и инноваций, определить основу и первоначальное значение его структурообразующих компонентов, их взаимодействия и тенденций развития. Хотя данный метод не всегда может претендовать на абсолютную точность и достоверность, так как в нем неизбежно присутствие гипотезы и субъективной точки зрения, но это, в определенной степени, оправдано стремлением создания целостной картины традиционно-обрядовой культуры мордовского народа. Он также сделал возможным сопоставление изучаемых элементов обрядности у мордвы и других народов Урало-Поволжья. Сравнительно-исторический метод дополнен полевыми методами. Полевые исследования были проведены авторами в мокшанских и эрзянских селах Оренбургской, Пензенской, Самарской областей и Республики Мордовия. При работе в полевых условиях применялись методы непосредственного наблюдения и интервьюирования.

У мордвы были распространены различные виды масок. Довольно часто встречались так называемые «устрашающие» маски, которые фигурировали в основном во время святок. Обычно для их изготовления использовали луб, бумагу или картон, из которых делали рога, большой нос, а также личины – чамакс. Иногда их окрашивали в черный цвет или просто мазали сажей лица. В качестве материала для «устрашающих» масок использовали также тыкву. Ее выдалбливали изнутри и делали прорезы для глаз и рта. Такую тыкву могли надевать как на голову, так и нести в руках. В последнем случае внутрь ставили зажженную свечу (Корнишина, 2011).

Подобные маски, по мнению многих исследователей, были персонафикацией духов умерших. Недаром они фигурировали в обрядах, проводившихся в начале нового года. Дело в том, что согласно народным воззрениям от благосклонности предков зависело благополучие людей в наступающем году. Именно с этой точки зрения С. А. Токарев объяс-

нял окрашивание масок и лица в черный цвет. Он полагал, что данный цвет символизирует смерть, иной мир, а обычай чернения лица является простейшим способом изобразить себя своим предком (Токарев, 1983). Некоторые ученые полагают, что устрашающие маски как бы сближали одетых в них людей с потусторонними силами, которые именно накануне нового года были наиболее сильны. «Сливаясь» с ними, человек старался таким образом оградить себя от их дурного влияния.

Распространены были у мордвы также звериные маски, особенно лошадиные и медвежьи, что было связано с тотемистическими воззрениями (верой в сверхъестественное родство, якобы, существующее между определенной группой людей и каким-либо видом животных, растений и т. п.). Подобная связь прослеживается, например, с медведем, который с давних пор считался носителем доброго начала. По народным поверьям медведь является помощником и охранителем человека, потому что он родственник людей, их собрат. Об этом говорится во многих песнях, легендах и сказках мордвы. Поэтому медвежьи черепа часто применялись в качестве оберега от «нечистой силы»: их держали в хозяйственных помещениях, конюшнях, на пасеках и т. п. Те, у кого их не было, вводили во двор живых медведей, за что платили владельцам последних большие деньги. Если медведь упирался и не шел к кому-то во двор, то полагали, что там водится нечисть.

Почитание медведя широко было распространено и среди других народов. Так, марийцы, ханты, манси связывали с ним благополучие на охоте, плодородие полей, многочадие. Удмурты называли его «старым мужичком» и считали, что он способен наказывать злых людей, причиняющих зло своим сородичам. В карельском фольклоре медведь часто выступает покровителем положительного героя. Русские крестьяне использовали медвежью шерсть в качестве отпугивания домового.

Образ Медведя (*офта, овта*) присутствовал и на мордовской свадьбе. Обычно его изображала женщина, которая надевала вывернутую мехом наружу шубу и шапку. «Медведь» встречал молодых по приезду в дом жениха, обсыпал их хмелем и желал молодым богатства, жениху силы, а невесте плодовитости. Данный обычай сохраняется у мордвы до настоящего времени, хотя первоначальное его значение забыто. Пожилые информаторы объясняют его так: «Этим показывается, что замуж-

няя жизнь тяжелая – медвежья». Теперь такое ряжение часто является поводом для шуток и веселья. Например, у самарской мордвы женщина, изображающая медведя, после похода молодых за водой, «садится» на палку и «едет» по воде. Когда гости спрашивают ее: «Бабушка, зачем ты это делаешь?» Она отвечает: «У молодухи всю воду вылили, я сама съезжу» (Корнишина, 2011).

Большим почитанием у мордвы пользовались и лошади. Она полагала, что их, как и медведей, опасаются колдуны и злые силы. Поэтому на Крещение, когда проводилось «изгнание» *Шайтана*, устраивали катания на конях. Они, по поверью, ломали ноги злым духам – его порождениям. Подобными свойствами наделяли лошадей многие народы. Например, удмурты отдаривались от божества тяжелых заразных болезней (*Чера*) лошадью, которую приносили ему в жертву.

Что касается обрядовых персонажей, изображавших лошадей, то они часто использовали в составе своего костюма конскую упряжь. Это наблюдалось, например, во время свадьбы, когда женщины, выступающие в роли жеребцов (*айгор*), брали в руки конскую дугу, издавали лошадиное ржание, топали ногами, «брыкались» (Евсеев, 1990). В Рождественском доме сами дуги, украшенные разноцветными лентами и колокольчиками, изображали лошадей. Их ставили на пол, сверху на таких «коней» садились 2 девочки – *аргумак*. Последние потряхивали своими нагрудными украшениями из монист и бубенчиков, а юноши, исполнявшие роли кучеров, постукивали слегка дугами об пол, изображая скачку «коней» (Брыжинский, 1985, с. 81).

Таким образом, костюм ряженных был многосоставным. Главные действующие лица того или иного обрядового действия наряду с определенной маской как правило надевали и другие элементы одежды. Это могли быть, кроме уже упоминавшейся ранее вывернутой мехом наружу шубы, старые кафтаны, различные головные уборы и т. п. Например, костюм *Покров бабы*, которая считалась олицетворением праздника Покрова, состоял из маски-личины, а также вывернутой наизнанку шубы, лаптей и пучка пеньки, из которой делали бороду. Обязательным атрибутом данного персонажа были также метла или веник. Дело в том, что основной функцией *Покров бабы* было ритуальное очищение жилых помещений перед зимним периодом, когда люди большую часть

времени начинали проводить в избах. Во время обхода своих соседей женщина (обычно пожилая), исполняющая ее роль, проводила веником по стенам и потолку, как бы очищая их от пауков, тараканов, а также желала хозяевам здоровья и достатка. За это хозяева одаривали *Покров бабу*, ей обычно давали пироги, блины и т. п. (Брыжинский, 1985).

Если *Покров баба* и большинство рождественских персонажей имели маски, а также специальный костюм, то лица, изображающие Весну, Пасху просто надевали праздничную одежду без каких-либо элементов маскировки. Хотя иногда в их костюме присутствовали детали, отличающие их от других участников церемоний, например большой венок Весны. В некоторых местах Весной выбирали девочку (7-10 лет), одежду которой украшали платками. Отличительные элементы в костюме имели и предводители молодежных групп (*андямо*, *атаманки*, *покикеть*, *прявт*). Так, руководитель юношеского обхода домов, проводившегося на второй день Пасхи, носил специальный головной убор из соломы в виде юрты вышиной примерно с аршин. Глава девичьего праздника *Пивань кудо* в Кочкуровском районе Мордовии, в отличие от других участниц, одевала не девичью повязку, а головной убор замужней женщины.

Иногда главные персонажи праздника носили те предметы традиционного костюма, которые уже вышли из повседневного употребления. Например, руководительницы девичьего праздника носили старинные рубахи *покай* тогда, когда они уже стали редкостью (Шахматов, 1910). Иногда старинную одежду просто несли впереди обрядовых процессий. Тот же *покай* в начале XX века девушки-мордовки Ставропольского и Бугульминского уездов Самарской губернии носили с собой во время обхода домов на Пасху. Перед Троицей, когда девушки также ходили по селу, впереди них шли маленькие девочки, в руках у которых были украшенная березка и *каркстама* (поясное украшение) руководительницы шествия – *прявт тейтерь* (букв. ‘главной девушки’). Оно было расшито шерстью, бисером, монетами, к нему также привязывали беличьи хвосты (Мельников, 1981).

Часто в составе костюма ряженных использовалась солома злаковых растений, которая, как и сами зерновые культуры, была древнейшим символом плодородия у многих народов. Ряженные обвязывались соломенными поясами, набивали ее под одежду, делали соломенные накидки

и шляпы. Например, мужчина, изображавший свиноматку в рождественской игре «изгнание поросят», подкладывал солому себе под кафтан. Одним из основных элементов одежды участников весенне-летних ритуальных церемоний была различная зелень, которая олицетворяла дух растительности. Такие обрядовые персонажи как *Спужалат* и *Калинат* накручивали на голову травы и ветки, пришивали к костюму листья папоротника, а *Вирь ломать* ('лесные люди') и *Виряват* ('лесные женщины') с ног до головы опутывались растительностью (Брыжинский, 1985). По ходу ритуала эти персонажи часто раскидывали цветы и ветви деревьев по хлебному полю, чтобы усилить его плодородие.

Украшение ветвями, травами и цветами обрядовых персонажей, было у различных европейских народов. На Балканах, например, был широко распространен обычай вызывания дождя. Во время него обливали водой девушку, закутанную в зелень (*неперуда* или *додола*). Образы, так называемых «диких» людей, обернутых в цветы, ветви и т. п., известны у немцев и австрийцев. Они присутствовали на всех праздниках и олицетворяли умирающих и воскресающих божеств растительности (их ловили в лесу, «убивали» и затем они «воскресали»). Некоторые исследователи, и среди них Маннхардт, рассматривали «диких» людей, как объединенный образ лесных духов и духов ветра (Mannhardt, 1866-1867).

Во время различных праздников и обрядов у мордвы наблюдается и такой вид ряженья как травестизм. Например у самарской мордвы руководительницы девичьего праздника, называвшиеся *атаманками*, носили мужские шапки, длинные черные кафтаны, на плечи которых прикреплялась красная фата. Этот обычай отмечается у многих народов. Исследователи выдвигают несколько объяснений этого обычая. Одни из них считают, что люди надевают одежду противоположного пола, чтобы «замаскироваться», сменить свой облик (Токарев, 1983). По мнению других (например, Г. Баумана) – практика травестизма порождена стихийным стремлением человека повысить свою половую потенцию, через которую он затем может воздействовать на плодородие полей и скота (Baumann, 1955). Подробное проявление травестизма прослеживается на примере одного из обрядов того же девичьего праздника. На одном из его этапов двух девушек, переодетых парнями («казаков»), отправляли по утрам провожать за околицу деревенское стадо. «Казаки»

желали скоту плодovitости и здоровья, а полям плодородия (Корнишина, 2011).

Травестиизм наблюдался и во время шествия ряженных на святки. Обрядовую процессию возглавляли маски *Роштува бабат* ('рождественских старух'), их роли исполняли парень и девушка. На парня надевали женскую рубаху, женское поясное украшение – *пулай*, на голову – *кокош-ку* (головной убор старой женщины), а девушка наряжалась парнем. У эрзян села Павлушкино Самарской губернии во время встречи Троицы девушки – предводительницы (*андямо*) также обряжались в мужскую одежду. Подобный обычай наблюдался и в селе Оркино Саратовской губернии (Шахматов, 1910). Обрядовая перемена пола была свойственна и таким персонажам, как Невеста, Жених, Дед, Бабка, Пастух и т. п. Носители этих масок разыгрывали между собой различные, в том числе и юмористические сценки. Например, во время проводов весны Дед и Бабка изображали ссору между собой, имитировали трудовые процессы: Дед «плел» лапти, Бабка «вышивала». Элементы травестиизма до настоящего времени встречаются и в свадебном ряженье. Так, в группе родственников невесты, которая на второй день свадьбы идет в дом жениха искать «ярку», наблюдается переодевание женщин в мужскую одежду, а мужчин в женскую.

Практиковалась у мордвы и обрядовая нагота. Так, при посеве льна сеятели не надевали штанов. Они просили *Пакся аву* (божество поля) уродить побольше льна – «на штаны». При севе конопли сеяльщики были в рваных рубашках, чтобы боги обеспечили хороший урожай данной культуры, «на новые рубахи». В этих случаях обнажение имело, видимо, продуцирующее значение: идея оплодотворения земли связывалась с плодovitостью самого человека, его воспроизводящими способностями.

Возможно, что эта же причина лежала в основе обычая, описанного П. И. Мельниковым. Он заключался в том, что замужние женщины или девушки во время сбора продуктов к общественным молениям должны были быть полуобнажены. Вот как, например, проходила подготовка к сельскому молению *вель озкс*. Когда сборщики припасов входили в избу, «перед ними становились замужние женщины семьи, задом к двери; плечи и грудь у них по пояс были обнажены... старшая замужняя женщина

брала за тесемки мешок с мукой, закидывала его через голову назад, на голые свои плечи и, не оглядываясь... пятилась задом к дверям. Когда таким образом она подходила к сборщикам, *париндяит* (один из руководителей моления) подставлял к ее спине священную парку, а *янбед*, взяв в одну руку мешок, другою рукой пять раз слегка колол подошедшую в обнаженные плечи и спину,... а потом перерезал тесемки; мешок падал в парку, а концы тесемок оставались в руках женщин. Она отходила к столу, не оглядываясь; за нею другая таким же образом подходила к сборщикам с другим мешком, третья с третьим и т. д. Если же в семье была одна замужняя женщина, она одна описанным выше порядком относилась к сборщикам приготовленные мешки один за другим» (Мельников, 1981).

Подобный обряд существовал, судя по письменным источникам XI в., у племени меря: «И провожаю к ним (волхвам) сестры своя, матере и жены своя; она же в мечте прорезавше за плечем, выимаста либо жито, либо рыбу...» (цит. по: Мельников, 1981). То есть женщины и девушки в данном случае рассматривались как подательницы и производительницы различных продуктов.

Ритуальная нагота использовалась и в апотропеических обрядах, которые должны были защитить посевы, людей, скот от какого-либо несчастья, болезни. Например, для сохранения здоровья, излечения от бесплодия и других недугов, женщины нагими бегали по росистой траве в Духов день. Во время *таста озкс* (изгнания саранчи), две или три молодые девушки, изображавшие «саранчу», должны были обнаженными прятаться в посевах (Корнишина 2011). Обнаженными были и участники обряда опахивания (*перьф керям, пирь керямо*), совершаемого во время эпидемий (Mainov, 1889). К концу XIX века обычай обнажения, в этом случае, был заменен обычаем выполнения обряда в одних рубашках, без поясов и, преимущественно, босиком. Подобное явление наблюдается и в обрядах гадания. В конце XIX – начале XX века гадать обычно ходили в нательных рубашках, также без поясов, женщины и девушки – с распущенными волосами (Корнишина, 2011). Но, вероятно, по аналогии с другими европейскими народами, более архаичным было гадание в обнаженном виде. Таким образом, ритуальная нагота заключала в себе как бы два момента: она защищала от потусторонних сил, а с другой стороны, ее использовали для сближения с ними, чтобы предугадать будущее.

В заключение хотелось бы отметить, что маски и ряжение являются лишь одним из структурных элементов ритуальных комплексов мордвы. Существует и множество других компонентов, которые также играли и играют важную роль в ее обрядовой культуре. Большинство их, возникнув в древности, сохранялись в быту мордвы вплоть до начала XX века, а некоторые (хотя и в трансформированном виде) дожили и до наших дней. Они представляют собой набор реликтовых явлений, которые несут в себе религиозные и социально-экономические представления предшествующих эпох. Эти элементы повторяются в различных сочетаниях, создавая многообразие обрядов и праздников внутри одного этноса. Основные обрядовые компоненты этносов, принадлежащих к единому хозяйственно-культурному т. п., или живущих в схожих географических условиях, часто сходны между собой, как вышеописанное использование масок и маскарадных костюмов. Хотя, они могут восприниматься представителями различных народов в ином контексте. Все это открывает новые возможности исследования, перспективы дальнейшего их изучения.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. М., 1865.
2. *Бояркин Н. И.* Мордовское народное музыкальное искусство. Саранск: Мордовское книжное издательство, 1983.
3. *Брыжинский В. С.* Народный театр мордвы. Саранск: Мордовское книжное издательство, 1985.
4. *Евсеев М. Е.* Мордовская свадьба. Саранск: Мордовское книжное издательство, 1990.
5. *Корнишина Г. А.* Традиционно-обрядовая культура в системе мордовского этноса. Lap Lambert Academic Publishing GmbH & Co. KG. Germany. 2011.
6. *Мельников П. И. (Андрей Печерский)* Очерки мордвы. Саранск: Мордовское книжное издательство, 1981.
7. *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники. Опыт историко-этнографического исследования. М.: Лабиринт, 2004.

8. Токарев С. А. Маски и ряжение // Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. Под ред. С.А. Токарева. М.: Наука, 1983. С. 185-193.

9. Шахматов А. А. Мордовский этнографический сборник. СПб, 1910.

10. Baumann H. Das doppelte Geschlecht. Berlin, 1955.

11. Grimm J. Deutsche Mythologie. Göttingen, 1835.

12. Harva U. Die Religiösen Vorstellungen der Mordwinen. Helsinki, 1952.

13. Mainov W. Les restes de la mythologie Mordvine / Journal de la Societe Finno – Ougrienne. Helsinki, 1889. P. 4-291.

14. Mannhardt W. Wald – und Feldkulte. Berlin, 1886-1887.

15. Müller F. M. Comparative Mythology. London: G. Routledge and Sons, 1856.

Информация об авторах:

Корнишина Галина Альбертовна, доктор исторических наук, профессор, Мордовский государственный университет им. Н.П. Огарева; E-mail: G.Kornihina@mail.ru. Служебный адрес

Беляева Надежда Васильевна, доктор исторических наук, профессор, Мордовский государственный университет им. Н.П. Огарева.

Фролова Елена Валерьевна, кандидат исторических наук, доцент, Казанский (Приволжский) федеральный университет; E-mail: elenaieup@mail.ru.

Symbolism and functions of mask and mummering in mordva ritual practice

G. A. Kornishina, N. V. Beliyeva, Ye. V. Frolova

Summary:

Mordvinian (Moksha and Erzya) customs of masking and mummering connected with calendar and life cycle rites (Christmastide, Intercession,

Easter, wedding, “girls’ holiday” etc.) are considered. Different kinds of masks (supernatural beings, anthropomorphic, zoomorphic, personification of seasons of the year etc.) are distinguished and different types of mummering (including transvestism and ritual denudation etc.) are described. Roles of these customs in ritual practice, their symbolism and evolution are revealed, typological parallels with other peoples are traced.

Keywords: *Moksha, Erzya, ethnography, masks, mummering, traditional rites.*

Information about the authors:

Kornishina Galina Albertovna – Doctor of history, Prof. of the Mordovian state university, Saransk; G.Kornihina@mail.ru

Belyaeva Nadezhda Vasilyevna – Doctor of history, Prof. of the Mordovian state university, Saransk.

Frolova Elena Valeryevna – Candidate of history, Docent of the Kazan Federal university; elenaieup@mail.ru

Традиционная детская обрядовая культура татар

© 2017 г. Г. Б. Сайфутдинова, Т. А. Титова

Целью статьи является рассмотрение опыта традиционной социализации детей и подростков татарского населения Республики Татарстан. Основными источниками, использованными при подготовке статьи, стали полевые материалы авторов – результаты ряда этносоциологических опросов среди этнографических групп (казанские татары, мишари и крашены), глубинных интервью и полевых наблюдений в период 1999-2012 гг. Территориальные границы исследования определены современными административно-территориальными границами Республики Татарстан.

Ключевые слова: *детская обрядовая культура, татары Поволжья, этнические традиции и практики социализации.*

Традиционно семья у татар относилась к числу базовых ценностей. Основной целью брака было продолжение рода, а рождение и воспитание детей были важнейшими функциями семьи. Эта идея отражена в татарской пословице: «*Кырык туган булмасын, бер бала булсын*» (дословно: лучше иметь одного ребенка, чем сорок родственников). По народным представлениям родительство было «угодно Богу», а потому бездетные семьи имели низкий статус в общине. Так женщину, не имевшую своих детей называли *кысыр* (не имеющая продолжение), а мужчину *чирле* (гнилой). Существование традиционной татарской семьи вплоть до начала XX века было продиктовано патриархальными особенностями крестьянского быта, традициями ислама, этнической и языковой идентичностью татар, что в целом сохраняло камерность существования татарской деревни. Соответственно, рождение ребенка рассматривалось как дар, и

это отражено в народном фольклоре: «*Балалы өй – базар, баласыз өй – мазар*» (дословно: дом с детьми – базар, дом без детей – кладбище).

Если женщина в течение 5-7 лет после замужества не имела детей, то ее положение резко менялось в худшую сторону. П. Паллас пишет: «Бесплодие вменялось женам в бесславление, ...поступают другие жены (плодородные) с ними весьма презрительно» (Паллас, 1773, с. 178-179). Бездетность, если такое случалось, становилась несчастьем всей семьи. Г. Ахмаров отмечает, «Часто муж сам возит бездетную жену по знахарям, а иногда родители жены принимают участие в изыскании средств для дочери» (Ахмаров, 1907, с. 34-35). Бездетность женщины была безусловным поводом для развода. Если муж приводил вторую жену, то бездетная жена в полигамном браке старалась стать полезной в доме, проявляя о детях мужа не меньшую заботу, чем их собственная мать.

Появление на свет ребенка сопровождалось у татар многочисленными религиозно-магическими и санитарно-лечебными действиями, которые должны были способствовать сохранению здоровья матери и дитя. С момента рождения новорожденный подвергался различным обрядовым действиям. В послеродовой период, а именно до истечения сорока дней, роженица и ребенок находились на особом положении. По народным представлениям в этот период и матери и ребенку угрожает опасность. «*Кырык көнгә хәтле – гөрнәң авызы ачык тора*» (дословно: до сорокового дня роженицу ждет «открытая могила»). Сразу после родов проводилось обязательное ритуальное «очищение» роженицы и новорожденного. А.К. Байбурин, считает, «в этот срок женщина и ребенок считаются нечистыми, т.е. находятся в том неопределенном состоянии (в том числе и пространственно – между своим и чужим), когда они наиболее уязвимы». И «карантин» в этом случае служит в интересах матери и ребенка (Байбурин, 1992, с. 90).

Доминирующее место занимали обряды ритуального угощения от сородичей в честь рождения ребенка – *бәби чәе*, угощения матери и ребенку – *бәби ашы карту*. Считалось, что до истечения сорока дней роженица полностью свободна от грехов, поэтому основные подарки роженице старались сделать в течение этого срока, что приносило отпущение грехов и дарующему тоже (Гатауллина, ПМА 4). Взаимная обязанность посещать роженицу характерна для многих народов: у русских такое по-

сещение называлось отведки, у украинцев – наведки, у белорусов – провидки (Байбурин, 1992, с. 44-46), у узбеков – праздник родин *«туғиш төй»* (Фирштейн, 1978, с. 49).

Во всех трех исследуемых группах татар самым важным знаковым действием было имянаречение. Имя воспринималось как оберег, а безымянный ребенок считался легкой добычей для нечистой силы, вмешательству которой чаще всего приписывали смерть новорожденных. Ребенка, умершего без имени (или мертворожденного) уже после смерти нарекали одним из имён Пророка – *Габдуллой* или, если девочка, то именем одной из дочерей Пророка – *Фатимой* или *Галией* и хоронили с надлежащими церемониями. Татары-мусульмане при имянаречении в основном пользовались мусульманским именником. Мальчикам давали имена с компонентами – *улла* ‘Бог(а)’, *дин* ‘вера’, *(г)абд* ‘раб (Господа)’, *жан* ‘душа’. Девочек называли именами жен и дочерей Магомета. У кряшен детям при крещении давали имена по святцам. Мальчику назначали двоих крёстных (мужчину и женщину), а девочке – только крёстную (женщину) (Кудашев, ПМА 3). Имена были русскими, но звучали в особой транскрипции: Варвара – *Барый*, Дмитрий – *Метрэй* и т. д. Иногда если ребенок рождался слабым давали имя, основанное на магии слова: *Гөмәржан* (жизнестойкий), *Тимербикэ* или *Тимергали* (крепкий, как железо). Когда детей в семье становилось много, а многодетность, воспринималась, как и отсутствие детей – бедствием, ребенку давали имя, которое по поверьям могло остановить деторождение, например у мусульман – *Туктабай*, *Туктабикэ* (*тукта* в переводе дословно означает ‘остановись’). Или наоборот, назвав ребенка именем *Ульмэсбикэ* ‘не умирающая’ или *Торсын* ‘пусть живет’ обеспечить им безопасность и долголетие. Верили, что нечистую силу можно обмануть, например, дав ребенку имя *Йомгалак* ‘потерянный’, или утешить, назвав младенца *Яман* ‘страшный’. Имя, данное при рождении, не всегда являлось единственным у человека. Известны случаи, когда ребенку меняли имя (например, при проведении обряда *бала сату* – продажи ребенка). Этот обряд проводили в случае если в семье уже умирали новорожденные. Сразу после рождения младенца отдавали на некоторое время соседям, а затем платили определенное количество денег за «купленного» младенца». По случаю проведения над ребенком этого обряда имя давали

по аналогии: *Сатып алдым* ‘Купленный’, или *Сатый* ‘Проданный’ (Гарипова, ПМА 2). Функция таких имен заключалась в защите от злых духов. Считалось, что ребенок в отношении которого был проведен обряд, доживал до старости. У татар известен другой похожий обряд, когда младенца, родившегося слабым и болезненным, из опасения за его жизнь, сразу после рождения протаскивали через окно в недостроенном бревенчатом доме – *бура*. Это также мыслилось как временное возвращение в материнское лоно (иной мир). А. К. Байбурин считает, что подобные действия символизировали перерождение: «так больного ребенка доводили до необходимых физических кондиций» (Байбурин, 1992, с. 18-29). Обряд «покупки» ребенка давал возможность также создания дополнительных родственных связей с чужой семьей. Аналогичные обряды были отмечены и у тюркских народов Сибири (Алексеев, 1980, с. 18-29). Символическая продажа ребенка применялась и на Украине; в таких случаях ребенок получал имя «Продан» и его должны были звать этим именем, а не христианским (Байбурин, 1992, с. 19-29).

В случае тяжелой болезни детей до шести лет среди всех групп татар проводили обряд «перепекания». У татар мишарей при неизлечимых болезнях малолетних детей применялось как крайнее средство «*чүлмәк пичкә утырту*» (буквально – ‘ставить горшок в печь’). Для проведения обряда приглашалась деревенская знахарка, которая раздевала ребенка, сажала его на хлебную лопату в определенной позе: если ребенок постарше, то сидя, а если младенец, то лежа на животе вперед головой, и отправляла его в теплую печь на пару минут. Все действие сопровождалось молитвами, которые читала знахарка в течение всего обряда (Гатауллина, ПМА 2). У казанских татар обряд проводился в том же порядке для детей, которых считали слабыми – *маймык*. Этот древнейший обряд был распространен в Поволжье и в южнорусских губерниях. Название обряда «перепекание» от глагола «перепекать» или другое название «допекать». Обряд под этим названием был подробно разобран А. Л. Топорковым. Исследователь пишет, что так обычно поступали с младенцами, больными рахитом или атрофией и, согласно народной терминологии, собачьей старостью или сухотками, т.е. болезнями, ведущими к истощению организма. Согласно большинству описаний, главной целью ритуала было сжигание болезни: «Собачья старость перепекись в печи» (То-

порков, 1992, с. 50-51). Респондентка из д. Сухие Курналы – участница обряда – видела смысл его в причиненном ребенку испуге, который, по ее мнению, должен был открыть дополнительные ресурсы в организме ребенка для дальнейшей борьбы с недугом (Гатауллина, ПМА 2).

Однако А. Л. Топорков видит более глубокую семантику обряда. В обряде отождествляется выпечка хлеба и появления ребенка на свет: его как бы возвращают в материнское чрево (печь), чтобы он родился заново. А. Л. Топорков предполагает также, что печь символизирует не только чрево матери, но и загробный мир, отправление в печь – временная смерть (Топорков, 1992, с. 56).

В Харьковской губернии под кровать роженицы ставили на сорок дней новый, опрокинутый дном вверх горшок, таким образом, в течение этого времени роженица считается «пустой» (Топорков, 1992, с. 56). Можно предположить, что название обряда у татар-мишарей «*чүлмәк пичкә утырту*» ('ставить горшок в печь') имело тот же самый смысл. Полный горшок – это утроба матери с не родившимся еще младенцем. Во многих случаях ребенка клали в печь именно на лопате (поляки, немцы, румыны, венгры) (Топорков, 1992, с. 59). Башкиры плаксивого ребенка сажали на хлебную лопату и несколько раз засовывали в печь, обряд назывался «*алак өндыру*» (обжигание плаксы) (Султангареева, 1998, с. 64-65).

Характерной чертой обрядовой культуры татар было отношение к «сглазу». При первых признаках ухудшения здоровья ребенка причину искали в причинении «*куз тигән*» (сглаза). Самым распространенным методом предупреждения «сглаза» являлось ношение ребенком различных оберегов. От «сглаза» на запястье ребенку привязывали веточку можжевельника, рябины, вешали на шею мешочек с семенами чернавки; татары – мусульмане наносили на лицо пятно каким-либо красителем, чаще сажей¹. Мать была уверена, что заметное пятно отвлечет на себя «сглаз». На руку ребенку надевали яркие составные металлические браслеты, имеющие значение амулетов. Очень популярны в качестве оберегов были выдержки из Корана – *бәти*. Изречение писали на бума-

¹ Современные родители-татары продолжают верить в «сглаз» и именно по этой причине младенцу часто мажут лицо «зеленкой».

ге, а затем зашивали его в специальный холщовый мешочек и носили на длинной нитке через плечо². А.А. Сухарев пишет: «...Лечат недуги молитвой. Для этой цели Казанская типография в изобилии печатает молитвенные листы «молитва». На одной страничке обыкновенно напечатанные молитвы: от головной боли, бессонницы, обильного плача детей, сглаза, домового...» (Сухарев, 1904, с. 42). У татар-мусульман мулла лечил «сглаз» написанием изречений из Корана на новой плоской посуде густо заваренным чаем, и затем надпись смывали и поили жидкостью больного. Или брали ключевую воду, мулла читал над ней молитву и этой водой поили и умывали ребенка. Чудодейственным средством считалась вода, привезенная из Аравии (*замзилә*), ею также поили ребенка от сглаза.

У кряшен существовал такой способ лечения от «сглаза»: «В день недели – четверг, в платье, принадлежащем сглазившему, заворачивали соль и уголь, приговаривая заклинание–проклятие: «*Күсләгеннән күзе чыксын*» (дословно: у сглазившего пусть глаза повывекают), затем платье топтали ногами и сжигали» (Баязитова, 1982, с. 40-43). Заклятье повторяли по четвергам три недели подряд; причем заклатья не повторялись. Затем проводивший обряд говорил благопожелания больному: «*Минәм яшемә чык, тозәлән кит*» Дословно означало: «До моих лет доживи, выздоравливай».

В рецитациях отразились мотивы культа тотемных животных и стихийных сил:

*Күкерт күзле булсын,
аю төсле булсын.
Күк күзле булсын, яшен булып йәшинәсен.
Күсләгән күсе чыксын
Гөлләр өннән теле сынсын.*

Дословно:

Пусть зорким будет глаз,
как у медведя будет.

² Обереги до наших дней – крайне популярная мера от «сглаза», налажено производство в пластиковом оформлении, *бәти* носят на шее, причем и взрослые и дети.

Голубоглазым пусть будет,
а у сглазившего пусть
глаза повылезают.
А у проклявшего пусть
язык сломается

(Баязитова, 1982, с. 246).

Татары верили, что полученный в раннем детстве *куз тию* («сглаз») с годами прогрессирует и неизбежно приведет к гибели ребенка. Поэтому лечению уделялось огромное значение, и оно могло длиться годами. В народе о «сглазе» говорили: «Человеческий глаз может засушить молодое дерево». Или другая пословица: «Сглаз человека до могилы довести может, а животное – до казана». Существовали профилактические меры от «сглаза». В отношении младенцев было принято несколько правил, которых придерживались: никогда нельзя было хвалить достоинства ребенка – красоту, здоровье, поведение, а если хвалили, то похвалившего просили плюнуть трижды через плечо и сказать *куз тигәндән* (от сглаза). Респонденты всех групп татар помнят случаи нанесения *куз тию* (сглаза) намеренно, поэтому, во избежание подозрений в этом, гости сами старались на новорожденного не смотреть. Если мать могла точно вспомнить, после чьего визита ее ребенок почувствовал себя плохо, именно этому человеку и приписывали «сглаз». В этом случае существовал следующий способ лечения: «сглазившего» человека просили умыться, а затем этой же водой умывали болевшего. Считалось полезным надорвать одежду на «сглазившем», а затем куском этой ткани окуривать пострадавшего. Или в целях профилактики *куз тию* (сглаза) после визита человека, о котором идет слава обладателя «дурного глаза», мыли водой окна и ручки дверей и окон и этой же водой умывали ребенка³.

Иногда неожиданное недомогание у ребенка приписывали испугу. В основном проявление болезни выражалось в ночных кошмарах ребенка и его страхе перед темнотой, но были и другие страхи. Тогда знахарка ставила ребенку диагноз «*коты чиккан*» – (душа покинула человека). *Кот* ранее у татар, также как у других тюрков, понималось как

³ Обряд сохранился в неизменном виде до наших дней.

‘душа’. Для того, чтобы водворить *кот* обратно, знахарка проделывала широко известный среди тюркских народов обряд «*куркулык кую*» как его называли казанские татары, мишари, а у кряшен обряд назывался «*кот кую*», «*кот өндеү*», т.е. отливание *кот*, или приглашение *кот* (Татары, 1967, с. 367).

Действие происходило в следующей последовательности. Знахарка усаживала пострадавшего на табурет в центре комнаты. Затем брала специально для этого заготовленный кусок свинца и, положив его в сосуд, держала над огнем до размягчения. Затем расплавленную массу свинца знахарка выливала в ковш с водой, который держала над головой больного⁴. Отлившаяся из свинца при этом фигура якобы и указывала на то, чего испугался больной. Тут же знахарка сама решала, на кого похожа фигурка и комментировала, что именно стало причиной испуга. Затем фигурка подвешивалась на нитку и носилась на шее больного, пока не затеряется, что и считалось избавлением от мучающего страха. С некоторыми изменениями обряд описан в коллективной монографии «Татары Среднего Поволжья и Приуралья»: расплавленный свинец лили через раскрытый ворот рубахи, стараясь не обжечь тело больного (Татары, 1967, с. 265).

Среди обрядов определяющих этапы взросления особенно значимыми являлись обряды пострижения волос и *сөннәт* (обрезания), их несоблюдение приводило к всевозможным последствиям. Например, считалось если оставить первородные волосы у новорожденного, это может привести к «сглазу». В связи с этим как первая, так и последующие стрижки обставлялись всевозможными предостережениями, а отрезанные пряди сохранялись в тайне. Такие поверья в отношении волос существовали повсеместно. Позднее с оформлением более сложных культов особое отношение к волосам (как и к ногтям) стали объяснять тем, что человек должен располагать ими в судный день (Фрезер, 1980, с. 263-269). Подобное отношение к стрижке волос рассматривалось как один из

⁴ Один из авторов данной работы присутствовал при подобном обряде. Проводила его пожилая татарка – практикующая знахарка Габитова Маршида 1913 г. р., уроженка деревни Бакыртач, проживающая в г. Казань с 1932 года.

элементов перехода новорожденного в следующую социальную группу; после ритуальной стрижки ребенок считался более защищенным.

Обязательной обрядовой практикой у татар являлся и продолжает оставаться *сөннәт* (обрезание). В семье татар-мусульман, когда рождался мальчик, на родителей возлагалась обязанность до совершеннолетия ребенка совершить над ним обряд *сөннәт*, который по шариату возможен от седьмого дня до восемнадцатилетия. Сроки проведения обряда определялись широко. В дореволюционной литературе обряд *сөннәт*, описан довольно подробно у А. Сухарева, он пишет: «Обрезание совершают редко... на первом году жалеют детей, чаще – пятью-шестью годами, потому что осознает боль, лежит покойнее. Инструментом для операции служат деревянные или две металлические палочки и простой перочинный нож. Операция производится быстро, после чего края засыпают гнилушками. После этого болеют около недели» (Сухарев, 1904, с. 42). Если обряд не совершался до совершеннолетия, то эта обязанность возлагалась на самого верующего, тогда его можно было проводить до старости, то и назвать его обрядом инициации в том значении, в котором он представлен в традиционных обществах, нельзя. В изучаемый период теологическое основание данного обряда было утрачено, у татар обрезание является признаком гигиенической целесообразности и принадлежности к исламу⁵. Все эти обряды проявляют типологические сходства в международной обрядовой практике (Сагалаев, 1991, с. 90-92).

У татар существовала собственная возрастная периодизация детства. Так, только родившегося ребенка называли – *бәби, яңа туган бала* – новорожденный, грудной ребенок. До 2-3 летнего возраста ребёнка называли *сабый бала* – младенец, маленький ребенок; 5-7 летнего ребёнка – *яшь бала* – маленький, незрелый ребенок; 13-15 летних называли *яшь үсмер бала* – подросток; с 17-18 лет *яшь кыз* – молодая девушка, *яшь егет* – молодой парень.

До пяти-семи лет особое внимание при воспитании детей уделяли коммуникативному развитию через физические игры, обучению речи и

⁵ В наши дни обряд возрождается с новой силой, *сөннәт* (обрезание) родители стараются успеть сделать до семилетнего возраста ребенка (только в медицинских учреждениях), в нечетный год жизни. Проводили обряд обрезания в отношении своих сыновей больше половины опрошенных родителей.

развитию памяти (заучивание песен, разгадывание загадок). Все это в итоге способствовало эффективному вхождению ребенка в окружающую среду. С семи-восьмилетнего возраста воспитание детей было дифференцировано по гендерному принципу. Воспитание мальчиков переходило к мужчинам, девочек же продолжали воспитывать женщины на женской половине дома. С учетом пола ребёнка строилось и трудовое воспитание.

Большое внимание уделялось запретам. Так, нельзя было употреблять спиртные напитки, курить, играть в азартные игры. Одним из надёжных и действенных способов соблюдения норм было воспитание детей в «страхе Божьем», в вере в небесную кару и возмездие. Детей рано приобщали к религии. Начиная с трёхлетнего возраста ребенка приучали к ежедневной молитве. Ему прививались понятия о том, что грешно, за что налагается наказание, что такое зло. Респондент 1910 г. р. вспоминает: «Отец сажал нас маленьких рядом с собой и читал Коран, мы мало понимали, а он каждую страницу комментировал. Я помню, что он старался объяснить нам – детям, что после жизни будет смерть, а там (после смерти) придется отвечать за свои поступки. Страшил нас, объяснял, что в ад попадут столько же человек из живущих, сколько листьев по осени с деревьев осыпается. Далеко не все заслужат Божью милость, поэтому надо стараться» (Сабитова, ПМА 2).

Богобоязненность была важным сдерживающим средством, средством сохранения порядка, дисциплины, как в семье, так и в обществе. Особенно старались внушить чувство страха перед «Небесами» девочкам. С 11-12 лет дети, а в особенности девочки, становились под особый контроль родителей; с этого возраста они должны были выполнять все законы мусульманской религии: чтение пятикратного намаза, соблюдение поста *ураза* и другое.

Общеизвестно, что необходимым средством приобщения молодого поколения к системе моральных норм являются народные обычаи, обряды, традиции. Поэтому было крайне важным присутствие детей при проведении различных обрядовых действий (чаще всего связанных с праздниками). За праздничным столом произносились благопожелания подрастающему поколению, содержащие просьбу быть опорой для отца и матери, почитать их, оказывать им помощь в старости. С малых лет

внушали детям, что почтение к отцу и матери является богоугодным делом. В народной культуре нередко роль родителей сравнивается с ролью Господа: «*Беренче Аллаһ – икенче ата*» (дословно: первый – Аллах, а второй отец), или «*Ата-ана – алтын канат*» (дословно: отец и мать – золотые крылья) – гласит народная мудрость. Неуважение и непочитание родителей считалось самым безнравственным поступком и сурово осуждалось. Согласно традиционному мировоззрению такие люди не нравились Аллаху и их ждала неминуемая кара. Нами не выявлено ни одного случая, чтобы дети отказались давать содержание своим престарелым родителям. Воспитание глубокого осознания сыновнего долга являлось и залогом обеспеченной старости родителей.

В фольклоре и в текстах молитв-заклинаний, в речитативах проявлялся ожидаемый образ будущего члена социума:

Бахетле, тәүфиклы бул!

Өзын гөмерле бул!

Тәмле телле бул!

Олыны күрсәң абый дип әйт.

Кәчкенәне күрсәң нәни (энем)

дип әйт.

Ата, анага миһервәңле бул

Счастливым, воспитанным будь!

Живи долго!

Сладко язычным будь!

Старших дядей называй.

Младших братишкой называй.

Отца, мать уважай

(Гатаулина, ПМА 4)

В воспитательных целях детям внушали, что мать, родившая и давшая жизнь, считалась Божьей избранницей и вызывала огромное уважение со стороны родственников. В традиционном быту самым оскорбительным считалось ругательство, затрагивающее честь и достоинство матери. Большое значение придавалось материнскому благословению. В народной традиции считалось, что оно приносит счастье, удачу: «Одна молитва матери возьмет верх над семью проклятиями муллы» (Мушинский, 2007, с. 30).

Такое отношение к матери было вполне естественным. Основным наставником в труде всегда была мать, и дабы дожидаться послушания ей со стороны детей, необходимо было создать соответствующий образ матери.

Татары считали, что благочестие приобреталось и через образование. Уровень и объем образования был адаптирован к нуждам социальной среды. *Мәктәб* – религиозные школы низшего т. п. существовали, главным образом, при мечетях или в домах мулл, где учащихся учили молиться пять раз в день (*биш вакыт намаз*), совершая перед молением омовение *тахарат*, и грамоте. Девочки обучались у жен мулл (*абыстай*) на дому. Девочек в отличие от мальчиков не учили писать, поскольку одно из правил жизни мусульман гласит: «Женщина должна уметь читать, так как ей нужно читать священную книгу Коран, но она не должна уметь писать, ибо может написать любовную записку». За «науку» дети по очереди выполняли всю домашнюю работу в доме муллы (Бусыгин, Зорин, 1986, с. 20).

Таким образом, воспитание способствовало главной цели социализации – вырастить самостоятельную личность, владеющую всеми необходимыми житейскими навыками и религиозными практиками в соответствии с нормами мусульманской морали и шариатом.

Рубежом окончательного взросления в традиционной татарской культуре считалось заключение брака. Создание семьи, вступление в брак было моральным долгом каждого татарина и татарки, необходимым и естественным условием жизни в обществе. Для татар был характерен моногамный брак. Многоженство не было характерным, но встречалось. Как пишет Р. Н. Мусина: «... по данным 1844 г., из 2112 мужчин в Казани только 55 (2,6%) имели по две жены, 6 человек (0,2%) по три и двое (0,09%) имели четыре жены. Так, по данным фамильной летописи д. Бавлы, семьи с двумя женами составляли лишь 2,2%» (Мусина, 1990, с. 114). Ранние браки не были характерны для татар. Брачный возраст для девушек наступал в 19-22 года, юноши женились в 23-25 лет. Если отец отдавал дочь замуж в раннем возрасте (14-15 лет), то это вызывало осуждение со стороны общины: «*Кызың сиңа үги!?*» (дословно: ‘дочь тебе, что не родная!?’). Считалось, что самые счастливые и беззаботные годы проходят в доме отца и матери и поэтому чадолюбивые родители старались протянуть время до вступления в брак своих детей как можно дольше, но в рамках общепринятых норм. Невеста у казанских татар могла быть значительно моложе жениха, а у татар-мишарей, наоборот, жених – моложе невесты на несколько лет.

Подводя итог, следует отметить, что рождение и забота о детях составляло важнейшую функцию семьи; бездетность считалась несчастьем, подлежала лечению и была поводом для развода. С рождением уже первого ребенка возрастал общественный авторитет отца и повышался семейный статус матери.

Из-за высокой смертности в младенчестве проводились многочисленные жизнеутверждающие обряды, основанные на вере: в древнюю магию волос (обряд первой стрижки), магию слова (обряд имянаречения), магию «сглаза» (обряд перемены имени), магию печи как символа женского чрева (обряд перепекания) и др. Значимыми были символы и действия принадлежности к исламу (обрезание) и православию (крещение); обряды с социальной символикой – ритуальное угощение от сородичей *бэби ашэ кэрту*, праздник в честь рождения ребенка *бэби чэе*. Особенно татары ценили трудовое воспитание и религиозное послушание («устрашение» со стороны Небесных сил), которое четко проявлялось через крестьянские представления о родительском благословлении и личном благочестии. С целью вырастить благочестивого мусульманина/мусульманку родители приобщали детей к *Мәктәбе* – религиозным школам низшего т. п., где обычно и заканчивался процесс первичной социализации.

Процесс взросления у татар основывался на навыках и нормах, которые формировали личность и адаптировали ее к конкретной социокультурной среде, что гарантировало рентабельность усилий родителей, семьи и социума в целом, когда социальные гарантии связаны исключительно с будущими поколениями.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Ахмаров Г. Н. Свадебная обрядность Казанских татар // ИОАИЭ. Т. 23. Вып. 1. 1907. С. 34-47.
2. Байбурун А. К. Ритуал: между биологическим и социальным // Фольклор и этнографическая действительность. СПб, 1992. С.18-98.

3. *Баязитова Ф. С.* Гөмернең өч туге // Татарстан китап нәшрияты. 1982. С. 267.

4. *Мусина Р. Н.* Дети в татарской сельской семье // Историческая этнография татарского народа. Казань, 1990. С. 110-129.

5. *Мушинский А., Сафиуллин А.* Устами татарского народа: Пословицы, поговорки, афоризмы, литературные миниатюры. Казань: Магариф, 2007. 239 с.

6. ПМА 1 – Полевые материалы авторов. Экспедиция в Альметьевском районе д. Старое Суркино, Республики Татарстан, июнь 1999 г. (информант: Петр Петров, 1927 г. р.).

7. ПМА 2 – Полевые материалы авторов. Экспедиция в Балтасинском районе д. Пижмара, Республики Татарстан, июнь 2000 г. (информант: Муслима Гарипова, 1923 г. р.).

8. ПМА 2 – Полевые материалы авторов. Экспедиция в Балтасинском районе д. Пижмара, Республики Татарстан, июнь 2000 г. (информант: Сара Сабитова, 1910 г. р.).

9. ПМА 2 – Полевые материалы авторов. Экспедиция в Алексеевском районе д. Сухие Курнали, Республики Татарстан, июнь 2000 г. (информант: Нажия Гатауллина, 1938 г. р.).

10. ПМА 3 – Полевые материалы авторов. Экспедиция в Пестречинском районе д. Кряш Серда, Республики Татарстан, июнь 2002 г. (информант: Степан – Чтапан Кудашев, 1915 г. р.).

11. ПМА 4 – Полевые материалы авторов. Экспедиция в Алексеевском районе д. Сухие Курнали, Республики Татарстан, июнь 2012 г. (информант: Гадания Гатауллина, 1912 г. р.).

Информация об авторах:

Сайфутдинова Гузель Борисовна, кандидат исторических наук, доцент кафедры истории Казанского государственного энергетического университета. E-mail: guzelsai@mail.ru

Титова Татьяна Алексеевна, доктор исторических наук, профессор кафедры археологии и этнологии Института истории Казанского (Приволжского) федерального университета. E-mail: tatiana.titova@rambler.ru

Traditdional children ceremonial culture of tatars

G. B. Sayfutdinova, T. A. Titova

Summary:

The aim of the article is to examine the experience of traditional socialization of children and teenagers of the Tatar population of the Republic of Tatarstan. The main sources used for the article are the authors' field data, the results of several ethnosociological polls among dofferent ethnic groups (Kazan Tatars, Mishars, Kryashens), in-depth interviews and field observations in the period 1999-2012. The territorial boundaries of the study are defined by the modern administrative and territorial borders of the Republic of Tatarstan.

