

АКАДЕМИЯ НАУК РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН
ИНСТИТУТ ЯЗЫКА, ЛИТЕРАТУРЫ И ИСКУССТВА
им. Г. ИБРАГИМОВА

СЕРИЯ «ОБЫЧАИ И ТРАДИЦИИ ТАТАРСКОГО НАРОДА»

Л.Х. Давлетшина, З.М. Брусско

**ЖИЗНЬ ЧЕЛОВЕКА В ОБРЯДЕ:
ПЕРЕХОДНЫЕ РИТУАЛЫ ТАТАР**

Казань

2025

УДК 398.5(=512.145)

ББК 82.3(2=632.3)

Д 13

*Печатается по решению Ученого совета
Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова
Академии наук Республики Татарстан*

Книга подготовлена и издана в рамках государственной программы
«Сохранение национальной идентичности татарского народа»

Рецензенты

доктор филологических наук Л.Х. Мухаметзянова

кандидат филологических наук Ф.Х. Завгарова

Давлетшина Л.Х., Брусьюко З.М.

Д 13 Жизнь человека в обряде: переходные ритуалы татар. –

Казань: ИЯЛИ, 2025. – 140 с.: ил. – (Серия «Обычаи и традиции татарского народа»).

ISBN 978-5-93091-526-6

Настоящее издание представляет собой исследование переходных обрядов татар, связанных с ключевыми этапами жизненного пути человека. Авторы на основе полевых материалов, архивных источников и опубликованных текстов рассматривают родильные, свадебные, рекрутские и погребально-поминальные обряды, выявляя их структуру, семантику и динамику. Особое внимание уделяется представлениям о «пороговых» состояниях, роли фольклорного текста и ритуального действия, взаимодействию исламских норм и более древних слоёв традиции, а также современным трансформациям обрядов в городской и сельской среде.

Книга адресована специалистам в области фольклористики, этнологии, религиоведения и культурной антропологии, преподавателям и студентам гуманитарных специальностей, а также широкому кругу читателей, интересующихся традиционной культурой и духовным наследием татар.

УДК 398.5(=512.145)

ББК 82.3(2=632.3)

ISBN 978-5-93091-526-6

© Институт языка, литературы и искусства
им. Г. Ибрагимова АН РТ, 2025

© Давлетшина Л.Х., 2025

© Брусьюко З.М., 2025

ПРЕДИСЛОВИЕ

В традиционной культуре трудно отделить «жизнь» от «обрядов». Почти каждый важный шаг человека – рождение ребёнка, вступление в брак, уход на службу, последнее прощание – обрамлён устойчивыми действиями, словами, запретами и благопожеланиями. Для татар, как и для многих других народов, эти обряды становятся теми «порогами», через которые человек проходит от одного жизненного состояния к другому, а община сопровождает его в этом переходе. Настоящая книга выходит в серии «Обычаи и традиции татар» и посвящена именно таким переходным ритуалам – тому, как татарская традиция осмысляет путь человека от рождения до последнего пути.

В центре внимания – не только внешняя «картинка» обрядов, но и их внутренняя логика. Почему в одних случаях так важна роль старших женщин рода, а в других – участие мужчин и религиозного авторитета? Почему в одних обрядах звучат радостные поздравления и юмор, а в других – плач и сдержанная скорбь? Как получилось, что в практике татар соседствуют мусульманские молитвы и древние по форме действия, восходящие к доисламским представлениям? Чтобы ответить на эти вопросы, важно увидеть за отдельными обрядами общую систему: традиционную картину мира, в которой жизнь человека мыслится как череда переходов.

В научной литературе подобные переходы описываются понятием *«rites de passage»* – обряды перехода. Ещё в начале XX века Арнольд ван Геннеп показал, что рождение, инициации, брак, смерть и многие другие события строятся

по сходной схеме: отделение от прежнего статуса, пребывание в пограничном, «лиминальном» состоянии и включение в новый порядок [Геннеп, 1999]. В данной книге эти теоретические наблюдения не являются самоцелью, но помогают точнее увидеть, как в татарском материале работают те же закономерности: как строится переход, кто и как проводит человека через опасную границу, какие слова и действия помогают «закрепить» новый статус. Выбор четырёх главных циклов – родильного, свадебного, рекрутского и погребально-поминального – не случаен. Именно в них традиция наиболее рельефно показывает, что такое «переходный момент» и как общество заботится о том, чтобы он прошёл «правильно».

При этом татарская обрядность формировалась в сложном культурно-историческом контексте. Ислам, закрепившийся в среде татар, придал многим обрядам новый смысл и новые формы: появились религиозные практики, молитвы, нормативные представления о браке и смерти. Но рядом с этим продолжали жить и более древние слои – представления о душе, пути, границе между мирами, действительности благопожелания и проклятия. В результате сложился многослойный комплекс, в котором «канонические» религиозные практики и «старинные» обычаи не столько вытесняют, сколько дополняют друг друга. В книге читатель сможет увидеть, как исламские тексты и народные представления вступают в диалог, переплетаются и иногда противостоят друг другу.

Первая часть книги посвящена родильному обрядовому циклу. Беременность, роды, первые дни и годы жизни ребёнка – один из самых уязвимых и опасных периодов. Женщина, ожидающая ребёнка, и сам младенец мыслятся как персонажи, находящиеся в особом, пограничном состоянии. Отсюда – многочисленные запреты и предписания, осторожные действия, участие повивальной бабки, особое обращение с пуповиной, плацентой, первой одеждой и колыбелью. Обрядовая практика сопровождается богатым словесным ма-

териалом: благопожеланиями, молитвами, пословицами, короткими повествованиями, которые поясняют, «как должно быть». Через них ребёнка буквально «вводят» в мир людей, а мать утверждают в новом статусе.

Во второй части рассматривается свадебный обрядовый цикл. Здесь переход связан уже не с появлением человека в мире, а с изменением его социального положения. Девушка становится невестой и женой, юноша – женихом и мужем; формируется новая семейная ячейка, которая должна встроиться в существующую систему родственных и соседских отношений. Сватовство, договорённости между семьями, никах, свадебный пир и многочисленные послесвадебные обычаи образуют сложную цепочку действий, в которых каждый шаг закрепляет новый статус. Свадебный фольклор – песни, поверья, шуточные диалоги, благопожелания – не только сопровождает эту цепочку, но и комментирует её, выражает ожидания и тревоги участников, задаёт идеал «правильного» брака.

Третья часть посвящена рекрутскому обрядовому циклу – теме, часто оказывавшейся на границе исследований, но чрезвычайно важной для понимания традиционной культуры. Издревле уход в солдаты для татар был тяжёлым испытанием: юноша покидал дом, хозяйство, родителей и невесту, вступая в мир армейской дисциплины, чужой власти и возможной войны. Проводы в солдаты по своей структуре и эмоциональному накалу во многом сближаются то со свадебной, то с похоронной обрядностью: здесь и мотив дороги, и различные обереги, и особые песни, в которых звучит боль расставания и надежда на возвращение.

Наконец, четвертая часть посвящена погребально-поминальному обрядовому циклу. Смерть в традиционном мировоззрении – не просто прекращение жизни, а переход в иной порядок бытия. Обрядовый комплекс – от подготовки к смерти и «последнего пути» до поминальных трапез и регулярной заботы о могилах – направлен на то, чтобы сделать

этот переход правильным и безопасным для умершего и живых. В книге рассматриваются представления о душе и её пути, о границе между мирами, о роли родственников и общины, о значении молитв и поминовений. Особое внимание уделяется тому, как в этой сфере взаимодействуют исламские нормы и более древние представления, как через обряды и тексты выстраивается память о предках и ответственность перед ними.

Во всех четырёх разделах книги обряд рассматривается не сам по себе, а вместе с сопровождающими его словесными текстами. Благопожелания и поверья, песни и мунаджаты, предания и легенды не только сопровождали обряд, но и задавали его смысловую рамку: объясняли, почему нужно поступать именно так, а не иначе, к чему приводит нарушение правила, какова «правильная» модель поведения. В книге приведены подлинные фольклорные тексты, записанные в разные годы в ходе полевых экспедиций, а также опубликованные материалы по исследуемой тематике. Они позволяют услышать живые голоса носителей традиции, увидеть, как по-разному могут воспринимать один и тот же обряд представители разных поколений и социальных групп.

Рассматривая родильные, свадебные, рекрутские и похоронно-поминальные обряды как звенья единой цепи, книга предлагает взглянуть на жизнь человека «изнутри» традиционной культуры. Такой взгляд позволяет лучше понять не только прошлое, но и сегодняшние практики – семейные праздники, памятные даты, формы сохранения памяти о предках. Переходные ритуалы татар, как они представлены в этой книге, – это не музейный экспонат, а часть живого культурного опыта, который меняется, но продолжает определять представления о жизни, смерти, судьбе и ответственности перед своими и чужими.

РОДИЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ ТАТАР: ОТ РОЖДЕНИЯ ДО ПЕРВЫХ ШАГОВ

В жизни традиционной татарской семьи рождение ребёнка – один из центральных моментов жизненного пути. Появление нового человека воспринимается не только как радость для родителей и рода, но и как важнейший переход: будущая мать вступает в особое, пограничное состояние, ребёнок находится «между мирами» – до момента рождения он ещё не включён в человеческое сообщество. Именно поэтому вокруг беременности и родов складывается сложная система запретов, предписаний и обрядовых действий, призванных защитить женщину и ребёнка в этот опасный период перехода и обеспечить их благополучное «вхождение» в мир людей. Родильный цикл в этом смысле открывает цепочку жизненных «порогов», через которые проходит человек в традиционной культуре татар: от рождения и первых шагов через вступление в брак и возможный уход на военную службу к последнему пути, связанному со смертью и переходом в разряд предков. Рассмотрим, как эти представления реализуются в родильных обрядах и сопровождающем их фольклоре.

Татары, как и другие народы, придавали большое значение обычаям и обрядам, связанным с рождением и первыми годами жизни ребёнка. С давних пор рождение ребёнка представляло великую тайну для человечества. Еще в эпоху первобытности, когда люди не умели объяснять эту тайну, сложилось множество связанных с этим поверий и обрядов, которые долгое время сохраняются в семейном быту. По народным поверьям исполнение их способствовало здоровью

и благополучию матери и новорождённого, а также удачам ребёнка на протяжении всей его дальнейшей жизни: успехам в делах, счастью в браке и т. п.

Основной предпосылкой создания семьи является необходимость рождения детей, продолжения рода, поэтому рождение ребёнка представляется праздником и наградой свыше. Семьи, в которых рождались и росли дети, получали одобрение со стороны общественного мнения. Это нашло свое отражение и в фольклоре. Татарские поговорки гласят: «*Балалы өй – базар, баласыз өй – мазар*» (Дом с детьми – базар, дом без детей – кладбище), «*Баласыз өйдә кот юк*» (В доме без детей нет благополучия) [ТХИ, 1987: 394].

Еще до наступления родов опасения за их благополучный исход заставляют волноваться и беспокоиться не только женщину, ожидающую ребёнка, но и её близких родственников. Считается, что беременная женщина находится на стыке мира живых и мира мёртвых. От её поступков во многом зависит будущее ребёнка. Среди татар распространены поверья в неблагоприятные и трудные роды, если не придерживаться в течение всей беременности некоторых правил. Например, беременной нельзя вязать, плести, наматывать нитки, так как вследствие этих работ пуповина ребёнка может обмотаться вокруг него и привести к трудным родам или даже к смерти ребёнка. Ей запрещается переступать через лежащие поперек дрова, метлу, коромысло, бревно – считается, что ребёнок в утробе матери может принять поперечное положение. Не желательно беременной также стричь волосы, так как это укорачивает жизнь ребёнка и её самой: «*Авырлы хатын чәчен киссә, үзенең да, баласының да гомере кыскара*» (Если беременная пострижёт волосы, сократит жизнь и себе, и ребёнку. – *Здесь и далее, если не указано другое, перевод наш*) (ФФ РЦРТК¹. Зап. от Г.Р. Гатауллиной, 1974 г. р., с. Кибя-

¹ ФФ РЦРТК – Фольклорный фонд Республиканского центра развития традиционной культуры (ныне Ресурсный центр внедрения инноваций и сохранения традиций в сфере культуры Республики Татарстан)

Кози, Тюлячинский район, РТ. Соб. З.М. Арикеева (Брусско), 2006 г.). Нельзя ей посещать похороны, особенно смотреть на покойника во избежание рождения ребёнка с белым, как у покойника лицом. Избежать такой участи можно, по поверью, если прикрепить к подолу одежды (или в область груди) иголку или булавку. Особую заботу по отношению к беременной должны проявлять и люди, которые её окружают. Так, они стараются ни в чем ей не отказывать, при угощении давать долю и для её будущего ребёнка («*авырлы хатын ике өлеш ашарга тиеш*»), запрещают ей смотреть на калек и уродливых людей, не позволяют оставаться одной дома, ходить в одиночку в баню, пинать собак и кошек. Рождению здорового и крепкого ребёнка, по поверьям татар, немало способствуют и действия, исходящие от самой беременной женщины. Узнав о своем положении, она не перестает обращаться к Всевышнему с просьбами о ниспослании ей здорового ребёнка: «*И Аллам, шушы баламны саулык-саламәтлек белән бирсәң иде, кыл-эгъзалары тигез, сау-саламәт булып, шушы якты дөньяга туса иде*» («О Всевышний, дай мне родить ребёнка своего в здоровье, пусть родится он на этот белый свет целым и невредимым») (ФФ РЦРТК. Зап. от А.Г. Галиуллиной, 1942 г. р., с. Бишня, Зеленодольский район, РТ. Соб. З.М. Арикеева (Брусско), 2007 г.).

Важный момент, разделяющий дородовой и послеродовой циклы обозначается родами: это ядро, ключевая часть всего обряда, момент превращения «*авыр*», «*йөк*» (от слова «тяжесть», «груз»; ср. «*авырлы хатын*», «*йөкле хатын*» – «беременная женщина») – плода в человека. Говоря о родильном обряде татар, нельзя не остановиться на роли *кендек эби*, *инәлек* (бабка-повитуха), расценивающейся, пожалуй, самым главным, центральным участником родов. *Кендек эби*, *инәлек* была практически в каждой деревне, без её помощи не обходилась ни одна роженица.

Кендек эби – сакральное лицо, её окружали особым вниманием и заботой; по случаю праздников, дней рождения

детей, принятых ею, бабу одачивали подарками, приносили угощения. Воспоминания о ней до сих пор ещё живы в памяти пожилых людей. Далеко не каждая женщина могла стать *кендек эби*. Умение принимать роды, ухаживать за роженицей и новорождённым передавалось по наследству. У татар, проживающих в Параньгинском районе Республики Марий Эл традиция «*иналек*» до сих пор сохранена. Несмотря на то, что в современности прямое участие повитухи в самих родах не наблюдается, её присутствие и деятельность в доме роженицы, выписавшейся из роддома, становятся значимыми. Возлагаемые на неё обязанности делают её особо чтимым человеком в семье роженицы на всю оставшуюся жизнь. Даже после её смерти все те, кого принимала она на свет, продолжают произносить за неё молитвы: «*Кендек эбилэребез рухына дога кылабыз*» («Возносим молитвы за наших повитух») (ФФ РЦРТК. Зап. от А.Н. Нургалиевой, 1928 г. р., д. Бахтияр, Атнинский район, РТ. Соб. З.М. Арикеева (Брусско), 2004 г.).

Кендек эби – обязательная и, как правило, единственная помощница при родах. Она обладала всеми знаниями, необходимыми для успешного приема ребёнка и дальнейшего ухода за ним и его матерью. После рождения ребёнка на свет *кендек эби* отрезала пуповину, совершала все предусмотренные традицией действия с ребёнком. По представлениям татар, душа ребёнка была напрямую связана с его отпавшей пуповиной. Именно поэтому с ней совершали всевозможные магические действия. У татар существует обычай хранить отпавшую пуповину ребёнка. Для этого её заворачивают в кусок чистой ткани и убирают в укромное место (кладут в сундук, закидывают на печку), предварительно обмыв и высушив. По поверьям татар, пуповина обладает силой притяжения, другими словами, не отпускает далеко своего хозяина, всегда тянет его домой. Татары, проживающие в Сибири, завернутую пуповину ребёнка хранят до весны на матице и во время посевных работ закапывают её в землю с пожеланием хорошего урожая [Баязитова, 2012: 65]. В Астраханской обла-

сти пуповину мальчика привязывали к гриве коня с пожеланием счастливой и благополучной жизни, а пуповину девочки или закапывали под порогом дома, или хранили в сундуке, чтобы она была ближе к дому [Баязитова, 2012: 64].

Особым было отношение к пуповине и у других тюркоязычных народов. Например, тувинцы зашивали пуповину в мешочек, и она служила символом «жизненности» ребёнка; алтайцы зашивали пуповины детей в кусочки кожи, которые привязывали к ремням колыбели, а иногда мать ребёнка носила их на поясе поверх праздничного платья. Следы подобного обращения с пуповиной сохраняются и у татар, которые зашивают пуповину в тряпочку вместе с первыми волосами и ногтями ребёнка и привязывают к колыбели [Брусско, Завгарова, 2013: 27]. Такой узелочек, вмещающий в себя частички тела новорождённого, призван охранять и оберегать ребёнка, отпугивать и отгонять от него злые силы.

Столь же сакральным смыслом было наполнено отношение татар и к *соңгылык* (последу), воспринимаемому в традиционном мировоззрении татар как двойник, спутник, товарищ ребёнка. Это отражается в некоторых наименованиях, обозначающих данный орган. Так, встречается наименование «юлдаш», «иптәше», «бәбәй иптәше». С плацентой обращались очень бережно, соблюдали все необходимые меры по её изъятию, погребению или дальнейшему хранению. При затруднительном его выходе после родов, повитуха растирала и разглаживала живот роженицы, клала в рот её волосы для вызывания рвотного рефлекса, просила роженицу дуть бутылку. Формы подготовки к захоронению и процедура захоронения плаценты были самыми различными. Предварительно ополоснув, завернув в чистую тряпку, закапывали в укромном месте, в погребке, на чердаке, на кладбище, между двумя столбами; помещали на столб и т. д. Существовал также обычай помещать её в старый лапоть перед погребением, прокалывать иглой 40 раз, помещать рядом с ней металлические предметы, например гвозди. С плацентой

было связано множество поверий предписаний и запретов. Например, верили, что количество узелков на ней соответствует количеству следующих родов, что выворачивание или помещение пуповиной вверх при закапывании может стать причиной бесплодия.