Keywords: *Children ceremonial culture, Volga Tatars, ethnic traditions and practices of socialization.*

Information about the authors:

Sayfutdinova Guzel Borisovna – Candidate of history, Docent of the Chair for history of the Kazan state energy; guzelsai@mail.ru

Titova Tatyana Alekseevna – Doctor of history, Prof. of the Chair for archaeology and ethnology of the Kazan Federal university; tatiana.titova@rambler.ru

Ритуальные полотенца в системе мировоззрения русского крестьянства и других народов Восточной Европы

© 2017 г. Л. С. Токсубаева

На основе собственных полевых материалов и работ других авторов и рассматривается функционирование в ритуально-обрядовой практике вышитых полотенца у русского населения среднего Поволжья. Вышитые полотенца, которые девушки впервые изготавливали как элемент приданого, играли важную роль в обрядах жизненного цикла, прежде всего – свадебных, родильных и похоронных. Ритуальные полотенца могли выполнять функции оберега, жертвы, символа приобщения и соединения (в свадебных и родильных обрядах), информирования или оповещения (вывешивание полотенца как оповещение о смерти в доме, использование его как своего рода знамени при гуляньях, на свадьбе и т. п.). Рассматриваются некоторые мотивы вышивки, характерные для русских среднего Поволжья. Приводятся параллели из традиций других народов Поволжья

Ключевые слова: *русские среднего Поволжья, этнография, традиционная культура, ритуальные полотенца, вышивка.*

Изучение предметов народного искусства невозможно без осмысления их места и роли в быту, обрядности, мировоззрении народа. В этнографической литературе по народам Восточной Европы выделяется значительный массив публикаций, освещающих функционирование орнаментированных полотенца в традиционных этнических культурах. Исследователи давно обратили внимание на особую роль, которая отводилась этому предмету в культурно-бытовых комплексах различных народов. Факты использования полотенца в обрядах многочисленны.

Они фиксировались в общем контексте описания действий участников ритуала и обычно оставались без осмысления. Таких сведений немало рассеяно в публикациях дореволюционного периода, архивных материалах РГО и других хранилищ рукописей.

Впервые к осмыслению роли полотенца, как ритуального предмета, обратился Д. К. Зеленин в 1911 г. Он поставил вопрос о роли «обыденных» полотенец (Зеленин, 1911). Позже крупнейшие специалисты-этнографы Е. Э. Бломквист и Н. И. Гаген-Торн посвятили специальные работы этой проблеме. Е. Э. Бломквист систематизировала факты использования ритуальных полотенец в свадебной и похоронной обрядности. Она высказала предположение о жертвенной функции полотенца в культуре деревьев, основываясь на характере изображения человеческих фигур, фигур животных, птиц, деревьев (Бломквист, с. 1). Н. И. Гаген-Торн на примере обрядовых полотенец восточных славян и народов Поволжья рассмотрела их обереговое значение (Гаген-Торн, 1963, с. 281-282).

Вновь интерес к этой теме возник в середине 70-х годов XX столетия в связи исследованием И. И. Шангиной семантики древних мотивов сюжетной вышивки. Ее работы – существенный вклад в изучение роли орнаментированных полотенец в культуре русского народа. Исследование образов русской вышивки на ритуальных полотенцах и роли полотенец в семейной обрядности по ее мнению позволяет восстановить некоторые основные черты мифологических представлений, которые отражали такие важные аспекты мировоззрения, как «...проблемы соотношения жизни и смерти, воспроизводства людей, от решения которых зависело процветание и само существование человеческого коллектива» (Шангина, 1975, с. 1-16).

Большой интерес представляет другая работа И. И. Шангиной «К вопросу о пережитках древних верований в быту русских крестьян XIX в.». Автор считает, что наиболее полно выявить место орнаментированных полотенец в системе древних мифологических представлений позволяет погребально-поминальная обрядность и волшебная сказка. И. И. Шангина опирается в своих выводах главным образом на материалы Архива РГО и фонда Тенишева сектора рукописей ГМЭ, вводя в научный оборот значительный массив архивных данных по разным губерниям России. Их анализ, а также взгляд на волшебную сказку через призму «поло-

тенечной» тематики привели автора к чрезвычайно важному выводу о том, что полотенце являлось предметом, обладающим сакральной сущностью, предметом, воплощавшим души предков, и вместе с тем особым знаком, символом семьи, рода (Шангина, 1977, с. 118-123).

В 80-90-х годах появились крупные работы, посвященные изучению традиционной вышивки, одежды, обрядности, в которых полотенцу уделялось пристальное внимание. Среди них, прежде всего, следует назвать труды Г. С. Масловой. В работе «Орнамент русской народной вышивки» она приводит сведения об использовании полотенцев в русском быту и обрядности (Маслова, 1984). Исследуя народную одежду восточных славян в связи с традиционными обычаями и обрядами, Г. С. Маслова привлекла большое количество сведений и по использованию полотенцев, сведя воедино материалы по русским, украинцам и белорусам (Маслова, 1978, с. 16-29). Однако следует отметить, что в своих работах она не обращалась к трактовке роли полотенцев в обрядности.

О большом сходстве в функционировании полотенцев в обрядах восточно-славянских народов свидетельствует монография белорусской исследовательницы О. Е. Фадеевой, посвященная белорусским ручникам. Автор указывает, что полотенца были чрезвычайно важным предметом быта в эпоху Киевской Руси, то есть в эпоху глубокой общности трех народов. Анализируя использование ручников в семейной и календарной обрядности белорусов, О. Е. Фадеева так же высказывает мнение о том, что этот предмет служит одновременно двум мирам: миру живых и миру мертвых, то есть осуществляет связь между ними, из чего вытекают его столь разнообразные функции (Фадзеева, 1994).

В 90-х годах увидела свет рукопись М. Т. Маркелова «Вышивание у мари-йцев» – фрагмент его неизданной книги «Одежда мари-черемис», хранящаяся в Мордовском республиканском краеведческом музее. Свидетельства М. Т. Маркелова уникальны и очень важны для понимания значимости вышивки, в том числе и на полотенцах (Маркелов, 1994, с. 138-143).

Изучению роли полотенцев в традиционной культуре мордвы и русских в начале нового века посвятила свои работы Н. Н. Авдошкина. Рассматривая разнообразие функций узорных полотенцев в быту, в семейных и общественных обрядах, автор акцентирует внимание на гигиени-

ческих и лечебно-магических особенностях использования полотенец, что до сих пор очень слабо освещалось в литературных источниках. Не зафиксированы подобные факты и нашими полевыми исследованиями. Однако в рамках поставленной проблемы эта сторона функционирования полотенца представляется весьма значимой и может служить весомым аргументом в пользу высказанных гипотез о роли полотенца в представлениях наших далеких предков (Авдошкина, 2005, с. 399-405).

Изучение символики полотенец в Казанском Поволжье было принято нами в 80-х годах XX столетия. Эта тема стала точкой, в которой пересеклись интересы двух исследовательских групп. Одна из них под руководством Н.В.Зорина занималась изучением свадебной обрядности русского населения Казанского Поволжья, другая, возглавляемая автором, исследовала русское изобразительное искусство. Результатом стало появление совместных работ, посвященных символике полотенец (Зорин, 1984, 1985, 1987). Полное освещение этого вопроса в отношении свадебного комплекса Н. В. Зорин дал в работе «Русский свадебный ритуал» (Зорин, 2001). В отдельной публикации Л. С. Токсубаевой рассмотрено полотенце в качестве знака семейно-родственных связей по женской линии или, условно говоря, «судьба» полотенца в крестьянской семье (Токсубаева, 1999, с. 78-83).

Анализ материалов исследований, проведенных среди русского населения Казанского Поволжья, позволил выявить следующие факты, формы, варианты бытования орнаментированных полотенец в крае. «Жизнь» полотенца начиналась тогда, когда девушка начинала готовить приданое. Наши материалы свидетельствуют о том, что в зависимости от достатка семьи, невеста готовила к свадьбе от десяти до пятидесяти полотенец. Узоры для вышивания, что также подтверждается полевыми материалами, девушки брали с полотенец своих матерей или бабушек по материнской линии. Этот факт позволяет говорить о наследовании орнамента, что присуще и другим народам. Подобные факты засвидетельствовала Н. Р. Гусева в штате Бихар в Индии. Девушки, выходя замуж, уносили в дом мужа ткани со специальным орнаментом (Гусева, 1982, с. 122). В Таджикистане М. Рузиевым отмечена передача по традиции из рода в род узоров резьбы по дереву (Рузиев, 1976, с. 58-59). О наследовании узоров у мари тоже по материнской линии речь пойдет далее.

Полевые материалы по Казанскому Поволжью свидетельствуют о том, что богато украшенные полотенца, которые были изготовлены в предсвадебный период, никогда не использовались в утилитарных целях. Это подчеркивают многие исследователи. Так, Б. А. Рыбаков писал следующее: «Специально ритуальным предметом, давно обособленным от своего бытового двойника, было полотенце с богатой и сложной вышивкой» (Рыбаков, 1981, с. 471). В литературе часто встречается выражение «свадебное полотенце». То же мы неоднократно фиксировали во время полевых исследований в разных частях Казанского Поволжья. Однако каких-либо четких характеристик «свадебного полотенца» получить не удалось.

На наш взгляд такое выражение связано с тем, что изготовление полотенца непосредственно было связано с подготовкой к свадьбе и использованием их на всех этапах свадебного ритуала. В последующие периоды своей жизни женщина никогда не занималась вышиванием полотенца. Полотенца, оставшиеся после дарения на свадьбе, поступали в собственность молодой; использовались в дальнейшем по ее усмотрению во всех обрядах жизненного цикла, а после ее смерти передавались по наследству дочерям, внукам или другим родственникам по женской линии. Если женщина умирала бездетной, то полотенца, как и другие ее вещи, возвращали в дом родителей, что обеспечивалось нормами наследования женского имущества по обычному праву.

С первого дня пребывания молодой в доме мужа свекровь снимала свои полотенца и выносила их из избы. Она никогда больше не вывешивала их в своем доме. На их место молодая развешивала свои. Эти факты зафиксированы не только в Поволжье, но и у русских Поморья и Сибири, у вепсов, у белорусов. Полотенцами украшали в основном божницу. На праздники ими обрамляли зеркала, постилали на стол.

Ритуальное использование приготовленных невестой полотенца начиналось в предсвадебный период с момента сговора и запоя, во время которых полотенце вывешивали на всеобщее обозрение. Этот явление называлось в крае – «трепать полотенца». В некоторых селениях полотенца вывешивали только на второй день свадьбы. Они были обязательным атрибутом во время рукобития (договора родителей жениха и невесты на брак их детей), домашнего обручения жениха и невесты, а также

являлись одним из главных предметов одаривания невестой родителей и родственников жениха. Обязательным было повязывание полотенцами дружек, что означало признание невестой их полномочий. Это действие носило название «наметить» дружку. Он мог попасть в дом невесты только в том случае, если предъявлял «билет» – полотенце невесты. Полотенцами повязывали через плечо и участников свадебного поезда, тоже «намечали».

И. И. Шангина отмечала, что полотенце использовалось в обрядах «банного действия» и «прощания с девьей красотой». Девушка прощалась с девичеством, а взамен получала от банника в бане плодovitость. В этих обрядах полотенцем укрывали невесту, на нем раскладывали жертвенную еду для банника (Шангина, 1975, с. 11).

Во время свадьбы полотенцами украшали подводы свадебного поезда, ими обвивали дуги, подвешивали к оглоблям, перевязывали приданое. В доме жениха перед или во время венчания, или после первой брачной ночи приданое и в первую очередь полотенца развешивали на стенах. В некоторых селениях подруги невесты набрасывали на себя рубашки, сарафаны, столешницы, повязывали головы полотенцами невесты и устраивали катание на лошадях по селу, демонстрируя приданое. В день свадьбы полотенце использовали для обустройства брачного ложа, в некоторых районах Поволжья им связывали молодых в первую брачную ночь.

Отмечена значительная роль полотенца и в родильно-крестильной обрядности, начиная с того, что ребенка принимали на полотенце матери. При первом купании ребенка полотенце постилали в корыто, куда бросали также серебряную монетку. Это полотенце отдавали бабке-повитухе. Ей же роженица дарила полотенце при исполнении обряда размытия рук, нередко в него заворачивали хлеб и соль. К моменту крещения ребенка крестная мать готовила свое полотенце («риски» – в Мамадышском уезде). Этим полотенцем в церкви закрывали приготовленную для крещения воду, а затем крестная мать принимала на него младенца из купели. После крещения это полотенце уходило в дом ребенка.

Заключительным обрядом родильного цикла, где фиксируется использование полотенца, была «бабина каша». В Казанском Поволжье отмечены лишь смутные упоминания о нем. По материалам И. И. Шан-

гиной, через несколько дней после рождения ребенка в его доме на торжественный обед собирали всех родственников, кума и куму. Основным действующим лицом являлась бабка-повитуха. Она вносила в избу горшок с кашей, который ставили на крышку квашни, покрытую полотенцем или холстом. Сверху на горшок укладывали пирог и все это покрывали полотенцем или холстом. Затем бабка снимала полотенце с каши, обматывала им голову или подпоясывалась. По некоторым описаниям она откладывала немного каши в чашку и ставила на печной столб (для «родителей», т.е. предков), а затем трижды поднимала кашу, произнося благопожелания новорожденному. Отец в это время трижды поднимал ребенка вверх. Кум и кума при этом покрывали голову одним полотенцем. Наконец горшок разбивали и все присутствующие ели кашу (Шангина, 1977, с. 126-130).

Как показали экспедиционные материалы, в похоронно-поминальной обрядности полотенце использовалось не менее широко. В день смерти человека на углу его дома или косяке окна вывешивалось полотенце, информировавшее односельчан о случившемся. В других случаях полотенце или платок вывешивали после похорон и поминок на третий день. На сороковой день полотенце снимали и отдавали его читальнице. Во многих районах на подоконник ставили стакан воды, а иногда и еду. До сих пор это объясняют тем, что душа покойного по полотенцу поднимается в дом, оmyвается водой и утирается полотенцем. Полотенце вешали также в переднем углу на иконы. Его убирали на сороковой день или после похорон, а потом отдавали кому-нибудь или уносили в церковь. Есть информация и о том, что полотенце, снятое с божницы на 40-й день, несли на околицу деревни и стряхивали на четыре стороны света, прощаясь с душой покойного. На крест, ставившийся перед домом перед похоронами, также повязывали полотенце.

Во время похорон полотенца клали в гроб, их прикрепляли к крышке гроба. На кладбище их снимали и отдавали могильщикам. Если гроб везли на лошадях, то полотенца крепили к дуге или использовали вместо вожжей. В случае, когда гроб несли, то обычно на полотенцах или новине.

Широко был распространен обычай готовить определенный набор предметов для первого встречного при проходах покойного. Для этого

шили специальный мешочек, в который клали нитки, «пушечки» (печеные изделия), мыло, деньги, полотенце или платок.

В дни поминаения усопших, по нашим материалам, полотенца вешали в избе на косяк окна. В Костромской губернии, как сообщает И. И. Шангина, их расстилали на лавки, чтобы ночью по ним ходили «родители» и оставляли свои следы (Шангина, 1977, с. 119).

Приведенные материалы свидетельствуют о том, что сферой применения полотенца являлись в основном семейные обряды, связанные с рождением, смертью, вступлением в брак, или, как их называла А. П. Косменко, обряды «перехода», когда порываются прежние семейные узы и устанавливаются новые» (Косменко, 1984, с. 43). В комплексах календарной обрядности, в действиях, связанных с сельскохозяйственной магией, упоминания об использовании полотенца скудны.

Наши исследования во многом согласуются с суждениями указанных ранее авторов. Анализируя факты применения полотенца в обрядах жизненного цикла, его движение между участниками ритуалов, между членами семейно-родственных коллективов, между «своими» и «чужими», мы можем говорить о знаковой сущности полотенца, как носителя родового женского знака. Именно это качество полотенца делает его сакральным предметом, объединяющим всех членов рода, как живущих сегодня, так и ушедших в другой мир, а также позволяющим душам ушедших воплощаться в этом предмете.

Мы выделяем в качестве основных следующие функции ритуальных полотенца: оберега, жертвы, приобщения и соединения, информирования или оповещения. Рассмотрим функцию оберега. Вывешивание полотенца на стены жилища, где играется свадьба или осуществляются другие семейные обряды, обвязывание ими приданого, покрывание воды в купели, оформление полотенцами похоронной процессии и многие другие моменты ритуалов являются не чем иным, как ограждением, выделением безопасного, «своего» пространства. Здесь участникам обряда не грозят злые силы «чужого» мира, здесь гарантировано участие и помощь предков. Для предков вышивка на полотенцах тоже знак, что это их потомки приглашают ушедших к участию, просят о защите, а полотенце то место, где душа умершего может найти себе приют. Установление таких символических границ независимо от размеров ограждаемого пространства близко к понятию оберег.

Функция приобщения прослеживается в ситуациях, когда, например, новорожденного принимают на полотенце матери, а крестная мать принимает его из купели на свое полотенце, когда крестная мать и крестный отец в момент крещения ребенка накрываются одним полотенцем. Бабка-повитуха опоясывается полотенцем матери ребенка или накрывает им голову. То же наблюдаем, когда «намечали» дружку или «намечали» свадебный поезд, то есть принимали в родство сторону жениха, приобщали к «своему» безопасному пространству тех, кто не входил в него прежде. Молодая женщина, формируя свою семью, шедшую на смену стареющим родителям, вывешивала в доме мужа свои полотенца и как бы принимала мужа и будущих детей под покровительство своего родового знака – оберега. Полотенце, как сакральный предмет, выполняло соединительную роль. Так, в некоторых районах края во время домашнего обручения руки жениха и невесты накрывали или связывали полотенцем, им связывали молодых на брачном ложе, что возможно заменяло обряд венчания в глубокой древности.

Функция жертвы прослеживается в многочисленных случаях дарения полотенца отдельным лицам, церкви, первому встречному, оставления на кресте во время похорон и др.

Возможность определения по полотенцу принадлежности человека к тому или иному семейному коллективу мы обозначили как информативную функцию. Обычай «трепать» полотенце (вывешивать на длинном шесте, оповещая о предстоящей свадьбе), кататься по селу, накрывшись полотенцами невесты, вывешивать полотенце на угол дома в случае смерти свидетельствуют в пользу выделения этой функции ритуального полотенца. Вероятно, его вкладывали в руки умершего также для того, чтобы в мире мертвых он был «опознан» предками. Исследователь марийской вышивки М. Т. Маркелов указывал на такую любопытную деталь. В гроб умершей женщины у мари клали не только ее незаконченную вышивку, но и одежду или фрагмент вышитой одежды ее матери или бабушки «...чтобы легче приняли покойницу в свое сообщество предки (по верованиям марийцев, в загробном мире покойники группируются большими семьями или родами)» (Маркелов, 1994, с. 142).

То, что у марийцев знак собственности вышивался и на женских рубахах, также обнаружил М. Т. Маркелов в середине 20-х годов в Сер-

нурском районе Марийской области: «...если в одной и той же семье было несколько снох, то каждая сноха отмечала свою рубаху знаком своих родителей, а не мужа» (Маркелов, 1994). Он подчеркивал, что узор передавался по материнской линии. Даже в том случае, когда старухи готовили себе смертную одежду, они копировали вышивку с рубах своих матерей и бабок по матери. Вышивание знаков собственности, видимо, было нормой, что придавало предметам, на которых они размещались, высокий семиотический статус. Возможно, широко распространенные монограммы в орнаменте полотенец у русских Поволжья на рубеже веков стали заменой родового знака в новых условиях, когда традиционный орнамент начал разрушаться под напором печатных узоров.

Чтобы понять в сколь отдаленные времена вышивка стала служить опознавательным знаком, надо вспомнить русскую сказку о том, как Баба Яга, отправляя Иванушку к своей старшей сестре, дала ему ширинку (полотенце), по которой сестра сразу поймет, от кого пришел добрый молодец. В этой связи интересен еще один факт, приведенный М. Т. Маркеловым. Говоря о характере обучения вышивке девочек-восьмилеток, он пишет: «Казалось бы, что обучение легче начинать с простейших элементов вышивки – стежков. В марийской же практике мы видим обратное. Девочку обучают сначала самому трудному приему: прокладыванию контура рисунка черной нитью, то есть прививают ей прежде всего непосредственный навык осмысления рисунка в целом...» (Маркелов, 1994, с. 139). Вероятно, именно осмысление рисунка узора и было важнейшей стороной обучения, так как предполагало его чтение. Видимо, не случайно В. В. Стасов более ста лет назад указывал, что орнаменты всех народов «...идут из глубокой древности, а у народов древнего мира орнамент никогда не заключал ни единой праздной линии. Каждая черточка тут имеет свое значение, является словом, фразой, выражением известных понятий» (Стасов, 1872, с. 16). Интересно высказывание другого выдающегося исследователя русской культуры В. А. Городцова. В 1926 г. он писал: «Шитью молодых девиц и знанию грамоты юношей придавалось одинаковое значение и это мы поймем, когда убедимся, что в шитье девиц выражалось такое же важное для населения знание священных символов той старой, а потому дорогой веры, которой жил народ тысячи лет. Как весталки, чистые девы Рима, хранили негасимый огонь, символ обоготворенного небесного огня-солнца, так

юные девы Русского Севера обязывались и обязываются нести и несут символы своего первобытного культа от древнейших времен до наших дней» (Городцов, 1926, с. 36).

Еще один аспект функционирования полотенца – его связь с идеей плодородия. М. Т. Маркелов приводит легенду, рассказанную марийской язычницей о происхождении вышивки. Суть ее заключается в том, что однажды богиня плодородия «мланд-ава», проходя мимо разложенных на снегу белоснежных холстов, решила оставить память о себе и набросала по краю холста зерна овса, которые превратились в вышивку (Маркелов, 1994, с. 139). Как мы видим, из обширного пантеона богинь и богов у мари с вышивкой связывают именно богиню плодородия.

Вероятно, древнейший сюжет русской вышивки – «рожаница» не случайно был распространен столь широко. Магия рождения, плодovitости, продолжения рода, соединения поколений воплощалась в нем наиболее полно. Однако и полотенца, несущие другой орнамент, выполняли те же функции. В Пензенской губернии, например, существовал обычай в год наступления половой зрелости накрывать девушку полотенцем, чтобы была плодovита (Шангина, 1975, с. 11). Та же цель преследовалась в указанных выше обрядах «банного действия» и обустройства брачного ложа.

Рассмотрение ритуальных полотенцев с таких позиций позволяет в несколько ином свете трактовать их использование в общественной жизни и, прежде всего, в жертвоприношениях и молениях, проходивших в священных рощах. В житийной литературе упоминается, что славяне «дуплянам, древянам ветви убрусцем обвешающе и сим поклоняющиеся» (Карамзин, 1830, с. 107). По описанию ритуала жертвоприношения у поволжских народов, данному Н. И. Гаген-Торн, можно предположить, что полотенца, которые развешивались на деревьях, маркировали пространство, ограничивавшее место встречи с предками. Полотенцами отмечены участники ритуала, жертвенное мясо, посуда. Полотенце служило и оберегом, и той площадкой, на которую приглашали предков для участия в обряде.

В связи с этим интересно привести некоторые моменты из описания жертвоприношения и моления у вотяков Елабужского уезда, которое наблюдал Г. Н. Потанин в 80-х годах XIX в.: «... разложен костер, а над ним положена жердь для подвешивания котлов, от березы прямо на юг,

шагах в шестидесяти, были воткнуты рядом три березки, а перед ними поставлен стол. На березках была протянута веревка, увешанная белыми, расшитыми по концам, полотенцами. Их было так много, что они образовали сплошную стену; эта драпировка называется чалма: впрочем, вотяки так зовут вообще полотенца. На крайней левой березе на высоте человеческого роста, было свито гнездо или положен горизонтально венок, в нем лежало блюдо, прикрытое полотенцем. Сюда, как я потом заметил, ссыпал главный жрец деньги, приносимые жертвователями». Жрецы, выполняя свои функции, набрасывали на шею полотенца, концы которых висели спереди. Однако, смешиваясь с толпой, они снимали полотенца (Потанин, 1880-1882, с. 206-207).

Обыденные полотенца, в изготовлении которых участвовали женщины всей деревни, имели особую силу, так как в них вложена просьба о помощи не одного, а сразу нескольких родов. Такое полотенце готовили в случаях различных бедствий, болезней и т.д.

Таким образом, символика орнаментированного полотенца, его ритуальная роль, весь комплекс представлений, связанных с ним, уходят своими корнями в глубокую древность, когда ритуальные вещи, по словам А.Л.Топоркова, служили как пространство и инструмент семантических преобразований. «Важнейшим из них является преобразование природных стихий в силу, укрепляющую социальные связи и приобщающую повседневную действительность к наиболее высоким экзистенциальным ценностям, – таким, как жизнь, смерть, зачатие, рождение ребенка, счастье, причастность к космосу и к миру предков» (Топорков, 1989, с. 96).

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. *Авдошкина Н. Н.* Полотенце в крестьянском быту мордвы и русских, проживающих на территории Республики Мордовии // Аграрный строй Среднего Поволжья в этническом измерении; Материалы VIII Межрегион. науч.-практ. конф. историков-аграрников Среднего Поволжья. М., 2005. С. 399-405.

2. *Бломквист Е. Э.* Полотенце в русском быту // Русский музей. Этнографический отдел. Л., б.г. С.1.

3. Гаген-Торн Н. И. Обрядовые полотенца у восточных славян и народов Поволжья (К вопросу о происхождении оберега) // Известия Этнографического института и музей. Кн.4. София, 1963. С. 281-282.

4. Городцов В. А. Дако-сарматские религиозные элементы в русском народном творчестве // Труды ГИМ. Вып. 1. М., 1926.

5. Гусева Н. Р. Художественное ремесло Индии. М.: Наука, 1982.

6. Зеленин Д.К. «Обыденные» полотенца и обыденные храмы // Живая старина. XX. 1911. С. 1-20.

7. Зорин Н. В. Вышивка и браное ткачество русского населения Марийской АССР / Н. В.Зорин, Л. С. Токсубаева // Межнациональные связи марийского фольклора, литературы и искусства. Вып. 4. Йошкар-Ола, 1984. С. 148-162.

8. Зорин Н. В. Орнаментированные ткани в семейной и календарной обрядности русского крестьянства Среднего Поволжья / Н. В. Зорин, Л. С. Токсубаева // Проблемы комплексной географии. Сб. трудов членов Татарского филиала Географического общества СССР. Казань, 1985. С.171-174.

9. Зорин Н. В. Обрядовые функции орнаментированных полотенцев у русского населения Среднего Поволжья / Н. В. Зорин, Л. С. Токсубаева // Этнография марийского и русского населения Среднего Поволжья. Археология и этнография Марийского края. Вып.2. Йошкар-Ола, 1987. С. 95-105.

10. Зорин Н. В. Русский свадебный ритуал. М.: Наука, 2001. 248 с.

11. Карамзин Н. История государства Российского. Ч.1. СПб, 1830.

12. Косменко А. П. Народное изобразительное искусство вепсов / А.П. Косменко. Л.: Наука, 1984.

13. Маркелов М. Т. Вышивание у марийцев // Этнографическое обозрение, 1994, №6. С. 138-143.

14. Маслова Г. С. Народная одежда в восточнославянских обычаях и обрядах. М.: Наука, 1984. 215 с.

15. Маслова Г. С. Орнамент русской народной вышивки. М.: Наука, 1978.

16. Потанин Г. Н. У вотяков Елабужского уезда // ИОАИЭ. Т.3. 1880-1882.

17. Рузиев М. Искусство таджикской резьбы по дереву. Душанбе, 1976.

18. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М.: Наука, 1981.

19. Стасов В. В. Русский народный орнамент / В.В.Стасов. Вып.1. СПб. 1872.

20. Токсубаева Л. С. Символика орнаментированного полотенца как атрибута традиционной семейной обрядности русского населения Казанского Поволжья (XIX – нач. XX в.) // Марийский археографический вестник. № 9. 1999. С. 78-83.

21. Топорков А. Л. Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989.

22. Фадзеева В. Я. Беларускі ручнік / И.Я.Фадзеева. – Мінск: Палымя, 1994. 327 с.

23. Шангина И. И. К вопросу о пережитках древних верований в быту русских крестьян XIX в. // Этнография народов Восточной Европы. Л.: Наука, 1977. С. 126-130.

24. Шангина И. И. Образы русской вышивки на обрядовых полотенцах XIX-XX вв. (К вопросу о семантике древних мотивов сюжетной вышивки) Автореф. дис. канд. ист. наук. М., 1975.

Информация об авторе:

Токсубаева Лидия Сергеевна, к. и. н., этнограф, Казанский федеральный университет.

Ritual embroidered towels in the world-view system of russian peasants and of other East-European peoples

L. S. Toksubaeva

Summary:

In the article is based on author's field materials and on published works by other scholars the ritual functioning of the embroidered towels of the Russians of middle Volga region is considered. The embroidered towels were prepared for the

first time by the young girls as a part of dowry and played an important role in the rituals of life cycle, first of all in the wedding, birth-giving and funeral rites. The ritual towels could function as protective charms, offerings, symbols of inclusion and junction (in the wedding and birth giving rites), device of alert or information (hanging a towel up as a sign of death in the house, using it as a banner at the parties or weddings etc.). Some embroidery patterns typical for the Russians of middle Volga are analyzed. Parallels from the cultures of local non-Russian peoples are drawn.

Keywords: *Russians, peoples of middle Volga region, ethnology, traditional culture, ritual towels, embroidery.*

Information about the author:

Toksubaeva Lidiya Sergeevna – Candidate of history, ethnologist, Kazan Federal university.

Колокола как феномен полиэтнической культуры Волго-Уралья

© 2017 г. В. И. Яковлев

Рассматривается история колокольной традиции в среднем Поволжье (в Казани и в других городах) с момента массовой христианизации края и вплоть до XX в. Прослеживается становление традиции в крае (особо отмечается роль псковских мастеров), возникновение локальных центров производства колоколов и колокольных, формирование исполнительских школ и деятельность отдельных мастеров, особенности ансамблевого состава колоколов, виды звонов, способы и приёмы звукоизвлечения. Дается подробная музыкологическая и культурологическая характеристика колокольного дела региона (состав колоколов, их виды и количество в разных церквях, наиболее известные колокола и т. д.) с использованием статистических материалов в исторической динамике. Уделяется внимание специальной терминологии и ономастике (имена колоколов).

Ключевые слова: *колокола, православие, среднее Поволжье, музыкология, кампанология.*

На современном этапе развития российской этнологической, этноинструментоведческой науки, несмотря на появившиеся за последние 10-15 лет крупные исследования, монографии, остается целый ряд проблем, изучение которых имеет большое научно-теоретическое и практическое значение. К их числу относятся исследования колоколов и колокольных звонов России, оказавших большое влияние на генезис и развитие духовной культуры многих народов страны, формирование их этнического самосознания и утвердившихся в качестве этнозвукового символа (этнозвукоидеала) современной России.

Данные исследования входят в состав campanологической проблематики. Под campanологией как составной частью инструментоведческой науки мы понимаем комплексную, междисциплинарную область знаний, находящуюся на стыке музыкознания, искусствоведения, религиоведения, материаловедения, органологии, этноинструментоведения, этнологии и других дисциплин. Что касается самих колоколов, то это не только храмовые атрибуты, но и ямщицкие поддужные (дужные) колокольчики, а также разнообразные обрядовые колокольчики, широко используемые в хозяйственной деятельности, традиционно-бытовой практике многих народов России.

Анализ показывает, что campanологическая проблематика весьма детально проработана. В данной связи следует отметить докторские диссертации А. С. Ярешко, Т. Ф. Владышевской, А. Ф. Бондаренко, С. Г. Тосина, А. Н. Гусевой (Горкиной), кандидатские диссертации Л. Д. Благовещенской, А. Б. Никанорова, Е. Н. Хадеевой, ряд других исследований. Создана Ассоциация колокольного искусства России; систематически организуются в разных регионах страны конференции и симпозиумы, фестивали колокольного звона; издается справочная литературы по колоколам. Вместе с тем вплоть до настоящего времени многие актуальные вопросы campanологии остаются вне поля зрения ученых. Так, отсутствует четкое определение campanологии как научно-исследовательской и учебной дисциплины, ждет разработки целый ряд смежных научных понятий и терминов. Не изучены (не выявлены) роль и значение локально-территориальных особенностей в процессе формирования и развития колокольного искусства России, взаимодействие и взаимовлияние традиций в изготовлении колоколов в разных российских регионах, их конструктивно-морфологическая специфика, своеобразие внешнего оформления, подвески колоколов в храмах, искусства колокольного звона в региональном полиэтническом контексте. Нерешенными остаются также проблемы функционирования колоколов в народной традиционнo-бытовой практике.

В этой связи особого внимания заслуживает campanологическая проблематика Волго-Уралья, включая Казань. Этот регион, как показывают материалы этнологии, этноинструментоведческой науки, был одним из центров формирования ныне единого колокольного этнозвукового ландшафта (пространства) России.

Волго-Уралье – один из многонациональных и многоконфессиональных регионов России. Здесь на протяжении длительного исторического периода времени в мире и согласии сосуществуют представители трех языковых групп – финно-угорской, тюркской и славянской, проживают народы, исповедующие мировые религии – христианство, ислам, иудаизм. Кроме того, многие волго-уральские народы, в современной традиционно-бытовой культуре сохранили и широко используют ранние формы религии – тотемизм, анимизм, магию, в которых весьма активно используют звуки и тембры колоколов и колокольчиков разных параметров и свойств. Это создает определенные сложности в процессе кампанологических исследований и задает их трудно прочитываемый поликультурный дискурс.

Отметим и не изученность региональных центров литья колоколов и колокольчиков, каковыми являлись Казань, Елабуга, Чебоксары, село Порецкое (Чувашия), Ижевск, Сарапул, Глазов, Йошкар-Ола (Царевококшайск), многие другие населенные пункты региона. Здесь в прошлом было развито колоколотейное производство, каждый из этих центров, несомненно, сыграл важную роль в распространении колоколов в Волго-Уралье, других российских регионах, где одной из этнокультурных доминант было христианство (православие).

Цель настоящей статьи – на примере Казани кратко рассмотреть некоторые особенности формирования церковного колокольного звукового ландшафта Волго-Уралья как территории (пространства) взаимодействия разных этнокультур.

В Волго-Уральском регионе церковные колокола стали известны с середины XVI в. Это было связано с политикой Русского государства на вновь приобретенных территориях, активными процессами христианизации народов Волго-Уралья – марийцев, удмуртов, мордвы, чувашей, татар.

Первые упоминания о колоколах, колокольных, церквах Волго-Уралья содержатся в «Списке с писцовой и межевой книги города Свияжска и уезда (1565-1567 гг.)» и в «Списке с писцовых книг по городу Казани с уездом (1566-1568 гг.)». В Свияжске и Казани в 60-е гг. XVI в. уже функционировало большое количество церквей с колоколами. Так, об одной из первых казанских церквей – Благовещенской, построенной на терри-

тории Казанского Кремля в «Списке» имеется следующая информация: «Церковь соборная Благовещение Пресвятыя Богородицы каменна, поставлена из государевой казны. Да у церкви на площади колокольница деревянная, а на ней колокол благовестный большой с очапом, да два средние, да два зазвонные меньшие, все колокола Государевой казны» (Список, 1877; с. 17).

В 60-е гг. XVI в. в Казани уже функционировало более 20 церквей и почти в каждой из них имелись разные наборы колоколов в количестве от двух до шести. Причем, среди колоколов в «Списке... по Казани» четко выделены установившиеся в церковных уставах и существующие по настоящее время три основные т. п. колоколов: большие – «благовестники», средние – «красные» и малые – «зазвонные» колокола (Список, 1877, с. 17). Кроме того, в Казани в этот период были известны специальные набатные и ратные колокола, а также часы «самобойные» – «колокол звонит к воротам», т. е. на смену караула (Список, 1877, с. 33).

Сегодня трудно точно определить, откуда в Казань, Свияжск, как и в другие города Волго-Уралья, доставлялись первые колокола. Однако достоверно известно, что одними из первых строителей, например, казанских церквей были псковские мастера, в том числе псковский мастер Постников-Яковлев.

По нашему мнению, первые колокола в Казани также могли быть отлиты именно псковскими колоколотейными мастерами. В данной связи небезынтересно сравнение колоколов Казани с первыми колоколами близлежащего Свияжска. В Свияжске в начале XX в. был известен древнейший колокол из одного из первых в крае Троицкого монастыря (1551). Судя по надписи на изделии, колокол был отлит мастером Нестором Ивановым в 1560 г. [10, 99]. В списке русских литейщиков колоколов XIV-XVII вв., составленном Н. Н. Рубцовым и приведенном в работе «Практическое руководство для звонарей православных храмов», Нестор Иванов отмечен как псковский колокольный мастер, который лил колокол «Корсунский», висящий на колокольне Ивана Великого (Рубцов, 1962; Шариков, Наумов, Зайцев, Маркелов, Смирнов, Чеботарёв, 1977, с. 95, 105). Данная информация о мастере и его колоколе относится к 1554 г. Таким образом, колокол для Свияжска был отлит Нестором Ивановым через шесть лет после «Корсунского», т. е. в 1560 г.

В дальнейшем, на протяжении длительного исторического периода и в Казани, и в Свияжске, и во многих населенных пунктах Волго-Уралья количество церквей значительно увеличилось, изменения претерпела их архитектура, звонницы, колокольни. В церквях менялись наборы колоколов, различными были способы звукоизвлечения на колоколах, разнообразными были и колокольные звоны.

Рост строительства в Казани и регионе церквей, несомненно, повлек за собой увеличение количества колоколов, колоколен. В Казани, например, за период с середины XVI в. по XIX в. количество церквей менялось следующим образом. В 1556 г. здесь насчитывалось 20 церквей, в XVII в. – 30, в 1739 г. – 93 каменных храма и придела, 9 деревянных церквей, в 1764 г. – 101 церковь, в 1788 году – 37 церквей, в 1796 г. – 29 церквей, в 1822 г. – 31 приходская церковь, в 1866 г. – 41 церковь (Айдарова-Волкова, 1997, с. 111).

В Казанской епархии в разные годы отмечено следующее количество церквей. В 1556 г. – 10 церквей в Свияжске, не более 10 деревянных церквей в городах-крепостях, не более 30 церквей во всем покоренном крае, в 1623 г. – 89, 1678 г. – 284, в 1706 г. – 500, в 1736 г. – 610 церквей и 39 монастырей, в 1862 г. – 471 церковь (Покровский, 1906, с. 192; Айдарова-Волкова, 1997, с. 111).

Особый интерес для исследования колоколов Волго-Уралья представляют Чебоксары – второй после Казани город, в котором имелось большое количество церквей, колоколен, колоколов. На обилие каменных церквей и колоколен, украшавших здешний берег Волги, указывается в записках «Казанской старины» за 1880 г. Составитель описи «Казанской старины» выявил на чебоксарских колокольнях 122 колокола. Надписи на колоколах, другие материалы свидетельствуют о функционировании в Чебоксарах с 1705 по 1890 гг. колокольного завода, отливавшего колокола как для своих, так и для других церквей. На Чебоксарском колокольном заводе работали мастера П. Яковлев, С. Колокольников, Г. Иванов, В. Рязанов, братья Кириановы, А. Плохов, П. Артемьев и другие. В 1880 г. колоколотейный завод еще продолжал работать, однако он тогда занимался производством лишь поддужных колокольчиков и бубенчиков. Из отмеченных в описи «Казанской старины» 122 колоколов 117 были вылиты в Чебоксарах. Общий вес всех колоколов – 5 086 пу-

дов. «Выходит, – подчеркивает составитель описи, – Чуксарь город или Шибаксары в отношении колоколов несравненно славнее Парижа и Лондона» (Браславский, 1995, с. 122-124).

Исследовательский интерес представляют также изменения в архитектуре колоколен. Например, архитектура колокольни Казанского Благовещенского собора в середине XVI в., вероятно, напоминала псковскую традицию, т.е. звонницу «стенного типа» с арочными проемами (Айдарова-Волкова, 1997, с. 48). В конце XVII в., по предположению известного археолога Н. Ф. Калинина, на территории Благовещенского собора была выстроена новая – каменная колокольня, в отличие от старой, представлявшая собой тип московской «ярусной» колокольни, в архитектурной основе которой лежали восьмигранники в сочетании с четвериком (Айдарова-Волкова, 1997, с. 48).

Разнообразными были в церквях и наборы колоколов. Мы располагаем материалами о колоколах некоторых казанских церквей XVII-XIX вв., содержащими ценную информацию о весе, внешнем оформлении колоколов, о мастерах-литейщиках, некоторых особенностях приобретения колоколов теми или иными храмами и др.

В качестве примера приведем краткие сведения о колокольных наборах трех казанских храмов – Владимирского собора, Введенской церкви и Никольской Гостиннодворской церкви. Так, колокольный набор Казанского Владимирского собора состоял из девяти различных по весу, тембру, внешнему оформлению колоколов. Вес колоколов варьировался от четырех до 109 пудов. На некоторых колоколах имеются орнаментации: вылиты икона Владимирской Божьей Матери, иконы Спасителя и св. Николая Чудотворца. Отливали колокола Владимирского собора мастера Иван Ефимов (Астраханцев) в 1804 г. и Разумов в 1810 г. (Малов, 1884, с. 139-142; Оловянишников, 1912, с. 83-84).

В Казанской Введенской церкви колокольный набор состоял из трех небольших по весу и размерам колоколов: первый весом 4 пуда 17 фунтов, второй и третий – 1 пуд 29 фунта (Оловянишников, 1912, с. 84). В отличие от Владимирского собора, во Введенской церкви, как отмечал Е. Малов, «особой колокольни нет; колокола помещаются в особой арке, устроенной в крытом церковном здании» (Оловянишников, 1912, с. 84). Все колокола Введенской церкви были пожертвованы бывшей начальни-

цей земской школы для народных учительниц А. П. Веригиной (Оловянишников, 1912, с. 84).

Особого внимания заслуживают колокола Никольской Гостинодворской церкви – одной из старинных церквей Казани. Эта церковь имела каменную колокольню с набором из 13 колоколов общим весом в 407 пудов. Все колокола были отлиты в г. Слободском Вятской губернии в 1866 г. известными мастерами – братьями Бакулевыми. Некоторые из колоколов имели специальные названия: «Праздничный» или «Воскресный» (204 пуда, 5 фунтов), «Полиелейный» (100 пудов, 20 фунтов), «Вседневный» (54 пуда, 18 фунтов), «Великопостный» (24 пуда, 38 фунтов) (Оловянишников, 1912, с. 84).

Анализ информации о весе колоколов, колокольных наборах в разных казанских церквях дает возможность представить акустические особенности колоколов, колокольных звонов и в целом звуковой ландшафт Казани. Известно, что от веса колокола, его массы зависит громкость его звучания: чем вес колокола больше, тем громче звучание. Известно также, что чем больше колоколов в наборе, тем богаче и разнообразнее колокольные звоны в выборе мелодических вариантов и т.д.

Наши материалы также свидетельствуют о том, что Волго-Уральский регион издавна отличался богатством и разнообразием самого колокольного звона. Например, в Казани по звукам колоколов можно было определить характер происходивших событий. Так, «благовест» своими равномерными ударами «в один колокол» призывал к церковной службе, «трезвон» (звон «во все колокола трижды» или «в три приема») оповещал о большом празднике.

Торжественно звучали колокола к приезду высоких гостей, весело звучали свадебные колокола. «Набатный» или «всполошной» звон в большой колокол раздавался во время тревоги, пожара, путевой колокол указывал своим звоном дорогу путнику. Как плач по умершему, воспринимался «похоронный перезвон». Многие старые казанцы «умели узнавать по звонам соседнюю церковь, где и какого разбора был покойник, где и какого разбора престольный праздник, откуда и куда несут «Владычицу», или откуда и в какую сторону проехал наш строптивоблагостный «Его высокопреосвященство»» (Смоленский, 1907, с. 275-276).

Во многих звонах важная роль отводилась звучанию не только отдельных колоколов, но и специальному их набору. В Казани широко были распространены следующие наборы колоколов: «праздничные», «полиелейные», «воскресные», «будничные» (простодневный, вседневный), «завонные» (подзвонные, малые, мелкий звон) и другие (Смоленский, 1907, с. 270).

Главным действующим лицом в сложном исполнительском процессе являлся звонарь. Выдающийся общественный деятель, ученый, хоровой дирижер С. В. Смоленский в своей работе «О колокольном звоне в России» очень высоко оценивал исполнительское искусство поволжских и, в частности, казанских звонарей: «Есть отличные звонари и в Поволжье. Здесь можно часто слышать многое оригинальное в фигурациях и в ритмических приемах. Главным образом – это звоны малых церквей, производимых одним звонарем» (Смоленский, 1907, с. 270). Опытный звонарь, по словам С. В. Смоленского, мог владеть одновременно двумя или тремя малыми колоколами в правой руке, двумя средними – в левой и одним (а иногда двумя) большими колоколами, ударяемыми ногой с помощью педали к веревке подтянутого языка (Смоленский, 1907, с. 270). Одним из таких мастеров колокольного звона являлся звонарь Покровской церкви в Казани Семен Семеныч (Смоленский, 1907, с. 275).

Одним из немногих ученых С. В. Смоленский, отметил, что, несмотря на установившуюся церковную регламентацию колокольных звонов, выразившуюся во временной привязке их к богослужению (благовест, перезвон, трезвон), колокольные звоны все же находятся под сильным влиянием народной музыкальной традиции (Смоленский, 1907, с. 271). Это замечание, несомненно, представляется важным в этнокультурном контексте.

Разнообразны были в Волго-Уралье и способы звукоизвлечения колокольного звона: оцепный и языковой. По-видимому, более древним, как свидетельствуют «Списки с Писцовых книг» по городу Казани и Свияжску, был оцепный способ, при котором раскачивали корпус самого колокола, а язык при этом оставался в свободном, неподвижном положении (Список, 1907, с. 17). Широко известный в настоящее время способ звукоизвлечения при помощи удара языком по колоколу ут-

вердился в Волго-Уралье позднее – в XVII веке. По всей вероятности, оба способа сосуществовали на рассматриваемой территории до конца XVII – начала XVIII вв.

После октябрьских событий, особенно в 1920-е, 1930-е гг., на территории Волго-Уралья, как и на других территориях России, большинство церквей, колоколов были почти полностью уничтожены. Не избежала этой участи и Казань. Были снесены многие красивейшие старинные храмы, разрушены колокольни, отправлены на переплавку или разбиты колокола. Поэтому к настоящему времени в казанских церквях, в других храмах Волго-Уралья, наборы старинных колоколов в своем целостном виде почти не сохранились. Сохранились лишь отдельные колокола.

На рубеже 80-90-х гг. XX в. начался процесс возрождения церквей, колоколен, колоколов, колокольных звонов. Сегодня в Казани, например, колокол звучит на старинной Спасской башне Кремля (по-видимому, здесь сохранился древний набатный колокол) в качестве часового «самобойного» колокола, приводимого в звучание с помощью специального электрического механизма. Колокольные звоны возрождены в некоторых казанских соборах – Никольском кафедральном и Петропавловском, в Евдокиевской и Пятницкой церквях, на кладбищенских церквях Ярославских Чудотворцев на Арском кладбище и Царицынской кладбищенской церкви. Вновь зазвучали колокола в возродившихся монастырях – Ионно-Предтеченском, Успенском Зилантовом женском, в старообрядческом храме – церкви Казанской Божьей Матери. На колокольне возрожденной Варваринской церкви развешен новый набор колоколов, колокола зазвучали во вновь построенном храме Серафима Саровского и др.

Таким образом, колокола, колокольные звоны Казани, многих других населенных пунктов Волго-Уральского региона на протяжении столетий представляли собой и представляют в настоящее время феномен полиэтнической культуры (русской культуры, культуры татар-кряшен, марийцев, удмуртов, мордвы, чувашей), своеобразную акустическую систему, особый звуковой ландшафт. Этот древнейший пласт историко-культурного наследия многих волго-уральских народов требует дальнейшего тщательного изучения в поликультурном контексте.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Айдарова-Волкова Г. Н.* Архитектурная культура Среднего Поволжья XVI-XIX веков: модель развития, структура типов, влияния. Казань: Казанская архитектурная академия, 1997.
2. *Браславский Л. Ю.* Православные храмы Чувашии. Справ. изд. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1995.
3. *Малов Евфимий.* Историческое описание церквей г. Казани протоиерея Евфимия Малова. Вып. I. Казань, 1884.
4. *Оловянишников Н.* История колоколов и колоколотейное искусство. Издание второе дополненное. М.: Издание Т-ва П.И. Оловянишникова С-вей, 1912.
5. *Покровский И. М.* Казанский Архиерейский дом, его средства и штаты преимущественно до 1764 года. Казань, 1906.
6. *Рубцов Н. Н.* История литейного производства в СССР. Ч. I. Издание 2-ое. М.: Машиностроение, 1962.
7. *Смоленский С. В.* О колокольном звоне в России // Русская музыкальная газета. М., 1907. XIV г. изд. 4-11 марта, NN 9-10.
8. Список с Писцовых книг по г. Казани с уездом (1566-1568 гг.). Издан Советом Казанской Духовной Академии к IV Высочайшепозволенному археологическому съезду в Казани. Казань: Типография Императорского университета, 1877.
9. *Шарилов В. Г., священник Владимир Наумов, Зайцев В. В., Маркелов П. Г., Смирнов Д. В., Чеботарёв А. Л.* Практическое руководство для звонарей православных храмов. М., 1997.
10. *Яблоков А.* Город Свияжск Казанской губернии и его святыни. Историко-археологический очерк, читанный в заседании членов церковного историко-археологического общества Казанской епархии. Казань, 1907.

Информация об авторе:

Яковлев Валерий Иванович – д. и. н., проф. кафедры народных инструментов, зав. кафедрой теории и истории исполнительского искусства Казанской государственной консерватории; jakinstr@mail.ru

Bells as a phenomenon of poly-ethnic culture of the Volga-Uralic region

V. I. Yakovlev

Summary:

The history of the tradition of church bells in the middle Volga region (Kazan and other cities) is considered beginning from the Christianization of the territory in the 16th c. up to the 20th c. The establishment of the tradition in the region with a special role of bell masters from Pskov and further formation of the local centers of church and bow bell production is traced, as well as development of local performer schools and activity of certain masters, the peculiarities of bell ensembles, kinds of chimes, ways of chaming. Detailed musicological and culturological description of the local bell tradition in its historical dynamics including statistics and terminology and onomastics is given (number of church bells, their kinds, names of the most famous bells, special terminology etc).

Keywords: *church bells, Orthodoxy, middle Volga region, musicology, campanology.*

Information about the author:

Yakovlev Valeriy Ivanovich – Doctor of history, Prof. of the Chair for folk music instruments, head of the Chair for theory and history of musical performance of the Kazan state conservatory; jakinstr@mail.ru

Из истории казанской этнографии

Мой отец – этнограф Бусыгин

© 2017 г. А. Е. Бусыгин

Воспоминания автора, сына известного казанского учёного-этнографа, музыканта, организатора науки профессора Е. П. Бусыгина об отце.

Ключевые слова: *Е. П. Бусыгин, этнография, Казанский университет, Казань, история науки, XX век.*

Мой отец – личность многогранная. Вся его жизнь в течение многих лет проходила на моих глазах. Разумеется, о его работе и общении с коллегами знаю далеко не все. Но был свидетелем многого из того, что неведомо другим.

Недавно мои воспоминания об отце были опубликованы журналом «Казань» (2013 г., № 11). Но в той публикации много внимания уделено моим детским впечатлениям, и сравнительно немного сказано о нем как учёном, лекторе, о его общении с коллегами-этнографами и университетскими сотоварищами. Об этом расскажу ниже.

Большая часть воспоминаний об отце относится к моим детским и юношеским годам, годам ученичества. Это естественно: впечатления того возраста – самые яркие.

х х х

Жизнь научила моего отца ценить время. Один из его любимых афоризмов: «Деньги потерял – ничего не потерял, друга потерял – много потерял, время потерял – все потерял». Не раз слышал я от него эти слова.

С юности все у него складывалось так, что приходилось ценить каждую минуту. «В юности, – рассказывал он мне, – приходилось каж-

дый день, кроме воскресенья, вставать в пять утра, спешить на работу, посещать занятия в техникуме, по вечерам подрабатывать в ресторанном оркестре, играя на домре, балалайке, на скрипке. Домой возвращался за полночь. Потом учился в университете и параллельно, уже как профессиональный музыкант, играл в различных оркестрах».

Отец вернулся с войны, и опять жизнь поставила его в такие условия, что надо было выбирать дальнейший жизненный путь не праздно размышляя о будущем, а напряженно работая одновременно в двух разных сферах: днем – в университете, где начал вести занятия и разбирать коллекцию университетского этнографического музея с тем, чтобы возобновить экспозицию, демонтированную в военные годы; вечером – в оркестре театра оперы и балета концертмейстером вторых скрипок. Далеко не сразу принял он решение перестать быть профессиональным музыкантом и целиком посвятить себя науке и преподаванию – всё же музыка уже стала частью и образом его жизни, а университет манил к себе, но и настороженность оставалась. Уже и преподавать начал, а все не решался уйти из театра. В антрактах коллеги-музыканты курили, травили анекдоты, а он продолжал сидеть за нотным пунктом и готовиться к лекциям. После спектакля игнорировал предложения друзей «махнуть по стаканчику», возвращался домой, к семье – друзья-то на репетицию часам к десяти подтянутся, а ему к восьми утра уже надо быть в университете.

Наконец, принял судьбоносное решение оставить театр. Позже он скажет: «Я был обручен с музыкой, но породнился с наукой». Когда, наконец, принял решение оставить музыку, легче не стало: чтение одновременно нескольких лекционных курсов, экспедиции, подготовка диссертации, выступления “по линии общества” (созданное в 1947 г. «Общество по распространению политических и научных знаний», позднее переименованное в общество «Знание») – все это требовало времени. При этом отец умудрялся руководить студенческим хором географика. Одновременно много времени уделял мне: по воскресеньям ходили в парк Горького, где я наслаждался аттракционами и мороженым. Зимой мы с ним ходили на лыжах, весной и осенью совершали длительные велосипедные прогулки. Я, раскрыв рот, слушал его рассказы – о путешествии по Кавказу, о командировке в Ленинград или в Москву, об экспедициях...

Благодаря ему я еще до школы неплохо знал географическую карту, названия многих трав и цветов. Знал, почему день сменяется ночью и чередуются времена года, различал луну «растущую» и «стареющую». От него перенял я страсть к путешествиям, к походам. Еще ребенком я с интересом рассматривал рисунки в принадлежащем ему двухтомнике «Справочник путешественника и краеведа» – как ставить палатку, разжигать костер, вязать узлы, оказывать первую медицинскую помощь. Став старше, знакомился уже с отдельными главами этого справочника. Отец поощрял мой интерес к путешествиям. Еще в школьные годы мы с друзьями с палатками выезжали в марийские леса. В студенческие – ходили в зимние лыжные походы на Карпаты и на Северный Урал. Летом ездили в археологические экспедиции. Кавказа. В последующие годы, сплавляясь по бурным рекам Сибири и Алтая, на Аляске и в Аргентине, поднимаясь на вулканы Камчатки, на вершины Килиманджаро и Фудзиямы, я вспоминал его рассказы о Кавказе, о других его поездках, путешествиях и страшно жалел, что он не видит и не чувствует того, что вижу и чувствую я.

Отца всегда влекли к себе дальние страны. Он с огромным удовольствием готовил и читал студентам лекционный курс «История географических открытий». А вне университета часто выступал с лекциями о Миклухо-Маклае, об Антарктиде. Мне он подарил книгу Николая Чуковского «Водители фрегатов», которую я перечитывал не менее трёх раз. И столько же – книгу из его личной библиотеки «Жизнь и необыкновенные приключения капитан-лейтенанта Головнина, путешественника и мореходца». Он сам её с интересом прочёл, а потом рекомендовал мне.

Помню, как расстроился отец, когда по нелепости сорвалась его командировка на международный конгресс во Францию. В соответствии с установленным порядком все документы были направлены из Казанского университета в Минвуз СССР, а ответа все нет и нет. Оказалось, что вместо Казанского университета о положительном рассмотрении заявки сообщили – в Казахский. Пока недоразумение разъяснилось, время ушло, и во Францию он не попал.

В годы, когда наша страна была отделена от остального мира «железным занавесом», отец, тем не менее, был удачлив в поездках за ру-

беж. В 1960-1961 году он был командирован во Вьетнам. Там он читал лекции в Ханойском университете и провёл многомесячную экспедицию в отдалённые регионы страны, где вне современной цивилизации проживали сравнительно многочисленные племена. Каждую неделю мы получали от него многостраничные письма, в которых он описывал своё путешествие. Много из привезённого он передал в этнографический музей Казанского университета, в том числе и пробковый шлем. Обидно, что вскоре он был из музея украден.

В 1966 году с помощью общества «Знание» отец съездил в Грецию. Несколько раз выезжал на международные этнографические конгрессы, где выступал с докладами: в 1968 году побывал в Японии, в Токио и Киото, в 1972 году – в США, в Чикаго, в 1976 году в Индии, в Калькутте. В США побывал позже еще раз, в 1994 году. Каждая такая поездка была большим событием и сопровождалась волнениями – разрешат поехать или откажут? Причём, волноваться приходилось до последнего момента. Скажем, отправляясь в Грецию, отец сначала поездом ехал до Москвы, затем из Москвы поездом же до Одессы, и лишь при посадке на теплоход, отплывающий в Пирей, получил из рук сотрудника «компетентных органов» заграничный паспорт. А мог бы и не получить! После поездки в Японию он рассказывал, как одному из членов советской делегации, отправлявшейся на конгресс, во Владивостоке, при посадке на теплоход паспорт так и не выдали без объяснения причин. Пришлось бедолаге возвращаться в Москву. Отца, к счастью, такая судьба миновала, и он благополучно побывал в Стране восходящего солнца.

В университете отец читал курс фотографии, проводил практические занятия. У него и учебники соответствующие были. Их я тоже внимательно изучал, постигая азы фотографии. Но в основном учился у отца – он мне пояснял как выбирать диафрагму, выдержку, формировать кадр так, чтобы он смотрелся. Я помогал ему проявлять пленки, печатать фотографии, глянцевать их. В работе этнографа фотофиксация необходима. У отца был большой личный фотоархив, photographиями из которого он иллюстрировал свои многочисленные статьи, книги и обе диссертации, кандидатскую и докторскую. Ну и, разумеется, он постоянно пополнял наш семейный фотоальбом. В течение многих лет он пользовался пленочным фотоаппаратом ФЭД, изготовленным, види-

мо, еще в тридцатые годы бывшими беспризорниками, воспитанниками детской трудовой коммуны НКВД Украины имени Ф. Э. Дзержинского. Безотказная была камера! Кажется, только в середине 60-х годов он сменил её на фотоаппарат «Зоркий», которым пользовался, снимая цветные диапозитивы, показом которых сопровождал свои лекции о странах, в которых побывал.

Выступления его имели бешеный успех: за рубеж в те годы ездили считанные единицы советских людей и, многим было интересно послушать рассказ очевидца о жизни «за железным занавесом», лишённый набившими оскомину клише о тяжелой жизни трудящихся под гнетом эксплуатации, о чем постоянно талдычили с экранов телевизоров, со страниц газет. Отец же рассказывал об истории страны, в которой он побывал, о нравах и обычаях, о национальных костюмах и кухне. Разумеется, в рассказе он опирался не только на личные впечатления, многое заимствовал из книг и статей, которые читал во множестве, готовясь к лекции, но слушатели воспринимали всё так, будто всё видел и пережил именно лектор. Отец был мастером выстраивания композиции лекции – рассказывая, он чередовал серьезное и смешное, трогательное и познавательное. Все – на одном дыхании. Складывалось впечатление, что это импровизация, возникающая в данный момент только для этой аудитории. Могу сравнить его лекции с авторской песней: с неповторимыми интонациями и тембром голосов Владимира Высоцкого и Булата Окуджавы, Юрия Визбора и Сергея Никитина. Возможно, я преувеличиваю, и меня несколько «заносит» в этих сравнениях, но лектором он был блестящим! За этой кажущейся непринужденностью свободного и легкого изложения крылась большая подготовительная работа.

С лекциями отец объездил многие регионы Советского Союза. Его часто просили выступить в сопредельных с Татарстаном республиках и областях. Но, кроме того, он побывал на Камчатке, в Белоруссии, выступал в Мурманске, Архангельске, Владивостоке, Ашхабаде, Баку...

Помню, как через несколько месяцев после возвращения отца с Камчатки навестить его к нам домой зашел некий молодой человек. Оказалось – вертолетчик из Петропавловска-Камчатского. Он был на лекции отца, и она его так поразила, что он по пути в отпуск в родной город (не помню, какой), решил заехать в Казань и сделать отцу приятное – привез

ему в подарок две трехлитровые банки красной икры. Он вез эту тяжесть тысячи километров! Отец был ошеломлен. Он все выпытывал у парня – может быть, ему что-то надо, какая-то помощь? Оказалось – ничего. Просто – от души, в благодарность за те новые горизонты, которые отец открыл перед этим парнем своей лекцией.

К университетским лекциям отец готовился не менее тщательно, чем к публичным, с которыми он выступал вне университета. Сначала он писал полный текст лекции в общей тетради (для молодежи компьютерной эпохи поясню, что это тетрадь в 96 листов, как правило, в коленкоревой обложке – даже не знаю, сохранились ли такие до сегодняшнего дня). Следующий этап его подготовки к лекции – её «репетиция». Многократно наблюдал, как отец расхаживает по комнате, держа руку с тетрадью на отлёте и «проговаривает» про себя, шевеля губами, или чуть слышно написанный им ранее текст лекции. Картина живописная: он в сатиновых шароварах, в распахнутой на груди рубашке, на голове – красная косынка (тогда он похож на пирата), или в тюрбетейке (он ее называл чапашкой). Смысл этих головных уборов в том, чтобы непокорные вихры волос не торчали в разные стороны, когда он пойдет в университет, а послушно зачесывались назад. Идя на лекцию, конспекта её он с собой не брал – все уже было разложено по полочкам в его памяти.

Тексты лекций потом здорово помогали отцу в написании учебников. Он лишь чуть их совершенствовал – основа уже была готова.

Выше я сравнил публичные лекции отца с авторской песней. Его же лекции университетских курсов рискну сравнить с интерпретацией исполнителем классического музыкального произведения. Скажем, есть ноты фа-минорной, Четвертой баллады Шопена. Но сколь различно звучит это произведение в исполнении Владимира Ашкенази или Андрея Гаврилова, Святослава Рихтера или Владимира Горовица. Это я говорю о мастерах-виртуозах. А если Вы услышите это произведение в исполнении дилетанта или начинающего пианиста, впечатление будет совсем иное. Так и в университетской лекции: есть программа курса, есть обязательные вопросы, которые надо осветить в лекции. От программы отступать нельзя. Иначе студенты не получают требуемых знаний. Но как же по-разному можно прочесть один и тот же курс лекций! Лекцию можно «засушить», диктуя студентам определения, чтобы сдать экзамен. Но

слушать такую лекцию безумно скучно. А иного лектора слушаешь, уши развесить, интересно, не скучно, и время идет незаметно, но лекция закончилась, и в голове ничего не осталось. И записать нечего, Отец же в совершенстве владел лекторским искусством. Сама лекция его была моментом творчества, который растягивался на 80 лекционных минут. За ним было легко записывать и одновременно с интересом слушать. Я посещал его лекции по этнографии осенью 1966 г., когда он читал курс вечерникам историко-филологического факультета. И присутствовал на одной его лекции, когда он читал этот же курс в 2003 году – 37 лет спустя. У него был тот же азарт, та же экспрессия, так же внимательно слушали его студенты. А это был год его 90-летия!

Сотни и сотни первокурсников, его лекции в течение многих лет. До сих пор ко мне подходят в большинстве своем пожилые уже люди и говорят: «А я слушал лекции вашего отца. Как же он здорово читал!»

В этнографию отец меня не «тянул». Помню, как однажды он сказал мне с горечью (дословно не помню, но смысл передаю точно): такое впечатление, будто то, что мы, этнографы, делаем, никому не нужно. Наши выводы никак не учитываются властью. А ведь это не абстрактная теория, они имеют практическую значимость. Остаётся надеяться, что в будущем на наши труды обратят внимание. Это было, кажется, во второй половине 60-х годов.

Тем не менее, этнография меня интересовала. А как же иначе! В личной библиотеке отца – много интересных книг. О некоторых я уже упоминал. Когда стал студентом истфака, многие из них прочёл. С интересом листал многочисленные тома серии книг Института этнографии Академии наук СССР «Народы мира. Этнографические очерки». В период с 1954 по 1966 гг. было выпущено, если не ошибаюсь, 18 томов. Все они были в библиотеке отца. Двухтомники П. И. Мельникова-Печерского «В лесах» и «На горах» были его настольными книгами, они многократно им читались и перечитывались: на страницах этих книг он делал многочисленные пометки, подчеркивания. До сих пор сохранились сделанные им многочисленные закладки.

В моем присутствии он часто встречается с коллегами. Они горячо обсуждают различные рабочие вопросы. В нашем доме бывает учитель отца профессор Николай Иосифович Воробьев. Однажды он даже при-

ехал к нам на дачу (мы снимали на лето избу на самом берегу Волги в деревне Набережные Моркваши). Отец перед ним благоговел. Еще бы – Николай Иосифович своим предложением отцу изучать русское население Среднего Поволжья раз и навсегда определил направление его научных исследований. Тема, к середине XX века не изученная, но перспективная и интересная.

С докторской диссертацией отца я познакомился еще в черновой рукописи. Вернувшись из Вьетнама весной 1961 года, он её ударно дописывал. Купил портативную пишущую машинку «Москва» и стучал на ней, такое впечатление, что беспрестанно. «Учёный должен иметь светлую голову и крепкий зад», – говорил он. Я как раз закончил седьмой класс средней школы. Отец счёл, что синтаксис русского языка я теперь знаю лучше его и поручил мне прочесть машинописный вариант диссертации на предмет правильного расставления запятых и прочих знаков препинания. Я повиновался и читал, даже с интересом, расставляя запятые по своему усмотрению красным карандашом. Потом отец со смехом сказал мне, что машинистка, перепечатававшая текст набело, видя запятые, проставленные красным карандашом, настораживалась: оказалось, что многие были лишними.

Отцовская пишущая машинка прослужила ему лет этак 35! Лишь в конце 90-х годов он освоил компьютер и последние свои статьи, учебник истории географии и мемуары писал уже с его помощью.

Отец общался прежде всего с этнографами, изучавшими народы Поволжья, с которыми русские в этом регионе жили в тесном соседстве. Им было что обсудить – было много общих профессиональных интересов. Из Москвы приезжал Владимир Владимирович Пименов, специалист по финно-угорским народам. В середине 60-х годов, когда я с ним познакомился, он был молодым 35-летним человеком. К отцу он относился с подчеркнутым уважением. Уже после смерти отца мы с ним неоднократно встречались и вспоминали его. Отца он пережил всего на 4 года.

Отец дружил с Верой Николаевной Белицер, которая с 1943 года связала свою жизнь с Институтом этнографии АН СССР. Она, специалист по этнографии народов Поволжья и Прикамья – мордвы, удмуртов, башкир, коми-зырян, коми-пермяков и чувашей, была не кабинетным

ученым, а полевым исследователем. Каждый год – в экспедиции. Помню, как уже в весьма преклонном возрасте (а она была на 10 лет старше моего отца) она по пути в экспедицию заезжала к нам в Казань на улицу Степана Разина. Ей было около 70. Большая, грузная, она передвигалась с заметными усилиями. «Надо же, – подумал я, – как же она в экспедиции то будет?» Но ездила, причем та экспедиция не была её последней. Говоря о ней, я вспоминаю простые нравы тех далеких уже лет. Не помню, ночевала ли она у нас. А отец, бывая в Москве, нередко ночевал в её квартире на улице Дмитрия Ульянова, где она жила с дочерью, зятем и внучкой. И банкет после защиты его докторской диссертации в Москве в 1963 году состоялся в её квартире. Да что отец! Покидая нас, Вера Николаевна, прощаясь, сказала мне: «А ты, Андрюша, будешь в Москве, заходи, не стесняйся». Наверное, с её стороны это была не более, чем вежливость. Но в те времена мы это приглашение воспринимали буквально. Раза два, в начале 70-х годов, я пользовался ее гостеприимством. Мне стелили в гостиной на диване, и я более чем по неделе каждую ночь на этом диване спал. Завтракал, ужинал с ней и ее семьей. А днем пропадал в библиотеке. Отблагодарить Веру Николаевну за приют я смог только тем, что пару раз сопровождал её до Института этнографии – было скользко, она двигалась с трудом, её экспедиционный период жизни к тому времени уже закончился.

Часто проездом из Москвы в Марийскую республику бывала у нас Клавдия Ивановна Козлова, специалист по финно-угорским народам – она изучала семейный и общественный быт марийцев. Пожалуй, из всех московских и ленинградских этнографов её с отцом связывали самые тесные дружеские отношения. В апреле прошлого года она ушла из жизни. А я помню её молодой женщиной, немного за тридцать. Помню ее приятный голос. Из мемуаров отца я узнал, что она меня еще полугодовалого держала на руках.

Дружеские отношения связывали отца с Михаилом Григорьевичем Рабиновичем. Будучи историком, археологом, этнографом и известным москвоведом, он не имел научных интересов в Среднем Поволжье. Но работал в институте этнографии, где отец часто бывал, и они сошлись как родственные души. Знавшие Михаила Григорьевича, вспоминают, что страсть к науке гармонично сочеталась у него с любовью к жизни

в разнообразных её проявлениях. Он любил лыжи, дружеское застолье, музыку, театр, стихи, природу. То же самое, что и мой отец. Им было интересно друг с другом. Помню, мы однажды с отцом были в гостях у Михаила Григорьевича на Мичуринском проспекте, где он жил. Это был вечер интереснейших бесед, рассказы хозяина квартиры о Москве, ее далеком прошлом. Рассказчиком он был отменным – не каждый ученый способен написать книгу для детей, а вот книга Рабиновича о судьбах вещей в семидесятые годы была издана издательством «Детская литература», а позже еще два раза переиздавалась. Умер Михаил Григорьевич в США в 2000 году.

Однажды в нашей квартире на улице Степана Разина побывал Лев Николаевич Гумилев. Он по делам приезжал в Казань и провел у нас целый вечер. Это было в начале 60-х годов. Тогда о Гумилеве я знал многое, но далеко не всё. Но уже сознавал масштаб личности этого незаурядного ученого и человека. А то, что он был сыном двух прекрасных поэтов – Николая Гумилева и Анны Ахматовой, которых я уже читал и любил, давало мне ощущение связи времён, прикосновения ко времени. Я фотографировал его своим дешевым фотоаппаратом «Смена». Пара не вполне чётких фотографий сохранилась.

Хорошо помню коллегу и ученика отца Петра Владимировича Денисова из Чебоксар, известного специалиста по этнографии чувашского народа. Он – выпускник Казанского университета 1949 года. К отцу Денисов относился как к старшему товарищу. Я с интересом слушал, как Денисов говорит – очень твёрдо, каким-то особым говором, который, видимо, был характерен для той чувашской деревни, в которой он родился в 1928 году. Петра Владимировича не стало в апреле 2014 года.

На протяжении многих лет жизни и работы в науке отец тесно был связан с Николаем Владимировичем Зориным. С тех пор, как Зорин поступил в Казанский университет, а это было в 1948 году, отец стал вовлекать его «в круг этнографических интересов» – как он сам написал в своих воспоминаниях. И много лет они были вместе, организовали и совместно провели десятки экспедиций. Стали соавторами многих научных публикаций. Николай Владимирович, будучи сам глубоким, широко эрудированным ученым, органично дополнял отца. Особенно это чувствовалось в экспедициях и в процессах их подготовки. Отец, по складу

своего характера, не был, как говорили в советские времена, «орговиком». Он был прежде всего интеллектуальным лидером. Недаром самая короткая глава в его воспоминаниях – о работе в профкоме Казанского университета в первой половине 60-х годов, «лямку» председателя которого он «тянул» два года. Не лежала его душа к оргработе. Все заботы по подготовке экспедиции: закупка, а точнее сказать, «доставание» продуктов, «выбивание» транспорта (грузовик, в кузове которого тряслись по проселочным дорогам, позже – небольшой автобус), подготовка снаряжения и инвентаря, а в ходе экспедиции – забота о ночлеге, организация питания членов экспедиции – все это, в основном, ложилось на Зорина. В течение ряда экспедиционных лет эти заботы делил с Зориным Саша Симонов. О теплом отношении отца к Симонову говорит то, что единственному ему в книге своих воспоминаний он посвятил отдельную главу и озаглавил её так: «Мой ученик, коллега и друг Александр Германович Симонов».

Мне всегда было интересно общаться с Зориным. Еще когда я учился в школе (а обучаясь в старших классах, я ездил в экспедиции отца), Николай Владимирович «открыл» для меня прозу Алексея Константиновича Толстого и рассказы Аркадия Аверченко – этих писателей в школе «не проходили». Зорин помнил множество анекдотов и с удовольствием, мастерски, их рассказывал. Вспоминаю экспедиционные вечера. Зорин – в центре внимания, рассказывает анекдот. Слушатели хохочут, Зорин продолжает – второй, третий, мы сбиваемся со счета...

Николай Владимирович создавал вокруг себя лёгкую атмосферу доброжелательности, что не мешало ему быть строгим и требовательным.

Бывая в экспедициях с отцом, часто видел отца и Зорина вместе. С полевыми сумками через плечо, с фотоаппаратами на шее идут по деревенской улице, что-то горячо обсуждают, спорят. Рассматривают фасады изб. Некоторые фотографируют. Вместе опрашивают местных жителей. Рядовые участники экспедиции (и я в том числе) в это время, разбившись на пары, совершают подворные обходы всех без исключения домохозяйств села. Один фиксирует в тетрадке наличие дворовых построек и их расположение, отмечает, пятистенная изба или четырех? Как расположена печь – жерлом к окну или ко входу? Есть ли вмазанный в печь котел? (если котел есть – это татарское влияние). И тому подоб-

ные вопросы. Другой в это время, задавая вопросы хозяевам (чаще всего – хозяйке, так как кроме неё никого дома нет), заполняет анкету: давно ли в этой деревне? Сколько детей в семье? Где они живут – с вами или в городе? Есть ли внуки? Жена у сына – русская? И все такое прочее.

Тогда, в начале 60-годов и позже собирался материал для «Очерков статистической этнографии», которые вышли из печати в издательстве Казанского университета в 1976 году. Ответственным редактором этой книги совместно с Р. Г. Кашафутдиновым был Е. П. Бусыгин. Заполнение анкет и описание домохозяйств как раз и было нужно для создания различных статистических группировок. Отец с коллегами, прежде всего с Н. В. Зориным, как мне представляется, стал основоположником применения методов статистики в этнографических исследованиях. Он и меня привлек к разработке этого метода. Я учился в специализированном математическом классе. Уже в школе мы изучали высшую алгебру, основы математического анализа, аналитическую геометрию, учились работать на аналоговых вычислительных машинах и на машине «Урал-1» – одна из таких машин, а она занимала площадь 70-80 квадратных метров, использовалась на космодроме «Байконур» для расчета полётов ракет. Короче говоря, я стал соавтором доклада об использовании перфокарт для создания статистических группировок в этнографических исследованиях. Тезисы были опубликованы – это моя первая научная публикация. Доклад, если я не ошибаюсь, был подготовлен для итоговой научной конференции Казанского университета 1964 года.

Этнографические экспедиции, в которых я принимал участие, запомнились на всю жизнь. Это была радость совместного труда в дружном, спаянном коллективе. Но как же бедна, даже убога была тогдашняя деревня! Редко можно увидеть недавно срубленную избу. Кирпичных домов практически нет. Избы крыты соломой или тесом, иногда – шифером, единицы – железом. Много скособоченных строений, с гнилыми углами. Все избы серые, дерево потемнело от сырости. Такие же серые заборы. Во многих деревнях изба на фундаменте – редкость, всё больше на завалинке. У околицы – часто кладбище ржавой сельхозтехники, где встречаются покорёженные экземпляры начала XX века. Посреди села – ободранная, без куполов церковь с полуразрушенной колокольной. Хорошо, если в ней клуб, но чаще – или сено хранится, или расположена

авторемонтная мастерская, или это просто захламленная руина. Сельмаг с пустыми полками. Зайдя в него, можно было купить твёрдокаменные пряники, продававшиеся «вразвес» слипшиеся шоколадные конфеты, «кирпич» или чёрствого, или напитанного влагой ржаного хлеба. Если увидели на полках что-то ещё, значит вам несказанно повезло.

Врезалась в память фраза, услышанная во время подворного обхода от одной старушки, когда мы покидали её дом: «А что вы, робятки, выспрашиваете да рисуете? Што ли власти нам каменны хоромы строить собрались?»

И в этих условиях был взят курс на сокращение личных подсобных хозяйств, увеличены налоги на содержание в личных хозяйствах скота. Для многих крестьян налоговое бремя оказалось непосильным, скот вырезали, что вызвало кратковременный подъём продаж мясной продукции на рынках, а потом – резкий спад, введение талонов в городах на мясо и масло. Таким вот образом тогдашнее поколение советских людей готовилось жить при коммунизме. А то, что оно будет жить при коммунизме – было объявлено на XXII съезде КПСС в октябре 1961 года.

«Замораживание» или даже отбрасывание назад развития сельских территорий ниже уровня начала XX века (разве только электрификация немного изменила быт сёл и деревень в лучшую сторону, и то не везде) позволило сохранить огромные пласты традиционной материальной культуры. Хорошо, конечно, для этнографов, но радоваться этому – все равно что считать благом для космической программы созданные еще при Сталине научные «шарашки», в которых трудились Сергей Павлович Королёв и его соратники (одно время, кстати, в Казани).

В середине и в начале второй половины XX века мой отец исследовал русское население Среднего Поволжья, практически не затронутое прогрессом, также как он изучал оторванные от современной цивилизации различные племена во Вьетнаме. Поясню аналогию: Вьетнам был французской колонией, а советская деревня на протяжении многих лет была, по точному определению академика А. А. Никонова, «внутренней колонией» нашей страны, которая все свои ресурсы – и материальные, и людские отдавала индустриализации, городу.

Маршрут экспедиции 1963 года привел нас на малую родину моего деда со стороны отца – небольшую деревню в бывшем Яранском уезде

Вятской губернии. Здесь когда-то жила большая зажиточная семья Бусыгиных. Рассказывали, что семьи нескольких братьев вели одно хозяйство и жили в одном большом двухэтажном доме. Отсюда мой дед (младший из шести братьев) подростком был отослан служить «мальчиком» в магазине в Казань, где и обосновался впоследствии. В советские времена (по крайней мере до шестидесятых годов XX века) в этом доме располагалась школа – для школ выбирали самые лучшие, самые просторные дома. Дом Бусыгиных, построенный в начале века все годы советской власти, так и оставался лучшим в селе.

Вокруг Бусыгинского «родового гнезда» шумела густая и дикая вятская тайга. Надев штормовки и укрыв лица сетками Павловского, мы направились в чащу в сопровождении двух бортников смотреть борти. В те годы там еще практиковали старейшую форму пчеловодства, при которой пчелы живут в дуплах деревьев. Позже мне не раз доводилось защищаться от комаров, мошки и слепней, в том числе и за Полярным кругом, но таких настырных кровопивцев, какие встретили нас на пути к бортям и назад к деревне, встречать больше не приходилось. Казалось, что спина впереди идущего (шли гуськом) шевелится – она вся плотно была облеплена комарами и слепнями, а чтобы видеть сквозь сетку, выющую перед глазами мошку приходилось отгонять, махая руками. Поход в лес в Марийской республике, состоявшийся во время этой же экспедиции с целью посещения смолокурен (он всех нас несколько утомил), показался по сравнению с вятским путешествием легкой прогулкой. Такой вот «экотуризм», как сейчас говорят. Только не современный, а как бы с возвратом лет на сто назад.

Однажды сделав выбор и связав всю свою жизнь с Казанским университетом, отец стал его патриотом. Не один раз делали ему «интересные», как он говорил, предложения – например, возглавить кафедру в открывающемся университете в Чебоксарах, это было в 1967 году. Пятью годами позже настойчиво приглашали заведовать кафедрой в только что созданном университете в Йошкар-Оле. Сулили хорошую квартиру – а это было главное благо, которое можно было получить в советский период. Эти предложения он отверг, хотя до 1988, пока не возглавил созданную, наконец, кафедру этнографии в Казанском университете, был «рядовым» профессором.

Все эти предложения обсуждались на «семейном совете», и выбор был предпрешён практически с самого начала обсуждения. Любимая работа – здесь, в Казани, у отца – в университете, у мамы – в химико-технологическом институте, все друзья – тоже здесь. Зачем же что-то менять?

Так как отец еще перед войной закончил геолого-географический факультет, он «был своим» и для географов, и для геологов. Так как занимался этнографией, его считали своим и историки, и филологи. Университет он закончил по специальности «геоморфология», неплохо разбирался в математике и физике, так что и для представителей точных наук он не был чужаком. Как музыкант, он был своим и в Казанской консерватории.

Затруднительно было бы перечислить всех профессоров и преподавателей Казанского университета, с кем отца объединяли общие интересы, с кем он дружил. Сам он подробно рассказал о круге своего общения и о своих друзьях в книге воспоминаний «Счастье жить и творить. Жажда совершенства», вышедшей из печати в 2007 году. Подготовить книгу к печати ему помогли самые близкие его коллеги и друзья Гузель Рафаиловна Столярова и Валерий Иванович Яковлев, а также главный редактор журнала «Казань» Юрий Анатольевич Балашов. Поэтому отсылаю интересующихся к мемуарам отца, написанных интересно, живо, остроумно. После того, как книга отца вышла из печати, мы с Валерием Александровичем Тишковым организовали её презентацию в институте этнологии и антропологии РАН.

Я был неоднократным свидетелем дружеских встреч отца с известным историографом профессором Аркадием Семёновичем Шофманом и его женой Ниной Багратовной, с профессором математики Василием Андреевичем Яблоковым, с профессором, деканом истфака Индусом Ризаковичем Тагировым с археологом Альфредом Хасановичем Халиковым. Отец тесно сотрудничал с этнографами, историками, археологами и фольклористами из академического института имени Галимджана Ибрагимова, сотрудниками Государственного музея республики Татарстан. Его близким другом был ректор Казанской консерватории Рубин Кабирович Абдуллин.

А сколько товарищей, друзей было у него, как говорится, «по жизни», далеких от круга его профессиональных интересов! Всех не пере-

честь. Среди них – друг детства Сергей Ижецкий, директор школы Михаил Семёнович Гуцин с женой Любовью Корниловной, семья Бориса и Галины Бушмановых, хирург Алексей Семёнович Книрик, художники Виктор Иванович Куделькин и Виктор Кронидович Фёдоров. Мои друзья Шамиль Агеев, Борис Кофман и Валерий Горхов стали и его близкими друзьями тоже – разница в возрасте никак не сказывалась на наших с ним отношениях.

У отца был особый талант – общаться с друзьями и товарищами. Мне кажется, что это общение подпитывало, подзаряжало его творческой энергией, и, в конечном счёте, повышало работоспособность. А сидение перед телевизором, игру в карты он просто ненавидел, называл это убийством времени. Повторю слова отца, которые привёл в самом начале: «Время потерял – все потерял». Он жил, постоянно помня об этом.

х х х

В декабре 2003 года в историческом актовом зале Казанского университета чествовали юбиляра – профессора Евгения Прокопьевича Бусыгина, которому исполнялось 90 лет. Слово предоставляется юбиляру. Он выходит к трибуне и говорит ярко и эмоционально. Лейтмотив его краткой речи – это благодарность: родителям, дорогим учителям, семье, товарищам, коллегам. Благодарность за то, что воспитали, научили, помогли, поддерживали. И ни слова о своих заслугах, ни слова поучений или напутствий с высоты своего почтенного возраста!

Свою книгу воспоминаний он закончил словами: «Я через всю жизнь пронёс главные ценности – это родные люди, семейный очаг, друзья, любимое дело... Искренность и сердечность отношений – вот что прежде всего стоит ценить и что надо опасаться потерять». Отец любил жизнь и она, как он говорил, «одаривала» его, отвечая любовью.

Информация об авторе:

Бусыгин Андрей Евгеньевич – д. экон. н., бывший зам. министра культуры РФ, сын профессора Е. П. Бусыгина.

My father – ethnographer Busygin

A.Ye. Busygin

Summary:

Memoires of the author, son of the renowned scholar, ethnographer, musician, organizer of science, professor of the Kazan university Ye. P. Busygin about his father.

Keywords: *Ye. P. Busygin, ethnography, Kazan university, Kazan, history of sciences, 20th c.*

Information about the author:

Busygin Andrey Evgenyevich – Doctor of economics, ex-deputy minister of culture of Russian Federation, son of Prof. E. P. Busygin.

Издательская деятельность Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете

© 2017 г. Г. Г. Габдельганеева

Рассматривается издательская деятельность Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете во второй половине XIX – начале XX в. Особое внимание уделено «Известиям Общества»: характеризуется тематика издания, состав авторов, работа редакторов, распространение издания.

Ключевые слова: *Казанский университет, Общество истории, археологии и этнографии, история науки, Казань, этнография, археология, история.*

Интерес к истории страны и населяющим ее народам, характерный для российского общества пореформенной эпохи, вызвал исследовательскую активность на местах. Не случайно в конце 60-х – в 70-е гг. в провинции наблюдалось создание научных обществ, краеведческих кружков, музеев с целью изучения родного края: его истории и культуры. Одним из таких провинциальных научных объединений явилось Общество археологии, истории и этнографии (далее – ОАИЭ), созданное при Казанском университете в 1877 г. постановлением IV Археологического съезда. На съезде, в частности, одновременно несколькими участниками было выдвинуто предложение о создании в Казани научного общества, которое явилось бы связующим звеном между университетом и местной интеллигенцией и позволило выпускникам Казанского университета поддерживать с ним связь, занимаясь научными изыска-

ниями. Подробную программу общества разработал профессор русской истории Казанского университета Д. А. Корсаков. Эта программа, как и устав, утвержденные Министерством народного просвещения, явились документами, регламентирующими деятельность ОАИЭ, призванного содействовать развитию исторических наук (изучать прошлое и настоящее народов Восточной России) образованию и просвещению местного общества, активному его привлечению к историческим исследованиям.

Для реализации в полной мере задач, поставленных перед объединением, в 1878 г. в соответствии с уставом оно приступило к изданию своих трудов под названием «Известия Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете» (далее – «ИОАИЭ»). До 1892 г. издание выходило нерегулярно, по мере накопления материала, отдельными томами, которые включали разное число выпусков (или без них), с 10-го тома стало издаваться регулярно, шесть раз в год, через каждые два месяца, книжками, объемом каждая в 7 – 8 п. л.

Публикации «ИОАИЭ» распределялись по отделам: «Материалы» («археологические», «исторические», «этнографические»), «Музеография», «Корреспонденции». В конце столетия отдел «Музеография» был заменен отделом «Хроника».

В «ИОАИЭ» публиковались оригинальные и переводные статьи по общим вопросам археологии, истории и этнографии, исследования по археологии, истории и этнографии Поволжья, Сибири, Средней Азии, произведения народного творчества, словари «инородческих» языков и местных говоров, мелкие оригинальные сообщения, заметки, библиографические материалы и пр. Данные публикации свидетельствовали об оживленных научных связях казанского ОАИЭ с окраинными местностями России – краеведческими музеями и научными обществами Иркутска, Красноярска, Минусинска, Омска, Томска, Тобольска, Якутска и др. «Казанское Общество, – как отмечал исследователь русской этнографии дооктябрьского периода А. С. Токарев, – оказалось очень деятельным научным учреждением и выполнило за время своего существования большое количество интересных материалов и исследований» (Токарев, 1960, с. 453). Приведем некоторые примеры, обратившись к содержанию «Известий...», к участию в которых привлекался широкий круг авторов.

Исторические и археологические материалы представлены в издании публикациями С. П. Шпилевского, Н. П. Загоскина, Г. С. Саблукова и других представителей Казанской научной школы. Так, в «Очерке внутреннего состояния Кипчакского царства» профессора татарского языка Казанской духовной академии Г. С. Саблукова предлагалась собранная и систематизированная информация о монголах. Как отмечал Н. Ф. Катанов, автор «сказал об этом народе все, что мог, ясно и отчетливо, и тем самым заслуживает полное право на уважение любителей истории» (Катанов, 1895, с. II). Впервые исследование Г. С. Саблукова было напечатано в «Саратовских губернских ведомостях» в 1844 г. Отдельный его оттиск, случайно обнаруженный внуком покойного ученого, был передан им в редакцию ОАИЭ. Таким образом, не замеченный ранее труд, стал достоянием широкой научной общественности, как и «Кучумов Искер на Иртыше» профессионального исследователя Урала (выпускника Казанского университета) А. А. Дмитриева. Несмотря на многочисленные публикации о покорении Ермаком Сибири, какие-либо сведения о данной местности в литературе отсутствовали. Автор дал подробное описание города, познакомил с преданиями об Искере, его легендарном правителе и многочисленных предках из династии Шейбанидов.

Статья знатока древнерусской письменности, археологии и этнографии Р. Г. Игнатьева под названием «Башкир Салават Юлаев, пугачевский бригадир, певец и импровизатор» привлекала наше внимание нетрадиционным для того времени подходом автора к личности одного из руководителей пугачевского восстания. Повествуя о рождении Юлаева, его воспитании, участии в бунте, Р. Г. Игнатьев подчеркивал его к выдающимся историческим личностям: «О Юлаеве помнят башкиры, о нем, его силе и храбрости, подвигах до сих пор ходит много рассказов, песен... Выдающаяся историческая роль выдвинула его из рядов народа, сохранила за ним память песен» (Игнатьев, 1893, с. 161).

Сообщения о местных археологических исследованиях, предпринимавшихся членами объединения, публиковались под заглавием «Материалы для археологии Казанской губернии; сообщения об археологических исследованиях за границей помещались в рубрике «Из прошлого и настоящего доисторической археологии в Европе».

Среди публикаций «ИОАИЭ» выделяются материалы по тюркской филологии, в частности по фольклору. Собранные исследователями – этнографами, в большинстве своем они были опубликованы в конце 80-х – 90-е гг. Значительная часть таких исследований относится к фольклору народов Средней Азии. Как и в «Ученых записках» Казанского университета, они публиковались зачастую под заглавием «Памятники киргизского народного творчества». Среди них, например, «Киргизский герой Джанходжи Нурмухамедов» (1894) – песня о национальном герое казахского народа, записанная И. В. Аничков в г. Казалинске Сыр-Дарьинской области со слов неграмотного певца Мусабая, и посвященная современнику султана Кенисары Касимова, восставшего против русских завоевателей. Как отмечал Н. Ф. Катанов, «О Джанходже в печати до сих пор не было ничего: статья, появившаяся о нем теперь впервые, записана на месте, где подвизался этот герой, и где память о нем как о человеке, стоявшем всегда за правду, до сих пор сохраняется» (Катанов, 1894, с. 1].

В 1898 г. была опубликована «Песня Алашинца Байтоки на смерть хана Джангера», записанная и переведенная активным распространителем аульных школ в Тургайской области, инспектором училищ во Внутренней (Букеевской) орде (затем – в Астраханской губернии), знатоком казахского языка, нравов, быта, культуры казахского народа А. Е. Алекторовым. В ней воспет последний хан Внутренней Орды Джангер Букеев, имевший чин генерал-майора, и звание почетного члена Казанского университета.

«Таранчинские песни» (1896), записанные ориенталистом Н. Н. Пантусовым в 1881–1882 гг. в г. Кульдже (Синцзянь) на наречии племен «таранчи», т.е. уйгуров, в 1890 г. в оригинале (без перевода) печатались в «Записках Императорского географического общества». Публикация, вошедшая в «ИОАИЭ», помимо оригинального текста восьми лирических песен и нот, включает их перевод и примечания переводчика и редактора.

«Материалы для характеристики музыкального творчества инородцев Волжско-Камского края» (1893–1901) ученого-этнографа, координатора ОАИЭ В. А. Мошкова представляют песенные собрания чувашей, татар, ногайцев, киргизов, записанные в войсках Варшавского военного округа. Первый выпуск («Мелодии чувашских песен»), содержал, на-

ряду с чувашскими напевами-нотами и текстом песен в русской транскрипции, подробный анализ музыкального творчества чувашей. Данная работа стала первым серьезным исследованием чувашской народной музыки. Второй выпуск – «Мелодии ногайских и оренбургских татар» – в дополнение к характеристике музыкального творчества, предлагает подробные этнографические сведения о народе, записанные со слов солдат. Одновременно автором поднимался вопрос о притеснении местных нерусских народов властями, нередко пренебрежительном отношении русских поселенцев к коренным народам края. Третий выпуск – «Мелодии астраханских и оренбургских ногайцев и киргизов» – ограничился публикацией нот и текста песен.

Собиранием народных песен занимались также Н. И. Ашмарин, опубликовавший «Сборник чувашских песен, записанных в губерниях Казанской, Симбирской, Уфимской», М. Е. Евсеев, изучавший напевы мордовского народа, и др.

Значительная часть материалов была посвящена этнографии татарского и других народов, населявших край и близлежащие регионы: «Свадебные обычаи казанских татар» М. П. Пинегина, «Заметки о некоторых особенностях быта калмыков Астраханской губернии» П. Смирнова и др., знакомившие с этнографией, историей, фольклором и культурой многих нерусских народов Восточной России.

Отдельные этнографические исследования членов ОАИЭ, опубликованные в его издании, получили высокую оценку специалистов. В дореволюционной литературе нередко ссылки на труды профессора всеобщей истории И. Н. Смирнова «Вотяки», «Черемисы», «Пермяки», «Мордва». Последнее исследование в энциклопедии Брокгауза и Ефрона было названо «лучшей новейшей монографией» (Брокгауз, Ефрон, 1896, с. 839]. Для данного издания казанским ученым были подготовлены обзорные статьи «Черемисы» и «Чуваши».

Среди лингвистических исследований, вошедших в «ИОАИЭ», выделяется монография преподавателя финских наречий Казанского университета М. П. Веске «Славяно-финские культурные отношения по данным языка» (1890). Исследование получило высокую оценку специалистов, о чем свидетельствовали многочисленные отзывы как в российской, так и зарубежной печати (в Англии, Франции, Германии и др.).

Общество объединяло не только русских исследователей, но и представителей других народов России, прежде всего Волжско-Камского региона. В нем состояли К. Насыри, Ш. Марджани, Ш. Ахмеров, Г. Ильяси, которым принадлежали первые суждения по истории и этнографии, литературе и культуре татарского и некоторых других народов Поволжья. В 1900 г. в «ИОАИЭ» было опубликовано обширное исследование А. К. Насыри и П. А. Полякова «Сказки казанских татар в сопоставлении их со сказками других народов», в 1893 г. – «Образцы народной литературы казанских татар» К. Насыри. Данные исследования, наряду с «Очерками литературной деятельности казанских татар-мохамедан в 1880–1895 гг.» Н. Ашмарина (опубл. в 1901 г. Лазаревским институтом восточных языков) и «Материалами к изучению казанско-татарского наречия» Н. Ф. Катанова (опубл. в «Ученых записках» Казанского университета в 1897–1899 гг.), заложили основы для развития татарской литературной критики.

В «ИОАИЭ» вошли оригинальные тексты литературных и исторических памятников татарского народа, произведения казанско-татарской литературы и их переводы, выполненные С. М. Матвеевым, Е. А. Маловым, А. К. Насыри, Н. Ф. Катановым и некоторыми другими членами объединения. Исторические, этнографические, археологические и прочие материалы (П. А. Ахмерова, А. А. Диваева, Н. Ф. Катанова и др.) нередко публиковались в рубрике «Восточные заметки».

Одним из активных авторов «ИОАИЭ» был известный тюрколог Н. Ф. Катанов. Со времени переезда ученого в Казань (1894) и по 1900 г. было опубликовано около 80 его статей, заметок, библиографических материалов. К работам автора по восточной и востоковедческой библиографии, опубликованным также в «Деятеле» (журнал казанского Общества трезвости) и «Иностранном обозрении» (приложение к журналу «Православный собеседник», издававшемуся Казанской духовной академией) и сегодня обращаются историки-востоковеды, знатоки татарской литературы, языка, фольклора, исследователи татарской и восточной книги. Н. Ф. Катанов привлек к участию в «ИОАИЭ» многих исследователей, представивших ценные материалы по истории и культуре восточных народов. Подавляющее большинство данных материалов было опубликовано под его редакцией и нередко – и с его примечаниями.