Родившемуся ребёнку повитуха смазывала рот медом или маслом, вслух приговаривая при этом в его адрес благопожелания, связанные с предстоящей жизнью новорождённого:

<i>Авызың ризыклы булсын.</i>	Пусть во рту всегда пища будет,
<i>Гомерең озын булсын,</i>	Пусть жизнь твоя длинной будет,
<i>Юлың тигез булсын,</i>	Пусть дорога твоя прямой будет,
<i>Саның сан булсын,</i>	Пусть части тела целыми будут,
<i>Йөзең ак булсын,</i>	Пусть лицо твое светлым будет,
<i>Күңелең пакь булсын!</i>	Пусть душа твоя чистой будет!

[Брусско, Завгарова, 2013: 30]

Данный обряд, существовавший у многих локальных групп татар, назывался *авызландыру* («приобщение к пище»). Магия пищи обыгрывается в специальных действиях и изречениях. Например, ребёнку готовили лакомство *алба* – из поджаренной в кипящем масле муки с добавлением растворённого меда или сахара; давали завернутый в тряпочку разжеванный с маслом хлеб, приговаривая: «*ипиле-тозлы бул, талигалы, таупиклы бул, этиле-эниле бул, тигез канатлы бул*» (досл. ‘будь с хлебом, с солью, будь прилежным, воспитанным, расти при отце с матерью’) [Татары, 2001, 356]. Обряд *авызландыру* продолжает свое бытование среди татар и на сегодняшний день, как правило, перед первым кормлением ребёнка в родильном доме роженицы «смазывают губы ребёнка» медом, заранее приготовленным ими для этого случая.

Следующим обрядом послеродового этапа выступает обряд первого купания. Обмыванию ребёнка в первые дни после родов и сейчас придаётся большое значение. Наряду с выполнением «духовного очищения» новорождённого,

процедуру первого купания можно рассматривать как символическое отделение ребёнка от того мира, откуда он появился. Именно в процессе обмывания происходит обновление, превращение ещё «чужого» ребёнка в «своего». Как правило, в наши дни обмывание ребёнка совершает его мама или бабушка. Содержательны слова, которыми они сопровождают свою работу:

*Әби-бабай мунчасы
Жан тынычы бирсен,
Көн тынычы бирсен,
Яфрак кебек ярпайсын.
Коймак кебек кабарсын,
Борчак кебек тагәрәп йөрсен,
Куян кебек сикереп йөрсен,
Каен кебек үссен*

В бане бабушки и деда
Пусть душа покой найдет,
Каждодневные заботы смоем,
Как листва пусть расцветет.
Как оладушек поднимется,
Как горох пусть покатится,
Словно зайчик прыгать будет,
Как березонька растёт.

[Баязитова, 2012: 82–83]

Особое значение у татар придаётся бане, которую специально топят для купания новорождённого. *Бәби мунчасы* (баня дитя) в представлении народа – баня, предназначенная не только для купания ребёнка и его чудесного превращения в настоящего человека, а баня, умывшись, искупавшись в которой, каждый совершает богоугодное дело: «*Бәби мунчасына керү саваплы була, анда кермичә калырга ярамый*», «*Бәби мунчасы гәнаһсыз мунча була ул. Кырык көн буе эшләп килгән гәнаһысы бетә ул мунчага кергән кешенең*» («Идти в баню дитя – богоугодное дело, её нельзя пропускать. Баня дитя – это безгрешная баня. Помывшийся в этой бане человек, освобождается от грехов, содеянных за сорок дней» (ФФ РЦРТК. Зап. от А.Г. Галиуллиной, 1942 г. р., с. Бишня, Зеленодольский район, РТ. Соб. З.М. Арикеева (Брусьюк), 2007 г.). Поэтому помывшись в такой бане приглашают всех родственников и соседей. В течение трех, а иногда и семи дней подряд продолжается «банная» церемония. Баня, называемая теперь в честь новорождённого *бәби мунчасы*, становится тем

пространством, где происходит ритуальное обновление всех участников обряда.

Во время первого купания в бане ребёнка непременно парят березовым веником, стараясь делать это мягко и бережно. Благопожелания, произносимые в этот момент, содержат мотивы обновления ребёнка, загадывания счастья и благополучия: «*Себеркенең яшьлегә яшьлегендә күчсен, саф һавасы тәнеңә, йөзөңә нур өстәсен, каенның сыгылмалыгы гәүдәңне нәфис итсен, жылда селкенүе бәхетеңне күп итсен!*» («Пусть зеленый цвет веника перейдет к молодости твоей, свежее дыхание его озарит лицо и тело твое, пусть гибкость березы сделает стан твой стройным, пусть колыхание её на ветру прибавит счастья!») (ФФ РЦРТК. Зап. от С.А. Нуриевой, 1962 г. р., с. Бишня, Зеленодольский район, РТ. Соб. З.М. Арикеева (Брусью), 2007 г.).

У татар существовала традиция заворачивать ребёнка сразу после родов в отцовскую рубаху. Сразу после первого купания новорождённого *кендек эби* пеленала ребёнка в рубашку отца. Этот ритуал применялся для того, чтобы между отцом и новорожденным сохранялась сакральная связь, от отца ребёнок должен был получить силу, мужество и защиту. Перенесение положительных качеств близких на ребёнка созвучно с темой наделения его долей. Важнейшим условием жизни человека представляется обретение доли (части) жизненной силы и благ из общего их запаса, который распределяется между всеми людьми.

Говоря о пеленании, одевании ребёнка, несколько слов следует посвятить и особому случаю, который наблюдается при родах. Речь идет о дитя, рождённом, якобы, в «рубашке» («*күлмәк эчендә туган*», «*йөзлек белән туган*», «*пәрдале туган*»). Как и многие другие народы, татары воспринимают такого ребёнка как особенно счастливого и называют его «*бәхетле*». Считается, что природа одарила малыша счастьем, удачей, родив его в естественном, природном одеянии – «*Бәхетле буласы бала карындыгын башына киеп туа*»

(«Ребенок, которому суждено стать счастливым, рождается с «рубашкой» на голове») [Мәхмүтов, 2008: 215].

Бишеккә салу (укладывание в колыбель) является следующим этапом послеродового обряда. У татар в прошлом детская колыбель (*бишек*) была в центре многих обычаев и обрядов, которые отражали народные представления о сохранении жизни ребёнка, полном его благополучии, будущем, о его материальной обеспеченности. Различные обычаи и обряды, связанные с колыбелью и колыбельным периодом жизни ребёнка, должны были содействовать тому, чтобы предохранить его от злых сил – виновников болезни и смерти.

Готовить колыбель заблаговременно, равно как и иметь вещи для новорождённого заранее, считалось (и считается) недопустимым. По существующим поверьям, предварительное приготовление их может повлечь за собой какое-нибудь несчастье: неудачные роды, болезнь или преждевременную смерть ребёнка и др. Поэтому лишь после рождения ребёнка делали новую колыбель или, как часто это бывало, занимали её у родственников, иногда у односельчан. Обращает на себя внимание то, что при этом предпочтение отдавалось той колыбели, которую предыдущий малыш благополучно покидал, наделив своим благополучием и счастьем. Напротив, колыбель, в которой умирал малыш, отвергалась из страха подвергнуть и своего ребёнка участи предыдущего несчастного. Когда ребёнок подрастал, колыбель убирали на хранение в укромное место, чаще всего на чердак, где она лежала до рождения следующего ребёнка. Как правило, в одной колыбели вырастали дети нескольких поколений.

По обычаю в первые дни ребёнка держат рядом с матерью. Лишь после отпадения пуповины младенца укладывают в колыбель – *бишек*. Здесь же, впервые уложив его в колыбель, под матрас кладут железные предметы (нож или ножницы), чеснок, веточки можжевельника, рябины, священную книгу Коран, а также все необходимое для детской колыбели: маленький матрасик, одеяло, подушку, которые

в прошлом изготовлялись из цветной ткани, причем, из разноцветных ярких маленьких лоскутков. Это делалось с той целью, чтобы разноцветные лоскутки бросались в глаза, что уберегало, по поверьям, дитя от сглаза. Такая тенденция сохранялась не только в изготовлении колыбельного «снаряжения», но и в шитье детской одежды. Татары, проживающие в Астраханской области, приговаривали при этом:

<i>Әби кебек карт булсын,</i>	Пусть доживет до старости,
<i>Шуларның яшен бирсен,</i>	Пусть возраста достигнет большого,
<i>Шуларның юлын бирсен,</i>	И дорога длиною пусть будет,
<i>Торсын, шулар кебек булсын,</i>	Пусть живет долго, как они,
<i>Кыз булсын, ул булсын</i>	Пусть дочкой будет, сыном будет

[Баязитова, 2012: 182].

Эти красочные ткани пользовались славой действенных оберегов. Аналогичные примеры находим и у других тюркоязычных народов. Например, у киргизов на сороковой день рождения ребёнка, по поводу которого устраивалось особое пиршество, на ребёнка надевали рубашку, сшитую из сорока лоскутков разной материи, которые мать новорождённого выпрашивала, обходя все соседние юрты. У татар-мишарей существовала традиция украшать разноцветными лоскутками не только детскую одежду, но и одежду взрослых. Совершенно ясно, что делалось это вовсе не в целях экономии или из-за нехватки материала, а для того, чтобы максимально обезопасить себя от сглаза и порчи.

Одна из наиболее распространённых колыбелей у татар, которая по своей конструкции совпадает с колыбелями, используемыми многими народами вплоть до середины прошлого века, – *сиртмәле бишек*. Материалом для изготовления *сиртмә* служит можжевельник (*артыш*) или рябина (*миләш*). Эти деревья татары наделяют особой силой, отпугивающей злых духов. Верования татар, приписывающие этим деревьям сверхъестественные особенности, отразились в обычаях использования их в целях защиты от нечистой силы, а также

от глаза. Например, веточки рябины пришивают к чепчикам, шапочкам детей, носят в кармане беременные женщины; можжевельные веточки втыкают над входной дверью дома, дымом подождённого можжевельника окуривают помещение, где находится покойник и т. д. Можжевельник считается священным растением и используется в ритуальных действиях и у ряда других тюркских народов.

Сиртмале бишек со временем заменяется колыбелями, подвешиваемыми к пружине. Такая колыбель прикреплялась к потолочному крюку, который, в свою очередь, вбивался в потолок. Матицу в качестве основы прикрепления колыбели в большинстве случаев не использовали, так как она представляет одну из периферий миров, границу, которая разделяет «этот» и «другой» мир, а потому считается опасной зоной. Являясь обиталищем нечистой силы, она таит в себе много неприятностей, может стать причиной беспокойного сна, бреда. Укладывание же под матицу новорождённого и вовсе избегается. «*Женнар йөри торган урын ул. Менә шул матча астына ятасың икән, саташасың*» (Это место, где ходят джен. Если лечь под матицу, то будешь бредить) [ТХИ, 2022: 192].

Говоря о *бишек*, следует отметить, что она играет весьма существенную роль в обрядовой жизни современных татар. Возрождение традиции укладывать ребёнка в *бишек* наблюдается сегодня повсюду. Момент непосредственного укладывания ребёнка в *бишек* имеет особое значение. Совершение обряда укладывания чаще поручается бабушке, реже матери ребёнка. Данная традиция восходит к древнему обычаю, распространённому у многих народов, по которому ребёнка в колыбель должна была укладывать непременно здоровая, многодетная женщина. Такие женщины, по поверью, могут оказать на младенца положительное магическое действие. Здоровая, многодетная, уважаемая женщина, олицетворяя собой здоровье и плодовитость, должна передать эти качества новорождённому.

В прошлом для выполнения этой процедуры специально приглашали повивальную бабку. Она, подходя к колыбели, пробовала уложить ребёнка поперек колыбели или «наоборот», следуя при этом указаниям присутствующих, речитативы которых нарочито подчёркивали необходимость выполнения их наказов:

Анда салма, монда сал!

Алай салма, болай сал!

Анда салма, монда сал!

Алай салма, болай сал!

Туда не клади, сюда клади!

Так не клади, а вот так клади!

Туда не клади, сюда клади!

Так не клади, а вот так клади!

[Брусько, Завгарова, 2013: 42]

Проделав данные действия три раза, повитуха укладывала ребёнка лицом на юг (*кыйбла*). В описанном обряде действует магия инсценировки, в основе которой лежит идея обмана злых сил – преднамеренно укладывая ребёнка «неправильно», повитуха с самого начала вводила их в заблуждение, «кружила» голову, преграждая тем самым им путь к колыбели, где будет лежать ребёнок. Интересен также обычай окуривания колыбели ребёнка можжевельным дымом, двигаясь по часовой стрелке и произнося при этом «*Алас, Алас*», сохранившийся в традиции татар, проживающих в Сибири. Одно из значений теонима «Алас» связано с божественным, небесным огнем. Почитание огня татарами находит свое отражение и в свадебном обряде, когда новобрачные перешагивают через огонь с целью очищения.

В целях защиты ребёнка от нечистой силы, которая может «подменить» ребёнка (особенно когда он остается без присмотра), в колыбель помещают различные предметы-обереги: нож, ножницы, горбушку хлеба, веточки можжевельника, рябины, молитвенник. Бытует также обычай подвешивания к колыбели «рубашки» («*йөзлек*»), а также узелочка с пуповиной, первыми состриженными волосами и ногтями ребёнка. Эти частички тела новорождённого, которые, как подразумевается, не теряют связи со своим хозяином, призваны охра-

нять и оберегать ребёнка, отпугивать и отгонять от него злые силы. Подмены ребёнка нечистой силой можно избежать также, если каждый раз доставать его вместе с колыбелью. В противном случае, считается, что нечистая сила положит туда своего детеныша: «*Жен бишеккә үзенең баласын салмасын өчен бишекне һәрвакыт бала белән бергә баудан алырга кирәк*» («Чтобы жен своего ребёнка в колыбель не положил, его всегда надо снимать с крючка вместе с ребёнком»); «*Бишекне элп калдырмыйдырек, алып куюдырек. Жен баласын тирбәтә диеп әйтәләр ие инде*» («Колыбель висеть не оставляли, убирали. Говорили, что жен раскачивает своего детеныша» (ФФ РЦРТК. Зап. от Г.Р. Гатауллиной, 1974 г. р., с. Кибя-Кози, Тюлячинский район, РТ. Соб. З.М. Арикеева (Брусско), 2006 г.).

Особые правила действуют и при раскачивании колыбели. Повсеместно накладывается запрет на раскачивание пустой колыбели, что в зависимости от локальной принадлежности имеет разные мотивировки. В большинстве случаев данный запрет объясняется тем, что ребёнок будет плаксивым и болезненным.

Укладывание в *бишек* у татар, как и у многих народов, сопровождается *бишек әҗырлары* (колыбельными песнопениями). Колыбельная – один из немногих древнейших жанров фольклора, который бытует до настоящего времени. В колыбельных песнях зашифрованы знания об окружающем мире и идёт своеобразная передача нравственного опыта от одного поколения к другому. Напевая колыбельную песню, мать постепенно переходит от простого к сложному, от близкого к отдалённому, разъясняет и закладывает в голове маленького человека первые знания о мире:

*Әлли-бәлли итәр бу,
Әлли-бәлли итәр бу,
Ефәк читле бишектә
Оеп-йоклап китәр бу,*

Алли-балли, он уснет,
Алли-балли, он уснет,
В зыбке с шелковой тесьмой
Сладким-сладким сном уснет.

*Шулай оеп йоклагач,
Менә үсеп эжитәр бу.*

День за днем так засыпая,
Сил и счастья обретет.

*Әлли-бәлли итәргә
Сыгылмалы сиртмәсе,
Төн йокысын өч бүлеп
Тирбәтәдер әнкәсе.
Тәти уенчык алырга
Базарга китте әткәсе.*

Алли-балли чтобы спать
Колыбелька есть своя,
Ночью чтобы покачать
Мама есть любимая.
За красивую игрушкой
Папа на базар пошел.

*«Әнә, әттәм кайта» дин,
Каршы чыга бәбкәсе,
Ерак икән каласы,
Көтә икән баласы.
«Әнә, әттәм», дигәч тә,
Каршы чыгар анасы.*

«Вон, мой папа в дом идет»,
Побежит к нему дитя.
Город далеко, видать,
Ждет ребёнок, чтоб сказать:
«Вот, мой папа, вот же он»,
Встретит мама у ворот.

*Балам, балам, и балам,
Бигрәк булган бу балам.
Әткәсенә, әнкәсенә
Хезмәт итәр бу балам,
Әлли-бәлли итәр бу,
Әлли-бәлли итәр бу*

Ты дитя мое, дитя,
Сладкое мое дитя.
Папе, маме дорогим
Будет в жизни помогать,
Алли-балли, он уснет,
Алли-балли, он уснет.

[ТХИ, 1993: 22].

В колыбельных песнях, исполненных со всей искренностью и сердечностью, отражаются представления матери о будущем ребёнка, её переживания о его дальнейшей судьбе, надежды и чаяния на благополучную и счастливую жизнь, желание увидеть своего ребёнка грамотным и уважаемым человеком.

Период после родов отмечается наличием разнообразных представлений, поверий и действий, связанных непосредственно с ними. Примечательны в этом отношении представления татар о *периоде кырыгы (сорокодневия)*. Первые дни и недели жизни ребёнка, так или иначе ритуально отмечали (и отмечают, хотя и в трансформированном виде) все народы мира. Этот отрезок времени считается важным как для

новорождённого, так и для его матери. Именно в эти дни особенно интенсивны и естественны хлопоты по уходу за младенцем и различные магические манипуляции благопожелательного и защитного характера.

Для татар выделение *кырыгы* – сорокодневия является также очень характерным. Этот срок у татар знаменуется вхождением души в человека и её уходом (ср. поминки, *кырыгы* – сорок дней после смерти человека). Именно в этот период распространен обычай давать подаяние (*сәдәка бирү*) пожилым женщинам в честь ребёнка [Баязитова, 2012: 31]. Суть данного обычая, называемого у татар, проживающих в Сибири, *арыслан сәтәкәсе* (подаяние льва), заключается в том, что он обеспечивает дальнейшее благополучие и здоровье ребёнка. На такого ребёнка не сможет напасть ни лев, ни человек, его не сможет пронзить даже нож.

Факт выделения сорокодневия в родильной обрядности татар связан с представлениями об особом состоянии новорождённого и матери в этот период. Татары считают, что в это время они особенно уязвимы для различных дурных воздействий, болезней и сглаза. Положение роженицы в этот период так же, как и во время её беременности, оценивается как промежуточное – между «этим» и «тем» миром, между «своими» и «чужими»: *«Бала ана карынына кырык бер тамыр белән ялганыр ди, бала туган вакытта шул кырык бер тамырның кырыгы өззелер, берсе генә калыр ди. Кырык көн буена гүр авызы ачык торыр ди бәбиләгән хатынга: алам, алам, алам! – дип торыр ди»* («Дитя с матерью срастается сорока одним корнем, когда рожаешь, сорок корней обрываются, остается только один. Сорок дней могила открыта для роженицы: заберу, заберу, заберу! – говорит могила»); *«Жан әйтә, – ди, мин чыгам, бала әйтә ди, – мин туам»* («Душа говорит, я выйду, ребёнок говорит, я появлюсь на свет» (ФФ РЦРТК. Зап. от М.И. Шакировой, 1937 г. р., с. Ст. Зюри, Тюлячинский район, РТ. Соб. З.М. Арикеева (Брусью), 2006 г.).

Повсеместно у татар наблюдается соблюдение запрета на посещение ребёнка в первые сорок дней. Если навещают роженицу, стараются не заглядывать в ту половину дома, где находится новорождённый, предостерегая его от сглаза и беспокойств: *«Кырыгына кадәр баланы чит кешегә күрсәтергә ярамый. Кырыгына хәтле тигән күз бетми диләр»* («До сорока дней ребёнка нельзя показывать чужим. Такой сглаз нельзя вывести») (ФФ РЦРТК. Зап. от Р.Х. Гарифуллиной, 1935 г. р., с. Бол. Битаман, Высокогорский район, РТ. Соб. З.М. Арикеева (Брусско), 2006 г.). Самым верным способом защитить мать и дитя от влияния окружающей среды считается их изоляция, помещение в отдельной комнате, чтобы не допустить контакта с другими людьми. Для защиты пространства их обитания обращаются к охранительной магии, о которой мы говорили выше.

Период сорокодневия также отмечается особым отношением к роженице. С момента рождения дитя роженица становится матерью, особенно чтимой и уважаемой женщиной. Родные и близкие стараются проявить к молодой матери особую заботу и внимание: обеспокоенные её ещё не окрепшим здоровьем, не позволяют поднимать тяжелое, готовить пищу, появляться на людях, следят за тем, чтобы нечаянно её не обидеть. Повсеместно бытует бережное отношение к ней. В старину считалось, что даже взгляд на печную трубу дома, в котором родился ребёнок, является богоугодным. Не потерявшего свою актуальность и на сегодняшний день у данного изречения появились и некоторые локальные варианты. Например, в некоторых деревнях Заказанья считается, что можно освободиться от грехов, совершённых в течение сорока дней, если пройти впритирку с домом роженицы, а посещение её дома с целью проведывания после родов поможет очиститься от грехов, содеянных за сорок лет. Происхождение данных поверий восходит к представлениям татар о безгрешности роженицы, полностью «очистившейся» во время родов от своих грехов. Это в свою очередь послужило основой для

выполнения и ряда других действий, расцениваемых как богоугодные: целовать роженицу в лоб, здороваться с ней двумя руками при посещении («*Баладан котылган кешенең гәнаһысы беткән була ди, аның белән ике куллап күрешергә кирәк. Анадан туган кебек гәнаһысыз була ди ул*») («У роженицы ни одного греха не остается, с ней надо двумя руками здороваться. Как вновь родившаяся, без единого греха бывает она») (ФФ РЦРТК. Зап. от М.Г. Гимадиевой, 1940 г. р., д. Ср. Тиганы, Алексеевский район, РТ. Соб. З.М. Брусско, 2014 г.).

Рождение ребёнка, появление на свет ещё одного члена семьи, а значит, и члена общества, представляет собой событие для жителей того или иного села. Данное событие становится значимым не только в силу появления ребёнка, но и в силу появления роженицы, т. е. женщины-матери. Узнав о рождении ребёнка в той или иной семье, близкие люди считают своим долгом сходить к роженице, поздравить её, справиться о ее здоровье. Этот обычай, называемый у татар *бәби ашы* (пища дитя) является одним из наиболее сохранившихся и обязательных в череде обрядов, проводимых в рамках родильной обрядности. Идти к роженице полагается обязательно с каким-нибудь угощением. Практически повсеместно приносят выпечку (хлебные изделия), а также кашу – *кабартма* (пышка), *коймак* (оладьи), *гәбәдия* (закрытый многослойный сладкий пирог), *бәләш* (сладкий или мясной пирог), *манный боткасы* (манная каша): «*Элек бер тәлинка коймак иде, я бер тәлинка кабартма булыр иде*» («Раньше тарелку оладий приносили или тарелку пышек»); «*Үзең пешергән камыр эйбере инде анда, алар кайнар көе тәмле була инде бәбәйлагән хатынга*» («Ну там то, выпечка, которую сама приготовила они в горячем виде вкусными бывают для роженицы»); «*Манный боткасына хәтле пешереп алып килгән иде безнең нәнәй*» («Даже манную кашу принесла моя бабушка») (ФФ РЦРТК. Зап. от А.Н. Мансуровой, 1937 г. р., д. Комаровка, Мамадышский район, РТ. Соб. З.М. Брусско, 2014 г.). Обязательность хлебных и кашяных изделий

продиктована не просто реальной возможностью приносить именно эти продукты, но связана со знаковой природой этих единиц в обрядовой культуре вообще – как пища, обладающая сакральной, жизнеутверждающей силой, они призваны обеспечить ребёнка счастьем, достатком, благополучием на протяжении всего его жизненного пути. Символично, что попадают они к ребёнку не напрямую, а с молоком матери. Именно поэтому роженица старается отведать все принесённые на *бэби ашы* гостинцы, что, по представлениям татар, способствует укреплению, восстановлению её сил, а также положительно сказывается на лактации.

Состав даров включает в себя не только продукты, но и подарки для роженицы и новорождённого: «*Элек кулмәкләр, бер метр ситсы иде инде анага, балага вак-төяк кием-салым алып киләләр иде*» (Раньше распашонки, один метр ситца для матери, ребёнку кое-какую одежду приносили); «*Кызың ата-анасы бәбигә мөндәр, киез, юрган алып килә, аннары кулмәк-ыштан алып килә*» («Родители невесты подушку, матрасик, одеяло приносят, ещё распашонки-ползунки приносят») (ФФ РЦРТК. Зап. от Ф.А. Закировой, 1931 г. р., д. Мендюш, Арский район, РТ. Соб. Г.М. Ханнанова, 2004 г.).

Основной смысл обряда заключается в признании ребёнка материнским родом. Именно об этом свидетельствует традиция обязательного визита родителей роженицы с подарками для новорождённого. Вместе с тем, данное мероприятие выполняет и другую, не менее важную функцию, которая заключается в признании роженицы женским родом (женщинами-матерями). Неслучайно проводывание совершается именно женщинами – соседками, односельчанками, родственницами. В пользу данного суждения говорит также и то, что угощение предназначается именно роженице. Наряду с этим, обычай проводывания приобретает характер осознанных целенаправленных действий и свидетельствует о превращении отдельных немотивированных правил поведения в мотивированные. Так, согласно поверьям, посещение роженицы

в первые же дни после родов расценивается как богоугодное дело: «*Бәби ашын бала тапкан көнне үк китерсәң, бигрәк саваплы була инде*» («Если прямо в день родов принесешь бәби ашы, особенно хорошо») (ФФ РЦРТК. Зап. от К.С. Волковой, 1939 г. р., д. Н. Мочалкино, Мамадышский район, РТ. Соб. З.М. Брусско, 2014 г.). В наши дни данная традиция несколько теряет свою актуальность. В день возвращения из роддома к роженице, как правило, приходят только самые близкие родственники (в том числе её родители), тогда как другие женщины стараются запланировать свой визит ко времени, когда роженица и малыш немного окрепнут. Тем не менее, визиты к роженице в современности также мотивированы стремлением облегчить её послеродовое положение, желанием разделить радость материнства, поделиться своим опытом в воспитании ребёнка. Время своего визита посетительницы, как правило, согласуют с роженицей и её домочадцами заранее, демонстрируя этим уважительное отношение к особым условиям проживания с новорождённым.

Наряду с проведываниями, совершаемыми по инициативе посетительниц, у татар существует традиция устраивать большой праздник в честь новорождённого – *бәби туге* (свадьба дитя) / *бәби чәе* (чай дитя) / *бәби боткасы* (каша дитя) / *бәби мае* (масло дитя), подразумевающий обязательное приглашение гостей к конкретному времени. В некоторых случаях такое мероприятие бывает совмещено с обрядом имянаречения. Но такое бывает крайне редко, так как данное торжество обычно планируется ко времени полного послеродового восстановления роженицы (в течение 1–2 месяцев), тогда как обряд имянаречения не должен откладываться позже первой, редко второй-четвертой (при невозможности соблюдения данных временных рамок) недели жизни ребёнка. На *бәби туге* отмечается некоторое послабление запрета на близкий контакт с новорождённым, обычно в этот день устраиваются первые смотрины. Более того, данное действие становится одним из главных составляющих обряда: чтобы

оставить свои подарки, все приглашённые подходят к ребёнку и кладут его рядом с ним. В данном случае обряд *баби туге* выполняет социально-демонстративную, а также «приобщающую» функцию – выводит ребёнка «в свет», приобщает его к обществу. Другим немаловажным назначением данного обряда становится объединение родственников, укрепление родственных уз.

Исем кушу (имянаречение) становится центральным событием в ряду разнообразных обрядовых действий послеродового этапа. Сакральное, магическое значение имени для человека велико. Имя выполняет защитные функции, оберегая сущность человека, его «настоящую душу», становится щитом, своеобразной маской. Долго оставлять младенца без имени у татар считается опасным, оно должно даваться в первые же дни его жизни (желательно в течение 3–7 дней, в крайнем случае – не позднее периода *кырыгы*). Ограничение обряда имянаречения временными рамками связано с представлениями о том, что ребёнок, не получивший имени, не может получить и покровительства высших сил. Безымянное положение новорождённого воспринимается как критически опасное, требующее максимального оберегания ребёнка как от людского сглаза, так и от козней злых сил. Лишь после совершения обряда имянаречения малыш достигает состояния благословения и попадает «под защиту Аллаха», а душа безымянного ребёнка будет скитаться в поисках имени до тех пор, пока не обретет его. Без имени у татар нельзя и хоронить ребёнка, если смерть его наступила до совершения обряда имянаречения. В этой традиции народа прослеживается следование религиозным канонам: для исполнения молитвы за любого умершего необходимо наличие у него имени, чтобы прочтённая молитва достигла своей цели – обеспечила душе покой и «пищу»: «*Аңа бит дога кылырга кирәк, исеме булмагач, кемгә атап кыласың?*» («За него же молиться надо, если имени нет, кому посвятить молитву?») (ФФ РЦРТК. Зап. от Р.Х. Гарифуллиной, 1935 г. р.,

с. Бол. Битаман, Высокогорский район, РТ. Соб. З.М. Арикеева (Брусско), 2006 г.). Наиболее часто в таких случаях девочку называют Фатимой (имя младшей дочери пророка Мухаммеда), мальчика – Габдуллой (раб Аллаха).

С именем связывалось будущее благополучие человека, в него вкладывалось определённое содержание. Считалось, что имя человека предопределяет его судьбу и, более того, успех его дальнейшей жизни полностью зависит от правильно выбранного имени. Поэтому люди старались назвать ребёнка таким именем, которое обеспечивало бы ему благополучие.

Весьма серьезно к выбору имени ребёнка татары относятся и сейчас. Стремясь обеспечить ребёнку долголетие и здоровье, выбирают имя долгожителя, и, наоборот, строго табуируются имена рано умерших, погибших в несчастных случаях, так как верят, что ребёнок повторит судьбу несчастного, и жизнь его будет коротка. Особенно осторожно подходят к вопросу нарекания новорождённого в честь умершего родственника. В определённой ритуальной ситуации это имя может привлечь в тело новорождённого душу умершего и обусловить тем самым её возвращение из загробного мира в мир людей.

Выбор имени для новорождённого у татар является очень ответственным делом. Родители стараются учитывать благозвучность имени, его национальную специфику, сочетаемость с фамилией и отчеством. Одной из показательных особенностей имянаречения у татар является стремление подобрать имя созвучное именам членов семьи (родителей, старших детей). Как правило, это имена, имеющие одинаковые или схожие по звучанию компоненты, например *Зульфия – Гульфия – Альфия, Мансур – Ильсур, Мударис – Табрис, Ильфат – Ильфар* и т. д. Ярким примером такой созвучности выступают имена, образующие парность в структурно-семантическом и грамматическом отношениях: *Сабир – Сабира, Тэфкил – Тэфкилә, Салих – Салиха, Нэгыйм – Нэгыймә,*

Раил – Раилә, Илдар – Илдария, Фәрит – Фәридә, Алмаз – Алмазия, Самир – Самира, Камил – Камилә. Среди этих имен встречаются имена, относящиеся к разным периодам, что свидетельствует о бытовании данной традиции у татар как в прошлом, так и в современности. Также широко распространен обычай подбирать имена на какую-то определённую букву – например, если старшего ребёнка назвали Муса, то скорее всего, имена его младших братьев и сестер будут начинаться на букву «м». В этом случае созвучность может быть не основным критерием и следом за Мусой, в семье могут появиться Малик, Мунир, Марат или же Малика, Мадина, Миляуша и т. д. Большое внимание татары обращают на соответствие имен мусульманским канонам и стараются называть своих детей благозвучными, благородными именами – в честь мусульманских святых, пророков или по названию месяца, в котором родился ребёнок. Считается, что такие имена делают человека ближе к Аллаху, исполняют роль своеобразных оберегов, подтверждая желание служить Всевышнему. Такие имена, как *Мөхәммәт* (в честь пророка Мухаммеда), *Нурислам/Исламнур*, (луч ислама), *Динислам* (вера в ислам), *Гәбделәхәт* (раб Аллаха Ахат), *Азамат* (величественный), *Хәсән*, *Йосыф*, *Ибраһим*, *Муса* (имена пророков), *Айша/Аиша* (жена пророка Мухаммеда), *Рамазан*, *Рабиға*, *Зөлхижә* (мусульманские названия месяцев) носят ярко выраженную исламскую символику. Однако, как нетрудно заметить, в имянаречении наблюдается устойчивость и доисламских тенденций. Если ребёнок появляется на свет на заре, его нарекают *Таңсылу* (Красавица зари), *Сахария*, *Сахарбану* (Принцесса зари), *Таңбатыр* (Богатырь зари), если рождается вечером – *Ахшам* (вечер), *Шафак* (закат). Встречаются имена, связанные с названиями луны, солнца, звезд (*Кояш* – Солнце, *Айсылу* – красивая, как луна, *Айгөл* – лунный цветок, *Айнур* – лунный луч, *Чулпан*, *Зөһрә* – (утренняя звезда), в которых отражается культ солнца, луны, звезд, а также вера в магическую силу слова, имени. Люди верят, что ребёнок,

носящий такое имя, будет жить долго, поскольку луна, солнце, звезды вечны. Когда ребёнок появляется на свет в полнолуние, также нарекают именами, в состав которых входит слово *ай*. Именами становятся и некоторые антропонимы, образованные от географических названий, например, *Иделия*, *Идел* (Волга), *Урал*, *Казбек*, которые, являясь неотделимой частью Природы, Земли, наделяют ребёнка «земными» качествами, одаривают способностью противостоять невзгодам жизни.

У татар Заказанья распространён обычай, по которому ребёнок ещё до получения им настоящего имени нарекается «временным» именем *кендек исеме* (досл. ‘пуповинное имя’), становящимся для него своеобразным оберегом. Это имя *кендек эби* шептала ребёнку на ухо сразу же после родов. Нарекая новорождённого, она тем самым делала первый шаг в его «очеловечивании», превращении его в человека из существа не вполне земного, явившегося из иного мира.

В фольклоре наречения именем особое место занимает факт «перерождения» как магического средства. При рождении слабого, больного ребёнка человек обращался к высшим силам, а иногда прибегал и к помощи потустороннего мира. При этом использовались наделённые магическим смыслом отверстия: печная труба, печь. В истории и этнографии многих народов печка, очаг, труба действуют как обереги, культовые места в силу их подобия с пещерой. Через них происходит избавление от недугов, осуществляется новое рождение. При обнаружении на теле ребёнка *миң* (родинки), особенно большой, имеющей предрасположенность к увеличению, разрастанию (а значит, опасной для жизни), татары совершали обряд замены имени (*исем бозу* – досл. ‘имя портить’) для избавления от неё. В качестве нового имени выбиралось имя с компонентом *миң/мин* – *Миңлебану*, *Минзифа*, *Миннэхмэт*, *Минтимер* и др. Обряд имел свои строго регламентированные временные и пространственные параметры и должен был проводиться в среду (*чәршәмбе көнне бозалар исемен*)

в зоне *печная труба – устье печи – порог двери*. В действе были задействованы двое участников, один из которых находился на чердаке, рядом с печной вьюшкой, другой – дома у печи. Между ними происходил следующий диалог: «*Гарәфетдингә ни булган?*» (Что случилось с Гарафутдином?), спрашивал находящийся на чердаке. «*Гарәфетдингә миң булган, исемен бозам. Миңлебай кушам!*» («У Гарафутдина родинка появилась, имя порчу, Миннибаем нарекаю!»), отвечал тот, который находился дома. Тот, кто был наверху, трижды постучав, кидал в печную трубу ложку. Находящийся дома с ложкой в руках подходил к двери, так же стучал ею трижды об порог и передавал своему спустившемуся вниз напарнику. Тот возвращался обратно на чердак. Действо должно было повториться три раза. В завершении сообщалось новое имя ребёнка и, что очень примечательно, определялись сроки его ношения – «*бер күлмәге/чалбары тузганчы*» (пока рубашка/брюки (ребёнка) не прохудятся), «*бер мич ипи ашалып беткәнче*» (пока хлеб одной печи не съедят (ФФ РЦРТК. Зап. от Р.Х. Ахметзяновой, 1912 г. р., д. Улля, Высокогорский район, РТ. Соб. З.М. Арикеева (Брусьюко), 2006 г.). Сжатость, «спрессованность» во времени исполняемого ритуала обеспечивала таким образом его эффективность. Путем конкретизации, обозначения сроков достигалось желаемое. По истечении обозначенного срока и, следовательно, исчезновения родинки, ребёнка начинали называть старым именем. В большинстве же случаев новое имя закреплялось за человеком на всю жизнь. Большой смысловой нагрузкой наделены печь и дверь, в зоне которых локализуется ритуал. Данные части жилища являются важнейшими элементами в семантической структуре дома. И печь, и дверь являются пограничными зонами между своим и внешним миром, служат каналом связи людей с обитателями потустороннего мира. Этим и определяется выбор данных локусов в проведении ритуального действия. Через них пролегает путь исцеления, преобразования, происходит своеобразный обмен больного ребёнка на здоро-

вого. Замена имени осмысливается здесь как замена самого ребёнка, его символическое перерождение, а лексема *мин/миң*, по представлениям, способствует исчезновению, консервации родинки (что, судя по всему, работает по принципу подобное – подобным).