Помимо библиографии восточной книги, в «ИОАИЭ» периодически помещались обзоры новинок отечественной и зарубежной литературы, трудов различных научных обществ, в том числе провинциальных, занимавшихся краеведческими изысканиями. С целью оперативного информирования читателей о новинках литературы, освещавших вопросы, которые находились в центре внимания ОАИЭ, редакция заводила собственных корреспондентов в Финляндии, Швеции, Австро-Венгрии и др. Наряду с литературными и библиографическими обзорами в издании печатались также тематические указатели ретроспективной литературы, например, уникальный в своем роде «Указатель книг, газетных и журнальных заметок о киргизах» А. Е. Алекторова (1900).

Отличаются своеобразием хронологические указатели материалов по археологии, истории и этнографии, извлеченных из местных периодических изданий: составлены в виде перечня алфавитно-предметных рубрик, аналогично указателям содержания X–XIV томов «ИОАИЭ».

Итог издательской деятельности Общества за рассматриваемый период подведен в указателе, составленном его секретарем И. А. Альфонсовым (1906), в котором раскрывается содержание I–XXI томов издания, выпущенных в 1878–1905 гг. Его продолжением и одновременно завершением явился указатель к томам XXII–XXIII (1928).

«ИОАИЭ» получили известность во многом благодаря подвижнической деятельности Н. Ф. Катанова. Будучи секретарем, а затем и председателем объединения, он долгое время редактировал «Известия...», писал предисловия к его материалам, привлекал к участию в издании ученых из Средней Азии, Сибири, Дальнего Востока.

«ИОАИЭ» отличались четкостью структуры, оперативностью выхода в свет и значимостью публикаций. В соответствии с инструкцией, предназначенной членам редакционного комитета, статьи должны были занимать не более 4 п. л. крупного и 2 п. л. мелкого шрифта, дробление на два и более выпуска не допускалось. Поэтому нередко объемная публикация в основной части издания занимала всю книгу. В приложение, как правило, включались оригинальные материалы – образцы народного фольклора, исторические акты и др.

Издание печаталось в типографии Казанского университета тиражом 300 экз. и отличалось высоким качеством полиграфического и

художественного оформления. Причина тому – наличие необходимых шрифтов и материалов, позволяющих печатать оригинальные восточные тексты, а также мастерство татарских наборщиков и печатников, неоднократно поощрявшихся редакцией Общества.

«ИОАИЭ» распространялись путем продажи и обмена на издания других научных и краеведческих обществ. Журнал продавался в Петербурге (у К. Л. Риккера), в Москве и в Харькове (у А. С. Суворина), в Томске (у П. И. Макушина), в Ташкенте (фирмой «Букинист» В. И. Ключкова), в Казани (у А. А. Дубровина и братьев Башмаковых), в Праге (через А. А. Дубровина, но со скидкой 30% от стоимости журнала, что было убыточным). Не случайно в 1898 г. ОАИЭ ходатайствовало перед Советом университета о получении субсидии в размере 600 руб., позволившей ему расплатиться с типографскими долгами и несколько увеличить объем издания.

Недостаток средств ограничивал издательскую практику объединения. Однако в некоторых исключительных случаях ему удавалось реализовать дополнительные проекты, связанные с публикацией книг. Среди них – «Дипломатическое собрание дел между Российским и Китайским государствами с 1649 по 1792-й год» известного русского археографа Н. Н. Бантыш-Каменского. Неоднократно, начиная с 1792 г., автор пытался получить разрешение на публикацию труда, составленного на основе многолетних архивных разысканий. В 1821 г. вопрос об издании был, казалось бы, решен положительно (разрешение дал лично император). Однако при жизни автора сочинение так и не увидело свет. Прошло много лет. В 1874 г. при распродаже библиотеки одного знатного вельможи рукопись приобрел профессор акушерства Казанского университета В. М. Флоринский и передал ее в редакцию ОАИЭ, членом которого являлся. Лишь в 1882 г. появилась возможность публикации труда в виде книги, а средства от ее реализации предполагалось передать нуждающимся студентам первого в Сибири университета – Томского, ректором которого был назначен В. М. Флоринский.

Издательская деятельность ОАИЭ развивалась по мере роста его научного потенциала. Вместе с тем, она оказывала на него прямое воздействие по принципу обратной связи. Возможность публикации материалов и доведения их до широкой научной общественности стимулировали исследовательскую активность на местах, способствовали росту и

популяризации научного знания. «Известия...» данного научного объединения отражают историю его создания и функционирования, развития гуманитарных научных школ Казанского университета и гуманитарного знания во второй половине XIX – начале XX вв.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Брокгауз Ф. А., Ефрон Г. А.* Энциклопедический словарь. Т. XIXА. СПб., 1896.
2. *Игнатъев Р. Г.* Башкир Салават Юлаев, пугачевский бригадир, певец и импровизатор // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. 1893. Т. XI. Вып. 1. С. 147-166; Вып. 2. С. 227 – 240.
3. *Катанов Н. Ф.* Предисловие // Аничков И.В. Киргизский герой Джанходжи Нурмухамедов. Казань, 1894. – С. I–II.
4. *Катанов Н. Ф.* От редакции // Саблуков Г.С. Очерк внешнего состояния Кипчакского царства. 2-е изд., испр. и доп. Казань, 1895. С. I–II.
5. *Токарев С.А.* История русской этнографии: (дооктябрьский период). М.: Наука, 1960.

Информация об авторе: Габдельганеева Гузэль Габдрауфовна – д. пед. н., проф. каф. документоведения и издательского дела Казанского государственного института культуры; E-mail: g.knigoved@mail.ru

Publishing activities of the society for archaeology, history and ethnography by the Kazan university

G. G. Gabelganeyeva

Summary:

The publishing activities of the Society for archaeology, history and ethnography by the Kazan university in the second half of 19th – beginning of 20th

cc. is considered. Special consideration is given to the Proceedings of the Society: its subject area, authors and editors, the ways of distribution of the publications.

Keywords: *Kazan University, Society for archaeology, history and ethnography; history of science, Kazan, ethnography, archaeology, history.*

Information about the author:

Gabdelganeeva Guzel Gabdraufvna – Doctor of pedagogics, Prof. of the Chair for documentation and publishing of the Kazan state institute of culture; g.knigoved@mail.ru

Этнографические коллекции кафедры географии и этнографии Казанского Императорского университета

© 2017 г. Е. Г. Гущина

Описывается история формирования в конце XIX – начале XX вв. этнографических коллекций, составивших основу Этнографического музея Казанского университета, начавшаяся с созданием кафедры географии и этнографии в 1884 г. Собрание музея содержит материалы по народам самых разных регионов мира и Российской империи (прежде всего – Поволжье, Сибирь, Центральная Азия) и является одним из самых интересных в современной России. В статье даются подробные сведения об источниках и путях пополнения этнографических коллекций (покупка учебных пособий в специализированных зарубежных собраниях, приобретение у частных лиц в России и за рубежом, экспедиционные сборы, в том числе – и в ходе специальных этнографических экспедиций университета). Отмечается особая роль проф. Б. Ф. Адлера в организации этнографического музея и пополнении его коллекций, раскрываются судьбы его научной школы и этнографического собрания в постреволюционное время.

Ключевые слова: *этнография, музейное дело, Казанский университет, Этнографический музей Казанского университета, история науки, традиционная культура.*

Во второй половине XIX – начале XX в. высшая школа в России представляла собой сложившуюся систему, соединявшую образовательную, научную и культурно-просветительскую функции на базе кафедр, научных обществ и музеев/кабинетов при университетах. Кафедра географии и этнографии Казанского Императорского университета была

основана по Указу 1884 г. на историко-филологическом факультете, но в 1888 г. была перенесена на естественное отделение физико-математического факультета (Сементовский, 1915, с. 1). Прежде всего, это объяснялось тем, что в то время этнография считалась частью обширной страноведческой науки и большинство ученых, занимавшихся изучением народов, придерживалось эволюционистических взглядов, считая, что в основе развития человеческого общества и его культуры лежат те же закономерности, что и в основе развития животного и растительного мира.

Открытие кафедры стало закономерным следствием интенсивного развития географии и этнографии в Казанском университете с момента его основания. Профессорско-преподавательский состав и многие студенты кафедры географии и этнографии внесли значительный вклад в развитие этнографической науки и профессиональной подготовки специалистов-этнографов в г. Казани и Казанской губернии в целом, накоплению и приумножению этнографических коллекций университета.

Первый заведующий кафедрой Петр Иванович Кротов сыграл важную роль в организации профессиональной подготовки специалистов географов и этнографов. Выдающийся геолог и геоморфолог, П. И. Кротов обладал энциклопедическими знаниями и занимался исследованиями по другим наукам – археологии, антропологии, картографии и комплексной географии. Географию он рассматривал в рамках русской географической школы, определяя ее как всеобъемлющую науку о Земле, и подчеркивал необходимость изучения взаимодействия природы и человека: «человек, его место в природе, его расовые и племенные особенности, его культурное состояние в связи с географическим распространением рас, племен, культур является существенным элементом земледования» (Бусыгин, Зорин, 1989, с. 79).

Петр Иванович провел огромную работу по материально-технической организации учебного процесса, в связи с чем создал особый Кабинет географии при кафедре географии и этнографии (в первой четверти XX в. в источниках встречается и такое обозначение «Кабинет географии и этнографии»). Под «кабинетами» в научном мире XVIII-XIX вв. подразумевалось специальное оборудованное помещение для занятий, в котором в том числе находились разнообразные тематические коллекции. Кабинет географии Казанского университета развивался очень

динамично. В состав Кабинета входили аудитория для чтения лекций, чертежная «зала» для занятий с географическими картами, комната для занятий заведующего и небольшая комната для хранения материалов. Стены всех четырех помещений были завешены картами, всюду стояли шкафы с экспонатами, книгами, моделями. Кабинет географии имел весьма разнообразные учебные пособия: географические карты, глобусы, чертежи, атласы, антропологические и этнографические коллекции, приборы для специальных исследований и др. (Гущина, 2013, с. 44-45).

Для того, чтобы преподавание ряда этнографических дисциплин (например, курсы «Страноведение», «Общая этнография») было поставлено на должном и передовом для того времени уровне, необходимо было оснастить Кабинет специальным «иллюстративным материалом» – этнографическими коллекциями, антропологическими бюстами, манекенами и картинами. Этот наглядный материал, прежде всего, относился к народам мира и показывал разные антропологические т. п. и расы.

Для пополнения кафедры географии и этнографии необходимыми наглядными пособиями, экспонаты закупали в специализированных заведениях за границей. В Европе сложилось несколько центров торговли этнографическими экспонатами. Как правило, такие центры находились в портовых городах, одним из которых являлся порт Гамбург. Моряки, торговцы и путешественники привозили разнообразные коллекции – гербарии, экзотических насекомых и животных, и конечно, предметы быта и культы неевропейских народов. Постепенно сложился целый ряд фирм и частных предпринимателей, специализировавшихся на торговле предметами и экспонатами. Одним из таких предпринимателей был Иоганн Фридрих Густав Умляуфф, который начал плавать на судах Годафруа как корабельный плотник, а со временем основал крупный музей-лабораторию. Иоганн Умляуфф в 1859 г. открывает собственное дело и уже в 1868г. превращает его в фирму «Торговля натуралиями, фабрика изделий из раковин, связанная с Зоологическо-этнографическим музеем». Развитию бизнеса Умляуффа способствовали и родственные связи: в 1863 г. он женился на сестре знаменитого звероторговца Карла Гагенбека, который для поставки экзотических зверей организовывал экспедиции в Африку и Азию, создал цирк и открыл первый зоопарк, где животные содержались в вольерах. В 1884 г. предприятие Умляуф-

фа представляло собой большие торговые помещения, в которых продавали раковины, готовили спиртовые зоологические и анатомические препараты, в витринах были выставлены на продажу этнографические, зоологические и антропологические коллекции. С 1889 г. «Всемирный музей Умляуффа» поставлял этнографические и зоологические предметы музеям, кинокомпаниям, циркам и этнографическим выставкам, ярмаркам и шоу. На протяжении долгого времени Гагенбек совместно с Умляуффом организовывали этнографические шоу (выставки с участием аборигенов), таких как «Нубийцы», «Сомалийцы», «Сенегальцы», «Цейлон» и т. п. Выставки сопровождались продажей фотографий и открыток, а по завершению выставок предметы продавались или музеи получали их напрокат. Еще одним значительным направлением деятельности фирмы Умляуффа было изготовление антропологических манекенов в натуральную величину, которые делали с участников выставок народов, используя гипсовые отливки, фотографии и антропологические замеры. Коллекции в музее Умляуффа формировали по региональному или тематическому принципу, составляли каталог с фотографиями. Но документация экспонатов была минимальна – этикетки содержали ограниченную информацию о предметах, а датировку и собирателя определить вообще не представлялось возможным (Соболева, 2007, с. 78-81).

На протяжении последнего десятилетия XIX в. и в первом десятилетии XX в. П. И. Кротовым велась активная переписка с музеем Умляуффа о закупке экспонатов и манекенов, которые были бы наглядной иллюстрацией к курсу общей этнографии. Петр Иванович отправлял запрос об интересующем его регионе, а из музея Умляуффа в Казанский университет в ответ присылали «каталоги» (фотографии экспозиции, отдельных экспонатов и манекенов на фирменном бланке). Выбрав интересные его экспонаты П. И. Кротов отправлял список и из музея Умляуффа приходила смета-счет. Если стороны приходили к согласию, Казанский университет проплачивал экспонаты и из г. Гамбург приходили посылки с коллекциями. Интересен случай с манекеном вождя маори: манекен с традиционной татуировкой маори «моко», нанесенной по всему телу, стоил дорого, значительно превышая выделяемый университетом бюджет на закупку коллекций; тогда стороны пришли к компромиссу и музей Умляуффа изготовил для Кабинета географии и этнографии

манекен вождя с татуировкой только на лице. Такой манекен вполне подходил для того, чтобы познакомить студентов с традиционной татуировкой моко и сформировать представление об аборигенах Новой Зеландии.

Большая часть коллекций из музея Умляуффа была доставлена в Казанский университет в 1902 г. (предметы по культуре народов Центральной и Южной Африки, Северной, Центральной и Южной Америки). Среди предметов, раскрывающих традиционную культуру аборигенов Северной Америки, можно выделить бытовую утварь (циновки, иглы для вязания сетей, сосуды), орудия охоты и рыболовства (ножи, снегоступы, удочки), предметы одежды (накидки-пелерины, нагрудник, набедренная повязка) и модели лодки-пироги. Данная коллекция состояла из 42 предметов и вместе с ней был доставлен манекен индейца народа Сиу. Манекен был одет в традиционный костюм из кожи, а в руках у него был ритуальный томагавк (АФ ЭМУ, Америка, № 165).

Также в этот год была приобретена коллекция «древностей Перу и Мексики» (именно так она была позднее названа в описи коллекции). Она состояла из 43 предметов, включавших посуду (разнообразные глиняные и плетенные из растительных волокон сосуды, чашки и корзинки), предметы для изготовления текстиля и сами образцы материи (веретёна, нитки и пряжу, мешочки и сумочки). В эту коллекцию входили и ритуальные фигурки из глины, изображающие предков (8 фигурок) (АФ ЭМУ, Америка, № 164).

Интересным приобретением для Кабинета географии стала мумия девочки из Перу. Мумию заказали не случайно – в Казанском университете на тот момент хранилась коллекция древностей из Египта. В 1842-1843 гг. для Кабинета редкостей была приобретена коллекция Египетских древностей, включавшая мумию младенца из Фивских катакомб, барельеф Рамзеса V из его гробницы, 12 идолов, ожерелье и несколько других вещей. А в период 1848-1849 гг. этот музей университета пополнил египетскую коллекцию покупкой «надгробной доски, расписанной иероглифами; оболочки с мумии в виде картонной куклы с изображением умершей женщины; а также у профессора Вагнера – рука и нога мумии» (Отчет, 1849, с. 15-16). И раз в университете уже имелись экспонаты, характеризующие мумификацию как явление в культуре народов мира, мумию из Перу заказали для того, чтобы студентам наглядно более

полно показать различные способы мумификации и отличительные особенности в техники создания мумий у разных народов.

2 ноября 1902 г. из музея Умляуффа в Казанский университет была доставлена большая коллекция, раскрывающая культуру и быт народов Африки (всего 127 предметов). В это собрание входили оружие (мечи, копья, топоры, кинжалы и щиты), бытовая утварь (разнообразные сосуды), музыкальные инструменты (барабаны, трещотки, погремушки, маримба и балафон), ритуальные предметы (маски, идолы) и украшения (АФ ЭМУ, Африка, № 1). Коллекцию сопровождали 2 манекена – женщина гереро и молодой воин масаи.

На следующий год в университет из музея Умляуффа доставили еще две коллекции: по народам Австралии и Океании и по народам Южной Америки. Коллекция по народам Австралии и Океании состояла из 84 номеров (предметов) раскрывающих культурно-бытовые особенности этого региона, и, в основном, включала предметы охоты и оружие. Вместе с этой коллекцией был приобретен манекен вождя маори, о котором мы упоминали выше. Коллекция по народам Южной Америки состояла также из 84 предметов бытового и ритуального предназначения, а также бюста представителя коренного населения Бразилии война ботокуды. В последующие годы из музея Умляуффа были получены манекены китайца и китайки, тибетского «монаха-фанатика», бухарского купца, супружеских пар марийцев и удмуртов, русской женщины и двух чувашек.

Все экспонаты, купленные в музее Умляуффа, условно можно разделить на 2 категории: предметы, раскрывающие бытовую специфику региона и предметы, относящиеся к религиозно – обрядовой тематике. Практически все предметы из этих коллекций не атрибутированы: мало где встречается этническая принадлежность, чаще всего просто регион (например, «Новая Гвинея» или «Огненная земля»), отсутствует и описание предмета. Этикетки самого музея Умляуффа, имеющиеся на некоторых предметах, содержат лишь год отправки экспоната и наименование предмета на немецком языке. Все это свидетельствует о том, что предметы закупались именно как наглядно-иллюстративное «пособие», а не как музейный экспонат.

Дело П. И. Кротова продолжил и развил крупный специалист музейного дела, этнограф и географ профессор Бруно Фридрихович Ад-

лер. С именем Б. Ф. Адлера непосредственно связано широкое развитие этнографии как науки и начало высшей профессиональной подготовки этнографов в г. Казани.

Осенью 1911 г., когда Бруно Фридрихович был избран на заведование кафедрой географии и этнографии Казанского университета. П. И. Кротов высоко ценил Б. Ф. Адлера как профессионала, и в своей статье «Б. Ф. Адлер и его ученые труды по географии и этнографии» отмечал, что этнографическая подготовка Бруно Фридриховича будет очень полезной для Казанского университета, «задачей которого является всестороннее изучение востока России, где имеется большой антропологический и этнографический материал». Б. Ф. Адлер имел прекрасную практику работы в музеях этнографического профиля, и это положительно отразилось на Кабинете географии. В Кабинете были проведены изменения, в результате которых аудитория, чертежная комната, коллекции по археологии, этнографии и антропологии получили отдельные помещения. Это существенно облегчало работу с учебными пособиями и экспонатами и сам учебный процесс (Гущина, 2014, с. 72).

На протяжении 1911-1912 гг. Бруно Фридрихович был занят научным описанием и регистрацией коллекций по археологии и этнографии. Коллекций Кабинета географии получили значительный прирост за счет увеличения количества книг, картин и атласов; географических карт, инструментов и чертежных принадлежностей. Активно Кабинет географии продолжал пополняться этнографическими коллекциями. Если до этого времени в Кабинете в основном собирали коллекции по народам мира, то Бруно Фридрихович стал формировать фонды и по народам Поволжья. Так, в 1911-1912 гг. из Вятской губернии у М. К. Хомяковой был приобретен традиционный русский женский головной убор, а у К. В. Шенниковой – традиционные детские русские игрушки (43 предмета) (АФ ЭМУ, Русские, № 44). В это период в Кабинет поступили традиционные украшения казанских татарок (в общей сложности 28 предметов) в дар от самого Б. Ф. Адлера и в результате покупки у казанского антиквара и коллекционера Якуба Ишмеева (с кем, судя по всему, у Адлера сложились хорошие отношения) (АФ ЭМУ, Татары, № 56, 61, 66, 67). У Макара Евсеевича Евсеева, учителя подготовительного класса Мордовского образцового начального училища при Казанской семинарии, исследо-

вателя традиционной культуры мордвы, была приобретена коллекция предметов одежды (14 предметов), а также серия фотографий. Это были экспедиционные материалы Макара Евсеевича, часть из которых собрана в с. Тимошкино Бугурусланского уезда Самарской губернии (АФ ЭМУ, Мордва, № 39, 40). В дар от Царскосельской юбилейной выставки в 1911 г. была получена коллекция бытовой утвари русских Архангельской губернии (11 предметов) (АФ ЭМУ, Русские, № 73).

Приобретались коллекции не только у российских исследователей и коллекционеров. В 1912г. у некоего г-на Кониэцко из г. Гамбурга была куплена коллекция предметов охоты аборигенов Патагонии (Южная Америка): лассо, бола, колчаны для стрел, шпоры и модель лодки (7 экспонатов); у г-на Вебера была приобретена коллекция из 43 предметов, раскрывающих бытовые особенности оседлых чукчей. Примерно в это же время у г-на Эбенбена из г. Мюнхен была приобретена коллекция восковых католических вотивов (18 фигурок различных по тематике, которые, приносились в дар Богу по обету, ради исцеления или исполнения какого-либо желания). Это были одни из первых предметов, отражающих культуру народов Европы. А в 1913 г. от самого Бруно Фридриховича в дар музею была передана коллекция польских серебряных вотивов (АФ ЭМУ, Народы Европы, № 80). Вероятнее, что Б. Ф. Адлер был лично знаком с Кониэцко, Эбенбеном и Вебером, поскольку он жил в Германии и у него было много связей с учеными и коллекционерами, как России, так и ряда стран Европы.

Важное место в учебном процессе Бруно Фридрихович уделял практическим и самостоятельным занятиям студентов с коллекциями и пособиями. В музее началась большая работа по систематизации коллекций, созданию описей, подготовки научных карточек экспонатов (с зарисовкой самих экспонатов), описание коллекций. К этому делу Б. Ф. Адлер активно привлекал студентов. Н. В. Зорин в своей работе приводит такие сведения из «Отчета о состоянии Императорского Казанского университета за 1912 г.»: «... студент Эльбеянц разбирал этнографические коллекции по Африке и Океании и регистрировал их с соблюдением музейных правил; студент С. Н. Лаптев прорабатывал литературу по Новой Земле; студент И. А. Лопатин занимался научным описанием и дешифрованием знаков на долгано-якутском шаманском костюме» (Зорин, 2001, с. 27).

Таким образом, этнографические коллекции Кабинета географии пополнялись очень интенсивно и активно использовались в учебном процессе. В данный Кабинет доставляли многие предметы, которые отражали культуру и быт, как местного населения, так и народов России и других стран. Но этнографическое собрание не имело своей завершенности, и Б. Ф. Адлер понимал необходимость создания большого и комплексного музея по истории «человеческой культуры». Тем более в Казанском университете было все необходимое для такого музея.

Помимо Кабинета географии, большое собрание по этнографии народов России, Юго-Восточной Азии, Австралии и Океании хранилось в музее Отечестваведения историко-филологического факультета Казанского Императорского университета. Коллекции, накопленные в данном музее на протяжении всего XIX в. представляли во многом уникальный и разнообразный, но довольно случайный материал по археологии, русской истории, мировой и отечественной этнографии. Этнографическая часть этого собрания нуждалась в обработке специалистами-этнографами, которых не было в музее (он базировался при кафедре русской истории). Не было планомерности в росте этого музея, этому мешало отсутствие специальных средств на собрание, недостаток помещения и рабочих сил. Еще во время того, когда заведующим музеем Отечестваведения являлся Н. А. Фирсов (60-70-е гг. XIX в.), поднимался вопрос о целесообразности существования такого музея, т. к. большинство его коллекций относилось к народам Востока, Австралии и Океании, Америки, а не Российской Империи.

Нужно отметить, что достаточно большое собрание предметов по этнографии народов Российской Империи хранилось и в музее Общества археологии, истории и этнографии (ОАИЭ). Сразу после своего возникновения в 1978 г., Общество развернуло большую исследовательскую работу, результаты которой публиковались в «Известиях Общества археологии, истории и этнографии» (ИОАИЭ, печатный журнал Общества). Ежегодно ОАИЭ организовывало этнографические экспедиции, из которых постоянно привозился разнообразный вещевой материал, который помещался в созданный при обществе в 1878 г. музей. Музей при Обществе быстро пополнялся не только за счет вещей, привозимых из многочисленных экспедиций, но также за счет подар-

ков членов Общества и приобретения отдельных экспонатов у частных лиц. Большую сложность ОАИЭ имело с помещениями для хранения: первые коллекции хранились в университете, в небольшой и низкой комнате, вместе с библиотекой и архивом общества, потом часть этнографических коллекций в ящиках была помещена в музей Отечества-ведения. Члены Общества археологии, истории и этнографии хотели создать доступный для публики Археологический и этнографический музей (вне стен университета), который будет представлять все богатство и разнообразия культур и народов Поволжья. Но по ряду причин такой музей так и не был соПо инициативе и благодаря активной работе Б. Ф. Адлера в 1912-1913 гг. в Казанском университете этнографические коллекции Кабинета географии, музея Отечества-ведения и музея ОАИЭ были объединены и образован Этнографический музей. Коллекции объединённого музея в полной степени отражали быт и культуру как народов Поволжья и России, так и многих других стран в целом. Эти коллекции дополняли друг друга, делая новый музей действительно одним из самых значимых и уникальных в России на тот период. Этнографический музей Казанского Императорского университета в первой четверти XX в. находился на физико-математическом факультете при кафедре географии и этнографии и возглавлял его заведующий кафедрой Бруно Фридрихович Адлер.

Идея собирания однородных коллекций в одном месте отражала нужды времени. Период конца XIX – началаXX вв. представляет собой определенный этап в развитии этнографии и музейного дела в России. Развивалась организационная структура отечественной этнографической науки. При сохранении научного интереса ко всем народам мира первостепенное внимание ученых привлекала этнография народов России. Значительно возрос интерес этнографов к материальной культуре и получили развитие прежние направления исследований – изучение общественных и семейных отношений, верований, народной словесности. В это время складывается подход к формированию и использованию этнографических коллекций. Только научно организованный этнографический музей, обладавший комплексными коллекциями, мог стать качественной источниковой базой для этнографической науки (Гущина, 2014, с. 74-75).

В. П. Сементовский в статье «Кафедра географии и этнографии Казанского университета за 25 лет» так описывает состояние этнографического собрания: «В связи с ростом кабинета изменялось и росло и его помещение... содержимое росло, а помещения не так быстро увеличивались – поэтому постоянная теснота и невозможность, как следует, расставлять коллекции, притом уже несколько лет в помещении кабинета читаются лекции по минералогии студентам медикам. В настоящее время основное помещение кабинета заключается в 6 комнатах, к чему присоединено зало с хорами из помещения Музея Отечества, а так же часть прилегающего коридора. Уже оформилась у настоящего заведующего мысль о необходимости создания отдельного заведения – Института, (без жилых помещений, во избежание пожара) над фронтонном которого была бы надпись, определяющая всю идею этого создания – *Cognosce te ipsum* (Познай самого себя)».

Но и теперь уже коллекции по их обработке и выставлению будут иметь характер музея, первого в провинции. Тогда как в Западной Европе кафедры имеют лишь ограниченные чисто учебные коллекции, а все остальное выделяется в солидные общедоступные музеи, причем часто директорами этих музеев являются профессора, у нас, при культурной бедности, кафедры часто по необходимости являются и центрами музейного дела, что конечно ложится на тот же немногочисленный штат работников» (Сементовский, 1915, с. 4).

Большую роль в комплектовании музея коллекциями сыграли студенты-натуралисты, постигавшие основы этнологии под руководством Б. Ф. Адлера. Долгое время его имя и имена его учеников, их роль в деятельности как исследователей-этнографов в Казанском университете оставалась забытым и мало исследованным. В самом начале 30-х гг. XX в. научная, педагогическая и общественная деятельность Б. Ф. Адлера была подвергнута жестокой критике, наряду с другими крупными учеными-этнографами он был объявлен буржуазным ученым, «приспешником классового врага», а позже репрессирован и расстрелян. С этого времени имя Б. Ф. Адлера стало замалчиваться, сотрудники и немногие оставшиеся в г. Казани его ученики предпочитали не говорить о нем или говорили с большой осторожностью. И только на современном этапе мы стали открывать имена и исследовать очень плодотворную деятель-

ность студентов Бруно Фридриховича – Сергея Александровича Теплоухова, Ивана Алексеевича Лопатина, Василия Иннокентьевича Подгорбунского, Василия Михайловича Новицкого, Евгения Александровича Голомштока, Иннокентия Васильевича Тюшнякова, Сергея Николаевича Лаптева и Николая Иосифовича Воробьева (Вятчина, 2015, с. 22-30).

В 1914 г. по рекомендации Бруно Фридриховича студента-натуралиста Сергей Александрович Теплоухов вместе с прикомандированным к нему препаратором Зоологического кабинета Я. К. Коксиним был отправлен на средства Общества естествоиспытателей при Казанском университете в экспедицию для антропологических работ и сбора этнографических и зоологических коллекций в Минусинский уезд Енисейской губернии. Отдельной целью экспедиции был сбор материала по сойотам: “...народы, живущие в Саянских горах, на границе Монголии в Урянханском крае и носящие название «сойот»... с одной стороны они родственны монголам-тюрмам, с другой стороны финнам. Выяснение этого вопроса год от года становится еще более трудным, т.к. увеличивающиеся сношения с другими народами уничтожает особенности этих уникальных инородцев” (НАРТ, лист 66). Помимо суммы в 500 рублей на экспедицию от Общества естествоиспытателей, Б. Ф. Адлер лично выделил С. А. Теплоухову некоторую сумму денег на приобретение коллекций. Бруно Фридрихович подчеркивал, что собранные коллекции им будут пожертвованы в Этнографический музей, а все дублетные экспонаты будут переданы в Гамбургский музей Народоведения, с которым у Б. Ф. Адлера были устоявшиеся связи и который не раз присылал дублеты для Кабинета географии (Guschina, 2015, р. 692-694). Во время экспедиции Сергей Александрович собрал большую этнографическую коллекцию – 178 предметов, характеризующую традиционную культуру сойотов Урянхайского края (русское название Тувы в 1914-1921 гг). Среди предметов можно выделить традиционную мужскую и женскую одежду и аксессуары (головные уборы, халаты, шубы, штаны и кафтаны, украшения и кисеты), бытовую утварь (корыта, ступы, разнообразные сосуды и чаши, ложки и черпаки), предметы для выделки кожи (валики, скребки, палки, ножи и ножницы), мебель (люльки, столики, ящики), музыкальные инструменты (кобыз, скрипка, балалайка), а также отдельные предметы шаманского культа.

В 1914 г. Василий Михайлович Новицкий из экспедиции (которую также финансировало Общество естествоиспытателей) в Обдорский край (Тобольская губерния, Березовский уезд) доставил большую коллекцию из 132 предметов. В описи коллекции дается такое определение этнической принадлежности коллекции: «Самоеды и отчасти остяки. Из дельты реки Оби». В данной коллекции было много «фетишей» – идолов, «кукол» и атрибутов шаманского культа, также имелись предметы бытой утвари и промыслов и элементы традиционного костюма (АФ ЭМУ, Народы Севера, № 108). Целью экспедиции было проведение работ по изучению самоедов в антропологическом плане и Бруно Фридрихович отмечал, что “выдающийся интерес который представляют самоеды в антропологическом отношении, их быстрое вымирание по сравнению с их соседями: остяками, вогулами и зырянами – побуждает меня просить Общество о командировании г. Новицкого в область р. Щучьей с антропометрическими целями. Для выполнения подобной работы г. Новицкий вполне подготовлен”, предполагался также сбор интересного вещественного материала по культуре народов данного региона (Guschina, 2015, р. 692-694). Действительно, Василий Новицкий был хорошо подготовлен: во-первых, он был родом из этих мест, а во-вторых, уже проводил самостоятельные исследования и занимался сбором этнографических коллекций. В Кабинете географии и этнографии хранилась коллекция, которую В. М. Новицкий собрал в 1911-1912 гг. в том же Березовском уезде Тобольской губернии. Она состояла из 47 предметов по этнографии низовых остяков (ханты) (АФ ЭМУ, народы Севера, № 54).

В 1916 г. в Этнографический музей были доставлены две коллекции студентом Иннокентием Васильевичем Тюшняковым по енисейским осякам (кетам). Он был командирован вместе с Николаем Иосифовичем Воробьевым в 1915 г. на средства Общества естествоиспытателей при Казанском университете в бассейн реки Енисея (в окрестностях г. Красноярск) для фаунистических работ. Эта экспедиция не предполагала сбор этнографических коллекций, но в описях коллекций значится именно этот год и то, что она была собрана И. В. Тюшняковым на средства Общества естествоиспытателей. Коллекции были довольно большие (141 и 71 предмет) и раскрывали все стороны материальной и духовной жизни енисейских осяков – одежда, бытовые, промысловые и культовые пред-

меты. Примечательно, что Иннокентий Тюшняков привез и настоящие нарты (сани), а не макет (АФ ЭМУ, Народы Севера, № 122, 123).

В 1916 г. студенты Николай Иосифович Воробьев и Евгений Александрович Голомшток на средства Общества естествоиспытателей были отправлены в Уссурийский край (южная часть Дальнего Востока) для проведения зоологических, антропологических и этнологических работ. В ходе этой поездки они собрали и доставили в Этнографический музей 111 предметов по уссурийским гольдам (нанайцам). Коллекция состояла из предметов одежды, в том числе выполненных их рыбьей кожи, украшений и аксессуаров, атрибутов шаманского культа (передник, бубен, колотушка, рога, идолы, зеркала), предметов охоты и бытовой утвари.

Примечательно, что в том же году от бывшего студента Ивана Александровича Лопатина (окончил физико-математический факультет в 1912 г.) в дар Этнографическому музею была передана также коллекция по уссурийским гольдам (51 предмет) (АФ ЭМУ, Народы Севера, № 113). В то время Иван Александрович работал в Дальневосточном университете и занимался изучением гольдов (в 1922 г. вышла его монография «Гольды»). Можно предположить, что именно через Н. И. Воробьева и Е. А. Голомштока он передал свою коллекцию в г. Казань, и вероятно, помогал им во время их экспедиции на Дальнем Востоке.

Собрание музея по народам Севера пополнялось и за счет дара или покупки у частных лиц. Например, в 1914 г. от К. Павленко была доставлена коллекция по орочам «близ Императорской гавани» Приморского края (43 предмета): шаманский костюм и атрибуты, употребляемые при камлании, предметы одежды и бытовая утварь (АФ ЭМУ, Народы Севера, № 85). В дар от Царскосельской юбилейной выставки в 1915 г. в Этнографический музей доставили большую коллекцию по ненцам Архангельской губернии (98 предметов). Она состояла из большого количества традиционных кукол, сумочек и предметов одежды (АФ ЭМУ, Народы Севера, № 76). Интересный дар от А. А. Половинкина поступил в музей в 1916 г.: ветка кедра с подвешенными на ней полосками белой материи, которая служила жертвенным приношением у теленгитов Каргонского хребта на Алтае (АФ ЭМУ, Народы Севера, № 115).

Значительно расширилось хранившееся до этого при музее Общества археологии, истории и этнографии и музее Отечества собрание

ние по буддизму. В 1913 г. в дар от М. Г. Брянской из Верхнеудинска (Бурятия) были доставлены 20 буддийских культовых предметов (фигурок, изображений) (АФ ЭМУ, Народы Севера, № 68). Зоологом университета Я. П. Коксиным (он ездил вместе с С. А. Теплоуховым в Урянхайский край) в 1915 г. была подарена в музей бронзовая фигурка Будды с цветком в правой руке и чашечкой в левой (АФ ЭМУ, Народы Севера, № 81). В том же году в дар музею студент Казанской Духовной Академии Иванов преподнес картину «Круг Сансары», приобретённую в Гусиноозерском дацане (Бурятия), а от В. И. Грачева «агальмагированное изображение Лао-цзы» (вероятнее всего от *агальма* – дар, подношение божеству).

Конечно, пополнение Этнографического музея предметами и коллекциями происходило не только в результате экспедиций в Сибирь и на Дальний Восток. Так, в 1915 г. студент Сергей Николаевич Лаптев, занимавшийся изучением кустарных промыслов, доставил в музей две коллекции по набойному промыслу Пермской губернии. Первая коллекция была собрана в д. Батимка Екатеринбургского уезда (21 предмет), а вторая в районе Каменского завода Камышловского уезда (9 предметов) (АФ ЭМУ, Русские, № 89, 130). Ранее им была доставлена в музей коллекция по набойному промыслу Воронежской губернии (13 предметов), собранная в 1913-1914 гг. (Сергей Лаптев работал там над составлением рельефных карт местности под руководством Ю. М. Шокальского (Бусыгин, Зорин, 2002, с. 73)) (АФ ЭМУ, Русские, № 69). Также благодаря студентам значительно пополнилось собрание по народам Средней Азии. В 1912 г. в дар от В. Бурова поступили два предмета по киргизам Семипалатинской области: табакерка и настольная игра (АФ ЭМУ, Народы Средней Азии, № 42, 52). Студент Павел Николаевич Кольцов доставил в 1915 г. две коллекции (8 и 25 предметов), которые состояли из традиционной еды (курт, пшеница), бытовой утвари (ложки, ковши, сундук), предметов одежды, кукол и музыкальных инструментов (АФ ЭМУ, Народы Средней Азии, № 74, 97). Примерно в то же время от некоего студента Любимого была доставлена коллекция, состоящая из 29 предметов традиционного быта узбеков из г.Ташкент (продукты питания, лекарственные растения, хлопок и детские игрушки) (АФ ЭМУ, Народы Средней Азии, № 100). А от студента Кнорринга в дар была получена узбекская солонка (АФ ЭМУ, Народы Средней Азии, № 124).

В это же время продолжает формироваться собрание по народам Европы. От студента Коссиоловского в 1914 г. были получены 17 предметов по литовскому населению Ковенской губернии Российской империи (традиционная деревянная обувь, куклы и свистульки) (АФ ЭМУ, Народы Европы, № 90). В 1915 г. в дар от В. О. Клера было получено молдавское орудие для ловли рыбы из Бессарабской губернии (АФ ЭМУ, Народы Европы, № 103). Интересная коллекция еврейских ритуальных предметов из г. Елисаветград Херсонской губерния была получена от студента Вайсанберга в 1916 г.: несколько молитвенных коробочек, одеваемая на голову (телифин), рог «употребляется при молитве в дни нового года и Судного дня» и литография раввина (АФ ЭМУ, Народы Европы, № 102).

Следует отметить, что и в сложный для России период 1917-1918 гг. в музей продолжают поступать единичные экспонаты (в дар), а Бруно Фридрихович Адлер планирует дальнейшие экспедиции. Но им не суждено было свершиться в виду отсутствия средств и сложной обстановки в стране. В это же время Б. Ф. Адлер уходит на должность декана этнографического отделения в Северо-Восточный археологический и этнографический институт (создан в 1917 г. в т.ч. по инициативе Бруно Фридриховича), а позже по совместительству директором Казанского городского музея. В этнографическом музее Казанского университета он оставил своих учеников. Сложно сказать, какие планы Б. Ф. Адлер хотел реализовать в дальнейшем в музейном деле Республики в целом, и в Этнографическом музее в частности. Но и всем этим планам не суждено было сбыться. В 1922 г. Бруно Фридрихович уезжает в «длительную зарубежную командировку и больше в Казань не возвращается» (Бусыгин, Зорин, 2002, с. 69). Так случилось, что и в университете по ряду причин из всех его учеников никого не осталось (единственный ученик оставшийся в Казани, Н. И. Воробьев перешел на работу в Городской музей). Этнография, как и ряд других наук в 1920-30-х гг., находилась под «запретом», кафедра была переименована в кафедру географии, а Этнографический музей более чем на 20 лет превратился в склад (что крайне негативно сказалось на его коллекциях, часть из которых была передана в другие музеи г. Казани, часть просто пропала, а часть

не «пережила» физически, поскольку не предпринималось никаких мер по сохранности).

Резюмируя вышеизложенное, можно отметить, что пополнение Кабинета географии при кафедре географии и этнографии этнографическими коллекциями было продиктовано нуждами учебного процесса. Для наглядной иллюстрации ряда курсов вещественные коллекции, картины, антропологические бюсты и манекены заказывали за границей (по большей части в музее Умляуффа в г. Гамбург). Большую роль в становлении этнографии как учебной дисциплины и комплектование Кабинета современным оборудованием и актуальными для обучения коллекциями принадлежит П. И. Кротову.

С приходом Б. Ф. Адлера на должность заведующего кафедрой географии и этнографии Казанского университета в развитии этнографии как науки и учебной дисциплины наступил новый этап. Особое место занимала практическая подготовка, полевая и кружковая работа студентов. При финансовой поддержки Общества естествоиспытателей студенты отправлялись в полевые экспедиции (преимущественно для исследования народов Сибири и Дальнего Востока), из которых в Этнографический музей привозили большие и комплексные коллекции.

Благодаря инициативе Б. Ф. Адлера в Казанском университете был создан Этнографический музей, объединивший в своих фондах этнографические коллекции Кабинета географии, музея Отечествоведения и музея Общества археологии, истории и этнографии. Коллекции Этнографического музея Казанского университета в первой четверти XX в. в полной степени отражали быт и культуру как народов Поволжья и России, так и многих других стран в целом. Эти коллекции дополняли друг друга, делая новый музей действительно одним из самых значимых и уникальных в Российской Империи на тот период.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. АФ ЭМУ (Архивный фонд Этнографического музея университета), д. Описи, Оп. Америка, №164.

2. АФ ЭМУ, д. Описи, Оп. Америка, №165.
3. АФ ЭМУ, д. Описи, Оп. Африка, №1.
4. АФ ЭМУ, д. Описи, Оп. Мордва, №39, 40.
5. АФ ЭМУ, д. Описи, Оп. Народы Европы, №102.
6. АФ ЭМУ, д. Описи, Оп. Народы Европы, №103.
7. АФ ЭМУ, д. Описи, Оп. Народы Европы, №80.
8. АФ ЭМУ, д. Описи, Оп. Народы Европы, №90.
9. АФ ЭМУ, д. Описи, Оп. Народы Севера, №113.
10. АФ ЭМУ, д. Описи, Оп. Народы Севера, №115.
11. АФ ЭМУ, д. Описи, Оп. Народы Севера, №68.
12. АФ ЭМУ, д. Описи, Оп. Народы Севера, №76.
13. АФ ЭМУ, д. Описи, Оп. Народы Севера, №81.
14. АФ ЭМУ, д. Описи, Оп. Народы Севера, №85.
15. АФ ЭМУ, д. Описи, Оп. Народы Севера, №108.
16. АФ ЭМУ, д. Описи, Оп. Народы Севера, №122, 123.
17. АФ ЭМУ, д. Описи, Оп. Народы Севера, №54.
18. АФ ЭМУ, д. Описи, Оп. Народы Средней Азии, №100.
19. АФ ЭМУ, д. Описи, Оп. Народы Средней Азии, №124.
20. АФ ЭМУ, д. Описи, Оп. Народы Средней Азии, №42, 52.
21. АФ ЭМУ, д. Описи, Оп. Народы Средней Азии, №74, 97.
22. АФ ЭМУ, д. Описи, Оп. Русские, №44.
23. АФ ЭМУ, д. Описи, Оп. Русские, №69.
24. АФ ЭМУ, д. Описи, Оп. Русские, №73.
25. АФ ЭМУ, д. Описи, Оп. Русские, №89, 130.
26. АФ ЭМУ, д. Описи, Оп. Татары, №56, 61, 66, 67.
27. Бусыгин Е. П., Зорин Н. В. Этнография в Казанском университете. Казань: Издательство Казанского университета, 2002. 220 с.
28. Бусыгин Е. П., Зорин Н. В. К столетию кафедры географии и этнографии в Казанском университете // Этнографическое обозрение. 1989. №4. С.78-83
29. Вятчина М. В. Этнографы-естествоиспытатели: участники студенческих экспедиций Казанского университета в 1910-1922 годах // Университет как научное, образовательное и культурное пространство. Сборник статей по итогам Всероссийской научно-практической конфе-

ренции «Университет как научное, образовательное и культурное пространство», КФУ, 12-13 сентября 2014г. Казань, 2015. С.22-30.

30. *Гущина Е. Г.* «Познай самого себя»: кафедра географии и этнографии Казанского Императорского университета // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. №11(49). Ч.2. С.72-75.

31. *Гущина Е. Г.* Этнографический музей Казанского университета: история формирования и основные этапы развития. Казань: Отечество, 2013. 108 с.

32. *Зорин Н. В.* Бруно Фридрихович Адлер. 1874 – не ранее 1932. Казань: Изд-во Казанск. Ун-та, 2001. 35 с.

33. НАРТ. Фонд 39. Опись 1. Дело 79. Лист 66.

34. Отчет о состоянии Императорского Казанского университета за 1848-1849 академический год. Казань: Тип. Казан. ун-та, 1849. С. 15-16.

35. *Сементовский В. П.* Кафедра географии и этнографии Казанского университета за 25 лет // Приложение к протоколу заседаний Общества Естествоиспытателей при Императорском Казанском университете. Казань: [Б. и.], 1915. №295. 8 с. С.1.

36. *Соболева Е. С.* Частные этнографические музеи Гамбурга и коллекционирование в конце XIX – начале XX века / Е. С. Соболева // Радловский сборник: научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2006г. – СПб.: МАЭ РАН, 2007. – С. 78-81.

37. *Guschina E.* “Research in Natural Historical Value of East Region of Russia and Siberia”: a Role of Society of Scientists at the Kazan University in Development of Ethnography in the First Quarter of the XX Century / T.Titova, V.Kozlov, E.Guschina // Былые годы. Российский исторический журнал. 2015. Vol.

Информация об авторе:

Гущина Елена Геннадьевна – к. и. н., директор Этнографического музея Казанского (Приволжского) федерального университета; egguschina@mail.ru

Ethnographical collections of the chair for ethnography and geography of the emperor's kazan university

Ye. G. Gushchina

Summary:

The history of organizing of the ethnographical collections, which form the base of today Ethnographical museum of the University, in the end of 19th – beginning of 20th cc. is described. The collections began with the foundation of the Chair for ethnography and georgraphy in 1884. Now the Museum's collection contains rich materials concerning traditional cultures of peoples of different regions of the world and of Russian Empire (first of all – of the Volga region, Siberia and Central Asia) and is one of the most interesting of the sort in Russia. The article provides detailed information on the sources and ways of accumulation of the materials (purchase from specialized foreign collectors, acquisition from private persons in Russia and abroad, expeditions including those purportedly organized by the University). A special role of Prof. B. F. Adler in the organization of the ethnographical museum and collecting the materials is marked, the destiny of his scientific school and of the ethnographical collections in the post-revolutionary times is traced.

Keywords: *ethnorgaphy, museum work, Kazan university, Ethnographical museum of Kazan university, history of science, traditional culture.*

Information about the author:

Gushchina Elena Gennadyevna – Candidate of history, Director of the Ethnographical museum of the Kazan Federal university; egguschina@mail.ru

Деятельность Г. Ахмарова в Обществе археологии, истории и этнографии при Казанском университете

© 2017 г. Э. К. Салахова

Статья посвящена пристальному анализу деятельности Г. Н. Ахмарова в Обществе Археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Автор анализирует его научные исследования, проведенные в качестве члена названного Общества, определяет его вклад в изучение исторических памятников Поволжья и Приуралья. В статье особое внимание уделяется археологическим исследованиям Г. Н. Ахмарова, тем самым автор показывает его как первым археологом среди татар, который являлся первооткрывателем местонахождений некоторых древних булгарских городов. Подчеркивается его вклад в изучение проблемы таких этнографических групп татарского народа как тептяри, мишари.