Поводом для совершения обряда замены имени новорождённого может стать и неправильно подобранное имя. Согласно представлениям, такое имя может стать причиной частого плача, капризов, плохого аппетита, бледности, худобы, слабости и отставания в физическом развитии вообще. К таковым татары причисляют так называемые «тяжелые, неподъемные» имена, в частности имена, имеющие в своем составе компонент *нур* (луч, свет) – *Нургаян, Нуриэхмэт, Зиннур, Нуришат, Нурзадэ, Нурҗиһан* и т. д. Особое выделение и неприятие данного слова в отдельных случаях носители традиции объясняют его происхождением: согласно исламскому вероучению, *ән-Нур* – одно из многочисленных имен Аллаха. Это слово многократно упоминается в Коране, есть даже отдельная сура под названием «Нур», в отдельных аятах которой говорится об озарении Аллахом своим светом (*нур*) всего мира и всего, что находится в нем [Урманче, 2009: 258]. Именно поэтому имя со столь сакральным, священным значением, по народным представлениям, превращается для его владельца в неподъемную ношу, обрекая его на определённые трудности.

Тождественным семантике рассмотренных выше обрядов становится и обряд ритуальной купли-продажи ребёнка (*бала сату йоласы*), проведение которого направлено на регулирование детской смертности в отдельно взятой семье. В случае, когда в семье дети «не держатся», часто умирают, приглашают знахарку, которая продает ребёнка матери через окно. Знахарка с ребёнком на руках стоит под окнами снаружи и, обращаясь к матери, находящейся с внутренней стороны, громко спрашивает: «*Бала сатам, бала сатам! Сезгә кирәк түгелме?*» («Продаю ребёнка, продаю ребёнка! Вам не нужен?»),

на что мать отвечает: «*Кирэк, кирэк, алабыз, алабыз!*» («Нужен, нужен, возьмем, возьмем!»). Знахарка: «*Аласызмы?*» («Возьмете?»), мать: «*Алабыз! Кыйбатмы?*» («Возьмем! А дорого?»). Знахарка: «*Хак ярым как, пот ярым борчак. Ике кием чабата, калганы акчалата*» («Полторы цены пастилы, полторы пуда гороха. Две пары лаптей, остальное деньгами»). Получив от матери символическую сумму денег, знахарка произносит слова благопожелания в адрес новорождённого «*Чыршы күк озын булсын, имән күк таза булсын, таш кебек нык булсын! Алтын канатлы булсын, ипилетозлы булсын, якты йөзле булсын, бәхетле-тәүфикълы булсын!*» («Пусть будет высоким, как ель, пусть будет здоровым, как дуб, пусть будет крепким, как камень! Пусть будет златокрылым (т. е. с обоими родителями), пусть будет с хлебом-солью, пусть будет со светлым лицом (в значении «дружелюбным»), пусть будет счастливым-воспитанным!») (ФФ РЦРТК. Зап. от А.Н. Мансуровой, 1937 г. р., д. Комаровка, Мамадышский район, РТ. Соб. З.М. Брусьюко, 2014 г.).

В основе данного обряда лежит идея обмана злых духов и болезней для сохранения жизни ребёнка. «Продавая» ребёнка, которому потенциально может грозить смерть, совершают замену одного ребёнка на другого, перерождают его в другом, неизвестном смерти облике. Эту же функцию выполняет и передача ребёнка через окно – сакральную границу. Как известно, ритуал пересечения сакральной границы означает прохождение через процесс смерти – рождения, в результате чего на свет приходит совершенно новый человек. Пройдя данный путь, ребёнок в то же самое время переходит из опасного мира в мир благоприятный. Произношение в этот момент благопожеланий в адрес ребёнка призвано усилить действие совершаемых действий и обеспечить ему долгую, обеспеченную, счастливую жизнь в окружении родных и близких людей. Этим самым подчёркивается действенность проводимого ритуала, благопожелания действуют как гарант успешного его выполнения, «в подобных текстах, по словам

И.А. Седаковой, раскрывается логическая связь между совершаемым и желаемым» [Седакова, 2007: 145].

Имя человека мыслилось как проявление сущности обозначаемого, то есть, в данном случае его земной личности. Оно, как средство, раскрывающее желаемые качества, увеличивало жизнестойкость ребёнка. Чтобы оградить детей от смерти их нарекали именами, заклинающими смерть *Үлмәскамал* (Бессмертная Камал), *Үлмәсбикә* (Бессмертная Бика), мальчика *Тимерхан*, *Биктимер*, *Минтимер* с ориентиром его на крепость железа (*тимер*). Фольклоризировались заветные желания родителей: давались имена – *Жантимер*, то есть «крепкий духом», *Бакый* (вечный), *Гомәр* (жизнь) с намеком на долгую жизнь. Особенно часто обращались к вышеперечисленным именам семьи, которые неоднократно переживали смерть собственных детей в младенческом возрасте. Выбор этих имен не оставляет сомнения в том, что они должны дать ребёнку жизнь – согласно своему семантическому содержанию и, очевидно, в силу этого своего содержания.

На сегодняшний день обряд наречения именем у татар, как и у других тюркских народов, исповедующих ислам, проводится по единым канонам. Малыша на подушке кладут на стол так, чтобы голова его была сориентирована к кибле – югу (мусульманский ориентир к Мекке), мулла трижды возносит азан «Аллаху акбар!», затем, наклоняясь к ребёнку, тихо произносит нарекаемое имя сначала в правое, потом в левое ухо. Имя ребёнка становится первым, что он слышит в своей жизни.

Таким образом, обретение младенцем имени, сопровождающееся различными обрядами, магическим образом очеловечивало ребёнка. Каждое действие над ним знаменует очередную ступень отхода дитя от первоначальной, потусторонней его сущности и обретение им обычных, человеческих качеств. С обретением имени человек получает и новый статус, вводится в мир людей, становится полноценным членом

коллектива. Имянаречение с этой точки зрения является, пожалуй, наиболее важным механизмом включения новорождённого в «культуру». Если до сих пор ритуальными способами формировался облик будущего человека, собственно, создавалась его форма, то с получением имени он приобретает новое качество: становится существом, которое может быть названо, узнано, познано.

Беренче чачен алу (стрижка первых волос) новорождённого у татар является другим значимым событием после имянаречения. Данный обряд выполнялся с соблюдением строгих временных рамок – первые волосы (*карын чач* – досл. ‘утробные волосы’) необходимо стричь как можно раньше, желательно до истечения *кырыгы*, иначе высока вероятность сглаза. Отрезанные волосы требуют определённого к себе отношения. Такие волосы не сжигают и не выбрасывают – их бережно хранят, завернув в бумагу или кусочек ткани, и используют в качестве оберега. Волосы являются универсальным символом, в котором заключено представление о жизни и душе в самых разнообразных её проявлениях, и все ритуальные действия с ними направлены на сохранение и поддержание жизни тех, кто находится в опасности. Сакральность первых волос ярко проявляется в примерах использования их при сглазе ребёнка. Татары-мишари поджигают волосы и окуривают дымом «пострадавшего» от сглаза ребёнка. Первая стрижка волос символизирует перемену статуса, ещё одну ступень жизни ребёнка и восходит в истоках своих к древним верованиям в магию волос.

Радостным событием являлось прорезывание первого зуба у ребёнка. Человек, увидевший прорезавшийся зуб ребёнка, делает ему подарок и называют его *теш эни*, *теш анасы*. Зубы так же, как и волосы имели сакральное значение: при выпадении с ними проделывали особые магические приемы, направленные на обеспечение ребёнку новых крепких зубов. Бросая зубы в подпол или пряча их в щелях стен, проговаривали:

*Тычканга – камыр теш,
Балама – тимер теш!*

Мышонку – мучной зуб,
Дитяти моему – железный зуб!

[Брусько, Завгарова, 2013: 55]

Смена молочных зубов на постоянные в традиционной культуре знаменовала новый этап взросления ребёнка: с этих пор он становился ответственным за свои поступки. Сохранение сакрального отношения в традиционных верованиях к волосам, ногтям, зубам, несомненно, связано с их особой природой, свойствами, которые объединяют их общим значением нетленности, принадлежностью к иной, чем остальное тело, субстанции.

Ритуально отмечается и первый шаг ребёнка. Способность ходить является необходимым признаком человека. Поэтому при неумении ребёнка ходить стараются устранить этот недостаток посредством обращения к магическим приемам. Если ребёнок долго не ходит, то существует на это поверье, что у него ноги спутаны невидимыми путями, их надо распутать. В таком случае совершают обряд *«тышау кису»* (досл. ‘разрезание пут’). Ребенку связывают ноги плетеной веревкой и делают режущие движения – обрывают невидимые путы, препятствующие началу самостоятельного хождения. При этом приговаривают: *«Тышавын кисәм! Тышавын кисәм!»* («Разрезаю путы! Разрезаю путы!») (ФФ РЦРТК. Зап. от Н.Р. Садриевой, 1976 г. р., с. Бол. Битаман, Высокогорский район, РТ. Соб. З.М. Арикеева (Брусько), 2006 г.). Словесный репертуар данного периода составляют в основном пестушки-пожелания, исполнение которых должно стимулировать у ребёнка желание ходить.

*Текер-текер йоресен,
Тигәнәк моңар тимәсен,
Күп кешеләр моны сөйсен,
Күз дә моңа тимәсен*

Пусть ходит текер-текер,
Пусть лопух не трогает его,
Пусть многие любят его,
Пусть никто не взглянет его.

[ГХИ, 1993: 35].

На овладение ребёнком языком, речью также пытаются воздействовать внешне. При задержке речи, говорят, «*сыерчыклар тел алып кайтырлар*», то есть, «скворцы язык (речь) принесут». Образ скворца в данной метафоре символизирует весну, начало новой жизни, пробуждение природы, и, следовательно, надежды на «пробуждение» ребёнка. Вместе с тем, существуют и более эффективные способы наделения ребёнка речью. Например, чтобы ускорить процесс овладения языком, над головой ребёнка разламывают ломоть хлеба или лепешку, проговаривая при этом слова пожелания в скорейшем времени обрести ему красивую речь. Данное действие, совершаемое с самым сакральным видом пищи для человека – хлебом, символизирует «разламывание», преодоление некой преграды, присутствующей в запуске речи. Особенно показателен данный обряд при проведении его относительно заикающегося ребёнка.

Для раскрытия речи ребёнка, развития способности говорить используют словесные формулы, специальные упражнения для языка.

*Эт, эт-эттә дип әйт,
Этәч койрыгы бирәм.
Ән, ән-әннә дип әйт,
Әлбә бирәм.
Ап, ап-апа дип әйт,
Ак алма бирәм.
Әп, әп-әби дип әйт,
Әфлисун бирәм.
Тешеңә йомшак булыр*

*Па, па-папа, ты скажи,
Хвост петуха тебе дам.
Ма, ма-мама, ты скажи,
Элбә (сладкое лакомство) тебе дам.
Тё, тё-тётя, ты скажи,
Белое яблоко тебе дам.
Ба, ба-бабушка, ты скажи,
Апельсин тебе дам.
Зубам твоим мягко будет.*

[ТХИ, 2002: 27].

Использование таких и подобных словесных формул в своей практике дает возможность взрослым в лёгкой и ненавязчивой форме ознакомить ребёнка с окружающими его людьми, предметами. Ребенок, начинающий говорить, считался уже полноценным человеком, сумевшим постоять за себя.

Сөннәткә утырту (обрезание) – следующий обряд послеродового этапа, санкционирующий новую ступень взросления мальчика. *Сөннәт* – происходит от арабского термина сунна, что значит традиция, обычай. Термин *сөннәтләу*, *сөннәткә утырту* имеет более узкое значение и подразумевает введённый мусульманским культом обычай отрезания крайней плоти. Обрезание существовало не только у тюркоязычных мусульманских народов, но и у народов Африки, Австралии, Океании, Меланезии, что дает основание соотнести обряд обрезания с возрастными инициациями в родоплеменном обществе.

Сөннәтләу – значительное событие в жизни каждого мальчика, становящееся для него своеобразной социализацией, по совершении которого он условно считался посвящённым в мужчины. Основным лицом в этом акте являлся дед, совершающий обрезание (*сөннәтче бабай*, *баба*, *аптал/абдал/абдалцы*). Личность бабая имела культовое значение. Бабая преподносили подарки, обильно угощали, вместе с тем сторонились, старались не докучать бытовыми разговорами, особо соблюдали правила приличия. Ему доверено было посвящение мальчиков в мужчины – таинство и магия защиты силы, здоровья рода зависели от него. В традиции татар Поволжья первому внуку дедушка дарил по этому случаю барана или жеребёнка. Обрезание проводилось строго по нечетным годам, когда мальчику исполнялось 1, 3, 5, 7 лет и т. д., что было связано с представлениями о негативном влиянии обрезания на ребёнка, проведённого в четные годы его жизни. В современной жизни татар обряду *сөннәтләу* придается весьма большое значение. Каждая семья, в которой рождается мальчик, старается совершить обряд обрезания. Такие услуги в наши дни предоставляют, как правило, медицинские учреждения.

Итак, перед нами вырисовывается картина наиболее существенных моментов первых лет жизни ребёнка. Ритуальные действия, которые совершаются над ним, имеют целью

«превратить» его в человека, ввести в социум. Все они направлены на то, чтобы лишить новорождённого «чуждых» качеств и одновременно наделить его культурными признаками. Именно в ходе этих ритуалов происходит «истинное» рождение ребёнка. Через обряды и тексты, сопровождающие беременность, роды и первые годы жизни, ребёнок вводится в мир людей, а женщина утверждается в новом статусе матери. В дальнейшем судьба человека будет проходить через другие обрядовые «пороги» – вступление в брак, уход на военную службу, старение и смерть. Многие мотивы, впервые проявляющиеся в родильной обрядности (идея защиты в пограничном состоянии, особая роль старших как проводников, забота о границе между «своим» и «чужим»), по-своему развиваются в свадебных, рекрутских и погребально-поминальных обрядах, образуя единую картину жизненного пути.

СВАДЕБНЫЕ ОБРЯДЫ ТАТАР: ОТ СВАТОВСТВА ДО БРАЧНОГО ПИРА

Со свадьбой в татарской традиции связан один из ключевых моментов жизненного цикла, когда человек переходит из статуса дочери или сына в статус супруги и супруга: девушка покидает родительский дом и вступает в положение замужней женщины, а юноша принимает на себя ответственность главы новой семьи. В терминах классической теории обрядов перехода это событие объединяет фазы отделения от родного дома, «пограничного» состояния и последующего включения в новый социальный порядок, что отчётливо проявляется в свадебной обрядности татар.

Традиционная предсвадебная обрядность татар, несмотря на заметные локальные различия, выстраивается по устойчивой схеме и имеет общие черты по составу и последовательности действий. Наиболее распространённой традиционной формой заключения брака у татар разных регионов остаётся брак, оформляемый посредством открыто разыгрываемого сватовства. Центральную роль в этом действии играют посредники – сват или сваха (*димче, яучы*), которые от имени семьи жениха вступают в переговоры с родней девушки и берут на себя ответственность за исход договорённости. Сватовство (*яучы жиба́ру, ярашү, кыз ярашү, кыз килешү, димләү*) заключалось в обсуждении условий и достижении договорённости о предстоящем браке между семьями жениха и невесты.

Засылка сватов приурочивалась к удобному времени: чаще всего их отправляли после окончания полевых работ

осенью, в благоприятные, по народным и религиозным представлениям, дни недели – понедельник или пятницу, как правило, во второй половине дня [Уразманова, 2014: 91]. Считалось важным, чтобы сват или сваха были счастливы в собственной семейной жизни: предполагалось, что их благополучие «передастся» и новой паре. В современной практике обряд заметно упростился: во многих семьях функцию сватов берут на себя сами родители жениха или близкие женщины-родственницы, однако мотивы взаимного признания брака общиной и символическое «завоевание» согласия семьи невесты по-прежнему сохраняются.

Особое внимание уделялось и внешнему виду сватов. Входя в дом, они обязательно переступали порог с правой ноги; перед этим сват мог подвернуть одну штанину выше колена, а сваха – выпустить её поверх голенища сапога. Такой намеренный «непорядок» в одежде, по народным представлениям, имел магико-знаковый характер: он подчёркивал особый статус свата или свахи как людей, находящихся в пограничной, «переходной» ситуации, и одновременно намекал, что нарушенную симметрию следует восстановить через заключение брака.

По дороге к дому невесты сваты старались не привлекать лишнего внимания: проезжали по улицам как можно незаметнее, скрывая свои намерения не только от любопытных соседей, но и, по мифологическим представлениям, от злых духов, которые могли помешать удачному завершению сватовства. Здесь сочетаются сразу несколько мотивов: необходимость соблюсти ритуальную осторожность в пограничной ситуации, желание «обмануть» недоброжелательные силы и в то же время соблюсти все нормы традиционного этикета.