Ключевые слова: *Общество археологии, истории и этнографии, археология, Казанский университет, этнография татарского народа, история татарского народа, древнебулгарские города.*

Общество археологии, истории и этнографии при Казанском университете является обществом, который занимался проблемами истории, языка народов Поволжья, сохранением письменных и материальных исторических памятников, благодаря деятельности этого Общества и кропотливой работе его членов богатейшее наследие дошло до наших дней. В Обществе наряду с известными учеными, специалистами своего дела сотрудничали и те, кто просто интересовался историей и прошлым народов Поволжья, и, впоследствии, стали профессионалом своего дела,

зачастую, и видным ученым. Среди них были и татары-мусульмане, как видно, из протоколов Общества, они являлись активными участниками и вели важные исследования для науки. Одним из активных и отличавшихся своим интересом к истории, прошлому местных народов был Гайнетдин Нежметдинович Ахмаров.

Г. Ахмаров еще в юные годы заинтересовался историей своего народа, что в немалой степени объясняется тем, что он родился в той местности, где еще сохранились исторические памятники времен Волжской Булгарии. Немалое влияние на его научные интересы в будущем оказало изучение истории в Казанской татарской учительской школе под руководством члена Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете П. В. Траубенберга. Г. Н. Ахмаров свои самостоятельные серьезные исторические исследования начал в годы работы учителем в деревне Биктово Елабужского уезда Вятской губернии, и с годами все больше уделял внимание этой науке.

В статье Риззэтдина Фахрутдина, написанной в связи с преждевременным уходом из жизни Г. Ахмарова, имеется отрывок из письма Г. Ахмарова к Р. Фахрутдину, где говорится о том, что одна из первых статей историка была помещена в газете «Вятские губернские ведомости», и она посвящалась помещикам Тевкелевым (Фахрутдин, 1911, с. 642-643). Наши поиски не дали результата – статья Г. Ахмарова в газете «Вятские губернские ведомости» не найдено ни в одном номере вообще. Однако, есть статья В.К.Магницкого «Материалы для истории Елабужского уезда» (1891 г., 5 апр.), где имеется информация о помещике Тевкелеве (Магницкий, 1891, 5 апр.). Нам удалось обнаружить рукописный вариант данной статьи В. К. Магницкого (ГА КО, лл. 1-12 об.). В рукописном варианте материала можно видеть наличие разных, а точнее, трех почерков. Обращение к редактору газеты написан В. К. Магницким, что подтверждается его подписью (ГА КО, лл. 1-2). Второй почерк, по нашему мнению, принадлежит Г. Ахмарову (ГА КО, лл. 3-3 об.). Этим почерком написана та часть статьи, где говорится о том, что он с помощью «учителя местного одноклассного училища г. Ярмухаметова» списал копии документов по истории Елабужского уезда, которые хранились у Фатхуллы Хамидуллина – жителя деревни Новое Аккозино Салаушской волости Елабужского уезда (ГА КО, л. 3). Действительно, часть доку-

мента написана другим почерком, и видимо, он принадлежит учителю Ярмухаметову. К вводной части статьи, написанной Гайнетдиным Ахмаровым, дополнения сделаны рукой В. К. Магницкого. Кроме этого, рукой Г. Ахмарова списана копия «из указа Сената о спорных землях башкирцев с помещиком Тевкелевым». Тем самым подтверждаются сведения из письма Г. Ахмарова Р. Фахрутдину. Таким образом, можно говорить о выявлении фактически первой исторической работы Г. Ахмарова.

В 1891 году В. К. Магницкий переводится инспектором народных училищ в Елабужский уезд Вятской губернии (Никольский, 1919, с. 239-242). Г. Ахмаров в годы работы в Елабужском уезде серьезно занимался вопросами истории, что не осталось незамеченным членом ОАИЭ В. К. Магницким. Выход статьи «Материалы для истории Елабужского уезда» приходится на период переезда В. К. Магницкого в Елабужский уезд. Есть основания говорить, что В. К. Магницкий для своей работы над материалом привлекал Г. Ахмарова, но при издании его имя осталось в тени. Будучи человеком скромным и не стремившимся к славе, он вполне мог смотреть спокойно на не упоминание своего имени в статье В. К. Магницкого, к тому же он являлся подчиненным В. К. Магницкого.

В годы работы в деревне Биктово Елабужского уезда Вятской губернии Г. Ахмаров подготовил свой труд «Городище Япанчино на реке Кубне» в рукописном варианте (НБЛ, ОРРК, ед. хр. 1361), который позже увидел свет в Известиях Общества археологии, истории и этнографии (Ахмаров, 1894, с. 182).

Интерес к истории привел молодого учителя в Общество археологии, истории и этнографии. Первые его научные исследования посвящены археологическим раскопкам и их результаты были отражены на страницах «Известия» Общества. В 1893 г. вышла в свет статья «Заметки о происхождении нескольких кладбищ при татарских селениях Волжско-Камского края» (Ахмаров, 1893, с. 277-278). В этом же году была опубликована другая статья, которая привлекает особого внимания исследователей. Ученые того времени долго спорили о местонахождении древнего болгарского города Сувар. Г. Ахмаров, узнав от местных татар о том, что около села Кузнечихи сохранились останки большого древнего города, сообщил об этом секретарю Общества И. Н. Смирнову, и по предложению последнего, была организована экспедиция Ахмарова.

В сопровождении местного старожила Емельяна Кузнецова он тщательно исследовал местность, и ему удалось установить местонахождение древнего города Сувар – одного из самых больших городов Волжской Булгарии (Ахмаров, 1893, с. 478-481). Открытие ученого утвердилось в современной археологии.

Результаты экспедиции Г. Ахмаров изложил на собрании Общества, что и послужило причиной принятия его 19 сентября 1893 г. членом-сотрудником Общества археологии, истории и этнографии. 20 апреля 1904 г. по рекомендации Н. Ф. Костакова и А. И. Александрова он был избран действительным членом Общества (ИОАИЭ, 1906, с. 81).

В последующие годы публикуются более крупные статьи Ахмарова. В 1894 г. в «Известиях» были опубликованы данные об исследовании Г. Ахмаровым древнего города Япанчино, который находился недалеко от Свияжска на реке Кубня. Рукопись данного исследования сохранилась до наших дней (НБЛ ОРРК, ед. хр. 1361).

К сожалению, не все результаты важнейших исследований были оформлены в виде статей, а только лишь упоминаются в протоколах собраний Общества археологии, истории и этнографии: «О поездке в 1894-95 гг. в Тетюшский и Спасский уезд Казанской губернии с археологической и этнографической целью» (21 сентября 1895 г.) (ИОАИЭ, 1899, с. 448), «История Булгарского царства до времени нашествия Тимура на булгарские города» (27 октября 1895 г.) (ИОАИЭ, 1899, с. 450), «Разбор татарских сказаний о нашествии Тимура на булгарские города» (28 ноября 1895 г.) (ИОАИЭ, 1899, с. 454), «Разбор татарских сочинений о Булгарском царстве» (25 января 1896 г.) (ИОАИЭ, 1899, с. 459).

В протоколе, как правило, приводятся лишь основные моменты и главные результаты исследования. Например, исследование Ахмарова под названием «О поездке 1894 и 1895 гг. в Тетюшский и Спасские уезды Казанской губернии с археологической и этнографической целью» состояло из 74 страниц, а в протоколе Общества результаты уместились на полутора страницах. Исследования Г. Ахмарова, упомянутые в протоколах Общества, насколько известно, не дошли до наших дней и не сохранились в архивах в полном объеме. Все усилия по выявлению вышеуказанных исследований не увенчались успехом – вынуждены это констатировать.

Ученый, профессор университета Н. Ф. Катанов высоко оценил работу молодого историка-исследователя. По данным протокола, Н. Ф. Катанов на одном из собраний закончил свою речь словами, что «Ахмаров с замечательным успехом выполнил поручение Общества!» (ИОАИЭ, 1899, с. 448).

Из экспедиций Г. Н. Ахмаров привозил много исторически ценных находок, которые заметно обогатили фонды музеев и кабинетов Общества. Такие предметы, как воинские доспехи, посуда, личные изделия из золота, серебра, меди, железа, кости, стекла, монеты, пуговицы, изготовленные из фарфора, стекла, украшения были переданы в музей Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Есть сведения о хранении предметов из коллекции Г. Ахмарова в Российском этнографическом музее (г. Санкт-Петербург) (Лойко, 1999, с. 64-65). За каждый найденный или приобретенной вещью лежала кропотливая и самостоятельная работа исследователя. Единоличные усилия Г. Ахмарова чаще всего были вызваны тем, что Общество было не в состоянии выделять на экспедиции большие финансовые средства. Как отмечено в протоколе собрания Общества, на покупку предметов древностей было выделено всего 20 рублей, а в последующих протоколах отмечается, что на такие малые средства, Г. Ахмаров привез из поездки 52 предмета болгарской эпохи. СобираТЕЛЬскую работу осложняло также и то, что татары дорожили старинными вещами, находившимися в их семьях, и передаваемыми из поколения в поколение, поэтому расставаться с этими реликвиями не хотели (ИОАИЭ, 1899, с. 448). У некоторых были целые коллекции, например, в 1906 г. на заседании Общества, Г. Ахмаров выступил с информацией об историко-археологической коллекции директора мусульманского детского приюта М. И. Юнусова, после чего последний был избран действительным членом Общества (ИОАИЭ, 1899, с. 448).

Деятельность Ахмарова в Обществе сделала его не просто человеком, интересующимся прошлым, но и специалистом своего дела. Общение с учеными давало возможность постоянно расширять кругозор, пополнять знания. Вместе с известными учеными он принимал участие в решении разных вопросов, выступал с дополнениями к докладом ученых-профессионалов. Высказывал свое мнение о местонахождении Старой Казани наряду с такими учеными, как М. М. Хомяков, Н. Ф. Вы-

соцкий, А. Т. Соловьев (ИОАИЭ, 1899, с. 448). Вступал в дискуссию с учеными по вопросам, который до сих пор остаются спорным в науке. Например, Г. Ахмаров был сторонником теории финно-угорского происхождения чувашского народа и основывал свое мнение на языковых данных. Предполагалось его специальное выступление по данной проблеме, что вызвало большую заинтересованность других членов Общества (ИОАИЭ, 1899, с.28). Обещанное им исследование о происхождении чувашского народа не появилось в печати, и, скорее всего, Г. Ахмаров не успел огласить его результаты на заседании Общества из-за преждевременной кончины.

Г. Ахмаров на равных с другими членами общества, участвовал в обсуждении докладов Н. Ф. Катанова «Новые данные о казанско-татарской секте ваисовцев» (ИОАИЭ, 1899, с. 6.) и С. К. Кириллова «О чувашских поминках» (ИОАИЭ, 1899, с. 28.), и выступал с дополнениями к данным исследованиям. Высказывал свое особое мнение о переводе Г. С. Саблукова «Родословной тюркского племени Абдулгази», памятнике XVII в., который намеревались опубликовать в «Известиях» Общества (ИОАИЭ, 1899, с. 30).

В Обществе археологии, истории и этнографии Г. Ахмаров набрал большой опыт в области археологии. Несмотря на плохое здоровье, он проводил большую часть своего времени в полевых исследованиях. Имел «привычку» проверять услышанные факты своими археологическими экспедициями. М. Ахметзянов писал о нем, что «если и имеются ошибки Г. Ахмарова в решении некоторых археологических вопросов, то они, прежде всего, связаны с уровнем развития археологических навыков начала XX в.» (Ахметзянов, 1988, 10 июль). Фактически, он стал первым археологом среди татар.

Этнографические наблюдения более всего нашли отражение в таких трудах Г. Н. Ахмарова, как «Свадебные обряды казанских татар», «О языке и народности мишарей», «Тептяри и их происхождение». В виде докладов эти работы были заслушаны на заседаниях Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете и публиковались в «Известиях» названного Общества.

Г. Н. Ахмаров в 1904 г. выступил с докладом «Способы приобретения невесты и свадебные обряды татар, считающих себя по-

томками древних булгар» в собрании Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Хотя текст доклада в «Известиях» Общества не был напечатан, но из протокола видно, что он довольно резко выступил против труда К. Ф. Фукса «Казанские татары в статистическом и этнографическом отношениях» (Казань, 1844), где имеются, по его мнению, огромное количество необоснованных и неверных фактов. В обсуждении доклада Г. Н. Ахмарова приняли активное участие А. Т. Соловьев, Н. Ф. Катанов, Н. Ф. Юшков, Д. А. Корсаков, Д. С. Уханов, А. А. Сухаров, которые выразили желание «более подробной мотивировки некоторых положений докладчика и его оценку научного значения этнографических трудов Фукса» (ИО-АИЭ, 1905, с. 12.). Докладчик выразил готовность исполнить желание членов Общества. Обещанный труд Г. Н. Ахмарова вышел в «Известиях» 1907 г., где были отмечены ошибки в описании свадебных церемоний казанских татар в труде К. Ф. Фукса. Г. Н. Ахмаров в данном труде довольно смело критиковал известного ученого, авторитет которого не подвергался сомнению. Он писал, что свадебные обряды татар самой Казани, описанные К. Ф. Фуксом, в научном отношении особого интереса не представляют, и отзывался о них довольно резко: «в них нет ничего цельного и чистонационального, а просто смесь обычаев и церемоний различных мусульманских народов востока России и бухарцев». Г. Н. Ахмаров в описании Фукса видел только отдельно взятые незначительные эпизоды татарской свадьбы. Он это объяснил тем, что К. Ф. Фукс, будучи человеком не принадлежащим той национальности, о которой он писал, не был в состоянии разглядеть настоящую свадебную традицию, которая сложилась на протяжении многих веков. К. Фукс видел лишь то, что происходило в его время, то есть свадьбу, которая подвергалась сильному влиянию извне и дополненную обычаями некоторых азиатских народов. Г. Н. Ахмаров последнее обговорил тем, что Казань издавна славилась заветными невестами, что притягивала богатых мусульман из других районов мира. Они, женившись на татарках, устраивали не чистотатарскую свадьбу, а естественно, в ней преобладали обычаи того народа, к которому относился жених.

Г. Н. Ахмаров тщательно изучил труд К. Фукса, указанные ошибки в достаточной степени им обоснованы. Труд Г. Н. Ахмарова «Сва-

дебные обряды казанских татар» – ценное исследование по этнографии татарского народа. Он рассмотрел все тонкости свадебных церемоний и обосновал их происхождение и сущность с точки зрения науки. Сумел при этом критически переосмыслить уже существующие в литературе представления по данному вопросу и указал на ошибки известного ученого К.Фукса, признанного авторитета по этой проблеме. Кроме того, Г. Н. Ахмаров в 1904 г. выступил специальным докладом в Обществе археологии, истории и этнографии «Несколько слов о К. Ф. Фуксе как этнограф (по поводу его сочинения «Казанские татары»)», который вызвал неоднозначную реакцию у членов Общества (Протоколы за 1904 г., 1905, с. 12-15).

Учеными Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете было проведено немало исследований о татар-мишарях (Магницкий, 1896, с. 245-257). На одном из собраний Общества было принято специальное постановление: «в ближайшем будущем снарядить в мишарские селения особую экспедицию для исследования языка мишарей» (Протоколы за 1896 г., 1898, с. 449-450). Татары-мишари изучались с разными целями. Были исследования миссионерского характера. К ним можно отнести статьи В. К. Магницкого, Е. А. Малова (Мухамедова, 1972, с. 8). Особое место не только по объему, но и по ценности приведенного в ней материала в историографии XX в. занимает статья Г. Н. Ахмарова, посвященная татар-мишарям. Наряду с разбором особенностей мишарского диалекта, в работе содержится значительный этнографический материал (предания и исторические данные о мишарях, особенности их имен и фамилий, описание их наружности, занятий и костюмов) (Мухамедова, 1972, с. 8).

Исследование Г. Н. Ахмаровым татар-мишарей началось в 1894 – 1895 гг. во время командировки в Тетюшский и Спасский уезды Казанской губернии, цель, которой была несколько иной (Протоколы за 1898 г., 1899, с. 446-447), так в рамках одной экспедиции Г. Н. Ахмаров сумел разработать две темы. Результаты исследования, начатого в 1894-1895 гг., Г. Н. Ахмаров представил только в 1903 г. в виде научного труда. Не ставя целью, всеобъемлющее этнографическое описание мишарей, он предпринял попытку «на основании данных языка, собственных их

преданий и некоторых других соображений, определить приблизительное их происхождение» (Ахмаров, 1903, с. 91). Исследование ученого вышло из рамок, которые он себе поставил, его труд «О языке и народности мишарей» отразил многие стороны традиционного культурного уклада татар-мишарей.

В создании труда «О языке и народности мишарей» Г. Н. Ахмаров из-за нехватки научной литературы, прежде всего, опирался на свои наблюдения. В изучении происхождения татар-мишарей из-за отсутствия письменных исторических источников Г.Н.Ахмаров обратился к их языковым особенностям, обычаям, преданиям, топонимике. Большое место в труде отведено изучению лингвистических данных. Он, работая со многими примерами из разных языков, нашел сходство в фонетике мишарского диалекта с алтайским, киргизским, телутским, якутским, турецким, узбекским, чувашскими языками. Подобные примеры исследователю были необходимы для обоснования его гипотезы о тюркском происхождении мишарей.

Ученый Р. Фахретдин, обращаясь с благодарственным письмом к Г. Н. Ахмарову за его достижения в изучении татар-мишарей в 1903 г., упоминал и тептярей, которые, по его словам, не уступали по численности башкирам и мишарям. Р. Фахретдин писал: «было бы очень хорошо, если бы кто-нибудь с усердием принялся за подобное же исследование и о тептярях» (Ахмаров, 1908, с. 340). Г. Н. Ахмаров был знаком с тептярями уже в годы работы учителем в Вятской губернии. Для изучения тептярей, башкир и мишарей он планировал командировку с 1 мая 1904 г., но по неизвестным причинам командировка была отложена на 26 мая 1906 г. и продлилась до 31 июля 1906 г. (НБЛ, ОРРК, ед. хр. 9357).

Исследователь не ставил целью дать полное этнографическое описание тептярей. Его задачей было, как указывал сам историк, «лишь желание внести в этнографическую литературу некоторый материал для решения спорного вопроса о народности тептярей, о происхождении тептярей, о происхождении их названия, об отношении их к тем или другим инородцам Поволжья и прочих» (Ахмаров, 1908, с. 341). Научной литературы для изучения происхождения тептярей было мало, поэтому

Г. Н. Ахмарову пришлось опираться даже на малейшие упоминания о тептярях в литературе, и таким образом, основывать свои наблюдения. В его труде «Тептяри и их происхождение» использована, в основном, литература справочного характера, как и при исследовании мишарей.

Ученый довольно подробно изложил и убедительно обосновал свою мысль, впервые дав научно-оформленную версию происхождения термина и самой народности тептярей, что и привело к ее признанию в современной исторической науке, где утвердилось ахмаровское объяснение происхождения слова «тептяр» (Исхаков, 1993, с. 6-7).

Г. Н. Ахмаров в своем труде поднимал сложный вопрос: «образуют ли тептяри особую народность». Вопрос об их этнической принадлежности в науке до сих пор остается неоднозначным. В отдельных работах выдвинуто положение о том, что тептяри образуют межэтническую этнографическую группу, являющуюся переходной между башкирами и татарами (Кузеев, 1985, с. 98-100). Г. Н. Ахмаров считал тептярей составной частью татарского этноса.

Труд Г. Н. Ахмарова «Тептяри и их происхождение» отличается глубоким анализом тептярей не только как особой группы в исторической литературе начала XX в., но и в современной, в настоящее время ученые довольно часто обращаются к этому исследованию и ставят его в один ряд с лучшими работами по данной проблематике (Рамазанова, 1980, с. 142-154).

Сотрудничество в Обществе археологии, истории и этнографии в полной мере отразило разносторонние интересы Г. Н. Ахмарова. Он придавал особое значение изучению коренных народов Поволжья, что позволяет считать его опытным историком и этнографом. Г. Ахмаров резко выделился среди татарской общественности своей способностью выражать взгляды передовой интеллигенции, как на историю своего народа, так и на общеисторический процесс. Его позиция заключалась в открытом диалоге с представителями другой культурной традиции, и особое значение имеет его умение быть услышанным, донести свое видение до своих коллег-ученых. Татарский историк Г. Губайдуллин высоко отзывался о деятельности ученого, который писал, что «...смерть его окончательно порвала всякую связь татарских ученых с русскими» (Губайдуллин, 1925, с. 167-176).

ЛИТЕРАТУРА

1. *Ахмаров Г.* Заметки о происхождении нескольких кладбищ при татарских селениях Волжско-Камского края // ИОАИЭ. 1893. Т. XI. Вып. 3. С. 277-278.
2. *Ахмаров Г.* Экскурсия на место древнего Суvara // ИОАИЭ. 1893. Т. XI. Вып. 5. С. 478-481.
3. *Ахмаров Г.* Городище Япанчино на реке Кубне // ИОАИЭ. 1894. Т. XII. Вып. 2.
4. *Ахмаров Г.* О языке и народности мишарей // ИОАИЭ. 1903. Т. XIX. Вып. 2.
5. *Ахмаров Г.* Тептяри и их происхождение // ИОАИЭ. 1908. Т. XXIII. Вып. 5.
6. *Ахметзянов М.* Историк Ахмаров // Социалистик Татарстан. 1988. 10 июль. ГА КО. Ф. 574. Оп. 1. Ед. хр. 1841.
7. *Губайдуллин Г.* Что сделано в области социальных наук в Татарской Социалистической Советской Республики. – Казань: Изд-е ТЦИК, 1925. С. 167-176.
8. ИОАИЭ. Т. XV. Вып. 4. Казань, 1899.
9. ИОАИЭ. Т. XXII. Вып. 3. Казань, 1899.
10. ИОАИЭ. Т. XXIII. Вып. 1. Казань, 1899.
11. ИОАИЭ. Т. XXIII. Вып. 5. Казань, 1899.
12. ИОАИЭ. Т. XXIII. Вып. 6. Казань, 1899. Тут какая-то ошибка. Даны разные тома и выпуски Известий, а год издания везде один – 1899.
13. ИОАИЭ: Протоколы общих собраний Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете. Т. XXIII. Вып. 1. Казань, 1906.
14. *Исхаков Д.М.* Татары: популярный очерк этнической истории и демографии. Н. Челны: Газ.-кн. изд-во «КамАЗ», 1993. 64 с.
15. *Кузеев Р. Г., Моисеева Н. Н.* Ареальные методы выделения этнографических групп на территории Башкирии в XVII-XIX вв. // Ареальные исследования в языкознании и этнографии: Тез. V конференции на тему: Проблемы атласной картографии. Уфа, 28-30 января 1985 г. Уфа: БФ АН СССР, 1985.

16. Лойко Я. Российский этнографический музей Санкт-Петербурга=Россия этнография музеи. Санкт-Петербург // Древняя Казань – Боринги Казан: Каталог выставки. СПб: Славия, 1999. С. 64-65.

17. Магницкий В. К. Материалы для истории Елабужского уезда // Вятские губернские ведомости. 1891. 5 апреля.

18. Магницкий В. К. Несколько данных о мишарях и селениях их в Казанском и Симбирском губерниях // ИОАИЭ. 1896. Т. XIII. Вып. 4. С. 245-257.

19. Мухамедова Р. Г. Татары-мишари. Историко-этнографическое исследование. М.: Наука, 1972. 291 с.

20. НБЛ, ОРРК, ед. хр. 1361.

21. НБЛ, ОРРК, ед. хр. 9257.

22. Никольский Н.В. Биография В.К.Магницкого // ИОАИЭ. 1919. Т. XXX. Вып. 2. С.239-242.

23. Протоколы общих собраний Общества археологии, истории и этнографии за 1898 г. // ИОАИЭ. 1899. Т. XV. Вып. 4. С. 449-450.

24. Протоколы общих собраний Общества археологии, истории и этнографии за 1898 г. // ИОАИЭ. 1899. Т. XV. Вып. 4. С. 446-447.

25. Протоколы общих собраний Общества археологии, истории и этнографии за 1904 г. // ИОАИЭ. 1905. Т. XXI. Вып. 2. С. 12.

26. Рамазанова Д. Б. Функционирование терминов «мещеряки», «башкиры», «тептяри» в Западной Башкирии // Исследование языка древнеписьменных памятников. Казань, 1980.

27. Фахретдин Ризаэтдин. Гайнетдин афэнде Ахмаров // Шура. 1911. №21. С. 642-643.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ГА КО – Государственный архив Кировской области.

ИОАИЭ – Известия Общества Археологии, истории и этнографии.

НБЛ, ОРРК – Научная библиотека им. Н.И.Лобачевского, отдел рукописей и редких книг.

Информация об авторе:

Салахова Эльмира Кадимовна, кандидат исторических наук, доцент, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, 420008, г. Казань, ул. Кремлевская, 18; E-mail: ilsalah@mail.ru

G. Akhmarov's activity in the Society for archaeology, history and ethnography at the Kazan university

E. K. Salakhova

Summary:

The activity of the first Tatar archaeologist G. N. Akhamarov in the Society for archaeology, history and ethnography at the Kazan university, his scientific investigations and exploration of the archaeological sites of Volga and Urals region are analyzed. Special attention is put to his archaeological work as he had been the first Tatar archaeologist and the discoverer of some ancient cities of Volga Bulgaria. His impact into the study of some ethnographical groups of Tatars (Teptyars, Mishars) is marked.

Keywords: *Society for archaeology, history and ethnography at the Kazan university, Kazan university, archaeology, Tatar ethnography, Tatar history, Volga Bulgarian cities.*

Information about the author:

Salakhova Elmira Kadimovna - Candidate of history, Docent of the Kazan Federal university; ilsalah@mail.ru

Стефан Кирович Кузнецов – член Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете

© 2017 г. А. С. Смирнов.

Статья посвящена освещению жизненного пути члена Казанского общества археологии, истории и этнографии С.К. Кузнецова (1854-1913). Описывается его жизнь и научная деятельность в Казани, Томске и Москве, раскрываются особенности его взаимоотношений с коллегами и сослуживцами. Особо рассматривается его деятельность как археолога, исследователя древностей Поволжья и Сибири. Основной источниковой базой статьи послужили архивные материалы, часть которых использовалось впервые.

Сформировавшись как ученый в стенах Казанского университета, С. К. Кузнецов в 1885 г. переезжает в Томск, где занимает должность библиотекаря открывавшегося университета. Несмотря на сложные взаимоотношения с попечителем Западно-Сибирского учебного округа В. М. Флоринским, молодой исследователь сумел систематизировать богатейшее книжное собрание университетской библиотеки. С. К. Кузнецову принадлежат лавры одного из первых исследователей уникального археологического памятника – Томского могильника.

Переехав после ухода в отставку в Москву, С. К. Кузнецов принял участие в создании Московского археологического института, в котором до конца своих дней преподавал историческую географию, библиотековедение, музееведение и ряд вспомогательных исторических дисциплин.

Анализ жизненного пути С. К. Кузнецова представляет собой пример так называемой «персональной истории». Его деятельность как ученого, библиографа и преподавателя позволяет увидеть в его поступках отражение общественных и политических реалий последней трети XIX – начала XX в., понять как они преломлялись в повседневной жизни и научной деятельности, проследить сочетание и взаимное влияние когнитивной и социокультурной составляющих в функционировании ученой корпорации.

Ключевые слова: археология, этнография, историческая география, Стефан Кирович Кузнецов, Казанский университет, Общество археологии, истории и этнографии, Томский университет, Томский музей-заповедник, Московский археологический институт.

«География по отношению к человеку не что иное, как история в пространстве, точно так же как история является географией во времени».

Элизе Реклю «Человек и земля».

По сложившейся в историографии традиции создание Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете связывается с деятельностью IV археологического съезда и лично с А. С. Уваровым.

Несомненно, эти два события связаны между собой. Но столь быстрая организация общества и его последующая успешная деятельность не могут быть результатом одного, хотя и весьма важного, научного события.

Казань, «Афины Поволжья», как назвал их Г. Р. Державин, задолго до проведения IV археологического съезда являлись центром интеллектуальной жизни обширного региона, форпостом науки и культуры на восточных рубежах Российской империи.

Казань с ее университетом и Духовной академией, патронировавшими многие научные и религиозные объединения, была кузницей научных и преподавательских кадров для обширных пространств страны за Уралом, где вплоть до конца 80-х годов XIX в. не было ни одного высшего учебного заведения.

Члены Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете внесли существенный вклад в становление системы народного образования в Сибири. Достаточно вспомнить члена этого общества Василия Марковича Флоринского, известного врача, который был инициатором создания (1 июля 1885 г.) и первым попечителем Западно-Сибирского ученого округа (3 июля 1885 г.). Его трудам обязан своим учреждением Томский университет.

Многие профессора, преподаватели и сотрудники Томского университета начинали свою карьеру в Казани, а научную деятельность на заседаниях Общества археологии, истории и этнографии. То, что они были истинными подвижниками науки, всецело отдававшимися исследовательской и просветительской деятельности, говорит их решимость покинуть один из старейших российских университетов и отправиться в глушь неведомой Сибири, где «ко всякому приезжему относится подозрительно, как к негодному отбросу Европейской России» (РА НА ИИМК. Ф. 1. Оп. 1. 1887. Д. 26. Л. 32об.). Даже В. М. Флоринский, один из главных инициаторов создания нового университета, не ожидал столкнуться в Томске со столь удручающей картиной местной жизни. «Первое впечатление будущих университетских окрестностях было поистине удручающим... Вдвойне тяжело это разочарование» (Заметки и воспоминания, 1906, с. 143, 145).

Понятно, что на столь кардинальный поступок могли решиться только сильные люди, убежденные в необходимости подобных действий. А любовь к исторической науке, взращенная в рядах казанского Общества археологии, истории и этнографии, не покидала их на протяжении всей жизни. Примером этого может быть биография Стефана (Степана) Кировича Кузнецова (1854–1913), 160 лет со дня рождения которого исполнилось в 2014 г.

Выходец из крестьян Вятской губернии, С. К. Кузнецов родился в близ г. Мамлыжа в пригородной Ильинской слободе. Свое образование он начал в городском приходском, затем уездном училище, закончив его в 1866 г. У родителей не было средств для оплаты образования своего сына и мальчик два года провел дома. Но в 1868 г. С. К. Кузнецов поступает в 3 класс императорской I Казанской гимназии. По ее окончании, в 1873 г. он поступил на историко-филологический факультет Казанского университета. В 1877 г., он заканчивает университет сор степенью кандидата. Молодого выпускника оставляют при факультете для подготовки к профессорскому званию на кафедре римской словесности. Ограниченный в средствах, С. К. Кузнецов, одновременно с службой в университете, вынужден был преподавать греческий язык в родной ему Казанской гимназии. Тем не менее, он нашел возможность год стажироваться в Дерптском университете. В 1881 г. С. К. Кузнецов был ут-

вержден в должности приват-доцента по кафедре римской словесности (Милютин, 1913, с. 3).

Одновременно с преподаванием классической филологии С. К. Кузнецов отдавал много сил изучению археологии и этнографии. С 1879 г. он состоял хранителем университетского музея этнографии, древностей и изящных искусств, с 1880 г. являлся членом Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. А два года (1883-1884) был секретарем общества (Первый университет, 1889, с. 76; Биографический словарь, 1904, с. 160-161). С.К. Кузнецов активно занимался полевыми изысканиями, осуществил раскопки ряда древних могильников, опубликовав результаты своих исследований (Кузнецов, 1879; 1882; 1884а; 1884б; 1884в; 1884г).

В настоящий момент недоконечно, что послужило непосредственной причиной переезда в 1885 г. С. К. Кузнецова в Томск на должность библиотекаря открывавшегося университета. В литературе превалирует точка зрения, что в Томск его пригласил В. М. Флоринский (Некрылов, 2009, с. 183, 250; Сеченова, 2009, с. 141; Коршунова, 2012, с. 121-126), коллега по Казанскому университету и Обществу археологии, истории и этнографии, в котором доктор медицины состоял почетным членом.

Если это действительно так, то следует признать, что оба героя, как показали дальнейшие события, были лишь поверхностно знакомы друг с другом.

С. К. Кузнецов сразу по приезде энергично занялся устройством библиотеки. «Организация молодой библиотеки, нового сада знания; развитие и укрепление хранилища духовной пищи в первом сибирском центре высшей культуры; неустанная бесменная работа библиотекаря-радетеля, библиотекаря-книголюба, библиотекаря-энциклопедиста – вот какие неувядающие цветы вплетены в венок Стефана Кировича на протяжении 17-летнего служения его делу культуры и науки в Сибири» (ОР РГБ. Ф. 783. Оп. 1. Карт. 7. Д. 53. Л. 1об.), писал в последствие У. Г. Иваск¹, коллега С. К. Кузнецова по Русскому библиографическому обществу.

¹ Иваск Удо Георгиевич (1878-1922), художник, историк, библиофил, окончил Московский археологический институт, где в последствие преподавал совместно с С.К. Кузнецовым. См.: *Григорьев Ю.В.* Удо Георгиевич Уваск // Книга. Материалы и исследования. М., 1970. Сб. 21. С. 221-230.

Но первое же знакомство с положением дел в библиотеке повергло С. К. Кузнецова в недоумение. «Приехал я 10 августа, 3 дня разбирал свое имущество, воскресенье отдыхал, да, должно быть, забыл, что по понедельникам работ не начинают, и начал... До моего приезда В. М.² с моим помощником успел вскрыть ящиков сто, причем тот и другой по своему усмотрению. Валили в дублеты, что им казалось таковыми, а журналы вязали в связки (разумеется, руками сторожа) и т. п. Явился я в библиотеку: весь пол завален связками. «Все это можно сейчас же ставить. Мы уже три шкафа устали... Надо спешить... Вероятно будет до 800 ящиков, а к Рождеству нужно разобрать и уставить». Хорошо, говорю. Начал смотреть связки... Владычица! Связаны вместе по одному №: журналы М. Н. Пр., Ж. М. Пут. Сообщ., Журн. Конн., Журн. Охота, Журн. Мануфакт. и Торг³. Иду дальше: все тоже, по всему полу тоже. Подхожу к шкафам: тончайшие брошюры стоят с разрозненным томом Тургенева, который вдобавок покоится вверх ногами; многотомные вещи все разбиты или спутаны издания. Отошел на дистанцию: все пригнано по росту, так что глаз умиляется даже. Кто ставил? спрашиваю сторожа. – Вот их превосходительство⁴, кои мы больше, а помощник подбирал. – Да, подбирал! Вали, говорю, ребята, на пол эту музыку... Так я для почину промаялся до 6 часов вечера и кончил шкаф, а на завтра другой, часов в 11 приходит В. М. «А я думал, что вы уже все с полу-то подобрали и поставили... Что это у вас?... Вы вот служителям велите-ка ставить и заполнять одну полку за другой.» Нельзя, говорю, все разбито, зря связано. «Как же? Я сам просматривал...» А вот говорю, убедитесь. И пошел показывать... Кончилось тем, что я в три недели едва осилил эту музыку и тут же понял, что В.М. любит скоро, а как – другой вопрос, с одним условием, чтобы по его было» (ОР РЦТМ. Ф. 200. Оп. 2.. Д. 6. Л. 1-1об.).

Уже первые контакты попечителя учебного округа и библиотекаря университета на ниве библиографической деятельности показали глуби-

² АС – Василий Маркович Флоринский.

³ С.К. Кузнецов имел в виду «Журнал Министерства народного просвещения», «Журнал Министерства путей сообщения», «Журнал коннозаводства», журнал «Охота», «Журнал мануфактур и торговли».

⁴ АС – Василий Маркович Флоринский.

ну противоречий в их характерах, представлениях об устройстве и порядке действия университетского книгохранилища. Болезненной всего С. К. Кузнецов воспринимал пренебрежительное отношение к себе со стороны В.М. Флоринского. «Я лакей в мундире VI класса, лакей прсе, человек, не умеющий по складам читать ни на одном языке, кроме русского. Почему-то мне сдается, что меня убьет эта библиотека, и убьет скоро» (ОР РЦТМ. Ф. 200. Оп. 2. Д. 6. Л. 4 об.).

С.К. Кузнецов не желал мириться с требованиями В. М. Флоринского, которые он считал не только ошибочными, но наносящими прямой ущерб библиотеке. «В ответ на это варварство я подал в канцелярию в конверте (и под расписку) на его имя докладную записку, в которой в 12 пунктах изложил почтительно свои с ним разногласия по библиотечному делу и добавил, что дальнейших отеснений не вынесу и буду жаловаться министру» (ОР РЦТМ. Ф. 200. Оп. 2. Д. 6. Л. 3). Понятно, что подобные поступки не способствовали улучшению отношений между университетским библиотекарем и попечителем учебного округа.

К тому же, в своем рдении делу С. К. Кузнецов нередко пренебрегал административными правилами, что также не способствовало благоволению к нему начальства. «Моя стрелецкая кровь частенько бурлит от таких фантазий... Душевно сознаю, что, может быть, не всегда умел соблюсти правила субординации: может, сгрубил иногда» (ОР РЦТМ. Ф. 200. Оп. 2. Д. 6. Л. 3, 4). Судя по всему, эта несдержанность С.К. Кузнецова, его нежелание считаться с установленным порядком и традициями университетской корпорации, и привели его к открытому конфликту с В. М. Флоринским.

Как это часто бывает, профессиональные противоречия реализовались в личную неприязнь и постоянные трения. Споры о системе расстановки книг, правил издания библиотечных каталогов вылились в повседневные претензии В. М. Флоринского к деятельности С. К. Кузнецова и даже привели к отказу в выделении дров для отопления рабочих помещений библиотеки, в результате чего температура в комнатах падала до +8°.

С другой стороны, нельзя пройти мимо неоднозначных поступков попечителя, ставивших под угрозу не только здоровье университетского библиотекаря, но и сохранность уникальных книжных раритетов. К

тому же В. М. Флоринский и сам нередко превышал свои полномочия, что приводило к конфликтам в университетской среде (Ястребов, 1994, с. 98-99).

Сложные служебные отношения С. К. Кузнецова и В. М. Флоринского, автора известного трехтомника «Первобытные славяне по памятникам их доисторической жизни (Опыт славянской археологии)» (Флоринский, 1894-1897), усугублялись их различными взглядами в области археологии, к которой оба проявляли большой интерес. С.К. Кузнецов не принимал позицию В. М. Флоринского, всячески стремившегося доказать широчайшие границы древнего славянского мира от Адриатики до Балтики, Памира и Восточного Туркестана, считая даже саков славянским племенем, которое покинуло район Семиречья «за 200 лет до нашей эры». Порой критика С. К. Кузнецова панславянских взглядов попечителя была достаточно язвительна. «Ах, если бы Вы знали, что гнет он здесь по части библиографии и археологии, в присутствии здешних почетных лиц, заседающих у него в гостях! Нет, Вы лишены этого удовольствия! Что тут твой Шумбут и красные паруса венедов! Куда им? Отныне знайте, что в мире два археолога: П.А. Пономарев и Самоквасов. Только им можно верить, все остальные – не патриоты и нигилисты – предатели своей родины», писал в С.К. Кузнецов своему другу Андрею Николаевичу Островскому, младшему брату известного драматурга, члену Совета ОАИЭ и заведующему библиотекой общества (ОР РЦТМ. Ф. 200. Оп. 2. Д. 6. Л. 3 об.).

Не менее критически С. К. Кузнецов отзывался и об интерпретации В. М. Флоринским местных археологических находок. «Прислал ему откуда-то исправник бронзовых идолов, но так как некоторые были поломаны заступом, то исправник велел кузнецу спаять их. В. М. всем доказывал, что эти боги спаяны в бронзовую эпоху» (ОР РЦТМ. Ф. 200. Оп. 2. Д. 6. Л. 4).

Тяжелые бытовые и рабочие условия доводили С. К. Кузнецова буквально до слез, следы коих имеются на его письмах к А. Н. Островскому. «Ревматизм корбит руки и ноги, а седой волос начал пробиваться в усах и голове. Видит бог, я не лгу! Подумайте только, что мне 32 года, что я сам с детства сам зарабатывал себе хлеб и к труду привычен, – и оцените, чего стоила мне эта библиотека!» (ОР РЦТМ. Ф. 200. Оп. 2. Д. 6.

Л. 3-3об.), так оценивал С. К. Кузнецов последствия своей первой зимы 1885-1886 гг., проведенной в Томске (Подробнее см.: Смирнов, 2014). Спустя несколько лет подобной жизни библиотекарь в значительной степени потерял зрение и, по свидетельству его коллег, «страдал многими внутренними болезнями, свойственными людям сидячих профессий» (РГАЛИ. Ф. 637. Оп. 1. Д. 79. Л. 214).

К чести С. К. Кузнецова следует признать, что он нашел в себе силы преодолеть негативное отношение к В. М. Флоринскому и объективно оценить его деятельность как попечителя Западно-Сибирского учебного округа. В написанной им краткой истории Томского университета, вышедшей в последний год жизни В.М. Флоринского, он отмечал его заслуги в создании Томского университета и местного музея археологии (Кузнецов, 1898, с. 609, 612, 614-617).

В эти тяжелые для него годы С.К. Кузнецов не оставлял вниманием вопросы, связанные с жизнью «инородцев», интересовавшие его еще с казанских времен. Он был активным участником так называемого «мултанского дела», где свидетельствовал против практики человеческих жертвоприношений у вотяков, активно защищая от наветов народы Поволжья (Кузнецов, 1895; ОР РГБ. Ф. 135. Оп. 1. Карт. 32. Д. 1968. Л. 1).

Перипетии жизни на новом месте, не лучшее состояние здоровья не отводили С. К. Кузнецова от занятий археологией. Стефан Кирович был одним из первооткрывателей и исследователем одного из наиболее известных памятников Западной Сибири – знаменитого Томского могильника, обнаруженного в апреле 1887 г. Но и в этом случае судьба испытывала выдержку, самообладание и приверженность науке С. К. Кузнецова.

В археологической литературе первооткрывателем могильника и его первым исследователем принято называть местного журналиста, известного как путешественника и этнографа, А. В. Адрианова, благодаря выдержкам из его дневника, впервые процитированным в 1889 г. в Отчетах императорской Археологической комиссии (Томский могильник, 1892, с. 99).

В действительности информация о памятнике, поступившая от местных жителей, одновременно достигла и А. В. Адрианова, и С. К. Кузнецова в апреле 1887 г. С.К. Кузнецов первый телеграммой сумел сообщить об открытии в Археологическую комиссию, которая выдала ему

открытый лист на исследование могильника и деньги на раскопки (РА НА ИИМК. Ф. 1. Оп. 1. 1887. Д. 26. Л. 1об.). Однако А. В. Адрианов, человек чрезвычайно энергичный, острый на язык и, к тому же, активно публиковавшийся в местной газете, всячески воспротивился этому, считая лишь себя обладающим правом на раскопки могильника. А. В. Адрианов направил свое обращение в Археологическую комиссию по-стой и оно, по понятным причинам, пришло в Петербург позже телеграммы С. К. Кузнецова. Но в своем обращении А. В. Адрианов просил выдать разрешение не на раскопки могильника, а на «производство раскопок с научными целями, не ограничивая это разрешение ни каким-либо определенным местом, ни временем». Судя по этому письму, А. В. Адрианов имел весьма амбициозные планы, надеясь развернуть обширные исследования в Сибири, «системное исследование страны» и охрану древностей. Лишь в одном абзаце автор указывает, что «весной, в 87 г., мне удалось открыть стоянки и на правом берегу Томи, выше города» (РА НА ИИМК. Ф. 1. Оп. 1. 1887. Д. 26. Л. 14-15).

На стороне А. В. Адрианова выступил пребывавший тогда в Томске известный путешественник, этнограф и археолог Д. А. Клеменц, который высказал С.К. Кузнецову «несколько замечаний... насчет обычаев между людьми науки, насчет дозволительных и недозволительных приемов» (РГАДА. Ф. 1412. Оп. 3. Д. 15. Л. 1об.).

В целях разрешения конфликта между С. К. Кузнецовым и А. В. Адриановым 1 мая 1887 г. в Томске был проведен третейский суд, который был должен покончить с противостоянием двух исследователей. Перед судьями было поставлено три вопроса: 1. Кто первый открыл предполагаемый могильник: Кузнецов или Адрианов; 2. Кто имеет преимущественное право на раскопку могильника и 3. Заслуживают ли действия Кузнецова в этом деле осуждения.

Судьи пришли к следующим заключениям. «Ни Адрианов, ни Кузнецов открывателями признать нельзя. Археологическое значение местности под лагерями и далее до Спасского села известно давно, но к обследованию могильника приступил первый Адрианов». Преимуществом на раскопки, по мнению судей, обладает «первый приступивший к обследованию могильника». В действиях С. К. Кузнецова, которого А. В. Адрианов обвинял во всех грехах, судьи не увидели ничего предо-

судительного, посчитав, что осуждения они «не заслуживают, как добро-совестные» (РГАДА. Ф. 1412. Оп. 3. Д. 15. Л. 4). Касаясь дальнейших действий сторон «третейский суд признает гг. Адрианова и Кузнецова нравственно обязанными, в интересах науки, производить раскопки сообща по совместно выработанному плану» (РГАДА. Ф. 1412. Оп. 3. Д. 15. Л. 4).

Но добиться действительного примирения между претендентами так и не удалось, каждый интерпретировал ситуацию в выгодном для себя свете и стремился доказать свою правоту перед Археологической комиссией. С. К. Кузнецов считал, что, хотя А. В. Андрианов начал первым раскапывать памятник, он делал это без разрешения Археологической комиссии, то есть незаконно. А открытый лист на могильник первым получил он, С. К. Кузнецов, и начал работы только после получения разрешения из Петербурга. «Я только не приступал к исследованию в смысле раскопок и не рылся, подобно Адрианову, целые дни, не испросив на то разрешения» (РА НА ИИМК. Ф. 1. Оп. 1. 1887. Д. 26. Л. 26).

А. А. Бобринский, который первоначально просил томского губернатора «оказать г. Кузнецову благосклонное содействие к успешному выполнению... поручения» (РА НА ИИМК. Ф. 1. Оп. 1. 1887. Д. 26. Л. 2), после писем и жалоб обоих претендентов, отчаялся примирить исследователей и отдал решение вопроса на волю местного губернатора. В конфиденциальном письме он сообщал ему, что «не имея возможности войти в рассмотрение этих недоразумений и составить себе по полученным доселе заявлениям ясное понятие о том, кто из обоих собственно прав в этом деле, императорская Археологическая комиссия считает долгом обратиться к Вам с покорнейшей просьбой принять на себя разрешение возникшего недоразумения и, передав дальнейшее ведение раскопки с оставшимися от произведенных работ деньгами по усмотрению Вашему тому из них, за которым Вы изволите на то признать большее право» (РА НА ИИМК. Ф. 1. Оп. 1. 1887. Д. 26. Л. 68-68об.).

Вот тут и сказались натянутые отношения С. К. Кузнецова с попечителем учебного округа В. М. Флоринским. Судя по всем, последний представил губернатору нелестную характеристику об университетском библиотекаре, и право на раскопки, вместе с деньгами Археологической комиссии, было передано А. В. Адрианову.

Это решение сыграло не лучшую роль в истории исследования Томского могильника. В Петербурге так и не дождались отчета от А.В. Адрианова о раскопках памятника, так же как и документов о расходовании выделенных средств, большая часть которых была истрачена не по назначению.

Следует признать, что А. В. Адрианов не обладал серьезными знаниями в области археологии и мало владел полевой методикой, признаваясь в своих письмах в Петербург, что он не знаком с требованиями, предъявляемыми комиссией к проведению раскопок (РА НА ИИМК. Ф. 1. Оп. 1. 1887. Д. 26. Л. 14-15, 64-65). Разница в научной подготовке обоих исследователей проявилась в их интерпретации изучаемого памятника. С. К. Кузнецов изначально считал его могильником (РА НА ИИМК. Ф. 1. Оп.1. 1887. Д. 26. Л. 1). В отличие от него, А. В. Адрианов утверждал, что обнаружена «простая стоянка» (РА НА ИИМК. Ф. 1. Оп. 1, 1887. Д. 26. Л. 29), о чем он и информировал Археологическую комиссию (РА НА ИИМК. Ф. 1. Оп.1. 1887. Д. 26. Л. 15). Лишь спустя месяц после начала раскопок А.В. Адрианов понял, что имеет дело с древним некрополем (РГАДА. Ф. 1412. Оп. 3. Д. 15. Л. 1).

Это объясняет то обстоятельство, что если А. В. Адрианов по результатам своих первоначальных обследований памятника смог констатировать лишь «большую древность этих остатков» (РГАДА. Ф. 1412. Оп. 3. Д. 15. Л. 1 об.), то С. К. Кузнецов в первой же телеграмме, направленной в Археологическую комиссию, констатировал, что «обнаружен бронзовый могильник обширных размеров..., обрыв мыса... заключает в черноземной толще разнообразные остатки каменного и, главным образом, бронзового века» (РА НА ИИМК. Ф. 1. Оп. 1, 1887 г. Д. 26. Л. 1, 9).

Разлилась и манера описания обнаруженных археологических материалов. А. В. Адрианов так характеризовал А. А. Бобринскому свои первоначальные результаты: «нашел... костяк лошади без головы, лежавший на груде жженных и полубогорелых костей, углей и головешек; на этом кострище находилась железная крышка (вполне напоминающая крышки от жестяных фунтовых коробок из под табаку), а недалеко отсюда я нашел железный гвоздь» (РГАДА. Ф. 1412. Оп. 3. Д. 15. Л. 2). Информация С. К. Кузнецова выглядела гораздо более научной: «имею честь уведомить комиссию, что мной вскрыто шесть могил, одна брон-

зового, одна каменного, четыре железного века» (РА НА ИИМК. Ф. 1. Оп. 1, 1887 г. Д. 26. Л. 11).

Все это во многом объясняет, почему С.К. Кузнецов тяжело переживал непоследовательное поведение А. А. Бобринского, в результате чего исследования могильника были переданы А. В. Адрианову. Тем более, что еще в казанский период своей жизни, в 1882 г. он столкнулся в подобной ситуации, когда приняв у себя дома некоего господина Молохова и показав ему археологические памятники в окрестностях г. Мамлыжа, он позднее увидел опубликованными его гостем, но без его ведома, материалы (Кузнецов, 1884а).

В 1889 г. С. К. Кузнецов нашел возможность продолжить работы на памятнике, издав в 1890 г. результаты своих исследований, где ни словом не упомянул существовавшего конфликта (Кузнецов, 1890). Результаты исследований А.В. Адрианова так никогда и не были им напечатаны (Смирнов, 2013).

Материалами Томского могильника вклад С.К. Кузнецова в изучение прошлого Западной Сибири не ограничился. В 1889 г. им был раскопан курганный могильник «Тохтамышевы юрты». В 1890-1891 гг. на левобережье Оби он, совместно с С. М. Чугуновым, раскопал Вороновский курганный могильник, провел обследование и раскопки памятников по р. Яе, а также осуществил ряд археологических поездок на Алтай. Им раскапывалось «Трояново городище», в том числе совместно с зарубежными учеными – шведом Фредериком Мартином (1891) и французом Жозефом де Бай (1898). В 1896 г. изучался курганный могильник «Архирейская заимка» (Кузнецов, 1889; 1894; 1896; 1898).

Однако здоровье давало о себе знать. В 1903 г. С. К. Кузнецов выходит в отставку и переезжает в Москву. Его энергичный характер не позволял оставаться в стороне от проблем науки и просвещения

Вскоре после переезда, в 1904 г. его избирают членом-корреспондентом Московского археологического общества, а на следующий год действительным членом. Он выступает на заседаниях общества, принимает участие в создании Археологического словаря (ОПИ ГИМ. Ф. 17. Оп. 1. Д. 555. Л. 786-790). С.К. Кузнецов также становится секретарем Археографической комиссии МАО (Императорское Московское археологическое общество, 1915, с. 184). В 1907 г. его избирают членом-со-

трудником Русского библиографического общества при Московском университете (Личный состав Русского библиографического общества, 1907, с. 6).

В 1907 г. фамилия С.К. Кузнецова появляется в списке членов-учредителей Московского археологического института (РГИА. Ф. 733. Оп. 145. Д. 91. Л. 5об.), в жизни которого он принимал активное участие. Он переписывался с инициатором создания МАИ генералом В. Г. Глазовым об организации учебного процесса в институте, своих экспедиций в Вятскую, Казанскую и Пермскую губернии (РГИА. Ф. 733. Оп. 145. Д. 91. Л. 5об.).

Как преподаватель он читал в институте лекции по исторической географии (Кузнецов, 1910-1912), которой давно занимался. Но кроме этого он взял на себя преподавание библиотековедения, которое впервые в России в МАИ стало преподаваться как самостоятельная дисциплина. Проблемы этой отрасли, как мы видели выше, были ему хорошо знакомы, библиотечное дело было одним из главных в его жизни. Основное внимание в его лекциях было уделено изучению деятельности крупнейших европейских библиотек, а также анализу работы губернских и уездных библиотек в России (Соков, 2011, с. 26; Ананьев, 2013, с.6).

С. К. Кузнецов в МАИ также читал лекции по метрологии и хронологии (Кузнецов, 1909; 1913). Эти дисциплины были далеки от его научных интересов, что и сказалось в компилятивности курсов по этим предметам, носивших научно-популярный характер (Пашков, 1984, с. 147-151, 153). Так же ему пришлось преподавать такой предмет как музееведение (ЦИАМ. Ф. 376. Оп. 3. Д. 14. Л. 2об.).

С. К. Кузнецов читал лекции не только в Москве, но и в филиалах института – в Смоленске, Витебске, Калуге, Нижнем Новгороде, выезжая в эти города по несколько раз в год.

В московский период своей жизни С.К. Кузнецов продолжал заниматься археологией. И это проявлялось во многих сторонах его преподавательской и научной деятельности. В своем курсе исторической географии он широко использовал и тщательно анализировал многочисленные археологических источников (Кузнецов, 1912, с. 9-24). Недаром студенты С.К. Кузнецова нередко писали свои дипломные работы на чисто археологические темы. Можно назвать такие работы как «Городища

жертвенного характера в бассейнах Оки и Волги», «Культура веси по данным археологии» (ЦИАМ. Ф. 376. Оп. 3. Д. 14. Л. 59об – 60; Отчет о состоянии, 1911, с. 45). В ряде случаев С.К. Кузнецов аргументировано давал негативные оценки дипломным «диссертациям» по археологии. По его настоянию работа И. Г. Лурье «Скифские древности в Западной Европе» была признана Советом МАИ неудовлетворительной и направлена на доработку (ЦИАМ. Ф. 376. Оп. 3. Д. 14. Л. 141).

Ученики С. К. Кузнецова внесли свой вклад в развитие российской археологии. Достаточно вспомнить Евфимия (Ефима) Дмитриевича Стрелова, одного из первых якутских археологов и основателя архивного дела в этом крае, защитившего в 1911 г. в МАИ «диссертацию» «Историко-археологический очерк Якутской области» (ЦИАМ. Ф. 376. Оп. 1. Д. 3842. Л. 2).

С. К. Кузнецов всячески старался способствовать профессиональному росту своих учеников, поддерживая с ними связь и после окончания Московского археологического института. Как вспоминал в последствии Е.Д. Стрелов, «уезжая из Москвы, я условился со Стефаном Кировичем, что буду писать ему подробно о всех своих научных занятиях; последние же, по нашим общим планам, должны были вестись возможно в большем масштабе» (ОР РГБ. Ф. 434. Оп. 1. Карт. 6. Д. 72. Л. 1).

С. К. Кузнецов продолжал и собственные археологические исследования, по результатам которых делал доклады на заседаниях МАИ. В том числе и на сибирскую тематику, например о погребальных масках (РГАЛИ. Ф. 890. Оп. 2. Д. 120. Л. 5).

Он с большой охотой вел полевые археологические работы на своей родине – в Мамлыжском уезде Вятской губернии (ЦИАМ. Ф. 376. Оп. 3. Д. 14. Л. 85). Там же он продолжал заниматься этнографией. Признавая его авторитет в области изучения истории и культуры местного населения Поволжья Департамент духовных дел Министерства внутренних дел в 1911 и 1912 гг. командировал его «в Казанскую, Вятскую, Уфимскую и Пермскую губернии для изучения религиозных и бытовых условий жизни инородцев» (ЦИАМ. Ф. 376. Оп. 2. Д. 191. Л. 3).

Активная жизненная позиция С. К. Кузнецова послужила причиной тому, что он был избран в комиссию Московского археологического института «для составления проекта по сохранению памятников русской старины», где должен был разработать раздел «по первобытной архео-

логии» (ЦИАМ. Ф. 376. Оп. 3. Д. 15. Л. 18об.). Он был избран делегатом от МАИ на IV областной археологический съезд в Костроме в 1909 г. (ЦИАМ. Ф. 376. Оп. 3. Д. 14. Л. 38об.).

При этом надо помнить, что С. К. Кузнецов с сибирских времен имел проблемы со здоровьем. Но при этом сохранил любовь к этому суровому краю.

Одновременно с чтением лекций в МАИ С. К. Кузнецов руководил студенческим кружком Сибирской библиографии, организованном в 1907 г. при Русском библиографическом обществе Московского университета. Участвовавшие в его деятельности студенты-сибиряки занимались составлением библиографического указателя книг и статей о Сибири, увидевших свет в России и за рубежом после 1890 г. (Машкова, 1969, с. 433).

Позднее, в 1913 г. этот кружок был реорганизован в комиссию сибирской библиографии в составе Русского библиографического общества. Под руководством С. К. Кузнецова комиссия составила правила библиографического описания, опубликованные в «Библиографических известиях» (Каталография, 1913; Кузнецов, 1913).

С. К. Кузнецов отдавался библиографической деятельности со всей душой. Как писал в некрологе уже упоминавшийся У. Г. Иваск, «Стефан Кирович вновь отзывчиво принес свои силы сибирскому делу, любя Сибирь, как вторую отчизну. И вновь под его драгоценнейшим руководством началось работа молодых сибирских библиографов... Но судьба решила иначе... Нашего дорогого, незабвенного руководителя не стало» (ОР РГБ. Ф. 783. Оп. 1. Карт. 7. Д. 53. Л. 3 об.).

Скончался Степан Кирович у себя на родине, в г. Мамлыже 13 августа 1913 г. Его супруга краткой телеграммой сообщила эту печальную весть директору Московского археологического института А.И. Успенскому: «Сегодня в ночь скончался Степан Кирович Кузнецов» (ЦИАМ. Ф. 376. Оп. 2. Д. 191. Л. 9).

Коллеги С. К. Кузнецова по Московскому археологическому институту почтили его память специальным заседанием Совета МАИ, состоявшемся 5 декабря 1913 г. (ЦИАМ. Ф. 376. Оп. 3. Д. 15. Л. 86). Московское археологическое общество предполагало прочитать на XVI археологическом съезде в Пскове в 1914 г. особый доклад, посвященный деятельности С. К. Кузнецова (ОПИ ГИМ. Ф. 17. Оп. 1. Д. 557. Л. 174).

Министерство внутренних дел готовило посмертное издание его трудов по этнографии поволжских «инородцев» (ЦИАМ. Ф. 376. Оп. 2. Д. 191. Л. 3).

Не забыли С. К. Кузнецова и в Томске. Его приемник на посту университетского библиотекаря Александр Иванович Милютин так отозвался на смерть своего предшественника: «Прости, дорогой учитель и друг, ты честно и блестяще выполнил свое библиотечное тягло! Легким пухом пусть ляжет родная земля над тобой, а библиотека тебя не забудет!» (Милютин, 1913, с. 3).

Стефан Кирович Кузнецова своими трудами доказал, сколь убежденных приверженцев исторической науки взрастило в своих рядах Общество археологии истории и этнографии при Казанском университете.

Анализ жизненного пути С. К. Кузнецова есть яркий пример так называемой «персональной истории», внимание к которой находит все большее понимание у современных историков (Минников, 2004; Трапш, 2004; Репина, 2011, с. 287-324). Биография этого ученого, библиографа и преподавателя позволяет не только увидеть в его поступках отражение общественных и политических реалий последней трети XIX – начала XX века, но и понять как они преломлялись в повседневной жизни и научной деятельности, проследить сочетание и взаимное влияние когнитивной и социокультурной составляющих в функционировании ученой корпорации. Казань с давними университетскими традициями, юный сибирский университет в Томске, частный институт в Москве – эти этапы жизненного пути С. К. Кузнецова позволяют представить себе атмосферу различных регионов Российской империи, характер жизни образованного общества в первопрестольной и провинции.

Занятия С. К. Кузнецовым, университетского приват-доцента, профессионального ученого, широким кругом наук от археологии и этнографии до исторической географии, библиотековедения и метрологии в определенной степени характеризуют уровень развития этих дисциплин.

Помимо подобных макроструктурных моментов, поступки С.К. Кузнецова позволяют представить и узкопрофессиональную специфику археологической деятельности ушедших лет. Наиболее ярким примером тому служит история конфликта С. К. Кузнецова и А. В. Адрианова по поводу Томского могильника. Отсутствие в 1887 г. единого государствен-

ного органа, регламентирующего проведение археологических исследований, крайне негативно сказалось на судьбе уникального памятника, материалы исследований которого полностью так никогда и не были опубликованы. Всего два года отделяли это событие от императорского указа 1889 г. об исключительном праве ИАК на выдачу открытых листов и регламентацию полевых исследований.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Ананьев В. Г.* Национальные и международные музейные организации: Учебно-методическое пособие. СПб., 2013. 140 с.
2. Биографический словарь профессоров и преподавателей императорского Казанского университета (1804–1904). – Ч. I. – Казань, 1904. – 552 с.
3. *Григорьев Ю. В.* Удо Георгиевич Уваск // Книга, исследования, материалы: Сб. 21. М., 1970. С. 221–230.
4. Заметки и воспоминания В. М. Флоринского // Русская старина. 1906. № 4. С. 281–323.
5. Императорское Московское археологическое общество в первое пятидесятилетие его существования. (1864–1914). Т. II. М., 1915. 256 с.
6. Каталогграфия. Техника библиографического описания // Библиографические известия. 1913. № 4. С. 269–275.
7. *Коришунков В. А.* Мултанское дело и «дело просвещения инородцев»: Н.Н. Блинов и В.Г. Короленко о человеческих жертвоприношениях // Десятые Петряевские чтения: Материалы Всероссийской научной конференции (Киров, 25–26 февраля 2010 года). Киров, 2010. С. 219–231.
8. *Коришункова А. А.* Библиотека императорского Томского университета в дореволюционный период // Вестник Томского государственного университета. 2012. Вып. 9. *Кузнецов С. К.* Атамановы кости: Старинное кладбище близ с. Черемисского Малмыжа в Малмыжском уезде Вятской губернии. СПб., 1879. 23 с.
10. *Кузнецов С. К.* Археолого-этнографические этюды. – Казань, 1882. – 26 с.
11. *Кузнецов С. К.* Археологические заметки по пути в Малмыжский

уезд Вятской губернии // Известия Казанского общества археологии, истории и этнографии. Т. 5. Казань, 1884а. С. 17-18.

12. *Кузнецов С. К.* Атамановы кости. Могильник бронзовой эпохи близ села Черемисского Малмыжа и деревни Ахпая, в Малмыжском уезде Вятской губернии // Известия Казанского общества археологии, истории и этнографии. Т. 3. Казань, 1884б. С. 394-410.

13. *Кузнецов С. К.* Археологические заметки по пути в Малмыжский уезд Вятской губернии уездов // Известия Казанского общества археологии, истории и этнографии. Т. 5. Казань, 1884в. С. 17-18.

14. *Кузнецов С. К.* О раскопках, произведенных на границе Уржумского и Малмыжского уездов // Известия Казанского общества археологии, истории и этнографии. Т. 4. Казань, 1884г. С. 83-86.

15. *Кузнецов С. К.* Предварительное сообщение о результатах раскопок над Ройским истоком, на границе Уржумского и Малмыжского уездов Вятской губернии // Известия Казанского общества археологии, истории и этнографии. Т. 3. Казань, 1884д. С. 326–329.

16. *Кузнецов С. К.* Случайная находка натуральной мумии в Томске. Томск, 1889. 19 с.

17. *Кузнецов С. К.* Отчет об археологических розысканиях в окрестностях г. Томска, произведенных летом 1889 года с рисунками картой, планом и четырьмя таблицами рисунков и чертежей. Томск, 1890. 78 с.

18. *Кузнецов С. К.* К вопросу об охране древностей от истребления // Сибирский вестник. 1894. № 114.

19. *Кузнецов С. К.* Мнимое человеческое жертвоприношение // Казанский биржевой листок. 1895. № 204.

20. *Кузнецов С. К.* Находка скелета мамонта со следами человека близ г. Томска // Сибирский вестник. 1896. № 90, 92.

21. *Кузнецов С. К.* Императорский Томский университет // Сибирский торгово-промышленный календарь за 1898 год. Томск, 1898. С. 609–617.

22. *Кузнецов С. К.* Отчет о раскопках курганного кладбища у Архиерейской заимки близ г. Томска // Отчет Императорской Археологической комиссии за 1896 год. СПб., 1898. С. 94-98.

23. *Кузнецов С. К.* Курс лекций по метрологии и хронологии, читан в Московском археологическом институте в 1908/9 академическом году. М., 1909. 98 с.

24. Кузнецов С. К. Русская историческая география. Курс лекций, читанный в Московском археологическом институте в 1907–1908 г. С.К. Кузнецовым. Вып. 1-2. М., 1910-1912. 197, 73 с.

25. Кузнецов С. К. Курс лекций по метрологии и хронологии, читан в Московском археологическом институте в 1908/9 академическом году. Малмыж, 1913. 128 с.

26. Кузнецов С. К. Каталогграфия. М., 1913. 22 с.

27. Личный состав Русского библиографического общества при императорском Московском университете к 1 октября 1907 г. М., 1907. 17 с.

28. Машикова М. В. История русской библиографии начала XX века (до октября 1917 года). М., 1969. 492 с.

29. Милютин А. И. Стефан Кирович Кузнецов. Первый библиотекарь императорского Томского университета (1854–1913) // Томский вестник. 1913. № 180.

30. Минников Н. А. Человек второго ряда как исследовательская проблема // Человек второго плана в истории. Вып. 1. Ростов-на-Дону, 2004. С. 4-13.

31. Мултанское дело: история и современный взгляд: Материалы научно-практической конференции. Ижевск, 2000. 127 с.

32. Некрылов С. А. Томский университет – первый научный центр в Азиатской части России (середине 1870–1919 г.). Дисс. ... докт. ист. наук. Томск, 2009.

33. Отчет о состоянии Московского археологического института в 1909–1910 acad. году. М., 1911. 140 с.

34. Пашков А. М. Вспомогательные исторические дисциплины в отечественном архивном образовании в конце XIX – начале XX вв. Дисс.... канд. ист. наук. М., 1984.

35. Первый университет в Сибири. Томск, 1889. 93 с.

36. Репина Л. П. Историческая наука на рубеже XX–XXI вв. М., 2011. 559 с.

37. Сеченова А. А. Василий Маркович Флоринский – первый попечитель Западно-Сибирского учебного округа // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2009. Вып. 12.

38. Смирнов А. С. «... Чего стоила мне эта библиотека!..» Письмо первого библиотекаря С. К. Кузнецова Томского университета библиотеке А.Н. Островскому. 1886 г. // Отечественные архивы. 2014. № 2.

39. *Смирнов А. С.* Третейский суд о Томском могильнике // Вестник Томского государственного университета. 2013. № 369. С. 96-103.

40. *Соков П. С.* Высшее библиотечно-информационное образование в России: основные этапы развития. М., 2011. 281 с.

41. Томский могильник. Извлечения из дневника раскопок, произведенных А.В. Адриановым в 1887 и 1889 гг. // Отчет Императорской Археологической комиссии за 1889 год. СПб., 1892.

42. *Трапи Н. А.* «Историк второго плана» в структуре персональной историографической иерархии (на примере развития дореволюционной исторической науки // Человек второго плана в истории. Вып. 1. Ростов-на-Дону, 2004. С. 13–29.

43. *Флоринский В. М.* Первобытные славяне по памятникам их до-исторической жизни: Опыт славянской археологии. Ч. 1–2. Томск, 1894-1897.

44. *Шатеништейн Л. С.* Мултанское дело. 1892–1896 гг. Ижевск, 1960. 71 с.

45. *Ястребов Е. В.* Василий Маркович Флоринский. Томск, 1994. 170 с.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

МАИ – Московский археологический институт

МАО – Московское археологическое общество

ОПИ ГИМ – Отдел письменных источников Государственного исторического музея

ОР РГБ – Отдел рукописей Российской государственной библиотеки

ОР РЦТМ – Отдел рукописей Российского центрального театрального музея им. А.А. Бахрушина

РА НА ИИМК – Рукописный архив Научного архива Института истории материальной культуры РАН

РГАДА – Российский государственный архив древних актов

РГАЛИ – Российский государственный архив литературы и искусства

РГИА – Российский государственный исторический архив

ЦИАМ – Центральный исторический архив Москвы

Информация об авторе:

Смирнов Александр Сергеевич, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник, Институт археологии РАН, г. Москва, 117036 Москва, ул. Дм. Ульянова 19; E-mail: assmirnov@mail.ru

Stephan Kirovich Kuznetsov: a member of the Society for archeology, history and ethnography at Kazan university

A.S. Smirnov

Summary:

The article covers the biography of S.K. Kuznetsov (1854-1913), a Member of the Kazan Society for Archeology, History and Ethnography. It gives a description of his life and scientific work in Kazan, Tomsk, and Moscow, and reveals the peculiarities of his relations with colleagues and fellow workers. Special attention is given to his work as an archeologist who studied the ancient relics of the Volga region and Siberia. In terms of sources, the article is mostly based on archive materials; part of such materials was employed for the first time.

S.K. Kuznetsov acquired his key skills as a scientist in Kazan University; in 1885, he moved to Tomsk to hold an appointment as a librarian for the newly being opened university. Despite complicated relations with Curator for the West Siberian Academic District V.M. Florinsky, the young researcher succeeded in systematizing the extensive book collection of the university library. S.K. Kuznetsov has the laurels of being among the first researchers of the Tomsk Burial Ground (a unique archeological monument).

After resignation, S.K. Kuznetsov moved to Moscow, and took part in founding the Moscow Archeological Institute; there, for the rest of his life, he taught historical geography, library science, museology, and several auxiliary historical disciplines.

The analysis of S.K. Kuznetsov's biography is an example of the so-called "personal life story". His work as a scientist, a bibliographer and a teacher allows discerning, in his deeds, a reflection of social and political realities of the time span between the last third of the 1800s and the early 1900s, understanding the

“refraction” of such realities in everyday life and in scientific work, and tracing the combination and mutual influence of the cognitive component and social-cultural component in the functioning of the scientific corporation.

Keywords: *Archeology; ethnography; historical geography; Stephan K. Kuznetsov; Kazan University; Society for Archeology, History and Ethnography; Tomsk University; Tomsk Burial Ground; Moscow Archeology Institute*

Information about the author:

Smirnov A.S, Doctor of Historical Sciences, Leading Research Associate of the Archeology Institute of the Russian Academy of Sciences, 19 Dmitry Ulyanov Street, Moscow, 117036, Russia; E-mail: assmirnov@mail.ru

Попытка возрождения Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете в 60-е годы XX века

© 2017 г. Л.С. Тимофеева, Н.А. Федорова

Статья посвящена истории возрождения деятельности Общества археологии, истории и этнографии при Казанском государственном университете. Большая подготовительная работа, проделанная организационным комитетом, обеспечила разработку и принятие Устава, проведение Учредительной конференции Общества и публикацию первого номера «Известий». Однако попытка реанимировать работу Общества археологии, истории и этнографии при КГУ в 1960-1963 гг. оказалась безуспешной и была впоследствии повторена еще дважды – в 1978 и 2006 годах. Авторы анализируют не только документы и факты, связанные с попытками возрождения Общества, но и причины, по которым Общество не смогло начать свою деятельность.

Ключевые слова: *Казанский университет, Общество истории археологии и этнографии, история возрождения.*

Изменения периода «оттепели» породили в обществе надежды на либерализацию, смягчение политического режима и возможность существования неформальных самостоятельных объединений, в том числе научных. В конце 50-х годов XX века на волне активизации общественной жизни, наступившей после исторических решений XX съезда КПСС, в среде ученых Казанского государственного университета возникает идея возрождения Общества археологии, истории и этнографии. Закрытое в 1931 г., одним из последних в ТАССР, оно продолжало существовать в памяти его членов. Не последнюю роль в этом играло возвращение к активной творческой деятельности репрес-

сированных в 1930 – 1940-е годы ученых. В науку вернулись Н. И. Воробьев, Е. И. Медведев, другие гуманитарии. Ставить напрямую вопрос о возрождении ОАИЭ тогда не решились, и началась предварительная работа по организации нового историко-археологического общества.

Историками в это время двигало стремление преодолеть мелкотемье, расширить научные связи, восстановить традиционные для научного сообщества формы общения, в том числе и путем выхода за границы СССР. Кроме того, проблематика научно-исследовательской работы регламентировалась государственным планом, который не во всех случаях совпадал с собственными интересами ученых и с реальной научной актуальностью темы. Особо следует выделить желание иметь возможность самостоятельного решения о публикации обнаруженных исторических документов и результатов своих исследований. Воссоздание Общества позволяло производить апробацию новых научных идей в рамках профессиональной специализации. На практике это вылилось в формирование инициативной группы, занявшейся разработкой проекта Устава будущего Общества. В нее вошли Н. И. Воробьев, И. М. Ионенко, Г. Н. Вульфсон.

Первоначально предполагалось создать историко-археологическое Общество при Казанском государственном университете. Как явствует из обнародованного в 1961 году проекта Устава, его деятельность была юридически оформлена Приказом Министра высшего и среднего специального образования РСФСР № 283 от 12 апреля 1960 г.

Для подготовки учредительного съезда будущего Общества в мае 1961 года был создан Организационный комитет в составе проф. М. И. Абдрахманова, проф. Н. И. Воробьева, доцентов Г. Н. Вульфсона, С. И. Даишева, И. М. Ионенко, И. М. Климова, Ш. Ф. Мухамедьярова, Р. И. Нафигова, Е. И. Устюжанина, А. С. Шофмана, И. Н. Юдина, м.н.с. Н. М. Силаевой. Ими был определен состав участников съезда, разосланы в научные и учебные заведения страны информационные письма и приглашения. Кроме того, было решено приурочить к учредительному съезду проведение первой научной конференции Общества.

Одним из результатов большой организационной работы стало издание накануне форума «Аннотированного перечня докладов и сообщений, поступивших на учредительный съезд историко-археологического

общества» (Аннотированный перечень, 1962. 80 с.). Все поступившие на конференцию заявки были распределены по шести секциям, в соответствии с которыми формировалась программа. Это – история советского общества, история капитализма, история феодализма, всеобщая история, археология и этнография.

Другим важнейшим итогом подготовительного этапа работы Оргкомитета явилась публикация проекта Устава историко-археологического общества (Проект Устава, 1961. 11 с.).

Учредительный съезд открылся 16 апреля 1962 г. Пленарные заседания проходили в Актовом зале химического корпуса КГУ, где в эти годы на четвертом этаже размещался историко-филологический факультет. Заседания вели доцент Ш. Ф. Мухамедьяров и профессор М. И. Абдрахманов. С приветственным словом к участникам собрания выступил ректор КГУ проф. М. Т. Нужин. Воссоздание профессионального негосударственного научного объединения породило большие надежды в среде ученых-гуманитариев. Этому было посвящено значительное место в выступлениях зам. Директора Института этнографии АН СССР Л. Н. Терентьева, директор ИЯЛИ КФ АН СССР К. М. Фасеев, зав.кафедрой истории СССР КГПИ Е. И. Устюжанин, профессор Саратовского госуниверситета В. К. Медведев. Кроме того, в адрес Учредительного съезда поступили приветствия от Института истории АН СССР (В. М. Хвостов), Музея этнографии народов СССР (М. С. Нестерова), Музея революции СССР (А. Тостихина), Калмыцкого НИИЯЛИ (И. Илишкин). Саратовского и Башкирского университетов, Совета старых большевиков Москвы и Казани, а также академика Н. М. Дружинина и члена-корреспондента АН СССР А. К. Арциховского.

Участники съезда определились с названием Общества, прямо заявив, что речь идет «о восстановлении добровольного научного общества «Истории, археологии и этнографии» при Казанском университете» (Литвин, 2013, с. 88.).

В ходе съезда обсуждались как организационные, так и научные задачи Общества. Так, например, на пленарных заседаниях были заслушаны доклады И. М. Ионенко, Л. Н. Терентьевой, в которых определялись перспективы дальнейшего изучения истории и этнографии народов По-

волжья и Приуралья. По воспоминаниям одного из учредителей Общества А. Л. Литвина с ярким докладом выступил А. А. Губер, известный востоковед, работавший в АН СССР. «Говорил он легко и свободно, делился впечатлениями от выступлений в американских университетах, где недавно побывал» (Литвин, 2013, с. 88.). Интересен тот факт, что среди вопросов, заданных ему был вопрос, который звучал и на его выступлениях в американских университетах — о роли личности имама Шамиля. Присутствующие восприняли его слова о многовариантности интерпретации любой исторической личности как свидетельство подлинного демократизма в общественно-научной сфере.

Наряду с этим прошло обсуждение проекта Устава Общества, с докладом о котором выступил Ш. Ф. Мухамедьяров. Нам не удалось выяснить, был ли утвержден Устав Общества. В материалах учредительного съезда содержится лишь упоминание о том, что он был обсужден. Однако, судя по происходившим на съезде событиям, действовать Общество начало в соответствии с предложенным проектом. Устав должен был быть представлен на утверждение министру высшего и среднего специального образования РСФСР ректором КГУ.

По Уставу целью создаваемого добровольного научного Общества являлось изучение истории, археологии, этнографии, преимущественно народов Поволжья и Приуралья, содействие повышению квалификации членов Общества, расширение и углубление специальных знаний, пропаганда достижений исторической науки и востоковедения среди населения. Одним из путей достижения намеченной цели виделось объединение научно-исследовательской работы различных научных учреждений и учебных заведений. В деятельности Общества предполагалось участие широкого круга научных работников, журналистов, сотрудников культурно-просветительных учреждений, педагогического персонала школ, средних специальных и высших учебных заведений.

Можно заключить, что Общество, таким образом, брало на себя функции государственных структур по координации и руководству исследовательской работой, распространению научных знаний. При этом, важную роль должны были сыграть печатные издания Общества. Планировалось ежегодное издание «Трудов историко-археологического

Общества», а также публикации научных и научно-популярных работ отдельных членов Общества. На съезде состоялись выборы редакционной коллегии «Трудов ...». В нее вошли И.М. Ионенко как главный редактор, Г. Н. Вульфсон и М. К. Мухарямов в качестве его заместителей, Н. М. Силаева – секретарь редколлегии. Членами редакции стали Е. П. Бусыгин, И. С. Кашкин, Н. П. Муньков, Р. И. Нафигов, Б. Г. Плющевский, А. С. Шофман.

Уставом предусматривалось тройное членство в составе Общества – почетное, действительное и сотрудничество. Особо выделялась группа лиц, подписавших проект Устава в качестве членов-учредителей. Список членов-учредителей, опубликованный в «Трудах ОИАЭ», насчитывает 160 фамилий (из них 88 казанцев и 72 иногородних). Его составили преподаватели университетов и пединститутков, работники архивов и архивных управлений, издательств, музеев, ряда региональных институтов АН СССР, книжной палаты. География была представлена, главным образом, Поволжско-Уральским регионом (Казань, Куйбышев, Киров, Пермь, Ульяновск, Уфа, Ижевск, Саранск, Саратов, Чебоксары, Йошкар-Ола) с участием Москвы и Ленинграда.

На съезде в качестве почетных членов Общества были определены академики В. П. Волгин, Н. М. Дружинин, И. И. Минц, М. В. Нечкина, Б. А. Рыбаков, С. Д. Сказкин, М. Н. Тихомиров, член-кор. АН СССР С. П. Толстов, проф. С.И. Руденко, доц. М.Д. Бушмакин. К моменту подписания в печать «Трудов ОИАЭ» В. П. Волгин и М. Д. Бушмакин уже ушли из жизни.

Членом Общества мог стать любой ученый, обладавший степенью доктора или кандидата наук, а также любое лицо, имеющее труды по истории, археологии, этнографии и востоковедению и представившее две рекомендации членов Общества. Членство в Обществе предполагало вступительный и ежегодные взносы в размере 30 и 20 копеек соответственно. За время, прошедшее с момента провозглашения начала деятельности ОИАЭ до 1 февраля 1963 г., т.е. фактически за 9 месяцев, в члены Общества были приняты еще 37 человек.

В члены-сотрудники могли быть зачислены лица, которые письменно заявляли о своем желании участвовать в деятельности Общества своими научными работами. Они освобождались от обязательных членских взносов и имели право совещательного голоса.

Как перспективу развития Устав предусматривал создание республиканских, областных и городских отделений Общества. Для этого необходимо было согласие не менее 20 заинтересованных лиц.

В качестве руководящего органа Общества выступал Совет. Он избирался на съезде сроком на три года, до следующего съезда. Совет из своего состава выбирал председателя, заместителя председателя, ученого секретаря, библиотекаря и казначея. На съезде был сформирован Совет, состоящий из 17 человек. Возглавил его Н. И. Воробьев, заместителем которого стал Ш. Ф. Мухамедьяров, ученым секретарем – И. М. Климов. В первый и единственный, как оказалось, Совет вошли М. И. Абдрахманов (КГУ), Е. И. Медведев (Куйбышевский университет), А. П. Смирнов (Институт археологии АН СССР), Л. Е. Кертам (Пермский университет), В. К. Медведев (Саратовский университет), И. М. Ионенко (КГУ), Е. И. Кирюхина (Кировский университет), М. Р. Сафаргалеев (Мордовский университет), Е. И. Устюжанин (КГПИ), А. Х. Халиков (КФ АН СССР), А. А. Элерт (КФЭИ), Б. Х. Юлдашбаев (Башкирский филиал АН СССР), Е. Г. Бушканец (Госмузей ТАССР), И. М. Абдрашитов (КГПИ) (Труды Общества, 1962, с. 7).

Общество должно было осуществлять в качестве юридического лица на средства от членских взносов, доходов от издательской деятельности, мероприятий, проводимых Обществом (лекций, выставок и т.п.), субсидий Министерства образования РСФСР, КГУ, добровольных пожертвований физических и юридических лиц. Следить за финансовым состоянием Общества должна была избранная на съезде ревизионная комиссия. Она состояла из 5 человек под председательством С. И. Даишева.

На научной конференции, проходившей одновременно с учредительным съездом, действовало шесть секций – всеобщей истории, истории феодализма, истории капитализма, истории советского общества, археологии и этнографии. Об их тематике мы можем судить по изданному накануне съезда «Аннотированному перечню докладов и сообщений». Следует отметить, что не все участники научной конференции представили заранее аннотации своих выступлений. Так, например, вызвавшее большой интерес присутствовавших совместное выступление Л. Н. Гумилёва и А. А. Алексина о природно-климатическом факторе

в жизни кочевых народов Каспийского бассейна не было представлено заранее в виде аннотации. В то же время не все, подавшие заявки на конференцию, приняли в ней участие. В «Аннотированном перечне» опубликовано 68 аннотаций докладов и 3 – сообщения, фактически же было заслушано 2 доклада на пленарном заседании. Вопросы, обсуждавшиеся на научной конференции, в значительной мере отражали основные тенденции актуальной для исторической науки того времени проблематики. Большая часть выступлений была посвящена традиционным для советской историографии направлениям: классовой борьбе, проблеме войн и революций, истории местных большевистских организаций, промышленному строительству в период индустриализации и коллективизации сельского хозяйства. Можно отметить и присутствие ряда новаторских идей в выступлениях участников конференции. Так, Б.Х. Юлдашбаев (Башкирский филиал АН СССР, сектор истории) посвятил свое выступление татаро-башкирскому вопросу в период Октябрьской революции. Он обратился к сложной, замалчиваемой в те годы проблеме – взаимоотношениям двух тюркских народов в годы революции. Анализируя противоречия в позициях лидеров национального движения, он прослеживал сложную историю проекта создания Татаро-Башкирской республики и причин его провала. Большой интерес участников конференции вызвал уже упомянутый доклад Л.Н. Гумилёва и А.А. Алексина. Он обсуждался на объединенном заседании нескольких секций, где присутствовали все желающие.

В 1963 г. вышел из печати первый том «Трудов Общества истории, археологии и этнографии при Казанском государственном университете» (Труды Общества, 1962). Этот же выпуск считался 36-м томом периодического издания, существовавшего с 1878 по 1931 гг. прежнего ОАИЭ. Сохранение единой нумерации «Трудов...» должно было подчеркивать прямую преемственность в деятельности прежнего и современного Общества. В новый том вошли некоторые материалы учредительного съезда Общества, статьи Н. И. Воробьёва, И. М. Климова, Р. И. Нафигова, В. Н. Смирновой, А. А. Алексина, Л. Н. Гумилёва, Е. П. Бусыгина, А. П. Смирнова, А. С. Шофмана; сообщения Б. Х. Юлдашбаева, Н. А. Субаева, Г. Н. Вульфсона, П. Е. Матвиевского, В. Т. Сиротенко. В выпуске содержались также историографические обзоры, рецензии,

письма и заметки. Общество поздравило академика М. Н. Тихомирова с 70-летием. Завершался том краткими сообщениями об авторах и анонсом новейшей литературы по философии, истории, археологии и этнографии, выпущенной издательством Казанского университета.

Очень скоро этот том стал библиографической редкостью. Сегодня никто точно сказать не может, по какой причине и на каком уровне было принято решение об изъятии данного издания не только из библиотек, но и у частных лиц, и уничтожении остатка тиража в издательстве.

Внимание Татарского ОК КПСС к деятельности возрожденного научного Общества было привлечено рядом анонимных сигналов. По устным рассказам участников событий руководству ОК КПСС не понравилась публикация Л. Н. Гумилёва и А. А. Алексина «Каспий, климат и кочевники Евразии», которая не вписывалась ни в официальную историографию кочевых народов, ни во внешнеполитическую ситуацию территориального конфликта СССР с Китаем. Есть мнение, что поводом к запрещению распространения издания послужили также статьи Р. И. Нафигова «Некоторые вопросы изучения истории казанской партийной организации (1895 – 1917 гг.)» и В. Н. Смирновой «Женский вопрос в программных документах коммунистической партии». В них якобы «неверно» трактовались программные материалы партии большевиков. Возможно, свою роль сыграла и неординарная публикация Б. Х. Юлдашбаева «Татаро-башкирский вопрос в период Октябрьской революции».

А.Л. Литвин в своих воспоминаниях однозначно называет причиной изъятия журнала публикацию А. А. Алексина и Л. Н. Гумилёва. Он приводит рассказ Г. Н. Вульфсона, зам. главного редактора «Трудов», который был вызван в Татарский обком КПСС к секретарю по идеологии М. З. Тутаеву. По словам Г. Н. Вульфсона, они договорились о том, что ничего подобного не повторится, а потому и никто наказан не будет. «В статье историков не было ничего «крамольного». Но это было время обострения отношений с Китаем, претендовавшим на пересмотр границ, а тут в статье заметка о том, что китайцы 2000 лет тому назад появлялись в Прикаспии. Цензоры решили, что это каким-то образом поможет китайцам обосновать свои претензии... В такое время мы жили...» (Литвин, 2013, с. 88).

В процессе подготовки данной публикации мы столкнулись с интересным фактом – отсутствовали документы, запрещавшие или приостанавливавшие деятельность ОИАЭ, вновь открытого учредительным съездом в апреле 1962 г. Принимая во внимание стиль руководства того времени, можно предположить, что директива или даже просто рекомендация о прекращении деятельности Общества была отдана устно. «Телефонное право» сработало, не оставив никаких письменных свидетельств.

О том, что распоряжение было устным и официально нигде не фиксировалось, свидетельствуют и документы, содержащиеся в личном архиве М. И. Ионенко. В ноябре 1978 г. в КГУ состоялась научная конференция, посвященная двойному юбилею – 100-летию ОАИЭ и 100-летию первой татарской учительской школы. На конференции с докладами выступили профессора А. Х. Халиков, Е. П. Бусыгин, М. З. Закиев, с. н. с. Ш. Ф. Мухамедьяров, Р. Г. Фахрутдинов, доценты И. П. Ермолаев, Н. А. Мазитова, м. н. с. Г. А. Хабибуллин, Р. У. Амирханов и др.

Конференция проходила 29 ноября 1978 г. во 2-й физической аудитории КГУ. Судя по принятым рекомендациям, речь шла о необходимости активизировать работу возрожденного в 1962 г. Общества. В качестве целей нового Общества ставились проблемы краеведения, сбора источникового материала, необходимости координировать усилия специалистов-гуманитариев. Однако развитая научная специализация подтверждалась специализацией управленческих структур – кафедры вузов, Институт языка, литературы и истории КФАН СССР, музеи, архивы. Существовало общество охраны памятников истории и культуры, общество «Знание» по пропаганде достижений науки и техники среди населения. Дополнительная управленческая структура была не нужна ни государству, ни специалистам, работавшим по государственным программам.

Очередная попытка возрождения Общества была предпринята в мае 2006 г. в рамках работы Поволжской научно-практической конференции историков-аграрников. В последний день работы форума его заключительное пленарное заседание было приравнено к учредительному собранию по реорганизации и возрождению работы Общества истории, археологии и этнографии. Единодушно было принято решение об избра-

нии председателем Общества академика АН РТ И. Р. Тагирова, а проф., проректора Самарского государственного университета П.С.Кабытова его заместителем.

Опираясь на это решение, материалы аграрной конференции были изданы как первый номер «Известий Общества истории, археологии и этнографии при Казанском государственном университете». Затем инициативная группа в составе И. Р. Тагирова, Р. В. Шайдуллина, Н. А. Федоровой, И. Б. Сидоровой и Л. Г. Абрамова при участии А. Р. Шамигулова занялась выработкой современного Устава Общества и его юридической регистрацией. Работа была завершена в 2007 г. В итоговых документах Председателем Общества остался акад. И. Р. Тагиров, его заместителями были названы Г. Г. Хафизов и Р. К. Валеев.

Новое Общество не развернуло свою работу, несмотря на официальный статус. Не было выпущено ни одного номера «Известий», не состоялось ни одного заседания.

Подводя некоторые итоги можно констатировать, что идея воссоздания ОАИЭ жила в сознании старшего поколения ученых, благодаря традициям, накопленным Обществом в процессе его деятельности в XIX – начале XX вв. С другой стороны, стимулом для возрождения ОАИЭ на рубеже 1950-60-х годов была узость публикаторского поля. Под эгидой Общества ученые надеялись добиться разрешения на издание периодического органа – «Трудов Общества истории, археологии и этнографии». Эти надежды жили долго. В 1978 г. по решению конференции предполагалось выпускать ежегодник объемом 10 п. л. В начале XXI в. актуализировалась уже не сама проблема публикаторской деятельности, а насущным стал вопрос о статусе периодического издания. Надежды на издание «Известий» связывались с их вхождением в перечень публикаций ВАКа.

В то же время надо признать попытки возрождения деятельности ОАИЭ во многом наивными. Общество могло существовать только в форме добровольной неформальной организации, существующей без государственной поддержки, на добровольные пожертвования. В условиях советской системы негосударственной науки быть не могло. Вся материальная база, доступ к информации, издательская деятельность контролировалась государством. В постсоветском обществе вектор раз-

вития исторической науки претерпел значительное изменение, сменились не только научные, но и жизненные приоритеты. Рыночные отношения, проникшие во все сферы деятельности, минимизировали быстрое творческое бескорыстие научной корпорации.

К тому же, дореволюционное ОАИЭ объединяло преимущественно любителей-энтузиастов, которые на своих встречах обменивались идеями, делились находками, корректировали планы. Профессионализм и уровень специализации археологов, историков, этнографов во второй половине XX-начале XXI в. значительно возросли. Тематика исследований усложнилась, их проработка стала невозможной в условиях коллективного творчества. Изменились общественно-политические и социально-экономические условия жизни в России. Изменился и материальный статус советского, а в особенности постсоветского ученого-гуманитария. Однако мысль о развитии интеграционных процессов в гуманитарном знании по-прежнему актуальна.

Авторы в заключение хотят выразить глубокую благодарность ветеранам исторического факультета А. Л. Литвину и Е. Г. Матвеевой, оказавшим значительную помощь при написании данного очерка своими воспоминаниями. Мысль о необходимости существования добровольного, неформального научного общества в стенах Казанского университета всегда жила в умах ушедших из жизни И. М. Ионенко, Н. М. Силаевой, Е. П. Бусыгина, М. А. Усманова, Р. Г. Кашафутдинова, предоставивших в наше распоряжение документы и материалы, успевших поделиться своими воспоминаниями.

ЛИТЕРАТУРА

Аннотированный перечень докладов и сообщений, поступивших на учредительный съезд историко-археологического общества. Казань, 1962. 80 с.

Литвин А. Л. Жизнь как выживание. Воспоминания и размышления о прошлом. М.: Собрание, 2013. 278 с.

Проект Устава историко-археологического общества. Казань, 1961. 11 с.

Труды Общества истории, археологии и этнографии. Т. 1 (36). Казань, 1962.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АН – Академия Наук
АН РТ – Академия наук Республики Татарстан
ИЯЛИ – Институт языка, литературы, истории
КГПИ – Казанский государственный педагогический университет
КГУ – Казанский государственный университет
КПСС – Коммунистическая партия Советского Союза
КФ АН – Казанский филиал Академии Наук
КФЭИ – Казанский финансово-экономический институт
НИИЯЛИ – Научно-исследовательский институт языка, литературы, истории
ОАИЭ – Общество археологии, истории и этнографии
ОИАЭ – Общество истории, археологии и этнографии
ОК – Областной Комитет
РСФСР – Российская Советская Федеративная Социалистическая Республика
СССР – Союз Советских Социалистических Республик
ТАССР – Татарская автономная Советская социалистическая республика

Информация об авторах:

Тимофеева Людмила Сергеевна, кандидат исторических наук, доцент кафедры музеологии, Институт международных отношений, истории и востоковедения Казанского федерального университета, г.Казань (420008, Казань, ул. Кремлевская, 18); E-mail: lutim@yandex.ru

Федорова Наталия Анатольевна, кандидат исторических наук, доцент кафедры историографии и источниковедения, Институт международных отношений, истории и востоковедения Казанского федерального университета, г.Казань (420008, Казань, ул. Кремлевская, 18); E-mail: nfjodoro@yandex.ru

The attempt to revive the Society of archeology, history and ethnography at Kazan university in the 60-ies of xx century

L.S Timofeeva, N.A Fyodorova

Summary:

The article is devoted to the history of the revival of activity of the Society of archeology, history and ethnography at Kazan state University. Extensive preparatory work done by the Organizing Committee, provided the development and adoption of the Charter, the conduct of the Founding conference of the Society and the publication of the first issue of «Newscast». However, the attempt to revive the work of the Society of archeology, history and ethnography at Kazan University in 1960-1963 proved unsuccessful and was later repeated twice in 1978 and 2006. The authors analyze not only the documents and facts connected with attempts of revival of the Society, and the reasons why Society has not been able to start its activities.

Keywords: *Kazan University, the Society for the history of archaeology and Ethnography, the history of revival.*

Information about the authors:

Timofeeva Lyudmila Sergeevna, candidate of historical Sciences, associate Professor of museology, Institute of international relations, history and Oriental studies in Kazan Federal University, Kazan (420008, Kazan, street the Kremlin, 18); E-mail: lutim@yandex.ru

Fyodorova Natalia Anatolievna, candidate of historical Sciences, associate Professor of the Department of historiography and source studies, Institute of international relations, history and Oriental studies in Kazan Federal University, Kazan (420008, Kazan, street the Kremlin, 18); E-mail: nfjodoro@yandex.ru

Этносоциология

Этнокультурное взаимодействие русских и татар (XIX – начало XX веков)

© 2017 г. Г. Р. Столярова

Рассматриваются различные аспекты взаимоотношений русских и татар как в XIX-XX вв., так и в более раннее время, как сельского так и городского населения. Исторический опыт совместной жизни и обогащение культур в ходе тесных и длительных контактов иллюстрируются примерами взаимных заимствований в материальной культуре (орудия труда, жилище, пища), взаимного языкового влияния. Автор уделяет внимание отражению в фольклоре стереотипических представлений русских и татар друг о друге, показывая истоки отрицательных и положительных стереотипов. Особое внимание уделяется работам учёных Казанского университета XIX-XX вв., в которых рассматривались анализируемые в статье проблемы.