Если рассматривать сватовство не только как последовательность практических действий, но и как своеобразный «культурный текст», становится заметно, что оно разворачивается сразу в нескольких взаимосвязанных пластах. Реальный слой включает переговоры о материальной стороне

будущего брака – приданом, калыме, подарках и иных обязательствах сторон. Обрядовый слой образуют действия сватов и членов семей, строго подчинённые традиционному этикету поведения в дороге и в доме предполагаемой невесты. Наконец, вербальный слой составляют формулы обращения к родителям девушки, шутки, восхваления, приветствия и благопожелания, в которых закреплены и социальные нормы, и магические представления общины.

Исследователи отмечают, что первая фаза свадебного обряда, от исхода которой во многом зависит дальнейшее развитие событий, окрашена особой эмоциональной напряжённостью: радостное ожидание удачного союза сочетается с тревогой за результат переговоров, за «да» или «нет» со стороны семьи невесты [Арикеева, 2008: 200]. Именно поэтому речевое поведение участников приобретает театрализованный, местами карнавальнй характер: остроумные реплики, иносказательные формулы и обмен благопожеланиями накладываются на глубинное магическое содержание сватовства, призванное обеспечить благополучие будущей супружеской пары.

Магические приёмы, сопровождающие сватовство, призваны выступать своеобразными «гарантиями» удачной договорённости между семьями. Одним из важнейших среди них считается соблюдение «правильной» стороны при движении и входе в дом. Сваты, приходя в дом девушки, непременно переступали порог с правой ноги – так же, как и невеста должна была войти в дом жениха, – подчёркивая тем самым начало нового, благополучного этапа её жизни. В представлениях многих тюркских и соседних народов правая сторона тела (правая рука, правая нога) связана с понятием добра, удачи, силы, тогда как левая может ассоциироваться с неопределённостью и опасностью [Сагалаев, Октябрьская, 1990: 158].

С этими же представлениями соотносится и обычай двигаться «по ходу солнца»: объезжать или обходить важные

места, а иногда и селение невесты слева направо, как бы вписывая будущее брака в космический порядок. Аналогичные правила описаны этнографами у алтайцев, башкир, казахов и других народов Евразии, где движение по солнцу и выбор правой стороны воспринимаются как залог благоприятного исхода ритуального действия [Сагалаев, Октябрьская, 1990: 159]. В контексте свадебного обряда эти жесты особенно значимы именно в пограничной фазе, когда, по поверьям, исход события во многом зависит от точности соблюдения подобных «тонких» предписаний.

После того как сваты осторожно обозначали цель своего визита, они стремились занять в доме особое место – садились под матицей, то есть под основной потолочной балкой. В народных представлениях татар матица воспринимается как опорная «ось» дома и как место обитания духов-хозяев жилища, поэтому считалось важным заручиться поддержкой именно этих невидимых хозяев персонажей. Для успеха дела сваты подкладывали под себя подушку или собственную шапку, как бы укрепляя свои позиции в доме и одновременно намекая на будущий уют и устроенность новой семьи.

Во время первого визита сват, получив приглашение войти, мог пройти к переднему углу и попросить подушку со словами: «*Мин мездәрле кунак*» («Я гость с подушкой»), интонационно указывая на цель прихода, поскольку по обычаю прямое высказывание намерений считалось нежелательным. За матицу заходить не позволялось: вторжение в пространство, отмеченное этой балкой, могло, по поверьям, нарушить внутренний порядок дома и навлечь беду на хозяев, а сватовство в таком случае сочли бы неудачным.

Сваты, пришедшие просить руку девушки, входя в дом предполагаемого жениха, произносят ритуальные слова-речитативы, заранее оглашая цель своего прихода: «*Алгы ишегегезне ача килдем, / Арткы ишегегезне яба килдем, / Кызыгызга башкодалый килдем*» («Я пришла, открыв переднюю

дверь, Я пришла, закрыв заднюю дверь, Я пришла к вашей дочери свататься») [ТХИ, 2022: 215].

*Ефәк баулы былбыл кош
Бардыр синең илеңдә,
Каеш баулы лачын кош
Бардыр минем илемдә.*

Соловушка с шелковой тесьмой
Есть в твоей стране,
Сокол с кожаной тесьмой
Есть в моей стране.

*Өер-өер айгырдан
Жайдак булып килгәнмен,
Чаптар атым чаптырып,
Чыңлап сиңа килгәнмен.*

От жеребцов, что в табуне,
Как всадник, я пришел,
Пуская вскачь коня ретивого,
Звеня и цокая, прирмчался я.

*Бохарадан ияр алган мин,
Юлым сиңа ярган мин,
Каеш баулы лачыным бар,
Былбылыңа килгән мин;
Тимер булсаң, мин – күмер,
Эретергә килгән мин.*

Достал сбрую я из Бухары,
Свой путь к тебе я проложил,
Есть сокол с кожаной тесьмой,
Пришел к соловушке твоей;
Коль железо ты, буду я углем,
Чтобы расплавить я пришел.

[ТХИ, 2022: 212]

Именно в лиминальной фазе обряда, когда ещё не ясно, удастся ли договориться о браке, такая завуалированная речь выполняет магико-защитную и психологически разряжающую функцию, смягчая драматизм предстоящего изменения статуса девушки и юноши. Подобные краткие фразы выполняют сразу несколько функций: задают вежливый тон беседы, снимают неловкость первого момента, «обрамляют» основной смысл сватовства в образах обмена ценными дарами и при этом остаются в рамках традиционного речевого этикета.

В свадебной обрядности татар важную роль играют не только действия, но и вещи, включённые в ритуал: полотенце, скатерть, круглый хлеб и др. Их названия и связанные с ними выражения в народной речи приобретают дополнительные, символические оттенки. Исследователи отмечают, что в среднем диалекте татарского языка широко употребляется выражение «*ак биреп жиберү*» в значении «обменяться

обручальными подарками, скрепить договорённость» [Баязитова, 1992: 115–117].

По словам информантов, в ряде деревень Татарстана и сопредельных регионов после удачного сватовства со стороны девушки вывешивали на окно или на видное место подаренное ею полотенце: «*Кыз аклашкач, бер чигуле сөлгенә тәрәзә башына элп куялар, шуннан беләләр – сүз килешенгән*» («Когда о девушке уже договорились, вышитое полотенце вешают вверху окна – по нему видно, что договор состоялся») [Арикеева, 2008: 203]; «*Кыз ягыннан ак биреп җибәрәләр: ышаныч билгесе итеп эскәтерме, кулмәкме, бер бистәр бирәләр, ул озак вакыт эленеп тора; ак белән бергә түгәрәк ипи дә тапшыралар*» («Со стороны девушки посылают ак – подарок: скатерть, платье или полотенце как знак доверия, его долго держат на виду; вместе с этим дарят и круглый хлеб») [там же: 203].

Таким образом, выражение «*ак биреп җибәрү*» и связанный с ним комплекс действий объединяют несколько смыслов: подтверждение согласия между сторонами, публичное объявление о новом статусе девушки, демонстрацию рукодельного мастерства и «чистоты» будущего брака. Полотенце и круглый хлеб встраиваются в обряд как знаки, обозначающие переход от состояния невесты в родительском доме к положению девушки, связанной обязательством с новым родом.

Полотенце в ситуации сватовства выступает, по сути, как знаковый маркер перехода девушки в новое состояние. Вывешенное на видном месте вышитое полотенце обозначает, что о судьбе невесты уже «сказано слово»: это и подтверждение достигнутого согласия, и визуальное объявление о её изменившемся статусе, и оберег будущего союза. Исследователи семейно-обрядовой культуры подчёркивают, что текстильные дары в предсвадебных сделках у татар и других народов Поволжья и Приуралья соединяют в себе сразу несколько функций – они символизируют чистоту, надёжность

обещания и включённость девушки в новый род [Баязитова, 1992: 201].

Не менее показателен и обмен круглыми хлебами или иной выпечкой круглой формы – блинами, лепёшками, пирогами. В научной литературе круглый каравай и другие мучные изделия в свадебной обрядности разных народов нередко трактуются как знаки солнца, полноты и плодородия: их форма соотносится с образом небесного светила и с представлениями о достатке и благополучии молодой семьи [Сорочяну, 2014: 37]. В тюркских традициях круглый хлеб, подаваемый молодым, сопровождается благопожеланиями богатства, многочисленного потомства и устойчивости брачного союза [Алимова, Амирханова, 2013: 85].

В совокупности полотенце и круглый хлеб образуют характерный для ритуалов перехода «набор знаков»: первый буквально обозначает закреплённое соглашение между родами, второй – желаемую полноту совместной жизни. Через эти предметы в обряде проступает глубинная логика свадебного перехода: от прежней семейной принадлежности – к новой, от статуса дочери в родительском доме – к положению супруги и хозяйки.

Вопрос о том, как сегодня выглядит сватовство у татар, неизбежно выводит к проблеме трансформации ритуала в условиях XX–XXI вв. Полевые наблюдения авторов и опубликованные работы показывают, что традиционная многоступенчатая схема с участием «профессиональных» свах постепенно уступила место более простой форме: в дом девушки приходят родители жениха и один-два ближайших родственника, чаще всего парами. Их визит называют *«кыз сорау»* – просьбой руки девушки, и именно в этот момент обсуждаются основные условия будущей свадьбы. Сами информанты подчёркивают, что даже при отсутствии особой свахи предварительное знакомство сохраняется: сначала спрашивают о родне, характере, вере, достатке обеих сторон, и лишь затем переходят к открытой просьбе о браке. В ряде

рассказов вспоминают, как сватающие входят в дом с традиционной формулой: «*Сездә сатлык товар бар, бездә сатып алучы бар*» («У вас есть товар, у нас есть покупатель»), а потом прямо спрашивают, согласны ли родители отдать дочь замуж. Ответ строится так, чтобы подчеркнуть и волю самой девушки: если она согласна, то и родители дают своё согласие. Такая модель показывает важную для татарской свадебной культуры связку: брачный союз понимается одновременно как договор между родами и как личный выбор молодых. Ритуальный диалог сватов и родителей девушки становится переходным моментом между неофициальной дружбой юноши и девушки и их признанием в качестве будущей супружеской пары.

Во время сватовства договаривались о количестве даров, которыми сторона жениха должна была одарить сторону невесты. Эти одаривания носили название *калым* (по-тюркски) или *мәһәр* (по-арабски), имеющие значение «платы за невесту» [Пинегин, 1891: 2]. Калым включал в себя огромное количество предметов домашнего обихода, одежды, обуви, постельных принадлежностей, денег. Часто этот перечень дополнялся всякого рода живностью – теленком, коровой, лошастью, овцами [Татары, 2001: 341]. Традиция платы за невесту (пусть и в символическом значении) существует у татар и в современности. Как правило, в качестве *мәһәр* жених преподносит невесте какое-нибудь украшение.

Брак как социальный союз затрагивает интересы многих групп, поэтому естественно, что промежуточный период между сватовством и свадьбой приобретает в связи с этим особую значимость. Если сватовство заканчивается обоюдным согласием сторон, в доме невесты устраивается обряд сговора (тат. *килешү* ‘сговор’, *вагъдә бирешү* ‘обещание’), во время которого обе семьи договариваются об условиях брака и обмениваются подарками в знак заключённого соглашения. Данная традиция не утратила своей роли и значимости и на сегодняшний день. По обычаю на обряд сговора собирают-

ся самые близкие и почтенные родственники жениха и невесты. Именно здесь и в этот день происходит их первое знакомство, общение, обсуждение и решение различного рода вопросов, связанных с предстоящим браком и устройством свадебного застолья – *туй мәжлесе*, совершается, таким образом, своеобразное общение-приобщение сторон.

Следующий этап – *никах*, религиозный обряд бракосочетания, придающий браку сакральный статус. Этот ритуал, сохраняющий значение и сегодня, включает чтение молитв, оглашение условий брачного договора и обмен символическими дарами. На церемонию приглашают ближайших родственников: со стороны жениха – родителей и старших, со стороны невесты – бабушек и дедушек. Обязательный атрибут – парные угощения: два гуся, два хлеба, два блюда чак-чака (традиционной сладости). Половину из них оставляют на праздничном столе, половину возвращают сватам – это символизирует равенство и взаимность семей. Все блюда готовят в двойном количестве, что отражает пожелание единства молодых. Перед началом обряда закрывают двери и ворота – считается, что это защищает пару от раздоров и злых сил. С точки зрения ислама, *никах* – не просто формальность, а договор, закрепляющий права и обязанности супругов перед Аллахом и общиной.

Церемонию проводит мулла в присутствии двух свидетелей-мужчин. Он приветствует гостей, проверяет отсутствие препятствий для брака (например, родства) и спрашивает согласие жениха и невесты. После этого читает молитву из Корана, а жених вручает невесте *мәһәр* – обязательный свадебный подарок. Это могут быть украшения (серьги, кольца) или деньги, которые остаются собственностью женщины даже в случае развода. По окончании молитвы мулла выдаёт свидетельство о браке, и гости переходят к праздничной трапезе. Сегодня *никах* часто проводят в мечети, но подготовка к нему (угощения, украшение зала) по-прежнему лежит на семье невесты.

В день религиозного бракосочетания на стороне невесты топится баня – *кияу мунчасы* (баня для жениха). К этому подходят очень ответственно, подготовку бани доверяют только проверенным людям, так как завистники молодой пары могут причинить им вред. Они не только следят за тем, чтобы баня была протоплена хорошо, но и никого не пускают в баню до прихода жениха и невесты. Жених обязательно оставляет в бане подарки (большое полотенце, душистое мыло, деньги) в знак благодарности, после бани молодых ждут на чай с блинами.

По завершении обряда сватовства или *никах* осуществлялся ритуал прощания с девичеством (*кыз елату*), имеющий корни в общетюркской традиции. Локальные варианты этого обряда были разнообразны, но общий смысл заключался в подготовке девушки к новой жизненной фазе и переходу в иной социальный статус замужней женщины. Подружки невесты вплетали ей в волосы серебряные монеты, покрывали голову платком и исполняли обрядовые песни (*кыз елату жырлары*), в которых девушка оплакивала расставание с родным домом, родителями, подругами и высказывала страх перед будущей жизнью в семье жениха.

*Кое суга таш атсаң,
Батар китәр, әнкәем;
Чит жырларгә кыз сатсаң,
Ят итәрләр, әткәем.*

Если бросишь камень в воду,
Он утонет, матушка;
Если дочь продашь в чужбину,
Отталкивать будет, батюшка.

*Минем китәр юлыма
Балан утырт, әнкәем;
Балан беркөн корыса,
Балам, диген, әткәем.*

На путь, которым я уйду,
Посади калину, матушка;
Если деревце засохнет вдруг,
Скажи: «Дитя мое», батюшка.

*Минем китәр юлыма,
Чаган утырт, әнкәем;
Чаган беркөн корыса,
Чалдым, диген, әткәем.*

На путь, которым я уйду,
Посади черемуху матушка;
Если деревце засохнет вдруг,
«Повалил», – скажи, батюшка



Старые лапти (*iske chabata*), в которые помещали послед перед погребением. Республика Татарстан, Высокогорский район, д. Улля. Информант Хайдарова Махупжамал Низамиевна (1919). Фотограф З.М. Брусъко (Арикеева)



Утробные волосы (*карын чәч*). Республика Татарстан, Зеленодольский район, с. Бишня. Информант Галиуллина Асия Галияветдиновна (1942). Фотограф И.И. Шакиров



Элбэ (*элбэ*) – кушанье, приготавливаемое из муки, сливочного масла и меда, которое дают роженице. Республика Татарстан, Тюлячинский район, с. Бол. Нырсы. Информант Сабирова Тагзима Гаделкутдусовна (1938). Фотограф З.М. Брусъко (Арикеева)



Проведывание роженицы
(«бәби ашы» китерү).
Республика Татарстан,
Сабинский район,
с. Завод-Нырты.
Информанты
Арикеева Аниса Тимерзяновна,
Арикеев Ильдус Мансурович.
Фотограф
З.М. Брусьюко (Арикеева)



Оладьи, принесенные односельчанками,
в день проводывания роженицы
(бәби коймагы). Республика Татарстан,
Мамадышский район, д. Комаровка.
Информант Анастасия Николаевна
Мансурова (1937).
Фотограф З.М. Брусьюко (Арикеева)



Обряд разламывания хлеба
(лепешки) (ипи сындыру).
Республика Татарстан, г. Казань.
Фотограф Д.И. Гафиятуллина



Колыбель на пружине (бишек).
Республика Татарстан,
Зайнский район,
с. Верх. Налим.
Фотограф Л.Х. Давлетишина



Колыбель с очепом (сиртмале бишек).
Республика Татарстан,
Арский район, с. Нов. Кырлай.
Фотограф З.М. Брусьюко (Арикеева)



Колыбель современная (бишек).
Республика Чувашия,
Батыревский район, с. Шыгырдан.
Фотограф Г.А. Янешева



Детская подушка (*бала мөндәре*).
Республика Татарстан,
Заинский район, д. Имянлебаш.
Фотограф Л.Х. Давлетишина

Оберег (*бәти*) для защиты ребенка
от глаза и нечистой силы.
Республика Татарстан,
Заинский район, с. Аксарино.
Фотограф Л.Х. Давлетишина



Детская шапочка (*бала башлыгы*)
с пуговкой-оберегом.
Республика Татарстан, Бавлинский
район, с. Татарская Тумбарла.
Фотограф Л.Х. Давлетишина



Детское одеяло (*бала юрганы*),
выполненное в лоскутной технике
(*корама*). Республика Татарстан,
Ютазинский район, д. Яссы-Тугай.
Фотограф Л.Х. Давлетишина



Гусиный пушок, пришитый к шапке ребенка, который выполняет роль оберега (каз мамыгы). Республика Татарстан, Сабинский район, с. Два Поля Арташ.
Фотограф М.Р. Аглямзянова



Детская коляска (бала арбасы). Республика Татарстан, Заинский район, с. Сармаш-Баш.
Фотограф Л.Х. Давлетишина



Детская коляска (бала арбасы). Республика Татарстан, Арский район, с. Ст. Айван.
Фотограф Г.И. Гиниятуллина



Обряд имянаречения (*исем кушу*).
Республика Татарстан,
Сабинский район, с. Бол. Нырты.
Информант Арикеев Мансур
Гилметдинович (1949).
Фотограф Л.Л. Леронова



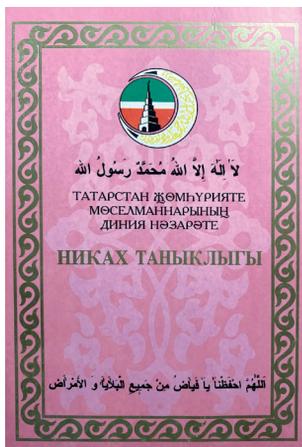
Печь (*пич*). Используется в ходе обряда
замены имени (*исем алмаштыру йоласы*).
Республика Татарстан, Кукморский район,
д. Шепшенар.
Фотограф З.М. Брусько (Арикеева)



Труха дерева (*агач череге*).
Использовалась обрезающим
в качестве заживляющего порошка
после проведения обрезания.
Республика Татарстан,
Высокогорский район, с. Альдермыш.
Фотограф З.М. Брусько (Арикеева)



Обряд перерезания пут (*тышау кису*).
Республика Татарстан, г. Казань.
Фотограф З.М. Брусько (Арикеева).