Ключевые слова: *русские, татары, этнические контакты, Волго-Уральский регион, этнография, фольклор.*

Тюркско-славянское взаимодействие имеет в Волго-Уралье богатую и давнюю историю. К началу XIX века, когда в основном завершилось массовое переселение и расселение русских в регионе, сложилась и система взаимодействия их с татарами как представителями крупнейшей в Волго-Уралье этнической группы. Во взаимодействии русских и татар (начиная со времен раннеславянско-булгарских контактов вплоть до периода Московской Руси и Казанского ханства) следует различать два уровня. На институциональном – межгосударственном – уровне эти отношения носили антагонистический характер и привели, как известно, к аннексии Казанского ханства. Второй уровень отношений – бытовой, межгрупповой, межличностный. Несмотря на то, что с момента мон-

гольского нашествия межгосударственные отношения Руси и Волжской Булгарии потеряли свою интенсивность, простое население, особенно купечество, продолжало поддерживать отношения с булгарами, причем в течение всего ордынского периода они носили в основном мирный характер (Халиков, 1994, с. 148). Наблюдалось взаимные переселения, что делало расселение на огромной территории чересполосным, а взаимодействие более интенсивным. С середины XVI века Казань становится опорным русским городом, центром продвижения православия на восток. Именно с этого исторического момента, как считает Л. В. Сагитова, в татарском обществе начали складываться два главных стереотипа, в которых прослеживаются действия русских по отношению к государству татар: стереотип "русские-колонизаторы" и по отношению к вере – "русские – преследователи мусульман" – стереотипы, которые в известной степени сохранились до настоящего времени (Сагитова, 1998, с. 113). Очевидно, между тем, что эти стереотипы складывались в результате политики Российского государства и не имели никакого отношения к основной массе русского населения. В Казани уже в период Казанского ханства постоянно жили русские купцы и существовали русские поселения. Одно из таких поселений было на месте бывшей Адмиралтейской слободы. Здесь у русских были своя церковь и кладбище. Ежегодно на Гостином дворе, против старого устья Казанки проходил большой торг, на который собирались купцы из разных стран, в том числе и из Руси. Отсутствие антагонизма в межэтнических отношениях (в том числе русско-татарских) в этот и последующие периоды, по справедливому замечанию Л. Сагитовой, "мы можем вывести из факта объединения русских и татар на основе общности интересов различных социальных групп в противостоянии их государству" (Сагитова, 1998, с. 116).

На объективные обстоятельства, способствующие сближению русских и татар в различные исторические периоды, указывают и другие исследователи. Так Э. Тагиров, размышляя о реализации национально-государственных интересов в современном Татарстане, отмечает: "Татарские и русские цивилизационные субкультуры имеют очень много общего... В тысячелетнем процессе общения и трансформации выработался механизм сотрудничества между русским и татарским народами... Этот механизм охватывал самые разные сферы: экономику, землепользование,

распределение природных ресурсов, систему образования, мирное сосуществование двух общин, знание бытовых особенностей друг друга, владение разговорным языком» (Тагиров, 1996, с. 138). А известный татарский просветитель К. Насыри в XIX в. писал: "Благодаря тому, что русский человек и мусульманин (татарин) живут на одной земле, едят один и тот же хлеб – эти два народа хорошо знают обычаи друг друга, имеют близкие взаимоотношения" (Насыри, 1977, с. 18).

На государственно-политическом уровне взаимоотношения татарского и русского народа (в лице его правящей государственной элиты) с момента присоединения Казанского ханства и вплоть до октябрьской революции 1917 г. (впрочем, с некоторым ослаблением с конца XVIII в.) носили характер не столько этнического, сколько этноконфессионального противостояния, в котором экономические и культурные элементы носили подчиненный характер. В то же время на бытовом уровне столь серьезного противостояния между татарами и русскими по историческим источникам выявлено не было. Напротив, уже в XVI веке возникали смешанные русско-татарские деревни. И такие смешанные по национальному составу селения существовали во все последующие периоды. При этом в смешанных деревнях представители различных национальностей нередко по количеству населения были примерно одинаковы. Представители различных национальностей жили в селениях «концами», достаточно автономно, но при этом входили в состав одной общины («общества», или «мира»). Так называемые сложные общины (включавшие население нескольких населенных пунктов с разным национальным составом), как отмечают исследователи, встречались только в Поволжье и были широко распространенным явлением (в некоторых уездах Казанской губернии их насчитывалось более половины от числа всех общин). Вхождение людей разных национальностей в одну общину явилось важнейшим фактором межэтнического взаимодействия в регионе. В сложных общинах складывались единые традиции, регулировавшие процессы совместного существования. Во главе такой национально-смешанной общины стояли сельский сход и общий староста, выбираемый поочередно из представителей разных национальностей. Таким же был порядок выборов на другие должности. Нормой общинного уклада были «помочи» – совместное сооружение дома или других

хозяйственных построек, заготовка леса и т. п. У девушек были общие посиделки. Даже бурлацкие артели были в Поволжье многонациональными (Бусыгин, 1966, с. 80).

Несмотря на быстрый рост числа городских татар, с конца ХУШ в. в Казани их взаимодействие с доминировавшим в городе русским населением ограничивалось сферой экономики. Причинами этого являлись не только анклавный характер их поселения, но в большей степени усилившееся в результате смягчения миссионерской политики государства влияние ислама на культуру городских татар, тем более что этому способствовала интенсификация их торгово-экономических связей со Средней Азией. Поэтому историки отмечают, что влияние русской культуры на мусульманские народы края (татар, башкир) в ряде сфер, прежде всего духовной, в том числе языка, сказалось меньше, чем на финно-угорские народы (Кузеев, 1992, с. 209).

Между тем, каналы этнокультурного взаимодействия между русскими и татарами со временем только расширялись, а формы были многообразными и обоюдными, о чем свидетельствуют различные источники XIX – начала XX веков. Заметим, что в XIX в. исследователи края сосредоточили свое внимание исключительно на нерусских народах, полагая, что русские Поволжья являются точной копией русских коренного этнорегиона и уже достаточно там изучены. «Мы не касаемся особенностей русского народа Казанской губернии, – писал известный этнограф региона А. Ф. Риттих, – так как они гораздо более разработаны, чем инородческие, отличаясь при этом весьма немногими отступлениями от нравов и обычаев внутренних губерний» (цит. по: Бусыгин, 2002, с. 37). Вполне закономерно, что и в вопросах межэтнического взаимодействия основной акцент производился на влиянии русских на другие местные народы («инородцев», как их было принято называть).

В работах Н. В. Никольского, посвященных этнографии чувашей, находим следующие наблюдения:

«Среди молодежи распространяется обыкновение одеваться на русский лад... Красивым нарядом мужчины считается русская одежда... Русская одежда замечается среди тех чуваш, которые живут поближе к культурным центрам-городам. Труднее увидеть в русском костюме женщину. В русский сарафан обряжается 1 из 200.

...На сходах со смешанным составом наблюдается перевес более культурной народности... Когда на сходе русских не более одной трети, перевес возьмут русские.

...Благодаря родной литературе, появилось желание познакомиться и с русской литературой. В доме чувашина теперь можно встретить русскую Библию, газету, сонник и т.п.» (Никольский, 1911, сс. 546, 555, 596, 641).

В одном из этнографических описаний мордвы встречаются следующие замечания: «Избы мордвы почти ничем не отличаются от таких же изб великоруссов... Других инородцев по соседству нет, а потому костюмы мордвы сохранились в чистоте... При разговоре мордва называет себя только русскими именами. Для подобных слов как народ, мир, род и племя имеются мордовские обозначения. Термины родства – отец, мать, дед, бабушка, сын, дочь, тесть, теща, свекр, свекровь, деверь, золовка, внук, внучка, пасынок, приемный, жених, невеста – называются по-мордовски. Для названий: шурин, племянник и т. п. соответствующих мордовских слов не имеется и употребляются русские... Свадьба мало отличается от великорусской... Также мало отличается от русского и обряд погребения» [Масленников, 1916].

Имеются в литературе упоминания о том, что среди удмуртов к концу XIX в. жители некоторых селений уже ничем не отличались от русских, забыли свой язык, об удмуртском происхождении знали только по преданиям (Верещагин, 1895, с. 30).

Татары, несмотря на значительную культурную и конфессиональную дистанцию, также восприняли многие культурные элементы от своих иноязычных соседей. Профессор Казанского университета Карл Фукс, считающийся первым исследователем быта казанских татар, отмечал их взаимовлияния с русскими как результат длительного совместного проживания. «Дома их строятся русскими, которые работают даже при поправке мечетей, и наоборот, я часто видел, что татарские мужики занимались строением деревянных домов в русских деревнях... Дома богатых купцов по наружности своей мало отличаются от домов русских дворян и купцов. Внутри дома стены часто расписываются русскими малярами, где представлены ландшафты с деревьями, с цветами, с рекой; иногда представляется море с кораблями; но никогда там не уви-

дишь ни людей, ни зверей, ни птиц – это строго запрещено» (Фукс, 1991, с. 22-24). Как результат тесных культурно-бытовых контактов татар и русских Фукс отмечает заимствования обеими сторонами различных элементов материальной и духовной культуры: «...у татарок был головной убор... покрытый русскими вызолоченными рублевиками» (Фукс, 1991, с. 31); «... к родильнице приходят все знакомые женщины и каждая приносит на зубок так точно, как у русских» (Фукс, 1991, с. 85); «Ныне (1834 г. – Г. С.) татары в первый раз пригласили русских на свой праздник (Сабантуй – Г. С.) посредством герольда... ходившего по улицам казанским... При сем празднике бывает большое собрание русских из всех состояний; а в последние дни праздника часто и многие из знатнейших в городе дворян» (Фукс, 1991, с.116-117); «... в большом количестве вышиваются шелком и золотом так называемые ичеги, или ботинки. Этой работой занимаются не только татарские женщины, но и многие русские девушки» (Фукс, 1991, с.138); «Татары охотно принимают участие и в наших публичных увеселениях, в театрах и маскарадах, а некоторые из почетных их граждан бывают на обедах, даваемых Казанским купеческим обществом» (Фукс, 1991, с. 140-141); «Мещане татарские торгуют мелочами у татарской ратуши... но купцы татарские уже торгуют с русскими на общем гостином дворе» (Фукс, 1991, с. 141); «К масленице по введенному исстари обычаю приезжают в Казань из близлежащих татарских деревень татары от 3, а иногда и до 5 тысяч человек и катают русских по всем улицам за весьма малую плату» (Фукс, 1991, с. 142). Не обходит вниманием исследователь различия между русскими и татарами и отрицательные, по его мнению, нюансы их взаимоотношений: «...татары на счет всепомоществования бедным превышают русских не по влечению сердца, но из боязни и страха исполняют закон их строгого пророка» (Фукс, 1991, с. 88); «Татары менее страдают болезнями, нежели русские... Не имея собственных врачей, они приглашают здешних русских или иностранных медиков, но за труды их платят очень скупой или ничего» (Фукс, 1991, с. 138); «...иногда кучера русские по улицам бранят татарина, называя собакой, ежели он не скоро своротит с дороги, чтобы дать место проехать. Но татарин в таком случае тихо бормочет под нос – *донгус*, а про себя думает: ты *алкафер*» (Фукс, 1991, с. 144). Немало удивляло К. Фукса нежелание татар учить русский язык: «Заме-

чательно, что здешние татары, находясь посреди русских, с которыми и по торговле имеют многие сношения, так мало стараются знать русский язык, а еще менее таких, кто бы умел писать на нем. На вопрос мой, почему в школах их не обучают по-русски, я получил в ответ, что такой ученик, по их мнению, сделался бы негодяем и не имел бы места в их обществе» (Фукс, 1991, с. 129-130); и далее: «Почти никогда не найдешь татарина, который бы хорошо и чисто говорил и выговаривал по-русски, а еще труднее между ними найти, кто бы мог правильно читать и писать на этом языке. Они не стараются учиться по-русски, а довольствуются говорить кое-как, по навыку» (Фукс, 1991, с. 139). Но, тем не менее, завершает свое исследование Карл Фукс на весьма позитивной ноте: «Татары ныне живут в большом согласии с русскими» (Фукс, 1991, с.143). Как считал авторитетнейший исследователь татар Н. И. Воробьев, татарская культура вобрала в себя влияния самого различного происхождения. К основным формам культуры татар были извне присоединены влияния (по степени силы): «персидское, большей частью преломленное через культуру среднеазиатских турок, европейское – через русских и, наконец, финское – через мари, вотяков и мордву. Можно отметить также и китайское влияние, так как турецкие народы и культурно, и политически часто соприкасались с Китаем. Почти во всех элементах быта эти влияния сказываются в различных комбинациях, причем распутывание этих влияний в высшей степени трудно и нередко даже невозможно, настолько эти элементы сложились в одно целое, которое можно назвать казанско-татарской культурой... Трудность этнографического анализа усложняется тем, что все народы края, живя почти 500 лет вместе, в культурном отношении сильно сблизились, благодаря общности интересов и как в материальной культуре, так и в духовной, масса черт, общих всем народностям края.

...Татарские усадьбы по размерам не отличаются от русских... Расположение построек в усадьбе специфически татарское, но в больших торговых селах этот план не соблюдается и постройка домов ведется совершенно также, как и у русских.

... Казакин к татарам попал, по-видимости, от русских, являясь формой служилых татар-казаков, одинакового покроя с русскими казаками; крестьяне обычно носят лапти, так называемого, татарского образца,

который представляет по виду и технике изготовления упрощенный чувашский лапоть; в украшениях имеется огромное число самых разнообразных влияний вплоть до китайских, масса привозных форм, причем некоторые с успехом исполняются местными татарским и русскими ювелирами), татарские браслеты представляют т. п., широко распространенные не только среди турецких народностей, но и даже у финнов); овощи употребляются сравнительно мало и то лишь в последнее время под влиянием русских; татарский ткацкий станок – вполне развитой станок великорусского т. п. с некоторыми отличительными деталями (рама так низко, что сидеть приходится почти на полу), но совершенно не похожий ни на станок других турецких народностей, ни на финский; сельское хозяйство татарина построено в общих чертах одинаково со всеми народностями края: применяются одни и те же системы землепользования, сеются те же хлеба, употребляется тот же сельскохозяйственный инвентарь, породы скота те же; для передвижения летом служит, главным образом, телега, т. н. «черемисского» образца, отличающаяся от русской крестьянской телеги более высокой спинкой» (Воробьев, 1925). Большинство заимствованных татарами культурных элементов относится к ранним этапам русской колонизации Волго-Уралья; как, к примеру, замечает Г. С. Губайдуллин, «Русская колонизация заставила сельское население территории к более интенсивным формам сельского хозяйства. В переписных книгах монастырских и митрополичьих сел середины XVII века мы уже видим в некоторых татарских деревнях трехполье» (Губайдуллин, 1925, с. 83). Русские, безусловно, оказали большое влияние на культуру и быт местных народов. Русские крестьяне принесли с собой более передовые методы ведения хозяйства: стала широко применяться, как было отмечено, трехпольная система земледелия, имевшая ранее сравнительно ограниченное распространение; новые, более совершенные сельскохозяйственные орудия (сохи, бороны, косы, орудия для молотбы и пр.). Татары под влиянием русских развили огородничество, прежде практически у них не распространенное, восприняли целый ряд предметов домашнего обихода и одежды (стулья, столы, шкафы для хранения посуды, русские валяные сапоги, вязанные чулки). «В книге «Чуваши» (Чебоксары, 1956) Н. И. Воробьев напишет, что под воздействием русских чуваша перешли на трехполье, позаимствовали многие сельскохозяйственные орудия и

приемы обработки почвы. Русские способствовали созданию чувашской грамоты, заложили основы чувашской литературы (Воробьев, 1956). Профессиональная татарская литература и искусство (живопись, скульптура, музыка) испытали сильнейшее влияние со стороны русской культуры.

По мнению А. Ш. Юсуповой, особая роль принадлежала русскому языку в обогащении лексического состава татарского языка (Юсупова, 2009). Татарский язык особенно тесно контактировал с русским, начиная с XVI в. В процессе общего развития слова, относящиеся к различным областям жизни (власть, суд, торговля, военное дело), проникали из русского языка в татарский. Подавляющее большинство русизмов можно лишь этимологически считать заимствованиями. Фактически они уже давно освоены татарским языком и не воспринимаются как иноязычные элементы. Уже в двуязычных словарях XIX века они приводятся наряду с татарской лексикой. Автор делает вывод, что часть из них осела в татарском языке в результате устного общения татар с русскими, а другая часть могла проникнуть в процессе приобщения татар к русским письменным текстам. Обогащение татарской лексики русско-европейскими заимствованиями в XIX в. было обусловлено переменами в общественно-политической, экономической и культурной жизни татарского народа. В начале XX в. в связи с подъёмом просветительского движения среди татар начинается активное вытеснение из татарского словарного фонда арабо-персидских заимствований и их замещение русскими и европейскими словами. А. Ш. Юсупова классифицирует эту лексику по тематическим признакам, что дает возможность выяснить, в какой именно сфере деятельности общества происходили наиболее значимые изменения. Исходя из семантики русско-европейской лексики, автором выделено 17 тематических групп: 1) названия посуды и домашней утвари: кукшинь, паднұсь, тярлинкя, самавырь и т.д.; 2) предметы быта и домашнего обихода: мунчала, понарь, плитя, бстял и т.д., 3) орудия труда: лумь, шпалерь, шотка, ыстань и т.д.; 4) единицы меры: лоть, герь, биршукь, пот и т.д.; 5) названия строений: матча, мичь, ждэшкэ, застунь и т.д.; 6) названия растений, продуктов питания: кябестя, крянь, анис, грбздя, упунка и т.д.; 7) названия одежды и материала: эшлэпэ, картусь, материя, плись и т.д.; 8) предметы сельского хозяйства: сука, камыть, буряня, буразна, саламь и т.д.; 9) учебные принадлежности: карта, каникул, компас, линейка и т.д.;

10) военная лексика: друшка, пулын, штик, приступ и т.д.; 11) названия профессий: апикунь, писеръ, патриотъ, пассажиръ и т.д.; 12) лексика, относящаяся к финансовой сфере: касса, сума, банка, панкрутлыкъ и т.д.; 13) юридические термины: штрау, суть, контрактъ и т.д.; 14) медицинские термины: аптека, ликеръ, чакутка и т. д. 15) музыкальные термины: скрипка, арганъ, гбсля, гитаръ и т.д.; 16) названия полезных ископаемых: лазурь, магнить, избись, лабастыр ташы и т.д.; 17) религиозная лексика: манастыръ, группъ, пупъ, порфира, сочельникъ и т. д. Среди выделенных тематических групп самой большой по объёму, т.е. включающей наибольшее количество русских заимствований, является группа слов, обозначающих названия разных сфер жизнедеятельности, а именно: названия растений, напитков, продуктов питания и др.; самая маленькая тематическая группа – термины из области медицины; основная часть русских и европейских заимствований относится к области быта. Проникновение бытовой лексики русского языка осуществлялось в ходе повседневного общения татар с русскими. Многие русские заимствования были подчинены фонетическим законам татарского языка, некоторые из них не изменились. Часть заимствований настолько приспособилась к системе татарского языка, что их иноязычное происхождение не ощущается носителями языка и обнаруживается лишь с помощью этимологического анализа. Во многом схожие процессы происходили и с татарскими заимствованиями в русском языке (Юсупова, 2009).

Татары, в свою очередь, оказывали воздействие на своих соседей, что также отражено в краеведческой литературе. Упоминается о влиянии татарской национальной кухни на кулинарию других народов края (Архангельский, 1911), заимствованиях в одежде и украшениях (Никольский, 1911, с. 546; Никольский, 1925, с. 168; Соколов, 1925, с. 174); особенно много упоминаний о влиянии татарского языка: некоторые группы вводили «татаризмы» в родную речь, в местах совместного расселения нетатарское население достаточно свободно владело татарским языком (Никольский, 1925, с. 167; Евсеев, 1925, с.181, Шестаков, 1884, с. 4). К сожалению, не обошлось без предвзятости в освещении указанных сюжетов. Как справедливо отмечал Н. И. Воробьев, «предшествующее изучение татар, ведшееся, за исключением немногих исследователей (К. Фукс), под углом необходимости доказать преимущество русской куль-

туры над татарской, дало очень незначительные результаты для беспристрастного анализа, ибо фактов очень немного и многие из них искажены» (Воробьев, 1925). И. Н. Смирнов, к примеру, в преамбуле к своей «Программе для собирания сведений об обрусении инородцев Восточной России» писал: «Капитальным вопросом, в разработке которого Каз. ОАИЭ желало бы привлечь внимание возможно большего количества работников, является вопрос об ассимиляции, обрусении местных инородцев» (Смирнов, 1882, с. 548). Правда, чуть далее он оговаривается: «Свести в течение хотя бы целого ряда лет весь материал, который по этому вопросу предлагает литература и жизнь, является существенно важным в виду тех рискованных общих заключений, которые даются об ассимиляционной способности русского народа на основании нескольких частных и недостаточно исследованных фактов» (Смирнов, 1882, с. 548). Генеральная идеологическая установка отразилась в следующем высказывании А. Ф. Риттиха – в целом весьма объективного исследователя: «...обрусевшие татары, чувашы, черемисы, вотяки, мордва примешались к русским и настолько сильно испестрили их разнообразием очертаний лица, что легко можно принять русских Среднего Поволжья за совершенно особый тип. но пройдут два-три века и татары, чувашы, черемисы, вотяки, мордва сольются с постоянно прибывающим русским элементом; тогда лишь одни признаки, открываемые тщательным исследованием, будут говорить об этих отживших и утерянных народцах, как ныне говорят о бургасах, хазарах, веси, мери и других племенах, увеличивших семью русскую своим слиянием» (Риттих, 1871, сс. 103-104). Несомненно, столь предвзятое восприятие действительности не могло не сказаться на реальных взаимоотношениях. К числу негативных факторов, влиявших на межэтническое взаимодействие, относились как насильственная христианизация, так и попытки исламизации. Не исключено, что имели место столкновения этнических интересов на бытовой почве. Упоминание об элементах этнофобии среди поволжских народов очень редко, но все же встречается в описаниях прошлого. К примеру, Н. В. Никольский, со ссылкой на своего информатора приводит следующие высказывания: «О быте татар чувашы не имеют никакого понятия. Татар видят они только на базарах, которые изобилуют татарами-торговцами. О татарах у них сложилось понятие, как о людях со звериной на-

турой. Попасть в татарскую деревню, по их представлениям, значит идти на верную гибель. Татары служат пугалом для ребят. «Не шали, будешь шалить, отдам татарину», – говорит мать шаловливому ребенку... Татар чувашаи неохотно пускают на квартиру. Я помню один случай с татарами из своей детской жизни. Как-то раз, когда мне было около 7-8 лет, один татарин заехал к нам. Я тут же с плачем стал просить отца, чтобы татарина не пускали. Мне почему-то казалось, что татарин обязательно ночью нас зарежет. Родители, несмотря на мои слезы, пустили его, он провел у нас ночь. Я всю ночь не мог заснуть. Почему же у чуваш этого района сложилось дурное представление о татарах? Ведь они почти ничего не знают о татарах? Теперь мне понятно, почему все это произошло: мое воображение работало под влиянием того дурного, о котором я слышал от взрослых» (Никольский, 1911а). Г. К. Шкляев приводит впечатления участников академических экспедиций конца XVIII в., подтвержденные материалами середины XIX в., о стремлении удмуртов к изоляции, их крайне неприязненном отношении к русским. Одновременно другие исследователи прошлого приводили свидетельства взаимного сближения русских и удмуртов, в частности, русские быстро усваивали удмуртский язык, не препятствовали удмурты и посещению русскими языческих молений (Шкляев, 1998, с. 177-178).

В целом, однако, как свидетельствуют источники прошлого, между народами региона сложились достаточно прочные традиции дружественных отношений. В частности, на факт толерантных межэтнических отношений в крае указывают многочисленные упоминания в краеведческой литературе о межэтнических браках. Межэтнические браки известны в крае с давних пор. Начиная с династических браков времен Булгарского государства и Золотой Орды, документы и краеведческая литература отмечают их распространение в последующие периоды. Этнически смешанные семьи на Руси начали складываться по мере проникновения и освоения славянами новых территорий, в том числе и Волго-Уралья. Московское правительство еще при царе Михаиле Федоровиче издало несколько указов о церковных браках между русскими служилыми людьми и крещеными инородческими женщинами. Одно из самых ранних упоминаний о межэтнических браках в Среднем Поволжье, содержащееся в письме митрополита Гермогена (XVI век), приводится известным

дореволюционным исследователем Г. И. Перетятковичем: «...многие русские полоняники и неполоняники живут у татар и у черемисов и у чуваш и пьют и едят с единого и женятся у них» (Перетяткович, 1877, сс. 266-267). Однако до революции 1917 г. массового распространения межэтнические браки не имели, чему немало способствовало законодательство Российской империи, запрещающее браки между людьми разных вероисповеданий, а также достаточная замкнутость сельских общин и традиционные круги предбрачных знакомств, главным образом, из одной или нескольких соседних деревень с населением той же национальности. Последнее препятствие, впрочем, легко преодолевалось путем смены вероисповедания одним из будущих супругов. Работы краеведов XIX века полны сведениями о межэтнических браках на территории Казанской губернии (Лаптев, 1861; Лядов, 1861; Максимов, 1894; Максимов, 1902; Риттих, 1871; Сбоев, 1856; Шеин, 1907). Среди этих сведений легко просматриваются некоторые особенности. Во-первых, придерживаясь официальной политики, большинство авторов рассматривали межэтнические браки как средство ассимиляции «инородцев» русскими, так как государство поощряло смешанные браки, усматривая в этом наиболее простой путь обращения иноверцев в православие. Во-вторых, практически не встречается упоминаний о русско-татарских браках: поддерживая тесные хозяйственные и дружеские связи со своими инонациональными соседями, татары, тем не менее, упорно сопротивлялись христианизации, и разное вероисповедание становилось непреодолимой преградой для заключения смешанных браков. Вместе с тем, упоминаются примеры заключения татарами межэтнических браков с чувашами и оседлыми башкирами, а также с марийцами, удмуртами и мордвой в районах совместного расселения. Большую роль в этом процессе играли близость языка, общие черты в хозяйстве и культуре, влияние мусульманской религии, переход в которую сопровождался отатариванием новообращенных. Наконец, выявляются различия, связанные с полом вступающих в межэтнические браки: у русских женщины вступали в смешанные браки намного чаще, чем мужчины; у остальных поволжских народов наблюдалась противоположная тенденция. Русские мужчины предпочитали браки внутри своего этноса и редко брали в жены представительницу нерусских народов; между тем мужчины нерусских национальностей охотно жени-

лись на русских женщинах, что считалось весьма престижным в связи с особым положением русских и высоким приоритетом русской культуры. Удмуртский исследователь Г. К. Шкляев, отмечая эту особенность у удмуртов, приводит иное соображение: «Критерии красоты, сложившиеся у удмуртов к концу XIX в., в определенной мере были связаны с влиянием эстетических традиций соседних народов: красивой считалась та девушка, которая не была похожа на удмуртку, а имела либо «славянские» (в зоне контактов с русскими), либо «тюркские» черты» [Шкляев, 1993, с. 372]. Подобный фактор, несомненно, мог иметь место, однако считаем, что «критерии красоты» скорее были социально обусловлены не только в отношении русских, но и в отношении татар, которые со времен Булгарского государства были доминирующей этнической группой в регионе. Традиции межэтнической брачности у народов Волго-Уралья перешли в советское и постсоветское время, подтверждая крепость своих корней, заложенных в предшествующие исторические эпохи.

С середины XX века, когда началось планомерное изучение населения Среднего Поволжья, стала заполняться лакуна, на которую не обращали внимания дореволюционные исследователи – влияние поволжских народов на местных русских. До этого в источниках встречались лишь единичные свидетельства такого воздействия. К примеру, писатель С. Т. Аксаков, чьи детство и юность в начале XIX века прошли в поместье деда в Закамье в окружении марийцев, мордвы, чувашей и татар, оставил в своих биографических произведениях правдивые до мельчайших деталей этнографические сведения, которые «неоценимы по достоверности и богатству фактического материала о времени, людях и событиях» (Бусыгин, 2007, с. 287). С. Т. Аксаков отмечал, что у совместно расселенных народов, различных по языку, культуре, конфессиональной принадлежности, были самые дружественные, добрососедские отношения. Он свидетельствовал, что у русских Закамья одежда, язык и образ жизни представляют пеструю смесь татарских и русских нравов; особо подчеркивая, что русские хорошо знали языки своих соседей. Он писал о сабане – пахотном орудии татар, известном в крае с булгарских времен и заимствованном русскими; приводил факты взаимных русско-татарских заимствований в одежде и пище; упоминал о браке русского помещика с дочерью татарского дворянина, положительно оценивая этот факт как

закономерное проявление высоких человеческих чувств (Бусыгин, 2007, сс. 286-293).

На самом же деле, как показано в работах признанных авторитетов в изучении средневожского русского населения Е. П. Бусыгина и Н. В. Зорина, их соратников и учеников, русские края не просто вступали в контакты с местными народами; это взаимодействие явилось мощным фактором формирования в Волго-Уралье особой этнотерриториальной группы русских – поволжских великороссов. Влияние на этнокультурный облик русских со стороны других народов, в том числе, татар прослеживается по многим компонентам. Это обусловлено рядом причин.

Во-первых, предками части русских региона были группы нерусских народов, подвергшиеся ассимиляции, вследствие чего они восприняли русский язык и культуру, но одновременно сохранили отдельные черты прежнего этнокультурного комплекса – те, что были наиболее удобны и наилучшим образом приспособлены к местным условиям. Так, например, русские старожилы с. Айша Зеленодольского района РТ еще в середине XX века помнили, что их предками были татары (Бусыгин, 1966, с. 79). Население села Шигали Тетюшского района РТ в 50-е – 80-е годы XX века было в основном русским, но источники начала века отмечали, что еще полвека назад население было мордовским, татарским и чувашским. Однако к моменту описываемых событий от татар и чувашей не осталось и следа ни в костюмах, ни в языке; исчезла бесследно и мордовская речь. «Шигали в национальном отношении стали русской деревней» (Бусыгин, 1966, с. 79). Подобный же факт приводит И. Износков по Мамадышскому уезду Казанской губернии. Основатели деревни Гороховое поле (Бургас-яс) были крещенные татары, к которым перешли русские из д. Помаровки; в результате «дети русских переженились на крещеных, и последние настолько с ними слились, то ныне их узнать нельзя ни по костюму, ни по языку» (цит. по: Бусыгин, 1966, с. 80).

В ряде случаев наблюдались и обратные процессы – ассимиляции русских нерусскими народами Поволжья. По свидетельству этнографов, в Мензелинском районе Татарстана имеются деревни, где жители, считая себя русскими, говорят по-татарски, поют татарские песни, мало чем отличаясь по своему быту от окружающим татар. Предками этого населения, возможно, были либо беглые крестьяне, спрятавшиеся среди татар,

либо миссионеры, которые, не справившись с возложенной на них обязанностью, слились с местным населением. Как отмечает Е. П. Бусыгин, процесс слияния русских с местным населением не был широким, но сами факты говорят о том, что влияние местных народов в ряде случаев было весьма существенным (Бусыгин, 1966, с. 83).

Вторая причина наличия в этнокультуре русских Поволжья пласта, содержащего элементы культуры других поволжских народов, – непосредственные взаимовлияния. Взаимодействие русских с другими поволжскими народами проявлялось и в быту, и в языке, и в антропологическом облике¹.

Так, татарский плуг – сабан, известный с болгарских времен, хорошо приспособленный к подъему целины, залежей, широко использовался русскими на всей территории края. При наиболее распространенной в прошлом П-образной связи дома с надворными постройками, когда дом и надворные сооружения образуют сплошную П-образную линию, оставляя внутреннюю часть двора открытой, у русских широко были распространены дворы с разобщенными хозяйственными службами (усадебная состоит из нескольких хозяйственных построек, не связанных с домом и друг с другом). Такая форма усадьбы в прошлом была характерна для татар. Там, где русские жили чересполосно с татарами, в интерьере русского жилища отмечались свободное положение печи (в традиционном русском жилище печь всегда прижата вплотную к стене дома, в татарском – вокруг печи оставлены свободные проходы); наличие вмазанных и подвесных котлов в печи, что характерно для татарского и чувашского жилища; татарских занавесок (*кашага*), разделяющих жилые части дома. Характерной особенностью жилища русского населения края было наличие во многих районах, где русские жили по соседству с татарами, полихромной (многоцветной, в три-четыре и даже пять цветов) раскраски дома. Полихромная раскраска татарского жилища имеет древнее происхождение и берет начало с болгарских времен золотоордынского периода. Если в других местах расселения русских окраска домов – сравнительно позднее явление, связанное с влиянием города, то в местах

¹ Далее в тексте все свидетельства о русско-татарском взаимодействии приводятся по: (Бусыгин, 1966).

чересполосного расселения русских и татар Поволжья она имеет раннее происхождение и заимствована от татар. Об этом свидетельствует сам характер раскраски, сочетание и состав цветов, а также распространение раскрашенных домов преимущественно в зоне расселения татар. Среди русских крестьян в Поволжье широко было распространено ювелирное дело, обработка кожи очень высокого качества (юфти) и изделий из нее, войлока, изготовление из металла различных художественных изделий – навыки и традиции, получившие в крае большое распространение еще в период Булгарского государства и Казанского ханства. Русские кузнецы (из полоняников) работали в крае, несомненно, еще до присоединения его к Русскому государству и были хорошо знакомы с традициями древнего кузнечества, в частности, изготовления ювелирных изделий из витого железа, умения выделывать мелкие орнаментированные вещи.

В одежде русские Поволжья перенимали у местных народов некоторые виды халатообразной и безрукавной одежды, валяную обувь с кожаными галошами, татарские шапки и башкирские малахаи. Татарские шапки покупались русскими крестьянами на базарах или же шили по заказу татарские портные, посещавшие русские деревни. В русских деревнях отмечались способы повязывания русскими женщинами платков «по-татарски», ношение черных онучей (как у марийцев), использование орнаментальных мотивов народов Поволжья в украшении отдельных частей костюма, тамбурной вышивки.

Достаточно заимствований было в пище. В восточных районах Татарстана русскими издавна употреблялся *каймак* (густая коричневая жирная масса из топленого молока). Приготовление *каймака* и сам термин характерны для татар и башкир, у которых он подавался к столу вместо масла. Распространенным блюдом у русских было кислое молоко. Для его приготовления молоко «затопляли» докрасна, а после остывания добавляли парное молоко и творог. Во многих русских населенных пунктах, особенно расположенных вблизи татарских поселений, кислое молоко делали так же, как татарский *катык*: молоко кипятили, клали закваску (обычно творог, держали в теплом месте, и когда молоко свертывалось, его выдерживали несколько дней в погребе. В этом случае кислое молоко получалось более острым. Из кислого молока делали *арем* (по-татарски – *айран*), размешивая одну ложку *катыка* в кружке воды. Вода

получалась с небольшой кислинкой и хорошо утоляла жажду; *арем* пили в страдную пору и во время сенокоса.

В ряде русских деревень Татарстана и Башкортостана употреблялась салма – типичное татарское кушанье, сохранившее у русских то же название. Салма делалась из круто замешанного ржаного теста, нарезанного на широкие продолговатые полоски. Ее варили в кипящей воде и ели либо «пустой», либо забеленной молоком. Варились также «колдончики» – тестяная масса, разрезанная на небольшие квадратики, которые запускали в кипящую воду. «Колдончики» ели с растительным маслом, предварительно слив воду. Варка в воде изделий из теста – прием, характерный для тюркоязычных народов.

Из домашней утвари можно отметить употребление русскими татарских *кумганов* – медных или жестяных кувшинов для умывания с носиков, ручкой и крышкой, в которых русские хранили пиво и квас. Изготовление русскими крестьянами кумганов отмечено в материалах по Казанской губернии XIX века. Было у русских края и некоторое своеобразие в традиционных транспортных средствах. На всей территории у русских очень широко были распространены своеобразные тарантасы – от примитивной плетенки до усовершенствованных экипажей городского типа. Тарантасы бытовали у всех поволжских народов. У татар, например, тарантасы имели особо назначение: перед свадьбой в них катали невесту с подругами, на тарантасах выезжали в поле на первое жнитво, устраивали торжественные выезды. Принимая во внимание название «тарантас» (по В. Далю, термин восточного происхождения), высокое мастерство русских и татарских ремесленников в их изготовлении, давность традиции изготовления плетеных изделий на территории края, следует считать тарантас очень старинным, характерным поволжским видом транспорта, получившим более широкое бытование в Среднем Поволжье, чем в других областях, населенных русскими. У русских широко бытовали небольшие ручные тележки татарского типа. С татарским влиянием, несомненно, следует связывать бытование некоторых видов украшений, сбруи, обычай покрывать лошадей цветными попонами. Конечно, общность некоторых культурных элементов не всегда можно объяснить заимствованиями, скорее, ее можно рассматривать как результат длительной совместной жизни и совместного творчества русских и дру-

гих народов, живущих в одинаковых социально-экономических и природно-географических условиях.

Длительное трудовое общение и чересполосное проживание оказали влияние и на характер проведения народных праздников. Русские принимали участие в праздновании татарских *сабантуя* и *джиена*. В праздничную обрядность русских Поволжья были включены спортивные состязания, игры и увеселения, характерные для татар. Даже в русской свадебной обрядности прослеживается ряд элементов, характерных для соседствующих народов. Это применение нерусской терминологии (например, *калым* вместо *кладки*), включение в состав праздничной и ритуальной пищи местных национальных блюд, изменение убеждений об этнической принадлежности отдельных компонентов свадьбы.

Язык русского населения Среднего Поволжья за длительный период совместной жизни обогатился рядом слов и выражений, характерных для поволжских народов. В работах краеведов XIX века содержится множество упоминаний о том, что русские, проживающие между татарами, чувашами, мордвой, хорошо говорят на их языке, и даже делается вывод, что языки нерусских народов шире проникают в среду русских, чем наоборот. Русские применяли местную терминологию в обозначении отдельных частей селений, жилищ и усадеб, предметов одежды, утвари и т. д. Лингвисты, занимающиеся изучением тюрко-славянских взаимовлияний на языковом материале, приводят целый ряд татарских слов, широко употребляемых русским старожильческим населением Татарстана. Среди них, к примеру, *чиляк* – деревянное ведро (в татарском языке – любое ведро); *сарча* – овца; *аш* – мучной суп (в татарском – любой суп); *бешмет* – старое пальто (в татарском – название вида верхней утепленной одежды); *башмак* – годовалый теленок; *казан* – котел; *майдан* – площадь; *урман* – лес; *баган* – столб; *урема* – кустарник, заросли по реке; *сабан* – плуг и т. д. Недаром Габдулла Тукай писал:

«С русскими мы в веках породнились,
Словарем, языком обменялись,
Одни песни у нас родились
И события одни воспевались» (Тукай, 1943, с. 265).

Казанские языковеды отмечали влияние иноязычной среды в русских говорах Казани и прилегающих районов, что отражено в наличии

отдельных лексических заимствований их татарского языка, не свойственных русскому языку и его говорам за пределами казанской зоны (Альмухамедова, 1958, с. 232).

Воздействию со стороны местных народов подвергся даже антропологический облик поволжских великороссов (как за счет межэтнических браков, так и за счет обрусения отдельных групп нерусских народов). Об этом часто пишется в краеведческой литературе; см., например, вышеприведенную цитату из работы А. Ф. Риттиха или: «Посмотрите, сколько в этом крае чисто русских фамилий, в названиях которых ясны инородческие корни и члены которых в своих физиономиях удерживают характерные черты национальностей татарской, калмыцкой, киргизской, чувашской, мордовской и др.» (Шестаков, 1884, с. 4). Черты сублапаноидного (волжско-камского, смешанного европеоидно-монголоидного) антропологического т. п. проявляются у русских Поволжья в наличии у отдельных индивидов эпикантуса, скуластости, пониженном общем ростовом показателе (последнее отличие особо отмечалось участниками антропологической академической экспедиции второй половины XIX века в Среднее Поволжье).

Таким образом, история освоения поволжскими народами территории и совместного проживания насчитывает не одно столетие, различны были обстоятельства и факторы межэтнического взаимодействия, среди которых нашлось место и для далеко не мирных форм. Однако доминантой межэтнических отношений в целом оставались толерантность, культурные и языковые взаимовлияния, совместная хозяйственная деятельность. О позитивных результатах межэтнического взаимодействия убедительно свидетельствуют труды ученых дореволюционного и последующих периодов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Альмухамедова З. М. Заметки о диалектных особенностях русской речи в Казани и деревнях Подказанья // УЗ КГПИ. Вып. 15. Казань, 1958.
2. Архангельский Н. Гостеприимство в семейном быту чуваш // Известия Общества археологии, истории и этнографии, 1911. Т. XXVI. Вып. 6.

3. Бусыгин Е. П. Русское население Среднего Поволжья. Историко-этнографическое исследование материальной культуры. Казань: Изд-во Казанского университета, 1966.
4. Бусыгин Е. П., Зорин Н. В. Этнография в Казанском университете. Казань: Изд-во КГУ, 2002.
5. Бусыгин Е. П. Многоцветье содружества. Этнографические материалы в произведениях первого студента казанского университета С.Т. Аксакова // Счастье жить и творить. Казань, 2007. С. 286-293.
6. Верещагин Г. Е. Остатки язычества у вотяков. Вятка, 1895.
7. Воробьев Н. И. Казанские татары. (Этнографический очерк) // Материалы по изучению Татарстана. Казань, 1925. С.133-166.
8. Воробьев Н. И. Чуваши. Чебоксары. 1956.
9. Губайдуллин Г. С. Из прошлого татар // Материалы по изучению Татарстана. Казань, 1925. С. 71-111.
10. Евсеев М. Е. Мордва Татареспублики // Материалы по изучению Татарстана. Казань, 1925. С. 179-196.
11. Кузеев Р. Г. Народы Среднего Поволжья и Южного Урала. М., 1992.
12. Лаптев М. Казанская губерния. Материалы для географии и статистики России. СПб., 1861.
13. Лядов В. И. Европейская Россия в физическом и этнографическом отношениях. СПб., 1861.
14. Максимов А. К. К вопросу об ассимиляционной способности русского народа // Этнографическое обозрение. 1894. Вып. 4.
15. Максимов А. Из истории семьи у русских и инородцев // Этнографическое обозрение. 1902. Вып. 2.
16. Масленников Н. Из быта мордвы с. Кученяева Алатырского уезда Симбирской губернии // Известия Общества археологии, истории и этнографии, 1916. Т. XXIX, вып.4.
17. Насыри К. Избранные произведения. Казань, 1977.
18. Никольский Н. В. Краткий конспект по этнографии чуваш // Известия Общества археологии, истории и этнографии, 1911. Т. XXVI. Вып. 6.
19. Никольский Н. В. Этнографические заметки о чувашах Козмодемьянского уезда Казанской губернии // Известия Общества археологии, истории и этнографии, 1911а. Т. XXVII. Вып.4.

20. *Никольский Н. В.* Чуваши // *Материалы по изучению Татарстана*. Казань, 1925. С. 167-173.
21. *Перетяткович Г. И.* Поволжье в XV – XVI вв. Т. 1. М., 1877.
22. *Риттих А. Ф.* Материалы для этнографии России. Казанская губерния. Казань, 1871.
23. *Сагитова Л. В.* Этничность в современном Татарстане. Казань, 1998.
24. *Сбоев В. А.* Исследования об инородцах Казанской губернии. Казань, 1856.
25. *Смирнов И. Н.* Программа для собирания сведений об обрусении инородцев Восточной России // *Известия Общества археологии, истории и этнографии*, 1882. Т. X, вып. 5.
26. *Соколов В. Т.* Мари // *Материалы по изучению Татарстана*. Казань, 1925. С. 173-178.
27. *Тагиров Э. Р.* Татарстан: национально-государственные интересы. Политическое эссе. Казань, 1996.
28. *Тукай Г.* Соч., т. 1. Казань, 1943.
29. *Фукс К.* Казанские татары в статистическом и этнографическом отношениях. Репринтное воспроизводство. Казань: Фонд ТЯК, 1991.
30. *Халиков А. Х.* Монголы, татары, Золотая Орда и Булгария. Казань: ФЭН, 1994.
31. *Шеин В. П.* По вопросу о смешанных браках. СПб., 1907.
32. *Шестаков П. Д.* Заметки о влиянии русского языка на языки инородческие // *Труды IV археологического съезда*. Т.2. Казань, 1884.
33. *Шкляев Г. К.* Некоторые черты этнической психологии удмуртов // *Удмурты: историко-этнографические очерки*. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 1993. С. 370-383.
34. *Шкляев Г. К.* Межэтнические отношения в Удмуртии: опыт историко-психологического анализа. Ижевск, 1998.
35. *Юсупова А. Ш.* Татарско-русские и русско-татарские словари XIX века как лексикографические памятники и источники изучения лексики татарского языка. Автореферат дисс. на соиск.уч.степ.док.филол. наук. Казань, 2009. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.dissercat.com/content/tatarsko-russkie-i-russko-tatarskie-slovari-xix-veka-kak-leksikograficheskie-pamyatniki-i-is>

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

УЗ КГПИ – Ученые записки Казанского государственного педагогического института.

Информация об авторе:

Столярова Гузель Рафаиловна, Казанский (Приволжский) федеральный университет, Институт истории, кафедра этнографии и археологии, профессор, доктор исторических наук; 420008 Казань, ул. Кремлевская, 18; E-mail: guzelstol@mail.ru

Ethno-cultural interrelations of Russians and Tatars (19th – beginning of the 20th cc.)

Stolyarova G. R.

Different aspects of Russian-Tatar interrelations in 19th-20th cc. and before taking into account both rural and urban population are considered. Historical experience of living together and mutual enrichment of cultures are illustrated with examples of mutual borrowings in material culture (work tools, dwelling, food) and mutual language influence. The author puts attention to the folklore reflection of stereotypical views of Tatars and Russians at each other and demonstrates the sources of negative and positive attitudes. Special attention is put to the works of the scholars from Kazan university of 19th-20th cc., who considered the same problems.

Keywords: *Russians, Tatars, ethnic contacts, Volga-Urals region, ethnography, folklore.*

Information about the author:

Stolyarova Guzel Rafailovna – Doctor of history, Prof. of epy Chair for ethnology and archaeology of the Kazan Federal university. 420008 Kazan, Kremlyovskaya str., 18; guzelstol@mail.ru

Русские Татарстана – особенности этнического самосознания и групповых стратегий самореализации

© 2017 г. Т. А. Титова, В. Е. Козлов

На основе проведённых авторами в 2012-2013 гг. опросов предпринимается попытка выявления особенностей этнического самосознания представителей русского населения Татарстана; выясняется символическое и содержательное наполнение понятия «этнокультурные потребности» и определяется их актуализированность в среде русского населения Татарстана; изучаются групповые стратегии самореализации и самоактуализации русского населения. Выяснено, что в структуре социальных идентичностей русских Татарстана на первом месте стоят общечеловеческая, затем – профессиональная и гендерная, а этническая находится на 4-м месте и актуальна только для 5% опрошенных. Наиболее актуализирована потребность в реализации культурной и языковой идентичности, причём для большинства опрошенных русская культура является прежде всего культурой русского языка. При этом 85% респондентов указывают, что они могут свободно удовлетворить свои этнокультурные потребности.

Ключевые слова: *русские, Татарстан, этническая идентичность, этнокультурные потребности, этносоциология.*

В последнее время в общественно-политическом пространстве и научном сообществе остро обсуждается проблема места и роли русских и русской культуры в российском обществе. Одной из причин этого является, по мнению авторов, то обстоятельство, что «русский вопрос» не занял на начальном этапе формирования новой российской государственности в 1990-е годы значимого места в общественно-политической

повестке на общегосударственном уровне. При этом в общественной жизни институализация «русского вопроса» принимала во многом маргинализованные формы, оставаясь для титульного большинства на протяжении всех 1990-х годов вторичной по отношению к социально-экономической проблематике. В начале XXI века руководством страны все более явно обозначается новый подход к внутренней политике в виде модели симметричной федерации с апелляцией к национальным чувствам этнического большинства. Это способствовало подъему этнического самосознания русского населения в целом. Однако, стоит отметить, что эта актуализированность имеет территориальные особенности, обусловленные различным социо-культурным ландшафтом регионов РФ. В случае с Республикой Татарстан, основной регионального социо-культурного ландшафта выступает модель паритетного взаимодействия двух групп этнического большинства, при которой русские рассматриваются – наряду с татарами и рядом других индигенных групп как неотъемлемая часть единого республиканского сообщества. В последние несколько лет указанная модель подвергается серьезным испытаниям в связи с нарастающими негативными процессами, как в самом республиканском сообществе, так и в результате повышения общей социальной турбулентности в российском обществе. В этой связи, для определения степени и характера возможных негативных перспектив межэтнических отношений в полиэтническом регионе весьма актуальным становится изучение особенностей этнического самосознания и социальных ориентаций представителей русского населения республики.

Основной целью настоящей статьи – являлся комплексный анализ этнокультурного, социального и психологического состояния русского населения Татарстана. Для достижения поставленной цели были поставлены следующие научно-исследовательские задачи:

- выявление характерных особенностей этнического самосознания представителей русского населения Татарстана;
- изучение символического и содержательного наполнения понятия этнокультурные потребности, а также определение степени их актуализированности в среде русского населения Татарстана;
- изучение групповых стратегий самореализации и самоактуализации представленных в среде русского населения.

Объектом исследования выступала этническая группа русские, проживающие в территориальных границах Республики Татарстан. Предметом исследования являлась совокупность культурных, социальных и психологических характеристик, актуализированных в среде русского населения Татарстана.

Основой для написания настоящей статьи выступили результаты двух исследований, проведенных авторами в течение 2012-2013 гг. Первое исследование – «Русские в Татарстане: этнокультурные потребности и стратегии самореализации» – осуществлено в 2012 г. При этом было опрошено 1500 человек, что составило 0,001% от общего количества русских, проживающих в Татарстане. Из них количество опрошенных респондентов горожан составило 1300 человек (0,01% от общей совокупности русских горожан) и респондентов сельчан – 200 человек (0,01% от общей совокупности русских сельчан). Отбор городских населенных пунктов проводился по следующим критериям: столичный город (Казань), крупный промышленный город с населением свыше 500 тысяч человек (Набережные Челны), 2 средних города с населением около 100 тысяч человек и выше, расположенные в различных районах республики (Зеленодольск, Альметьевск) и три малых города с населением до 60 тысяч человек, расположенные в различных районах республики (Чистополь, Лаишев, Арск). Социально-демографические параметры выборочной совокупности были определены согласно официальной статистике по Республике Татарстан. В рамках исследования были также проведены 20 глубинных интервью с активистами русских общественных и культурных объединений республики и 8 фокус-групп с представителями русской городской молодежи в возрасте 18-30 лет. Второе исследование – «Современное русское сельское население Татарстана: социально-экономическая структура и демографический прогноз» осуществлялось в течение 2012-2013 гг. Выборочная совокупность составила 1000 человек, проживающих в десяти районах Республики Татарстан с компактным проживанием русских: Лаишевском, Тетюшском, Рыбно-Слободском, Зеленодольском, Пестречинском, Алексеевском, Спасском, Чистопольском, Елабужском и Альметьевском. Отбор указанных районов был основан на принятом районировании этапов заселения русскими края с учетом тех данных, которые были введены в научный оборот в последние годы.

Предваряя анализ, отметим, что под этническим самосознанием авторы понимают не только осознание, но и восприятие, оценивание, переживание своей принадлежности к этнической общности. В структуре этнического самосознания выделяют два основных компонента. Во-первых, когнитивный, элементами которого являются осведомленность о своей и чужих этнических группах, категоризация себя как члена этнической группы, знания о национальной территории, национальных эмблемах, символах, институтах, обычаях, традициях, исторических событиях и исторических фигурах, которые символически репрезентируют нацию и т. п. Вторым компонентом этнического самосознания является аффективный компонент, включающий чувство принадлежности к этнической группе и связи с ней, оценку данной группы, отношение к членству в ней и т. д. Представляется также необходимым добавить, что этническое самосознание – это не только осознание и переживание своего членства в группе, но и реальное поведение субъекта как члена этнической группы в соответствии с принятым в данной группе образом жизни. Иными словами, к когнитивной и эмоциональной добавляется еще и поведенческая составляющая этнического самосознания.

Анализ особенностей этнического самосознания русских начнем с рассмотрения структуры личностных идентичностей респондентов. Для этого традиционно использовался тест Куна-Макпартленда «Кто Я?». Выявление мотивационно-содержательного ядра этнического самосознания осуществлялось посредством изучения декларируемых респондентами этнокультурных потребностей, а также степени удовлетворенности их реализацией.

Необходимо также предварительно определить содержательное наполнение самого понятия этнокультурные потребности, и его смысловые границы применительно к рассматриваемым исследованиям. Относительно первого, авторы исходили из существующих определений двух производных понятий – «этническая культура» и «потребность», трактуя их следующим образом: этническая культура – «совокупность культурных элементов и структур, обладающих ярко выраженными отличительными этническими чертами и этнодифференцирующими функциями» (Садохин, 2002, с. 70). Потребность – «внутреннее состояние психологического или функционального ощущения недостаточности чего-либо,

проявляется в зависимости от ситуационных факторов» (Wikipedia). Касаясь смысловых границ понятия в конкретном исследовании авторы, руководствовались подходом, сформулированным известным норвежским исследователем Ф. Бартом и заключающемся в том, что «учитываемые признаки не представляют собой сумму «объективных различий», но только набор тех различий, которые сами люди считают значимыми» (Этнические группы, 2006, с. 15-16). В нашем случае, это означает включение в феноменологию понятия русская культура и тех явлений, которые формально имеют иную сущностную основу, например, религиозная идентичность. Применительно к Татарстану, где этнические границы в значительной степени накладываются на конфессиональные – это предполагает, в том числе, что религиозная идентификация с высокой долей вероятности, будет являться для большинства представителей референтной группы неотъемлемой частью общекультурной, что подтверждалось и более ранними исследованиями.

Анализ структуры социальных идентичностей представителей изучаемой группы показал, что в их структуре преобладают общесоциальные атрибуты (например, человек), занимая у 57,3% респондентов 1 и 2-е места, далее следуют профессиональные, поставленные на 1 и 2-е место 13,8% респондентов, за ними гендерные – 12,5%, гражданские (например, россиянин, житель республики) – 9,6%. Этническая идентичность является высоко актуализированной лишь у 5% респондентов. В то же время закрытый вопрос о степени ее важности для респондентов показал несколько иные результаты: доля тех, кто отметил, что им «очень важно» ощущать себя русским составила 30,8%, а еще 42,5% выбрали вариант ответа «скорее важно». Уточняющий вопрос – в чем они ощущают наибольшую потребность? – позволил проранжировать различные элементы когнитивного ядра этнического самосознания с точки зрения их актуализированности на групповом уровне. Так, на первом месте оказалась потребность в культурном единстве с людьми своей национальности – 18,1% ответов. Далее по степени уменьшения актуализированности следовали: потребность в единстве с гражданами России – 16,7%, в единстве с гражданами своей Республики – 13,7%, в исторических связях со своей малой родиной – 11,4%, в свободном использовании родного языка – 9,4% и в религиозном единстве с людьми

одной веры. Примечательно, что 7,4% респондентов выбрали вариант ни в чем, а еще 5,9% затруднились с ответом.

Исходя из приведенных выше позиций, занятых респондентами, можно заключить, что в этническом самосознании наиболее актуализирована потребность в культурной идентичности, а также языковой. Вызывают интерес и показатели, отражающие такие виды идентичностей как гражданская и религиозная. Очевидно, что именно первая в виде общероссийской и региональной (16,7% и 13,7% соответственно) значительно более актуализирована среди русского населения чем, религиозная (5,4%). При том, что 70,7% респондентов в той или иной степени отнесли себя к верующим, из них 69,3% к православным. Мы полагаем, что противоречия в приведенных данных нет, определяющим же оказывается почти полное совпадение уровня декларируемой актуализированной этнической идентичности и религиозности в форме православия (68,9% и 69,3% соответственно). По нашему мнению, это является следствием укоренного в сознании большинства представителей русского населения идентифицирующего стереотипа «русский – значит православный», в которой религиозный компонент, как мы отмечали выше, инкорпорирован до степени слияния в этнокультурный. Продемонстрированная низкая потребность в собственно религиозной идентичности связана с интерпретацией её респондентами, в первую очередь, как уровня воцерковленности, который у большинства изучаемых русских незначителен, например, отметили, что соблюдают все обряды лишь 7,6% респондентов.

Исходя из выявленных выше приоритетов, весьма интересным становится определение – смыслового наполнения респондентами термина «русская культура», которое рассматривалось в ходе фокус-групп с представителями городской молодежи. Анализ полученных материалов показал наличие следующих обобщенных интерпретаций данного понятия: *«Русская культура сегодня – это, прежде всего, культура русского языка. У нас в кокошниках никто не ходит, традиционные праздники сохранились только религиозные»* (Елена, 27 лет); *«...русская культура в обществе воспринимается как синоним «российская культура», т. е. то, что идет из Москвы, частично из Петербурга. И русская культура она как бы делится на две составляющие: язык, Достоевский, Гоголь, Пуш-*

кин, а с другой стороны – русская культура – это культура села: песни, танцы, хороводы, обычаи, обряды» (Ольга, 30 лет); «... русская культура, прежде всего, это культура городская, в противовес татарской культуре, которая базируется на представлении культуры сельской» (Ричард, 28 лет). Исходя из представленных позиций, можно отметить такие характерные черты понимания русской культуры русскими Татарстана как её синкретичность в отношении к общероссийской культурной среде и выраженный артикуляционный де-материализованный характер в современном русском сообществе республики. При этом относительно локализации этоса русской культуры Татарстана имеются две различающиеся позиции: первая – русская культура, прежде всего городская культура и вторая – сохранение того, что может считаться собственно русской культурой связано в первую очередь с сельской средой. Можно говорить о том, что местная русская культура для самих русских ассоциируется с повседневной средой, основанной на использовании русского языка и включающей в себя некоторые, условно – традиционные маркеры ритуального и фольклорного характера. Это, подтверждается и тем фактом, что многие участники фокус-групп испытывали затруднения с определением конкретного содержания понятия русская культура, что на наш взгляд также свидетельствует о ее в первую очередь, символической функции для русских в современном Татарстане. Интересно в этой связи сравнить представления о содержательном наполнении понятия «русская культура», имеющие место в среде сельского русского населения. В частности, им предлагалось самостоятельно назвать те праздники, а также песни и танцы, которые они считают традиционно русскими. В результате 56,8% респондентов отметили, что у них в доме имеются предметы традиционного быта и культуры, при этом большинство из них (62,2%) в качестве таковых назвали предметы религиозного культа – иконы, крест, образа и т. д. На вопрос «Знаете ли Вы свои народные танцы?» 45,9% отметили, что знают, а 50,6% отметили, что не знают. В качестве народных танцев назывались такие как кадрили, вальс, каравон, яблочко, цыганочка, барыня, подгорная, танго, чечётка, берёзка и др. Национальный костюм носили постоянно или по отдельным случаям 25,1% респондентов, при этом 73,4% не носили вообще. Из элементов национального костюма были отмечены крест, сарафан, штаны, кокошник, лапти, бусы,

платок, брюки, сапоги, вышивка, платье, фартук, юбка, фуражка, валенки и др. Из праздников, которые они регулярно отмечают – 60,5% отметили традиционные русские праздники, к которым отнесли: Пасху, Крещение, Рождество, Троицу, Ивана Купала, Масленицу, Сёмик и др. Относительно соблюдения обрядов жизненного цикла связанных с рождением, свадьбой и похоронами абсолютное большинство опрошенных ответило утвердительно, соответственно 86,2%, 74,1% и 85,9%. При этом выразили готовность соблюдать их полностью 52,5%, а еще 31,7% частично. В отношении стремления использовать образцы народной культуры эти показатели были значительно ниже: желание знать свои народные танцы выразили 36,1%, народные песни – 52,7%, желание же носить элементы традиционного костюма подтвердили 19,3% респондентов.

Очевидно, что представления о народной культуре у основной массы современного русского населения достаточно эклектичны и включают в качестве ее составных частей и религиозные (православные) элементы и образцы интернациональной культуры, которые получили распространение много десятилетий назад, на основании чего, по-видимому, воспринимаются уже как часть традиционной народной культуры, например, вальс, танго, чечетка, фуражка и др. При этом, общая потребность в использовании элементов традиционной русской культуры имеет различную актуализацию в различных сферах жизнедеятельности: наиболее высокую в отношении обрядов жизненного цикла и среднюю и невысокую применительно к досуговой стороне повседневной жизни.

При таком характере актуализированности элементов этнического самосознания – важно оценить ощущения респондентов о наличии возможностей для реализации своих этнокультурных потребностей. Ответы респондентов на вопрос «Насколько свободно они могут удовлетворить свои потребности в приобщении к русской культуре?» показали, что они оценивают такие возможности достаточно высоко. Так, 48% респондентов указали, что они могут удовлетворить свои потребности абсолютно свободно, а еще 37% – скорее свободно. О наличии затруднений заявили 3,7% респондентов. 1,7% отметили, что практически не могут осуществить свои потребности в приобщении к русской культуре.

Из приведенных данных видно, что абсолютное большинство респондентов не испытывают затруднений в приобщении к русской куль-

туре, проживая в Республике Татарстан. Тем не менее, для более всесторонней оценки ситуации мы привлекли материалы глубинных интервью, проведенных в рамках исследования с руководителями и активистами организаций и объединений, занимающихся поддержкой и развитием русской культуры в крае. Из состоявшихся бесед выяснилось, что организованное движение в поддержку русской культуры в республике по состоянию на 2012 г. отсутствует, представляя скорее набор различных более или менее успешных инициатив. При этом более успешными оказываются те проекты, которые имеют культурно-просветительский или фольклорный характер. Самым ярким примером служит история праздника русской народной культуры «Каравон», который начинался в конце 1980-х годов как возрождение локальной праздничной традиции конкретного села, но при поддержке руководства республики приобрел к настоящему времени статус общероссийского фестиваля русской народной культуры: *«А старшее поколение я мало знал. Меня приглашали на какие-то смотры. Мы собрали их на посиделки, и там я узнал о Каравоне ... Народу становилось все больше и больше, кормить народу приходилось все больше и больше... В 2003 году Каравон стал статусным мероприятием, шоу, когда Шаймиев (первый президент РТ – прим.автора) первый раз на праздник приехал. Это и хорошо и плохо. С одной стороны это привлечение, с другой – многие коллективы стали отворачиваться. Каравон теперь считается общероссийским фестивалем. А все остальные...они не совсем конкурентно способны»* (из интервью с директором районного дома культуры села Никольское Лаишевского района Республики Татарстан С. А. Трусовым). Из приведенного выше отрывка видно, что республика старается демонстрировать свое внимание к возрождению местной русской народной традиции, но как отмечали информанты, это зачастую принимает форму огосударственной стилизации с выхолащиванием собственно народной компоненты.

Переходя к анализу основных стратегий самоактуализации и самореализации представителей русского населения Татарстана, уточним, что авторы исходили из целесообразности выделения двух основных их форм: индивидуальной и групповой. При этом под второй подразумевались, в первую очередь, наиболее актуализированные среди представителей русского населения представления о неких необходимых или

предпочтительных формах группового действия, являющиеся по сути конвергируемой проекцией индивидуальных стратегий. Исходя из этого, анализ стратегий самоактуализации и самореализации представителей русского населения Татарстана включал в себя изучение наиболее приоритетных стратегий самореализации, существующих среди представителей различных социальных и демографических групп русских, а также определение уровня конфликтности наиболее актуализированных индивидуальных и групповых форм самореализации.

В рамках рассмотрения первой проблемы нами изучались ответы респондентов, полученные в ходе массового опроса, а также позиции, озвученные участниками глубинных интервью. Для наглядной репрезентации общей картины приоритетных форм индивидуальной самореализации обратимся к следующим данным: 81,7% респондентов отметили, что не планируют переезжать из населенного пункта, в котором они проживают и лишь 11,3% отметили, что планируют переезд. Достаточно явные установки на смену места проживания – что может рассматриваться как важная часть дальнейшей самореализации индивида – продемонстрировали только представители молодежи люди в возрасте 18-30 лет (21,8%). Логичным на фоне других выделенных категорий выглядит и высокий процент желающих сменить место проживания среди лиц со средним образованием-16,9%, поскольку границы двух указанных категорий в значительной степени совпадают (59,8% лиц со средним образованием относятся к возрастной группе 18-30 лет). В качестве наиболее предпочтительных вариантов переезда, представители молодежи, которые декларировали желание переехать из населенного пункта своего проживания, указывали следующие: 28,6% выбрали вариант ответа «в другую страну», 44,4% – «в другой регион РФ» и 24,8% – «в другой городской населенный пункт Республики Татарстан».

На фоне высказанных вариантов индивидуальной самореализации достаточно показательно выглядят позиции респондентов в отношении приоритетов языковой компетентности в отношении своих реальных или гипотетических детей, что, может отражать действительный, а не декларируемый приоритет в самореализации, представленный как проектируемое на следующее поколение собственное отложенное предпочтение. Подобные установки отражали ответы респондентов на вопрос:

«Каким языком, помимо русского, Вы хотите, чтобы в первую очередь, овладели Ваши дети?». Примечательно, что 67,7% выбрали в качестве такого языка английский и лишь 10,9% – татарский. Это, может свидетельствовать об отсутствии у значительной части представителей русского населения Татарстана фактической мотивации к выстраиванию стратегии самореализации через паритетную интеграцию с титульной этнической группой. Причиной низкой мотивации может являться распространенная среди респондентов позиция, что залогом успешной самореализации в республике является не обладание компетенциями, а принадлежность к статусной группе.

Одним из важных индикаторов группового восприятия социально-экономических перспектив является общая комфортность межетнического фона. Большинство респондентов – 68,9% – отметили, что никогда не попадали в ситуацию, когда попиралась их национальное достоинство и ощущают себя в республике комфортно. Вместе с тем, 12,2% респондентов считают, что надо остаться в республике, отстаивая право на сохранение родного языка и культуры. Выезд за пределы республики как наиболее подходящий вариант для всей этнической группы выбрали лишь 1,4% респондентов. То есть можно считать, что абсолютное большинство респондентов считает возможной групповую самореализацию русских в пределах Татарстана. Переходя к оценке уровня конфликтности рассмотренных выше стратегий индивидуальной и групповой самореализации русских Татарстана – укажем, что в данном случае анализ включал декларируемую респондентами готовность выразить свое несогласие с ситуацией, сложившейся в отношении к русской культуре и русским в Татарстане в форме массовых акций протеста. Из предложенных вариантов лишь проблема обучения русскому языку в школах республики набрала общую долю в 13,8% респондентов готовых в той или иной публичной форме выразить свой протест. По другим предложенным вариантам, касавшимся возможных проблем в реализации своих религиозных чувств и приобщении к русской культуре доля респондентов, готовых выразить свой протест составила 0,8% и 1,4% соответственно. Очевидно, что уровень декларируемой протестности по обозначенным проблемам среди респондентов низок.

Оценки уровня протестной активности среди русского населения республики участниками фокус-групп также оказались низкими, причем

предложение самим обозначить проблемы, способные аккумулировать протестный потенциал русских не получили четко выраженную этническую направленность, лишь за исключением преподавания русского языка, и чаще лежали в общественно-политической или социально-экономической плоскости.

Таким образом, можно констатировать, что наиболее распространенные формы групповой самореализации русского населения республики если и несут некоторый конфликтогенный потенциал, то стимулы к его актуализации находятся не в этнической, а общегражданской сфере. Исключение, как неоднократно указывалось выше, составляет лишь языковая проблема, которая за последние несколько лет приобрела в республиканском сообществе весьма выраженную артикулированную форму.

Для объективной оценки уровня удовлетворенности собственными перспективами на индивидуальном и групповом уровне может быть рассмотрен групповой психологический фон русских, который рассматривался через уровень фрустрированности представителей этнической группы. Для этого изучались ответы на вопрос: Ощущаете ли вы себя счастливым человеком? Показательно, что 37,2% респондентов выбрали вариант ответа – «да», а еще 37,9% – «скорее, да». Противоположные позиции заняли 1,3% респондентов, выбравших вариант ответа – «нет» и 4,3% – «скорее нет». Можно отметить значительное преобладание среди опрошенных тех, кто ощущает себя в той или иной мере счастливым. Анализ в демографических и социальных группах не выявил значимых различий, что может свидетельствовать о достаточно стабильном социально-психологическом фоне в этнической группе в целом. Для более объективной оценки психологического самочувствия русских в ходе исследования был также изучен автостереотип этнической группы. При формировании этнического образа своей этнической группы использовался метод «свободного портрета», предполагающий авторскую формулировку даваемых характеристик. Вся совокупность зафиксированных характеристик – была затем распределена в соответствии с классификатором открытых вопросов по следующим категориям: деятельностные качества, личностные качества, физические качества, социальные качества, а также по преобладающей интенции: положительной, нейтральной, отрицательной.

Анализ показал, что наибольшее количество указанных респондентами характеристик своей этнической группы касалось личностных качеств ее представителей – 83,6% от общего количества данных ответов, в то время как деятельностных качеств – 8,9%, социальных качеств – 7,4%, а касающихся физического облика – всего 0,2%. По всем категориям преобладали положительные интенции – 73,5% от общего количества зафиксированных характеристик, 14,8% нейтральных и 11,7% отрицательных. Исходя из указанных особенностей, можно сделать вывод о высокой степени согласованности автостереотипа русских и отсутствии в группе внутреннего социально-психологического конфликта.

Подводя общие итоги, следует отметить следующее – в рамках рассмотренной модели современное русское население Республики Татарстан можно охарактеризовать как этнотерриториальную группу со средней степенью актуализированности этнического самосознания. Имеющую не высокую внутригрупповую дифференциацию и диффузный характер декларируемых этнокультурных потребностей, с единственной выраженной этно-объединительной проблемой – места и роли русского языка в образовательном пространстве.

Демонстрируемые русскими установки, отражающие стратегии индивидуальной и групповой самореализации свидетельствуют о высокой степени лояльности к республиканской власти и общереспубликанскому сообществу. А также стремление к сохранению сложившейся ситуации в межэтнических отношениях с титульной этнической группой. Что делает маловероятным возможные проявления самостоятельного группового протеста, институализированного по этническому принципу.

ЛИТЕРАТУРА

1. Садохин А. П. Этнология: учебный словарь. М.: Гардарики, 2002.
2. Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий / Под. ред. Ф. Барта, М.: Новое издательство, 2006.
3. www.wikipedia.org

Информация об авторах:

Титова Татьяна Алексеевна – д. и. н., профессор кафедры археологии и этнологии Казанского федерального университета; tatiana.titova@rambler.ru

Козлов Вадим Евгеньевич – к. и. н., доцент кафедры археологии и этнологии Казанского федерального университета; vadim.kozlov@list.ru

Russians in Tatarstan: peculiarities of the ethnic consciousness and group strategies of self-realization

Titova T. A., Kozlov V. E.

Summary:

Basing on the inquiries carried out by the authors in 2012-2013 an attempt is made to reveal the peculiarities of the ethnic consciousness of the Russians living in Republic of Tatarstan. Symbolic and substantial content of the notion “ethno-cultural needs” is reconsidered and their actuality by the Russian population of Tatarstan is defined. In the structure of the social identities of the local Russians the first place takes the general human one, then come the professional and the gender, and the ethnic identity takes the fourth place and is actual only for 5% of respondents. The most actualized is the need of realizing the cultural and language identity and for most of the respondents the Russian culture appears to be the Russian language-culture. At the same time 85% of the respondents mark, that they may freely realize their ethno-cultural needs.

Keywords: *Russians, Republic of Tatarstan, ethnic identity, ethno-cultural needs, ethnosociology.*

Information about the authors:

Titova Tatyana Alekseevna – Doctor of history, Prof. of the Chair for archaeology and ethnology of the Kazan Federal university; tatiana.titova@rambler.ru

Kozlov Vadim Evganyevich – Candidate of history, Docent of the Chair for archaeology and ethnology of the Kazan Federal university; vadim.kozlov@list.ru

Идентичность и социокультурные процессы в сообществах мигрантов республики Татарстан

© 2017 г. Т. А. Титова, Е. В. Фролова

Анализируется структура социальной, этнической и религиозной идентичности трудовых мигрантов в Татарстане (азербайджанцев, узбеков и таджиков). Материалом служат опросные данные более 500 человек и 20 развёрнутых интервью. У азербайджанцев среди социально значимых идентичностей этническая занимает второе место, уступая только семейной и гендерной. У узбеков первое место занимают статусные характеристики, затем – семейные и гендерные, затем – профессиональные, и только для 5% актуальна этническая принадлежность. У таджиков на первом месте – субъективные оценочные характеристики, затем – профессиональные и статусные, а этнические актуальны также только для 5%. Важнейшим фактором, сближающим респондентов с людьми их национальности около 2/3 называют религию.

Ключевые слова: *трудовые мигранты, Республика Татарстан, азербайджанцы, узбеки, таджики, этнокультурная и религиозная идентичность, этносоциология.*

Трудовая миграция имеет исключительное экономическое, социальное, политическое и культурное значение в современном мире. Транспортная доступность, развитие капиталистических отношений и открытость границ стали условиями реализации права каждого человека на свободу передвижения и изменение своего жизненного уклада. Сегодня трудовая миграция выступает одним из главных каналов социальной мобильности. Миграционные процессы занимают одну из центральных позиций в повестке дня государственной политики, средств

массовой информации, академических симпозиумов. Миграция стала не только частью повседневной и профессиональной жизни людей, но и сформировала широкий спектр волнующих и часть проблемных вопросов, исследование и решение которых представляется перспективным.

Целью настоящего исследования является комплексный анализ идентичности и социокультурных ориентаций в среде сообществ мигрантов Республики Татарстан. Решение общей исследовательской задачи предполагает освещение следующего круга вопросов:

- проанализировать структуру социальной идентичности респондентов;
- определить актуальность религии как солидаризирующего фактора;
- выявить отношение респондентов к роли религии в обществе;
- охарактеризовать факторы, препятствующие интеграции мигрантов в принимающее общество.

Работа основана на анализе эмпирических материалов, собранных в 2014 г. Сбор информации проводился методами массового опроса среди представителей диаспор, наблюдения, полуструктурированного и биографического интервью. Подача полученного материала основывается на принципах так называемого «плотного описания» (thick description), то есть варианта анализа, который производится в терминах самих информантов.

В рамках исследования были опрошено 500 мигрантов из числа узбекского, азербайджанского и таджикского населения Республики Татарстан. Также было проведено 20 интервью с представителями диаспор.

Из общего количества респондентов, принявших участие в исследовании, 150 человек составили азербайджанцы, 150 – таджики, и 200 человек – узбеки. Соотношение мужчин и женщин среди респондентов распределилось следующим образом: среди опрошенных азербайджанцев 58% составили мужчины, 42% – женщины; среди таджиков – 67% и 32,7% соответственно; среди узбеков – 70% и 30% соответственно. Среди опрошенных таджиков преобладают молодые люди в возрасте до 25 лет (78,7% опрошенных) и 26-35 лет (15,3% опрошенных). Среди узбеков респонденты в возрасте до 25 лет составляют 14% опрошенных, 26-35 лет – 44%; 36-50 лет – 42% опрошенных. Среди азербайджанцев

30% опрошенных составили респонденты до 25 лет, 34% – 26-35 лет, и 30% – респонденты в возрасте 36-50 лет.

Исследование структуры социальной идентичности респондентов показывает, что наиболее выраженную актуальность этнической идентичности, по сравнению с представителями других исследуемых групп, демонстрируют азербайджанцы. Отвечая на вопрос: «Кто Я?» две трети опрошенных азербайджанцев назвали свою этническую принадлежность. В перечне социально значимых идентичностей представителей этой национальности, этническая идентичность заняла второе место, уступив по степени актуальности только семейным и гендерным характеристикам. При этом, как уже отмечалось, большинство представителей азербайджанской диаспоры либо являются уроженцами республики, либо проживают на ее территории 10 и более лет, тогда как значительная часть опрошенных таджиков и узбеков проживают в республике менее 5 лет.

В структуре социальной идентичности опрошенных узбеков первое место заняли статусные характеристики (человек, личность, гражданин и т.п.); второе – гендерные и семейные роли, третье – профессиональные характеристики. Этническая идентичность занимает последнее место – ее отметили менее 5 % респондентов.

При анализе актуализированных самоидентификаций респондентов-таджиков было выявлено, что количество субъективных характеристик в их идентификационной матрице преобладает над объективными: первое место в структуре идентичности заняли субъективные личностные характеристики (добрый, красивый, умный и т.д.) – их отметил каждый второй опрошенный таджик. Профессиональные и статусные характеристики актуальны для четверти опрошенных. Так же, как и у респондентов-узбеков, значимость этнической идентичности отметили менее 5% респондентов-таджиков.

Преобладание субъективных характеристик в структуре социальной идентичности может свидетельствовать о том, что респонденты с трудом воспринимают себя в контексте социальных взаимоотношений и, соответственно, слабо интегрированы в принимающее общество.

Для большинства представителей исследуемых групп определяющим фактором при принятии решения о переезде важным был тот факт, что Татарстан воспринимается у них на родине как мусульманская ре-

спублика. Информанты отмечают в целом комфортный межэтнический климат в республике: *«Нам хорошо в Татарстане, не везде так хорошо и с религией все совпадает»* (муж., таджик, 1980 г. р.); *«С первого дня я почувствовал, что на вторую родину попал, потому что Татарстан, Азербайджан – много общего есть. И тут в Татарстане – много общих обычаев. Курбан Байрам отмечаем, Ураза Байрам отмечаем, Навруз Байрам. И свадебные обычаи, и похоронные обычаи одинаковые. И я как будто на вторую родину попал. И здесь работать и жить легко»* (муж., азербайджанец, 1972 г. р.).

Треть опрошенных во всех изучаемых группах признает, что испытывает трудности в общении с местным населением. Таджики и узбеки причины этого видят в плохом знании языка и своей национальной принадлежности (*«Говорят там всякое, здесь думают, раз приехал из Таджикистана, значит, человек не грамотный, террорист и торгует наркотиками»* (муж., таджик, 1962 г. р.), а азербайджанцы – в психологических особенностях – своих и местного населения. Исследования среди местного населения на предмет отношения к сообществам мигрантов показывают, что население республики, обосновывая негативные отношения к мигрантам, указывает те же причины – незнание мигрантами языка, нежелание адаптироваться и отсутствие знаний о культуре, традициях, особенностях психологии и менталитета представителей этих народов.

Информанты, переехавшие в республику недавно, отмечают, что их адаптации мешает индивидуализм местного населения, слабая выраженность коллективистского начала: *«У нас принято без причины в гости ходить, всегда. Мы дружим по-соседски. У нас дом, начиная с первого и по последний подъезд – все друг друга знают. А здесь я даже соседа своего не знаю, кто живет со мной. Например, мы как плов приготовим – занося соседям. А они с удивленными глазами на нас смотрят. Это удивление неприятно. В этом минус, что соседи не контактируют»* (муж., таджик, 1992 г. р.).

Отвечая на вопрос о том, какое впечатление производит на них повседневная жизнь местного населения, информанты отмечают ряд негативных, по их мнению, характеристик. Это, в первую очередь, недостаточно уважительное отношение к родителям: *«У нас там (В Таджикистане) и татары, и таджики – все гостеприимные. Я побывал на многих*

праздниках, татарская свадьба очень веселая. Но мне не понравилось – отношение детей к родителям. Они считают себя свободными, не подчиняются родителям. Грубо разговаривают. Надо иметь уважение к родителям, которые тебя воспитывали» (муж., таджик, 1992 г. р.).

При этом, две трети опрошенных азербайджанцев и узбеков и каждый второй таджик отмечают, что у них есть друзья среди местного населения – преимущественно среди татар: *«Мне внутренне ближе татары. У русских отношение к иностранцам какое-то другое. Они мало общаются, не так гостеприимны. А татары они гостеприимные, с ними проще язык найти»* (муж., таджик, 1993 г. р.).

Во всех исследуемых группах респонденты демонстрируют довольно высокий уровень внутригрупповой сплоченности, что является косвенным показателем низкой степени готовности к межэтническому взаимодействию. В наибольшей степени это касается респондентов-азербайджанцев: практически все опрошенные, две трети которых проживают в городах РТ более 10 лет, а треть является уроженцами республики, подчеркивают, что поддерживают тесную связь с представителями своей национальности в городе проживания.

Среди опрошенных отчетливо выражена ориентация на однонациональные браки: *«Если даже в другой стране живешь, нежелательно кровь смешивать. Свой язык, свои традиции»; «Есть такое мнение, что другие национальности – своя преграда всего, остальные считаются второсортными. И считается, что лучше своих брать, чем чужих. И еще у азербайджанцев есть такая ужасная особенность – жениться на своих родственниках»* (муж., азербайджанец, 1979 г. р.).

Большинство опрошенных во всех изучаемых группах состоят в однонациональном браке. Две трети опрошенных узбеков, треть азербайджанцев и каждый десятый таджик заявили, что категорически неодобрительно отнеслись бы к браку родственника с представителем другой национальности. Наиболее категоричные позиции в этом вопросе занимают мужчины и женщины в возрастных группах 26-35 и 36-50 лет (*«Мы стараемся избежать брака с местными девушками. Мои братишки, племянники они в основном не женаты, тут они работают, и я постараюсь, чтобы они здесь не женились. Их родители тоже меня просили, чтобы они не нашли здесь невест»* (муж., узбек, 37 лет).

В представлениях респондентов о том, что объединяет их с людьми своей национальности, значительную роль играет религия. Две трети опрошенных во всех исследуемых группах, отвечая на вопрос: «Что, по Вашему мнению, больше всего сближает Вас с людьми Вашей национальности?» отметили позицию: «Религия». Пятая часть опрошенных азербайджанцев и таджиков и каждый второй респондент-узбек отвели религии приоритетные 1 и 2 места в перечне солидаризирующих факторов, оставив на второстепенных позициях такие понятия как «происхождение», «язык», «культура».

Респондентами – азербайджанцами, участвовавшими в фокус-группах было высказано мнение, что для членов диаспоры религия не является важным объединяющим фактором: *«Для азербайджанского народа традиции важнее, чем религия. Азербайджанцы особо за религию не идут, они знают (религиозные нормы), в мечеть ходят, но слишком радикальной религиозностью они не занимаются. Они поддерживают ислам, но, чтобы каждый день ходить в мечеть – такого нет. Возрастное население может и ходит, но не молодежь. Они больше стараются учиться наукам»* (муж., азербайджанец, 1972 г. р.);

Большая часть респондентов-азербайджанцев и узбеков не испытывает затруднений в осуществлении своей религиозной жизни; треть молодых (до 25 лет) таджиков признает, что иногда испытывает определенные сложности, связанные в основном с субъективными жизненными обстоятельствами (учеба, работа).

Количество респондентов, считающих необходимым строгое соблюдение религиозных предписаний и практик, составляет две трети опрошенных среди азербайджанцев и таджиков и треть среди респондентов-узбеков. Молодых людей среди них в полтора раза больше, чем представителей других возрастных групп. Однако, реальное поведение респондентов отличается от декларируемых намерений.

Регулярно по пятницам посещают мечеть треть респондентов-таджиков и пятая часть узбеков; среди респондентов-азербайджанцев подавляющее большинство признают, что посещают мечеть от случая к случаю, либо по причине большой необходимости. Треть таджиков и каждый второй узбек заявляет, что вообще не посещает мечеть, либо посещает крайне редко. Также подавляющее большинство респондентов

во всех исследуемых группах отвечая на вопросы о том, посещают ли они религиозные мероприятия и читают ли религиозную литературу, отвечают отрицательно. Главная причина неисполнения религиозных предписаний – приоритет для респондентов их трудовой деятельности: *«Люди, в основном сюда деньги зарабатывать едут, в мечеть ходить нет времени»* (муж., узбек, 1959 г. р.).

Треть азербайджанцев и таджиков выражают желание сделать более строгим собственное исполнение религиозных предписаний и запретов; среди узбеков доля таких респондентов незначительна. Сторонников ужесточения религиозных практик среди молодежи в два раза больше, чем в более старших возрастных группах.

Респонденты отмечают ряд факторов, мешающих их интеграции в татарстанскую умму. Так, многие информанты сожалеют, что из-за недостаточного владения татарским языком, они не могут полноценно воспринять проповедь в мечети: *«Все мечети в Татарстане в основном на татарском. Кул Шариф тоже на татарском. Это немного плохо, потому, что не все знают татарский, у меня есть знакомые татары, которые не знают татарский язык»* (жен., таджичка, 20 лет).. Мигранты, слабо владеющие татарским языком, слушают проповедь лишь номинально. Респондентами-азербайджанцами в ходе глубинных интервью, отмечалось, что для них событие посещения мечети носит исключительно религиозный характер и не является досуговым мероприятием: *«И они почитали намаз, и ушли – не задерживаются там. И в Азербайджане нет такой практики – задержаться в мечети, поговорить. Мечеть используется для того, чтобы зайти туда, помолиться и уехать»* (муж., азербайджанец, 1950 г. р.).

Большинство респондентов, принявших участие в исследовании осознают, что регулирование жизни современного государства с помощью религиозных норм невозможно: *«Это очень плохо. Потому что одно направление невозможно. Даже если поезд в одно направление уедет, он не вернется. Это невозможно. На одно христианское направление тоже невозможно. Мусульманское тоже невозможно. Мы многонациональная страна. Здесь и буддизм есть, и христианство и разная вера существует. А если вероисповедание разное – значит и люди разные. Этого нельзя делать. Если будет один ислам, он не может возвышаться, есть и буддисты и христиане»* (муж., азербайджанец, 1950 г. р.).

В то же время было высказано мнение, что религиозная сфера нуждается в жестком контроле со стороны государства: *«Должна быть некая система, контролирующая. Потому что если ислам будет контролировать христиан, они этого не примут, и наоборот. Она должна быть объединенная с каждой религией, как Государственная Дума. Я бы создал такой совет из религиозных представителей. Если государство не будет светским, мы отстанем от мировых обществ. Но оно должно быть контролируемо. Нельзя давать волю только христианству, исламу, буддизму или другим религиям. Что-то общее... Религиозность должна контролироваться, ее нельзя распускать. Если российское государство такую систему создаст, то легче будет управлять и христианами и мусульманами и буддистами и другими религиями. Потому что они обязательно должны куда-то опираться. А у нас этого нет – пустота. Под религию много плохих людей приходит, со своими истинами...»* (муж., азербайджанец, 1950 г. р.).

В ходе исследований диаспор и сообществ мигрантов РТ многими лидерами сообществ мигрантов, а также рядовыми членами диаспор, в той или иной форме было высказано мнение, что средством решения социальных проблем может быть регулирование жизни общества религиозными нормами: *«В Библии и Коране разницы мало. Не воруй, не убивай, один в один. И какая разница, если мы будем исламом руководить или Библией руководить. Главное, чтобы это было правильное. Главное, чтобы не использовали Коран или Библию в своих личных целях»* (муж., таджик, 1962 г. р.).

Результаты настоящего исследования показывают, что, несмотря на осознание большинством респондентов невозможности установления порядков религиозного государства в современных реалиях, число сторонников регулирования жизни общества и государства нормами религии в исследуемых сообществах достаточно велико. Две трети респондентов-азербайджанцев, каждый второй таджик и четверть опрошенных узбеков считают, что жизнь общества должна в той или иной степени регулироваться религиозными нормами.

Около 90% опрошенных азербайджанцев и узбеков, две трети таджиков считают, что государственный строй России в той или иной степени должен соответствовать принципам религиозного государства: *«Если*

за кражу не в тюрьму сажать, а руку отрубить, то может быть в следующий раз воровать не пойдет» (муж., таджик, 27 лет).

Три четверти узбеков и четверть азербайджанцев признает, что оказавшись в сложной ситуации и выбирая закон, которым необходимо руководствоваться, предпочли бы традиционные нормы своего народа; около трети респондентов-узбеков и седьмая часть таджиков предпочли бы руководствоваться религиозными нормами своей религии.

Треть азербайджанцев и каждый второй таджик заявляют, что в сложной ситуации будут руководствоваться официальным законодательством РФ.

Отсутствие уверенности в том, что светское государство способно эффективно решать политические и социальные проблемы общества характерно в основном для молодежи. Среди молодых людей до 25 лет количество сторонников усиления роли религии в жизни государства и общества в несколько раз превышает число респондентов, разделяющих эти позиции, в других возрастных группах.

Подводя итоги исследования, можно сделать следующие выводы:

– Исследование структуры социальной идентичности респондентов показало, что этническая и религиозная идентичность имеет большее значение для молодых людей до 25 лет, тогда как гендерные, семейные, статусные и профессиональные характеристики более значимы для лиц молодого и среднего возраста, находящихся в наиболее активной фазе жизненного цикла. Среди всех исследуемых групп наибольшее разнообразие социальных характеристик, свидетельствующее об успешной интеграции в принимающее общество, демонстрируют азербайджанцы. Для них же характерна наиболее выраженная актуальность этнической идентичности. Меньший набор социальных характеристик, преобладание субъективных характеристик над объективными в структуре социальной идентичности, зафиксированные у опрошенных таджиков и узбеков, свидетельствуют о проблемах адаптации и слабой интеграции в принимающее общество.

– Несмотря на отмечаемый информантами в целом комфортный межэтнический климат в республике, у большинства респондентов отсутствуют установки на межэтническое взаимодействие. Для таджиков и узбеков барьером является плохое знание языка. Азербайджанцы демонстрируют высокий уровень внутригрупповой сплоченности, что

также препятствует интеграции в принимающее общество. Среди опрошенных отчетливо выражена ориентация на однонациональные браки; особенно категорически свое неодобрение межнациональным бракам выражают узбеки. Большинство респондентов не предпринимает каких-либо усилий для интеграции в принимающее сообщество: об этом свидетельствует отсутствие стремления повышать уровень владения русским языком; нежелание выйти за пределы собственного этнического сообщества, вести себя, как принято в публично сфере и т.д.

– Исследование зафиксировало повышенный уровень религиозности среди молодых респондентов (до 25 лет). Именно эти респонденты наиболее высоко оценивают уровень своей компетенции и являются сторонниками ужесточения религиозных предписаний и запретов. Для этой же категории респондентов характерно отсутствие уверенности в том, что светское государство способно эффективно решать политические и социальные проблемы общества. Молодые люди до 25 лет являются сторонниками усиления роли религии в жизни государства и общества. В то же время, для этой категории респондентов характерно стремление к успешной интеграции в принимающее сообщество – в частности, именно молодые люди чаще высказывают стремление к повышению языковой компетенции в области русского языка.

Представленные в статье материалы могут иметь научно-гуманитарную и практическую значимость. Материалы статьи могут быть полезными для специалистов в области социальных наук: этнологов, социальных и культурных антропологов, политологов, а также представителей органов и структур, курирующих вопросы миграционной политики и межэтнического взаимодействия.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Абашин С.* Экономические мигранты из Центральной Азии: исследование трансформации идентичности, норм поведения и типов социальных связей. Санкт-Петербург, 2007-2008
2. *Бредникова О.* Женская трудовая миграция: смена гендерных контактов? Гендерные отношения в современной России: исследования 1990-х гг. Самара: Изд-во «Самарский университет», 2003.

3. *Титова Т. А., Козлов В. Е., Фролова Е. В.* Диаспоры и сообщества мигрантов в Республике Татарстан: этносоциологические очерки. Казань: ЗАО «Мир без границ», 2013.

4. *Чудиновских О.* Причины и последствия кризиса российской миграционной статистики. Отечественные записки. 2004. № 4, 176 – 190.

5. *Barth F.* Analysis of Culture in Complex Societies. Ethnos. 1989. № 4, p. 120-142.

6. *Berger P. L. Lukman T.* The Social Construction of Reality: A Treatise on the Sociology of Knowledge. Academia-Center-Media, 1995.

7. *Gellner E.* Nations and Nationalism. Cornell University Press, 2009.

8. *Hobsbawn E.* Invention of Tradition. Cambridge University Press, 1983.

Информация об авторах:

Титова Татьяна Алексеевна – д. и. н., профессор кафедры археологии и этнологии Казанского федерального университета; tatiana.titova@rambler.ru

Фролова Елена Валерьевна – кандидат исторических наук, кафедры археологии и этнологии Казанского федерального университета; elenaieup@mail.ru;

Identity and social-cultural processes in the labor migrants' communities of the Republic of Tatarstan

Titova T. A., Frolova E. V.

Summary:

The structure of social, ethnic and religious identity of labor immigrants (Azerbaijanians, Uzbeks and Tajiks) in the Republic of Tatarstan is analyzed on the base of more than 500 inquiries and 20 interviews. By the Azerbaijanians the ethnic identity takes the second place in the list of socially significant identities after the family and gender one. By the Uzbeks the first place belongs to the status characteristics, after them stay the family and gender, then the professional, and only for 5% is important the ethnic identity. By the Tajiks the most important are

personal subjective estimates, after it comes the professional and status, and again only for 5% is important the ethnic identity. The most important factor integrating the people of the same nationality according to 2/3 of respondents is religion.

Keywords: *labor migrants, Republic of Tatarstan, Azerbaijanians, Uzbeks, Tajiks, ethno-cultural and religious identity, ethnosociology.*

Information about the authors:

Titova Tatyana Alekseevna – Doctor of history, Prof. of the Chair for archaeology and ethnology of the Kazan Federal university; tatiana.titova@rambler.ru

Frolova Elena Valeryevna – Candidate of history, Docent of the Chair for archaeology and ethnology of the Kazan Federal university; elenaieup@mail.ru

ОГЛАВЛЕНИЕ

Традиционная культура народов Поволжья

<i>Е. П. Бусыгин, В. И. Яковлев.</i> Гусли у поволжских народов.....	6
<i>Г. А. Корнишина, Н. В. Беляева, Е. В. Фролова.</i> Символика и функции масок и ряженья в обрядности мордвы.....	19
<i>Г. Б. Сайфутдинова, Т. А. Титова.</i> Традиционная детская обрядовая культура татар.....	32
<i>Л. С. Токсубаева.</i> Ритуальные полотенца в системе мировоззрения русского крестьянства и других народов Восточной Европы.....	47
<i>В. И. Яковлев.</i> Колокола как феномен полиэтнической культуры Волго-Уралья.....	62

Из истории казанской этнографии

<i>А. Е. Бусыгин.</i> Мой отец – этнограф Бусыгин.....	74
<i>Г. Г. Габдельганеева.</i> Издательская деятельность Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете.....	91
<i>Е. Г. Гуцина.</i> Этнографические коллекции кафедры географии и этнографии Казанского Императорского университета.....	101
<i>Э. К. Салахова.</i> Деятельность Г. Ахмарова в Обществе археологии, истории и этнографии при Казанском университете.....	121
<i>А. С. Смирнов.</i> Стефан Кирович Кузнецов – член Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете.....	134
<i>Л. С. Тимофеева, Н. А. Федорова.</i> Попытка возрождения Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете в 60-е годы XX века.....	156

Этносоциология

<i>Г. Р. Столярова.</i> Этнокультурное взаимодействие русских и татар (XIX – начало XX веков).....	170
<i>Т. А. Титова, В. Е. Козлов.</i> Русские Татарстана – особенности этнического самосознания и групповых стратегий самореализации...	193
<i>Т. А. Титова, Е. В. Фролова.</i> Идентичность и социокультурные процессы в сообществах мигрантов Республики Татарстан.....	207

Научное издание

**ИЗВЕСТИЯ
ОБЩЕСТВА АРХЕОЛОГИИ, ИСТОРИИ И ЭТНОГРАФИИ
ПРИ КАЗАНСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ**

Том 37, № 4

Оригинал-макет и компьютерная вёрстка Солдаткин А. А.

Подписано в печать 29. 12. 2017 г. Формат 60х84¹/₁₆. Бумага офсетная.
Гарнитура Таймс. Печать офсетная. Усл. печ. л. 13,75. Уч.-изд. л. 10,5. Тираж 500 экз.
Заказ № 290/9

Отпечатано с готового оригинал-макета в типографии Издательства
Казанского университета: 420008, г. Казань, ул. Профессора Нужина, 1/37.
Тел.: (843) 233-73-59, 233-73-28.

Перепечатка материалов допускается только с письменного разрешения
редакции. Редакция не несёт ответственности за содержание публикаций.