Свидетельство о мусульманском
бракосочетании (*никах таныклығы*),
выдаваемое молодоженам муллой.
Республика Татарстан, Рыбно-Слободский
район, с. Ниж. Тимерлек.
Фотограф Л.Ф. Хисамова

Встреча жениха (*кияу егетен каршылау*) сопровождается выполнением заданий для того, чтобы попасть в дом невесты. Российская Федерация, Пермский край, Октябрьский район, с. Енапаево.
Фотограф А.Ф. Морозов



Проводы невесты из родительского дома (*кыз озату*).
Российская Федерация,
Пермский край,
Октябрьский район,
с. Енапаево.
Фотограф А.Ф. Морозов





Вынос приданого невесты из родительского дома (*кыз бирнәсен алып чыгу*). Республика Татарстан, Сабинский район, с. Бол. Нырты. Фотограф З.М. Брусько (Арикеева)



Встреча молодых у дома жениха (*яшьләргә каршы алу*). Республика Татарстан, г. Казань, п. Караваяво. Фотограф Г.Р. Шакирова



Угощение молодых медом, маслом и хлебом перед входом в дом жениха (*бал-май каптыру*). Республика Татарстан, г. Казань, п. Караваяво. Фотограф Г.Р. Шакирова



Обсыпание рук невесты мукой с пожеланием достатка в супружеской жизни (*киленең кулына он сибү*). Республика Татарстан, Рыбно-Слободский район, пгт. Рыбная Слобода.
Фотограф З.М. Арикеева (Брусько)

Угощение молодых медом, маслом и хлебом перед входом в дом жениха (*бал-май каптыру*). Республика Татарстан, г. Казань, п. Караваяево.
Фотограф Г.Р. Шакирова



Развешивание приданого невесты. Республика Татарстан, Рыбно-Слободский район, пгт. Рыбная Слобода.
Фотограф З.М. Брусько (Арикеева)



Сундук для приданого (*бирнэ сандыгы*).
Республика Татарстан, Бавлинский район, д. Татарский Кандыз.
Фотограф Л.Х. Давлетишина



Приданое невесты (*килен бирнэсе*).
Республика Татарстан,
Ютазинский район, с. Кряш-Буляк.
Фотограф Л.Х. Давлетишина



Подзор (*турләмэ*) – матерчатый расшитый бордюр, навешиваемый либо вдоль мастицы, либо по верхнему краю стен – обязательный атрибут приданого невесты на северо-востоке и юго-востоке Татарстана.
Республика Татарстан, Заинский район, с. Бегишево.
Фотограф Л.Х. Давлетишина



Показ невесте дороги к роднику (*су юлы курсәту*). Российская Федерация, Челябинская область, Нязепетровский район, с. Арасланово. Фотограф Р.Н. Мухарамова



Приход сватов с гостинцами. Республика Татарстан, Сабинский район, с. Бол. Нырты. Фотограф З.М. Брусько (Арикеева)



Бавырсак – татарское традиционное свадебное блюдо. Республика Татарстан, г. Казань. Фотограф Ф.Ф. Галимова



Многослойный пирог (*как бәлеш, гөбәдия/гөлбәдия*) – традиционное свадебное блюдо. По обычаю татар Пермского края, сколько слоев насчитывалось в пироге, столько дней гостили сваты у принимающей стороны. Российская Федерация, Пермский край, Бардымский район, д. Верх. Константиновка. Фотограф Н.Н. Махмутова



Пара гусей (*пар каз*) – традиционное свадебное угощение. Республика Татарстан, г. Казань. Фотограф З.М. Брусьюко (Арикеева)



Вынос гостинцев сватов (*кодалар кучтәнәчен чыгару*). Республика Татарстан, г. Казань. Фотограф М.Н. Садикова



Выкуп баурсака (*бавырсак сату*). Гости кладут деньги на тарелку, чтобы попробовать баурсак. Российская Федерация, Пермский край, Октябрьский район, с. Енапаево. Фотограф А.Ф. Морозов

*Туган йортым-бишектә
Ризкым кала, әнкәем;
Кайнап торган казанга
Кызың саласың, әткәем.*

Дом родной мой, колыбель,
Долю здесь оставлю, матушка;
В котел кипящий ты кладешь
Дочь родную, батюшка.

*Дус кызларым сораса,
Үлде, диген, әнкәем;
Агам-жиңгәм сораса,
Гүрдә, диген, әткәем.*

Подруженьки коль спросят,
«Умерла», – скажи, матушка;
Брат с женою спросят коль,
«В могиле», скажешь, батюшка.

[ТХИ, 2022: 230–231]

Подобные причитания невест перед отъездом широко бытовали у многих тюркоязычных народов – например, у казахов (*сыңсу*), башкир (*сеңләу*), киргизов (*кошок*) и др. – где символически выражали скорбь девушки при переходе в новую семью. Современная практика демонстрирует, что традиция девичьего плача у татар практически утратила свою функциональность, сохраняя лишь рудиментарные элементы ритуальных песен и действий. В то же время экспедиционные материалы указывают на сохранение этой традиции у татар, проживающих в Челябинской области, вплоть до 80-х годов XX века.

*«Бисмилләһи-ррахманир-рахим –
Әүвәлге иман башы имеш,
Әтекәйдән аерылу
Әжәлләрдән авыр эш имеш.*

«Бисмиллахи-ррахманир-рахим –
Вера начало с этого берет,
С отцом родным разлуку пережить –
Смерти горче, говорят.

*Әнекәем, аш пешерсәң,
Аз пешермә, күп пешер,
Балаларың яныңа килсә,
Мине дә исенә төшер.*

Матушка, коль сварить суп,
Мало не вари, много будет пусть,
Дети соберутся коль вокруг,
Вспомни и меня ты, не забудь.

*Әнекәем өендә
Киез шырталарга бастым мин.
Әтекәемнән аерылгач,
Тимер шырталарга бастым мин.*

В доме матери родной
Войлок под ногами был.
Расставшись с батюшкой своим,
Встала на железные шипы.

*Кил, әтекәем, каршыма,
Таянаем яурың башыңа,*

Иди, родной отец, навстречу,
Обопрись я на плечо твое,

*Яурың башың талды инде,
Бәхил булып кал инде.*

Плечо твое устало уж,
Дай благословение свое.

[Ямалтдинов, 2017: 166]

Одними из древнейших текстов свадебной ритуальной поэзии, исполнявшимися в момент провода невесты, являются песни *яр-яр*. Этот жанр был известен не только татарам, но и другим тюркским народам – узбекам (*ёр-ёр*), казахам (*жар-жар*), ногайцам (*яр-яр*), каракалпакам (*хэу жар*), башкирам (*йәр-йәр*) и др.

*Берегез егет, берегез туташ,
Кушылдыгыз, яр-яр!
Берегез ефәк, берегез ука,
Ишелдегез, яр-яр!*

Один из вас – юноша, другая – девушка
Соединились вы, яр-яр!
Один – шелк, другая – позумент,
Слились вы, яр-яр!

*Берегез кияү, берегез килен,
Берләштегез, яр-яр!
Берегез былбыл, берегез ал гөл,
Гөрләштегез, яр-яр!*

Один – жених, другая – невеста,
Объединились вы, яр-яр!
Один – соловей, другая – алая роза,
Заворковали вы, яр-яр!

*Яңа тормыш котлы булсын,
Күп яшәгез, яр-яр!
Берегез алтын, берегез көмеш,
Балкышыгыз, яр-яр!*

Пусть будет счастливой новая жизнь,
Живите долго, яр-яр!
Один – золото, другая – серебро,
Сияйте, яр-яр!

*Берегез гәүһәр, берегез жәүһәр,
Яшь киленкәй, яр-яр!
Берегез чәчкә, берегез тәңкә
Яшь кияүкәй, яр-яр!*

Один – алмаз, другая – жемчуг,
Молодая невестушка, яр-яр!
Один – цветок, другая – монетка,
Молодой жених, яр-яр!

*Котлы булсын, гөрләп торсын
Яңа тормыш, яр-яр!
Тату булсын, тигез булсын
Яңа тормыш, яр-яр!*

Пусть будет счастливой, пусть бурлит
Новая жизнь, яр-яр!
Пусть будет дружной, пусть будет ровной
Новая жизнь, яр-яр!

[ТХИ, 2022: 284–285]

Песни *яр-яр*, исполняемые непосредственно перед отпращиванием невесты в дом жениха, символизируют переход

девушки к новой социальной роли и сопровождают процесс прощания с прежним статусом. Известно, что изначально этот жанр предназначался для приветствия и прославления жениха и невесты, одновременно сочетая в себе черты заклинаний и величальных песен. Благодаря подобным парным куплетам с припевом молодые через фольклорный диалог получают своего рода наставление и благословение на совместную жизнь. В современной татарской свадьбе песни *яр-яр* уже не являются непременно элементом обряда, но в некоторых случаях их исполняют, особенно на этностилизованых свадьбах или фестивалях.

После совершения основных церемоний на стороне невесты наступает момент переезда в дом жениха (*килен төшерү, кыз алу, кыз озату* и др.). С ним связаны многочисленные переходные обычаи, часть которых частично сохранилась до наших дней. В день переезда, который на сегодняшний день чаще всего совпадает с актом регистрации брака, в каждом доме идет подготовка к торжеству. Обряд встречи жениха (*кияү каршылау*) сопровождается своеобразными испытаниями для него и его свиты. В начале XX века он имел более строгую регламентацию и локальную специфику, а также сопровождался исполнением специальных обрядовых песен в различных локальных вариантах («*Кияү тинсәү*», «*Уҗи-карәм*», «*Шәмчырак*» и др.) по пути к дому невесты. Приведем в пример текст песни, исполняемый женихом и его друзьями перед воротами дома невесты.

*Сәке астында сигез мичкә
Серкәләгән балыгыз;
Әти-әни, кыз китерәм,
Каршы чыгып алыгыз.*

Под навесом восемь бочек
Медом полных, соты словно;
Мать, отец, веду невесту,
Выходите встретить нас вы.

*Гүзәл кыздыр бу үзе,
Кашындин кара күзе;
Аят-хәдис әйткән сүзе,
Ай кеби нурлы йөзе.*

Красавица она сама,
Черноброва, черноглаза,
Слова её – аят-хадис,
Лик сияет лунным светом.

*Алмалары ал булды,
 Пешә-пешә бал булды;
 Егете булган, кызы уңган, –
 Насыйп кылгач яр булды.*

Зарумянились яблочки её,
 Будто медом налились;
 Парень удалой, девушка умела –
 Волею судьбы сошлись они.

*Безнең турда алмагачта
 Чут-чут сайрый былбыл кош;
 Берегез былбыл, берегез аккош –
 Сайрашыгыз жәй дә кыш.*

На нашей яблоне у дома
 Трели соловьиные слышны;
 Один – соловей, другая – лебедь –
 Пойте от весны и до весны.

[ТХИ, 2022: 314–315]

Примечательно, что в XXI веке данный обряд полностью не исчез, а утратил словесную часть и трансформировался по содержанию. В условленный час жених со своими друзьями приезжает в дом невесты. Время выбирают чётное – 10 или 12 часов, что символизирует гармонию и долголетие брака. Для того чтобы попасть в дом девушки, жених должен пройти через череду препятствий, подготовленных подружками невесты. У ворот друзья невесты требуют «выкуп»: деньги, сладости или ответы на каверзные вопросы. Затем следуют игры: поиск спрятанной туфельки невесты, разгадывание загадок, соревнования в ловкости. Например, у двери в комнату невесты его встречают перетянутой поперек дверного проема веревкой – *ишек бавы* (дверная лента). Сестра невесты или младший брат блокируют проход, требуя выкуп, и произносят:

*Ишек бавы бер алтын,
 Безнең апай мең алтын;
 Жылным дисәң, бир алтын,
 Бир, жизни, – тыш бик салкын.*

Дверная ручка стоит один алтын,
 Наша сестра – тысячу алтынов...
 Коль согреться хочешь, дай алтын,
 Дай, зять, – на холоде не стынь.

*Саранлары чак түгел,
 Бир, жизни, комсызланма;
 Акча бирми кертмибез,
 Тукта, сабырсызланма.*

Не время жадничать сейчас,
 Дай, зятек, ты не скупись;
 Не позолотишь, не пустим в дом,
 Погоди, не торопись,

*Синең жәнаның булса,
 Ул – кайнеңнең апасы;*

Коль невеста любимая тебе,
 Шурина твоему – сестра родная;

Без билетсыз кертмибез,
Бу бит жәннәт капкасы.

Без билета входа нет,
Ведь ворота эти в рай ведут.

[ТХИ, 2022: 309]

После этого жених должен найти спрятанную туфлю невесты или угадать, какая из девушек под фатой – его избранница. Эти испытания, хоть и наполнены юмором, проверяют его смекалку и преданность.

После того как жених допускается к невесте, совершается праздничная трапеза и начинается следующий этап переезда невесты – вывод девушки из родительского дома (*кыз озату*), который до сих пор сохраняет магическую мотивировку и сопровождается многочисленными поверьями и благопожеланиями. «*Кыз, әтисенең өеннән чыгып киткәндә, артына борылып карарга, еларга тиеш түгел: борылып караса, яңа жиргә авыр ияләшәчәк, тормышы кыз вакытын сагынып үтәчәк*» («Уходя из дома своего отца, девушка не должна оборачиваться и плакать: если обернётся, то будет тяжело привыкать к новому месту, будет всё время вспоминать прошлую жизнь») (ФФ РЦРТК. Зап. от Г.Н. Хайдаровой, 1962 г. р., д. Уллы, Высокогорский район, РТ. Соб. З.М. Брусско). «*Киткәндә елап китсә, ир йортында күзе гел яшьле булыр*» («Если уходя будет плакать, то проведет свою жизнь в слезах») (ПМА¹. Зап. от М.М. Минхазиевой, 1952 г. р., д. Старые Челны, Алькеевский район, РТ. Соб. Л.Х. Давлешина). «*Кызны кияү йортына озатып калганда, “Барган жиреңдә таш бул, таш бул да аш бул!” дип теләк теләп калалар*» («Во время проводов девушки в дом жениха, говорят следующие пожелания: “Будь камнем там, куда попала, камнем будь, достатком будь”») (ФФ РЦРТК. Зап. от Г.Р. Гатауллиной, 1974 г. р., д. Верхние Кибя-Кози, Высокогорский район, РТ. Соб. З.М. Брусско).

Встреча невесты (*килен каршылау*) – один из важных этапов свадебного обряда. В зависимости от локальной традиции

¹ ПМА – Полевые материалы автора.

встреча молодых может сопровождаться как ритуальными действиями (перепрыгивание через огонь, зажжённый у ворот; выстрел из ружья, производимый перед домом; угощение молодых медом с маслом при входе в дом; осыпание зерном и конфетами и др.), так и обрядовыми текстами (*алкыш*, *арбау* и др.). Например, татары, проживающие в Западной Сибири и Нижнем Поволжье, прежде чем впустить молодых в дом, проводят их через огонь – это обычай очищения от злых сил сохраняется до сих пор. На Урале стреляют из ружья, чтобы запах пороха отпугнул злых духов. Символика этих ритуалов тесно переплетена с природными циклами и аграрными традициями, отражая связь татар с землёй и её плодородием. Осыпание зерном, например, восходит к древним верованиям, где зёрна олицетворяли не только будущий урожай, но и плодovitость молодой пары. Этот жест символизировал пожелание изобилия, здоровья и многочисленного потомства – ключевых ценностей в обществе, зависящем от щедрости природы. Огонь же, через который переступали молодые, выполнял двойную роль: очищал от негативной энергии и «перерождал» пару для новой жизни. В традиционном мировоззрении пламя считалось мостом между мирами, а его очищающая сила отгоняла злых духов, угрожающих семейному благополучию. Даже конфеты, которыми осыпали молодых, имели сакральный смысл – сладость жизни и гармонию в браке. Эти обряды, сохранившиеся с доисламских времён, подчёркивают единство практических пожеланий (урожай, процветание) и духовной защиты, воплощая гармонию человека с природой.

По традиции молодых у ворот встречают все собравшиеся родственники. Право открыть ворота невесте принадлежит самой авторитетной снохе в роду – жене старшего брата или старшего родственника жениха. Невеста дарит ей заранее приготовленный подарок – полотенце. Мать жениха по старому обычаю встречает невесту на пороге дома с мёдом и маслом, при этом приговаривает *«телең майдай йомиак, балдай татлы булсын, баллы-майлы гомерләр насыйп булсын»* («пусть

твои слова будут ласковыми и приятными, а жизнь твоя – полной счастья и благополучия») и желает молодым счастливой жизни. В некоторых локальных традициях лицо или руки невесты посыпают мукой с пожеланием богатства [Закирова, 2024: 185]. После этого мать жениха с пожеланиями счастья под ноги невесте кладёт подушку, иногда белый платок. Существует обычай, согласно которому, когда невестка впервые входит в дом жениха, она приносит с собой коромысло с ведрами, наполненными пшеницей, а встречающие приговаривают: «*Бәхетле, азыклы, ризыклы булсыннар*» («Пусть будут счастливыми, сытыми и обеспеченными») (ПМА. Зап. от Х.Н. Гарайшиной, 1958 г. р., с. Уба, Бавлинский район, Республика Татарстан. Соб. Л.Х. Давлетшина) [Давлетшина, 2023: 190]. Встречающие осыпают молодых зерном и конфетами, а также могут произноситься магические тексты:

*Казаның өреле булсын,
Китмәскә килерәң булсын,
Чүмергәнең май булсын,
Ашаганың бал булсын;*

Суп в котле твоём пусть жирным будет,
Твой приход к нам пусть навечно будет,
То, что берешь, пусть маслом будет
То, что ешь, пусть медом будет;

*Семьяң ишле, бай булсын,
Абзарың тулы мал булсын,
Күңелең кинә тотмасын,
Авызың серкә йотмасын;*

Семья твоя большой пусть будет,
Хлев твой скотиной полон будет,
Душа обиду не хранит,
На уловки и обман не попадайся;

*Сыер-танаң мәңгердәп,
Кош-кортларың көңгердәп,
Күз ачтырсын, киленем,
Көн ачтырсын, киленем;*

Корова с телкою мыча,
Куры-пташки клокоча,
По утрам тебя разбудят,
День твой начинают пусть;

*Өлгерем бул, киленем, –
Арбавым шушы минем.*

Поспевай повсюду, ты сноха моя, –
Пожелания такие от меня.

[ТХИ, 2022: 326]

В традиции татар, проживающих на Урале и в Закамье, до сих пор сохраняется обычай дарения невесте живой овцы (*таянчык мал* – букв. ‘скотина-опора’). Как только невеста

подходит к воротам, к ней подводят овцу, а она опирается на неё руками. Этот обычай глубоко символичен и является посланием от ближайших родственников жениха, которые становятся будущей опорой для невесты в любой трудной ситуации.

После выполнения встречающими всех обрядовых действий, организуется небольшое застолье, а вечером проводится свадебное торжество – *туй*. Как правило, эта часть свадьбы проходит очень торжественно. Молодые проходят в специальный зал бракосочетания, регистратор брака спрашивает у пары, согласны ли они быть всю жизнь друг другу опорой, регистрирует их брак в журнале регистраций, где молодые ставят свои подписи, и молодые объявляются мужем и женой. После этого в знак верности и любви жених с невестой обмениваются обручальными кольцами, которые принято носить на безымянном пальце правой руки. Молодой семье вручается свидетельство о браке. Родители, друзья и родственники с обеих сторон поздравляют жениха и невесту с бракосочетанием, желают им долгой и счастливой семейной жизни, дарят букеты цветов. А вечером родители молодых, родственники с обеих сторон, друзья собираются на свадебное торжество в доме жениха или в специально оговорённом месте. Совместное принятие пищи выполняет функцию скрепления социальных связей двух роднящихся сторон, представляя собой магический консолидирующий акт, в высшей степени актуальную, богоугодную форму социальной связи [Бгажноков, 1987: 89].

Свадебные напевы (*туй жырлары*) – традиционные элементы свадебного торжества, которые несут в себе идеи приобщения, установления взаимодоверительных отношений брачующихся сторон. Преобладающее большинство застольных песен на современных свадьбах татар составляют песни, основанные на идее восхваления, величания сватий и сватов. В таких песнях, которые носят название «*кода-кодагый жырлары*» (песни сватий и сватов), воспеваются лучшие духов-

ные качества, богатство, красота, ум новой родни на виду у всех гостей. Исполняются такие песни в форме состязаний, которые происходят между стороной невесты и стороной жениха. Большое место среди застольных песен занимают песни, исполняемые в честь жениха и невесты. Песни представляются как поэтическое описание их любви друг к другу, в них наличествуют мотивы превозношения, восхваления молодой пары, звучат благопожелания в их адрес.

Кыз ягы:

*Безнең кызыл алмабыз,
Сезнең кызыл алмагыз;
Безнең кызыл алмабызны
Саргайтырга алмагыз.*

Сторона невесты:

Наше красное яблочко:
Ваше красное яблочко;
Нашему красному яблочку
Не дайте пожухнуть

Егет ягы:

*Сезнең кызыл алмагыз,
Безнең кызыл алмабыз;
Сезнең кызыл алмагызны
Саргайтырга алмабыз.*

Сторона жениха:

Ваше красное яблочко,
Наше красное яблочко
Вашему красному яблочку
Не дадим пожухнуть.

Кыз ягы:

*Алмалары өзелгәндә,
Агачы кала тирбәлеп;
Багалмадай кызыбызны
Сөярсезме кинәнен?*

Сторона невесты:

Когда яблоки срывают,
Дерево колыхается;
Нашу дочь, словно яблочко,
Полюбите ли вы с радостью?

Егет ягы:

*Алмалары өзелгәндә,
Агачы кала тирбәлеп;
Багалмадай кызыгызны
Без сөярбез кинәнен.*

Сторона жениха:

Когда яблоки срывают,
Дерево колыхается;
Вашу дочь, словно яблочко,
Полюбим мы с радостью.

[ТХИ, 2022: 385]

Для татар семья – основа продолжения рода и сохранения культурных традиций. Главная цель брака – воспитать здоровых детей, передав им национальные ценности. Поэтому на свадьбе гости устраивают молодым шуточные испытания, напоминая об их обязанностях. Например, невесте предлагают

продемонстрировать кулинарные навыки, а жениху – доказать силу или смекалку. Эти ритуалы символизируют общественные ожидания: жена должна уважать мужа и его род, а муж – обеспечивать семью и хранить верность. Сегодня испытания часто носят игровой характер, но их суть остаётся прежней.

Кульминационным моментом свадебного застолья, маркирующим собой в большинстве случаев финальный этап пиршества, выступает у татар обычай выноса гостинцев, привезённых родителями невесты. Под торжественное объявление тамады к гостям выносятся гостинцы сватов (*кодалар күчтәнәче*), состоящие из традиционного набора блюд. Как правило, первым выносят хлеб, за которыми следуют чак-чак, пирог и вяленый или отварной гусь. Все гостинцы должны быть парными, т.к. второй экземпляр после свадебного торжества возвращается хозяевами обратно. При выносе гостинцев гости аплодируют, а стороны жениха и невесты исполняют диалог-песню:

Егет ягы:

*Ике лә җирән атыгыз,
Аның берсен безгә сатыгыз;
Бу кадәрле күчтәнәчне
Ничек лә тартып килде атыгыз?*

Сторона жениха:

У вас есть две рыжие лошади,
Продайте нам одну из них;
Гостинцев столько, что не счесть,
Как лошади-то их привезти смогли?

Кыз ягы:

*Ялан җирләрдә тегермән
Ялан гына бодай тартадыр;
Безнең әтекәйнең атлары
Ниләр салсак, шуны тартадыр.*

Сторона невесты:

Мельница, что на голой степи
Мелет лишь одну пшеницу;
Лошади нашего отца
Тянут все, что на них положишь.

*Иртән торып сыер саудым,
Ак бидрәләрем тулсын дип;
Сезләр чакыргачтын, безләр килдек,
Сезнең күңелегез булсын дип.*

Утром встав, корову подоила,
Ведро, чтобы белые наполнить;
Вы позвали – мы пришли,
Чтобы радостью сердца ваши
заполнить.

*Ишек алларында алты мичкә,
Аның алтысы да бал диләр;*

Во дворе стоят шесть бочек,
Все с медовухой, говорят;

*Ямьле Мәлкән буйларында
Син кодакайны бай диләр.*

На прекрасных берегах Мелькена
Богачом слывет наш сват.

*Ай-һай, юлларның тигезе,
Мөгәрәп килә бояр үгезе;
Озаккай гомер эчләрендә
Кирәккәй була ярның тигезе.*

Ай-хай, ровные дороги,
Идет, мыча, боярский бык;
На долгом жизненном пути
Нужен бывает надежный друг.

[ТХИ, 2022, 347–348]

После демонстрации гостинцев половину из них нарезают и выносят на стол, чтобы гости их отведали. В этом усматривается традиция родовой общности тюркских народов, подчёркивающая объединение двух чуждых доселе родов в одно единое.

Самый ожидаемый момент татарской свадьбы – ритуал разделки гуся – превращается в яркое театрализованное действо, где смекалка, юмор и метафоричность традиций сливаются воедино. Кроме гуся родственники невесты готовили праздничный пирог – *бәлеш*, а на самой свадьбе проводился обряд *бәлеш ачу* (букв. ‘открытие пирога’). Женатая пара в шуточной, игровой форме должна была «открыть», вырезать верхушку пирога. «*Бездә бәлеш ачу бар иде. Без ирем белән гел бәлеш ача идек. Аны киендерә идек. Ул менеп баса урындыкка. Мин аны тартып төшерәм дә, үзем менеп басам. Ул миңа үренә, мине үбергә. Мин аны үпкән булам да, корым ягам бөтен жиренә. Элек шундый иде. Ирем белән шулай туй саен йөри идек*». («Еще было обычай открывания бәлиша. Мы с моим мужем всегда открывали бәлиш. Его (мужа) одеваем, он встает на стул. Я его скидываю оттуда и сама встаю. Он тянется уж, пытается поцеловать. А я его поцелую и сажай мажу по лицу. Раньше так было. С мужем на каждой свадьбе так делали») (ПМА. Зап. от Ф.Н. Красновой, с. Ср. Багряж, Заинский район, РТ. Соб. Л.Х. Давлетшина).

Проведение ритуала сопровождалось исполнением специальной песни – *бәлеш ачу җырлары* (песни открывания бәлиша).

*Тарта-тарта тарталмадым
Тал чыбыкның тамырын.
Төкерекләп ябыштырдым
Каты булган камырым.*

*Айбагырны ашыйбыз,
Кабыгын жѳиргѳ ташлыйбыз.
Бѳлеш ясаган арада
Балалар да ясыйбыз.*

*Зичѳ суы тирѳндер
Тирѳн жѳире билдѳндер.
Жѳырулары миннѳн булгач,
Убѳлѳре синнѳндер.*

*Атлар килѳ атлап-атлап,
Мѳк чѳчѳклѳрен таптап.
Ашагыз ѳле кунаклар,
Бѳлешѳбезне мактап.*

*Безнең Зичѳнең сулары
Агып тора чылтырап.
Бѳлешлѳрен ачмасалар,
Оч стакан штраф.*

*Безнең Зичѳ урамнары
Борма-барма бер урам.
Бѳлешне ачучыларга
Тиеш булыр йѳз грамм.*

*Тѳрѳздѳн карап тора
Кара пѳси баласы.
Бѳтенесе карап тора,
Ничек уѳеп аласы.*

*Андый-мондый эш кушсалар,
Ындыр артлап качабыз.
Кеше ясаган бѳлешне
Рѳхѳтлѳнеп ачабыз.*

Тянул, тянул, не вытянул
Корень ивовый с земли.
Слюною я своей приклеил
Тесто жесткое, смотри.

Семечки грызем, грызем –
Вся в кожуре земля вокруг.
Пока бѳлиш готовим мы,
Детей наделаем в досуг.

Вода в Зичѳ глубока
Глубина еѳ по пояс.
Коли песни я пою,
Ты тогда целуешь.

Лошади идут, переступая,
Топчут маки под собой.
Ешьте, гости дорогие,
Хвалите бѳлиши перед собой.

Воды нашей Зыченьки
Текут, журча тихонько.
Бѳлиши не откроют если нам,
Штраф наложим три стакана.

Улочки нашей Зыченьки –
Одна извилистая улица
Тем, кто бѳлиш откроет нам
Положено каждому сто грамм

Из окна глядит на нас,
Котенок черный-черный.
Как же на виду у всех
Поцеловать тебя спокойно.

Поручат дело – мы сбѳгаем,
За гумно бежим быстрей.
Бѳлиш, что испекли другие,
Открывать хотим скорей.

(ПМА. Зап. от Ф.Н. Красновой,
с. Средний Багрѳж, Заинский район,
РТ. Соб. Л.Х. Давлетшина, 2025 г.)

Финальная часть свадебного торжества у татар представляет собой тщательно структурированный ритуал, выполняющий важную социальную функцию – публичное закрепление новых семейных связей и распределение ролей. В момент прощания, насыщенный символическими жестами, молодожёны демонстрируют не только личные чувства, но и соблюдение традиционных норм. Церемония начинается с благодарственной речи жениха, выступающего в роли главы формирующейся семьи. Его слова, обращённые к кровным родственникам, – не просто дань уважения, а акт признания коллективной ответственности. Подчёркивая роль родителей в воспитании, братьев и дядей – в поддержке, друзей – в социальной солидарности, он воспроизводит модель родовой взаимозависимости. Особое внимание уделяется семье невесты: комплименты в адрес её качеств служат риторическим приёмом для укрепления альянса между родами. Речь невесты, в свою очередь, становится демонстрацией гендерных ожиданий. Обращаясь к свекру и свекрови как к новым родителям, она принимает роль хранительницы репутации семьи. Завершает ритуал обобщающая благодарность от лица обоих супругов, где перечисляются организаторы торжества. Данный этап символизирует завершение переходного обряда и интеграцию молодой пары в статус полноправных членов сообщества.

Логическим продолжением свадебного торжества является первая брачная ночь, которая оформляется как символический акт, закрепляющий новый статус супругов. Для обустройства ложа молодых выбирают обособленное пространство – отдельный дом родственников или соседей (*кияу өе*), а в историческом контексте – специально подготовленную клеть (*ак келәт*). Ритуальное приготовление постели доверяют женщине, воплощающей социальный идеал: многодетной родственнице или девушке из «полной» семьи. Во время этого действия произносятся благопожелания, акцентирующие плодovitость и гармонию. В отдельных традициях

практикуется обряд «заряжения» плодородия – катание ребёнка по брачному ложу.

Символика перехода раскрывается в обязательном посещении бани после брачной ночи (*кияу мунчасы*). Помимо гигиенической функции, здесь проявляется архаичная идея ритуального очищения: невеста метафорически «смывает» прежнюю идентичность, завершая социальное «умирание» в статусе дочери и «рождение» в роли жены. Процессия в баню приобретает характер публичной демонстрации: молодых везут на телеге или санях, катая по двору и улицам, что служит неформальным оповещением об оформлении брака.

В первый или на следующий день свадьбы совершается обряд развешивания приданого – *өй киендерү* (досл. ‘дом одевать’). Как многие обряды, санкционирующие вступление невесты в дом жениха, обряд развешивания приданого в прошлом сопровождался благопожеланиями и песнопениями.

*Безнең туганайлар килгәннәр,
Кесәләре тулган как белән.
Безнең туганайлар күчтәнәчен
Ничек тартып килгән ат белән.*

Приехала родня к нам в гости,
В карманах пастила у них.
Как смогли гостинцев столько
На лошадях везти своих.

*Егетләр, койманы коямсыз?
Арасына энҗе куямсыз?
Басыгыз, кодачалар, аякка,
Атларыгыз килә, тоямсыз?*

Парни, ставите забор?
А вставляете ль жемчуг между досок?
Вставайте, свойственницы, стойте так,
Лошади близко, чувствуете топот?

*Болытлары килә күк(е)рәп,
Яңгырлары ява сибәләп.
Бу да эйберләрне без эләбез,
Тәрәзаләр саен сибәләп.*

Тучи набегают и гремят,
Дождь идет играючи.
Вещи эти мы развесим,
Между окон припеваючи

*Каралып ла болыт киләдер,
Яңгырлары ява сибәләп.
Сезләрдә эйберләр күп булса,
Без йөрибез аны элгәләп.*

Туча набегают тёмная,
Дождь польется с неба.
Коль вещей у вас так много,
Можем их развесить смело.

<i>Алты атлар әҗиктем, чыгып киттем</i>	Шесть коней запряг и выехал
<i>Казаннардан ары Аршауга. Сезнең өегезгә ямынар кәргән, Сандугачлар кунган чаршауга.</i>	Из Казани до Варшавы. В ваш дом красота пришла, На занавесках поселились соловьи.
<i>Ак та Иделкәйгә йөзек салдым, Алар Иделләргә акмаска. Без дә әйберләрне сикереп алыяк, Бу әйберләр кире кайтмаска.</i>	Кинула кольцо в реку Белую, Чтобы не уплыло по реке оно. Вещи доставая, подпрыгнем мы, Чтобы ничего назад не вернулось.

[ТХИ, 2022: 394–395]

Завершающий этап послесвадебного цикла включает обряды интеграции невесты в хозяйственную жизнь семьи мужа. Через серию ритуальных практик (совместное приготовление пищи, дарение предметов быта) происходит её включение в новую социальную сеть, где быт становится инструментом легитимации брака. Среди послесвадебных обрядов татар выделялся ритуал *су юлы күрсәтү* (досл. ‘показать путь к воде’), направленный на интеграцию невесты в хозяйственную жизнь семьи и умилостивление духа-хозяина воды. Для этого невеста бросала в источник монету или оставляла полотенце – жесты, символизирующие связь с природными стихиями. С исчезновением архаичных форм быта эта традиция почти полностью утратилась, а вместе с ней – уникальный пласт знаний о взаимодействии человека с природой и общиной. Однако следует отметить, что в современной обрядовой традиции татар наблюдается возрождение этого ритуала в его традиционной форме. При этом воспроизведение ритуальной части не сопровождается строгой магической мотивировкой и преследует больше развлекательную функцию.

Ритуал *су юлы күрсәтү* демонстрирует, насколько важно в традиционной культуре не просто формальное вступление в брак, но и постепенное освоение новой среды. Вода здесь выступает как пограничный элемент: она и необходимый

ресурс для хозяйства, и сакральная субстанция, связанная с представлениями о чистоте, здоровье, долголетию. Дар роднику и «оплата» воды подчёркивают уважение к духу-хозяину воды, а парные вёдра и распределение угощений детям продолжают линию свадебной символики парности и щедрости.

Сохранившимися элементами послесвадебного цикла остаются обряды: *килен токмачы* (лапша снохи), *килен коймагы* (оладьи снохи), *яшь килен боткасы* (каша молодой невесты). Их цель – не только проверить навыки невесты, но и закрепить её переход в новую социальную категорию. Во время ритуала в доме жениха собираются родственники обеих семей, а главным блюдом становятся лапша, оладьи или губадия. Обмен подарками между невестой и гостями выполняет двойную функцию: демонстрация её щедрости и символическое включение в род мужа.

Свадебный цикл не завершается даже после взаимных визитов. В течение нескольких месяцев или года семьи продолжают укреплять связи через обряд *кодалар алу* (взятие сватов), предполагающий череду гостеваний с обменом дарами. Данный механизм служит инструментом формирования расширенных родственных сетей. Независимо от того, кого посещает молодая пара, невеста обязательно приносит хозяевам символические дары – рубашки, вышитые салфетки, полотенца или постельное бельё. В каждом доме их встречают столом, уставленным национальными блюдами, что подчёркивает единство ритуала гостеприимства.

Через неделю после свадьбы пара навещает родителей невесты. В некоторых районах Республики Татарстан этот визит именуют «*казан кайтару*» («возвращение казана»), отсылая к древней практике обмена подарками: молодые возвращают подносы, на которых ранее доставлялись угощения сватам, наполняя их теперь сладкими пирогами. Данный акт взаимности символизирует не только благодарность, но и закрепление альянса между семьями. С этого момента статус

невесты трансформируется. Прежнее обращение «*кызым*» сменяется социальными ролями – «*килен*», «*хатын*», а позже, с рождением детей, – «*эни*». Родня мужа, демонстрируя принятие, начинает называть её «*жичиги*». Так, через ритуалы гостевания и переосмысление идентичности, формируется основа новой семьи, вплетаясь в многовековую ткань татарской культуры.

Татарские свадебные обряды представляют собой многоуровневый культурный комплекс, интегрирующий элементы исламской традиции, древнетюркских верований и локальных социальных практик. Каждый этап свадьбы – от сватовства до послесвадебных ритуалов – выполняет не только церемониальную, но и структурно-функциональную роль, закрепляя новые семейные связи, регулируя межродовые отношения и транслируя нормы коллективной идентичности.

Ключевой особенностью этих обрядов является их символическая многозначность. Например, ритуал *никах* сочетает религиозную легитимацию брака через чтение Корана с архаичными элементами, такими как парные угощения, что отражает синтез исламских и доисламских традиций. Аграрная символика, выраженная в осыпании зерном или посадке дерева, демонстрирует связь семейного благополучия с природными циклами – черта, характерная для многих земледельческих обществ.

Современные адаптации обрядов, такие как совмещение *никах* с гражданской регистрацией брака или включение этнических элементов в городские свадьбы, свидетельствуют о динамизме традиции. Эти трансформации не являются разрывом с прошлым, а отражают естественный процесс культурной гибридизации, где новые практики сосуществуют с историческим наследием. Региональные вариации, например, различия между обрядами татар, проживающих в различных регионах, подчёркивают роль географического и исторического контекста в формировании ритуального разнообразия.

Завершая свадебный цикл, община как бы закрепляет новый статус молодожёнов и их включение в родовую и соседскую среду. Брак открывает перед человеком и семьёй новый горизонт переходов: рождение детей, возможный уход мужчины на военную службу, подготовка к старости и смерти. По своей структуре свадебная обрядность занимает промежуточное место между родильным и погребально-поминальным циклами: с одной стороны, она продолжает заботу о «правильном начале» жизни, с другой – предвосхищает мотивы расставания и дороги, столь важные для рекрутских и похоронных обрядов.

РЕКРУТСКИЕ ОБРЯДЫ ТАТАР: ОТ ПОВЕСТКИ ДО ВОЗВРАЩЕНИЯ ДОМОЙ

Уход в солдаты – один из самых драматичных жизненных переходов в традиционном сознании татар. Юноша покидает дом, хозяйство, родителей и невесту и вступает в новый, незнакомый мир военной службы и возможной войны. Данный шаг воспринимался как выход из привычного социального статуса и погружение в опасную пограничную зону, где граница между жизнью и смертью оказывалась особенно зыбкой. Не случайно многие элементы проводов в солдаты по своей структуре и эмоциональному накалу сближаются то со свадебной, то с похоронной обрядностью, а сопровождающие их песни и рассказы сохраняют устойчивые мотивы дороги, расставания и надежды на возвращение.

Обряд проводов юношей на военную службу (рекрутский обряд) тесно связан с событиями общеисторического масштаба. В научной литературе возникновение рекрутского обряда обычно относят ко времени Петра I, создавшего регулярную армию [Кормина, 2005: 13]. Это связано с указом о наборе юношей на рекрутскую службу, вышедшим в 1705 году. В результате, начиная с 1722 года, татар стали призывать на военную службу [Абдуллин, 2024: 97]. Рекруты составляли основу действующей армии, содержались за счет государства, обеспечивались единой формой и вооружением.

Пожизненная разлука юношей, которым предстояло создать семью и вести хозяйство, со своим домом и родными переживалась особенно тяжело. Большинство призванных не имели возможности вернуться домой: рекруты умирали

от ран, болезней и наказаний, и потому отправка юношей на военную службу во многом воспринималась как проводы в последний путь. В ответ на эту угрозу у народов, проживающих на территории России, складывается рекрутский обряд, призванный, насколько возможно, «сберечь» юношу от смерти. Рекрутский обряд становится одним из переходных: он входит в структуру народной жизни как система действий, обеспечивающих благополучный переход юноши из одного жизненного состояния в другое и символически предотвращающих окончательную разлуку с родной землёй и близкими людьми. Запреты и поверья, связанные с проводами на военную службу, включающие жертвоприношения, молитвы, благопожелания, приметы и т. п., до сих пор не описаны в научной литературе как единый комплекс.

Слово «*рекрут*» (фр. *recruter* – «собирать войско»), пришедшее в татарский язык через русский, обозначало и способ набора солдат в постоянную армию, и самого солдата в Российской империи с XVIII до начала XX века. В татарской речи широко закрепилась разговорная форма этого слова – «*никрут*». После смерти Петра I многие установленные им порядки в России пересматривались. Как известно из истории, человек, призванный в царскую армию при Екатерине II, должен был отслужить 25 лет; позднее срок постепенно сокращался до 20, затем до 15, а при Александре II – до 6 лет. Рекрутчина, на протяжении двух веков бывшая тяжёлым бременем для народа, претерпевает новые изменения во время Первой мировой войны. В этот период, помимо обычных призывных контингентов, стали привлекать всех мужчин, годных к военной службе, в стране была объявлена всеобщая мобилизация. «Начавшаяся война ещё более укрепила отношение к призывникам, как к обречённым смертникам. “*Кешеләрнең бәхетсезе солдат исемен ала*” (“Самые несчастные из людей называются солдатами”) говорилось в одной из сочинённых в это время народных песен» [Габдрафикова, 2015: 38].

О том, насколько события, происходившие в стране, отражались на жизни народа, можно судить, в частности, по воспоминаниям людей, живших в те годы. В материалах известного фольклориста Рифа Мухаметзянова сохранились рассказы Якупа Игдиева (1896 года рождения), который был ветераном трех войн. *«Беренче империалистик сугышка кадәр, никрутлар булып игълан ителгәч, ике атна буена өйдән өйгә йөртен, эңыру, наз әйтеп (Ык буе татарларында рекрут эңырларын «назлар» дип атаганнар – Л.Х. Дәүләтшина искәртмәсе), безне сыйладылар. Авыл өчен кадерле идек. Кыңгыраулы атлар хәтәр бизәлгән, бер-бер авылны китәсе көнне генә өчәр тапкыр урадык. Кайда туктасак, шунда сый, шунда наз әйтү, елашу, гармунга бию, кочаклашып сабуллашу. Соңгы көн бигрәк ямансу, бөтен авыл, туган-тумача, ата-ана, сөйгән кызлар озата чыга. Үзем дә ул күп эңыру, наз әйтеп, аз яшь тукмәдем. Авыр була иде аерылышу»* [Мөхәммәтҗанов, 1984: 22] («До Первой мировой войны, когда нас объявили рекрутами, мы две недели ходили из дома в дом, исполняли рекрутские песни (у татар, проживавших на побережье реки Ик, рекрутские песни называли «наз» – примечание Л.Х. Давлетшиной), в каждом доме нас угощали. Мы были дороги деревне. Лошадей с колокольчиками очень украшали, в день отъезда в другую деревню мы трижды объезжали её. Где бы мы ни останавливались, там угощение, там песни, плач, танцы под гармонь, объятия на прощание. Последний день был особенно грустным, вся деревня, родные, родители, любимые девушки провожали нас. Я сам тоже спел немало песен, пролил немало слез. Расставание было тяжелым»). Как мы видим из этого текста и других записей конца XIX – начала XX века, во время призыва на военную службу в татарских деревнях мужчин неизменно провожали с песнями, угощениями и особыми почестями. Пиршества могли продолжаться от недели до десяти дней. Хотя в разных регионах проживания татар исполнялись разные тексты рекрутских песен, все они были наполнены грустью и проникнуты мотивами разлуки с родным краем, размышлениями о неопределённом будущем.

В советское время отношение к воинской обязанности изменилось: призыв на службу и возвращение из армии были объявлены долгом каждого мужчины, и появились торжественные, во многом «официальные» обряды проводов. В то же время народная традиция проводов, обогатившись новыми элементами, продолжала жить, приспосабливаясь к изменениям в образе жизни. Отсюда – прощальные вечера, которые устраивали сами призывники, собираясь вместе, а также с близкими родственниками и возлюбленными. В жизни военнотружущих, носивших гордое звание советского солдата, были и мирные годы, и трагические войны. Самой страшной из них, несомненно, стала Великая Отечественная война. В этот период проводы уходящих на фронт приобрели иной характер, поскольку вся страна поднялась на борьбу с врагом, пришедшим на родную землю.

Фольклорная традиция, вбирающая в себя многовековой опыт его носителей, в военные годы неизбежно претерпевает изменения, но, приспосабливаясь к новым условиям, продолжает развиваться. Мужчины, ушедшие на фронт, вкладывали свою печаль и тоску в деревенский напев: прощаясь с родным краем и близкими, они удовлетворяли свои духовные потребности и в окопах, и на передовой через фольклорные произведения. В этот период на первый план выходят песни, идущие из глубины веков и наполненные глубокой скорбью и печалью; чувство тоски во многом охватывает всё народное творчество военной поры.

*Солдатлар китә – озатаек,
Басу капкаларың чыкканчы;
Озата бардым, карап калдым,
Күз керфеккәйләрәм талганчы.*

Солдаты уходят – проводим их,
Пока не выйдут за околицу;
Проводила, смотрела вслед,
Пока ресницы мои не устали.

*Солдатлар китә сайланым,
Билләренә каешлар бәйләнеп;
Исәннәр йөрәк, бер кайтырбыз
Туган-үскән җирләргә әйләнеп.*

Солдаты уходят все на подбор,
Подпоясав пояса свои;
Если будем живы, однажды вернемся
Обратно в родные края.

Атларның җиктем мин карасын, Запрягал я черного коня,
Гич белмәдем кая барасын; Не зная, куда он путь держит;
Барасы җирләргә барып җиткәч, Доехав до мест назначения,
Жәлләмәгез язучу карасын Не скупитесь на письма родным.

[Утлы еллар..., 2005: 28].

После окончания Великой Отечественной войны в страну пришла мирная жизнь, но мужчин по-прежнему ежегодно призывали на военную службу. Проводы в армию, пережив изменения, связанные с эпохой, в своей основе продолжали повторять привычный традиционный сценарий. После распада Советского Союза многое изменилось, сегодня срок службы составляет один год. Тем не менее ритуал проводов в армию остаётся живым и в наши дни: в разных уголках страны сохраняются свои, локальные варианты этого обряда, объединённые единой структурой и семантикой.

Как видно, из вышесказанного, призыв мужчин на военную службу имеет многовековую историю. Это явление, затронувшее все народы, проживающие в России, привело к формированию обряда проводов в армию, который вобрал в себя национально-культурные особенности каждого народа и продолжает существовать, сохраняя установленный веками порядок, верования и обычаи. В дальнейшем мы рассмотрим основные особенности обряда проводов в армию у татар – те элементы, которые из века в век передавались в традиции, пропитаны мифологическими представлениями и дошли до наших дней, – с особым вниманием к его современному состоянию.

Ритуал проводов в армию, прежде всего, направлен на то, чтобы облегчить отправку человека в далёкий и опасный путь и обеспечить его благополучное возвращение. Человек, которому предстоит отправиться в чужие края, в дальнюю дорогу, не обязательно должен быть солдатом: в народной традиции любой выход «в чужой путь» требует прохождения через определённые ритуальные действия. Каждый шаг отправляющегося в дорогу оказывается связан с верованиями. Шаг правой ногой через порог, запрет подметать пол за

ушедшим, запрет возвращаться назад, занесение в дом дров вслед за ушедшим – всё это важные действия, которые выполняет либо сам путник, либо те, кто его провожает. Дорога в данном случае символизирует не только путь в войска, но и проход по невидимой черте между миром живых и теми пространствами, где человеку грозят беда и смерть. В этом отношении рекрутский ритуал оказывается неким промежуточным звеном между свадьбой, где дом покидает молодая пара, и похоронным обрядом, где дорога окончательно ведёт в мир предков.

В народных верованиях дорога, особенно неизведанная, всегда представлялась как опасное, «нетронутое» человеком пространство, населённое персонажами низшей мифологии и вредоносными силами. Опасность дороги как места, несущего смерть и несчастья, особенно ярко проявляется в обрядах выбора места для нового дома. Татары никогда не строят дом на узкой улице, дороге или на перекрестке семи дорог, потому что жизнь в таком доме, как говорят, приносит горе. *«Тыкрыкта өй салырга ярамый. Чат бит ул. Яшип булмый андый йортта. Бетә андый нигез диләр. Безнең берәү төзегән иде тыкрыкта. Үзе озак та тормады, үлеп китте. Инде аннан соң аллә ничә гаилә торып карады. Берәү дә яши алмый. Тыныч түгел анда»* («Нельзя строить дом в переулке. Это пограничная зона. В таком доме невозможно жить. Говорят, дом, построенный на таком месте, со временем исчезает. У нас один человек построил дом в переулке. Сам он недолго прожил, умер. После него ещё несколько семей пытались жить. Никто не смог. Там беспокойно» (ФФ РЦРТК. Зап. от И.В. Ивановой, 1929 г. р., с. Кряш-Серда, Пестречинский район, РТ. Соб. Л.Х. Давлетшина, 2006 г.).

Беспокойство, возникающее в домах, построенных вдоль дороги, в народной мифологии связывается с мифологическими персонажами, встречающимися в пути. Места, где можно заблудиться, чаще всего совпадают с пересечением нескольких дорог, поэтому здесь проводятся специальные

обряды, чтобы уберечь путника от влияния злых духов и несчастий и обеспечить его благополучное возвращение домой. Каждый случай – уход на службу в армию, проводы в последний путь, поездка в гости в соседнюю деревню, дальняя дорога по делам и т. п. – имеет свои обряды и обычаи, но их общий смысл един: все они направлены на подготовку человека к отправке в незнакомое место и обеспечение благополучного возвращения.

Рассматриваемый нами обряд проводов в армию в первую очередь связан с семантикой дороги и включает несколько последовательных этапов. По давней традиции подготовка к уходу в армию начинается с момента получения повестки. В это время каждый житель деревни вносит свой вклад в обряд. Призывники собираются вместе, надевают праздничную одежду и почти каждый день ходят по улицам с гармонью, исполняя рекрутские песни. Хотя эта традиция постепенно уходит из повседневной жизни, обычаем играть на гармонии и петь, разнося песню по всей деревне, встречается и по сей день. Рекрутские песни разнообразны, обычно передаются из поколения в поколение и часто исполняются на деревенский напев. В них отражаются мотивы разлуки с родным краем, домом, родителями, а также грусть, беспокойство о будущей жизни, чувства отваги и надежды. В любом регионе, где живут татары, рекрутские песни сохраняются в народной памяти и передаются из поколения в поколение. Например, в Республике Марий Эл молодёжь и сегодня ходит по улицам, исполняя следующие песни.

*Арыслан айга сикерэ,
Каршысында тал булса.
Кайгырма, егет, кайгырма,
Газиз башың сау булса.*

*Әллә кайдан күренеп тора
Магистраль ташлары.
Ал булса да, гөл булса да,
Калды ич Күян яклары.*

Лев запрыгнет на луну,
Если перед ним есть высокое дерево.
Не печалься, молодец, не печалься,
Пусть голова твоя будет цела.

Издалека видны
Камни магистралей.
Будь то золото или цветок,
Осталась позади родная сторона.

*Солдатларга аш бирәләр
Калай тәлинкә белән.
«Смирно», диеп кычкыралар
Калын тавышлар белән.*

Солдатам подают еду
В жестяных тарелках.
Кричат «Смирно!»
Низкими голосами.

*Әй, дусларым, беләсезме,
Без бит Куян яклары.
Башларымның төрле уйлар
Уйлый торган чаклары.*

Эй, друзья мои, знаете ли вы,
Мы ведь из деревни Куянково.
Настали времена, когда в моей голове
Роятся разные мысли.

*Алма бакчасын чабыгыз,
Үткен булса чалгыгыз.
Су өстендә дулкын ничек,
Безнең шундый чагыбыз.*

Скосите яблонево́ый сад,
Если будет острой ваша коса.
Как волны на воде,
Таково и наше время.

[Мөхәмәтшина, 2021: 302]

Согласно воспоминаниям, в середине XX века к обходу присоединялись не только парни из родной деревни, но и из соседних, где жили те, кто собирался уезжать. Существовала традиция обхода улиц от деревни к деревне. Парни, отправляющиеся в армию, прежде всего обходили дома, прощались и собирали в подарок приготовленные для них вышитые платочки и полотенца. Наряду с обходами улиц, которые могли длиться несколько недель, односельчане также приглашали призывников в гости. *«Бик матурлап гармун уйнап урам әйләнәләр иде. Көн дә урам әйләнәләр иде жырлап китә торган кеше. Мин кечерәк вакытта берәмләп-берәмләп кунакка йөртәләр иде китә торган кешене. Туган-тумачасы, душиләре шулай итеп йөртә торганнар иде»* («Они очень красиво играли на гармонии, обходя улицы. Каждый день обходили улицы, провожая уезжающих с песнями. Когда я была маленькой, уезжающих людей водили по гостям по одному. Так делали родственники и друзья» (Зап. от Р.Г. Газизовой, 1919 г. р., д. Куянково, Параньгинский район, Республика Марий Эл. Э.Р. Каюмова). *«Повестка алгач, күрше-күлән, туганнар кунакка чакыра инде. Я үзеңне генә, я дустың белән бергә. Чәй эчкәннән соң, юл хәере бирәләр»* («Когда получаешь

повестку, соседи и родственники приглашают в гости. Либо тебя одного, либо вместе с другом. После чаепития дают благословение в путь» (ПМА. Зап. от И.З. Давлетшина, 1976 г. р., с. Ниж. Кузгунча, Мамадышский район, РТ. Соб. Л.Х. Давлетшина). Таким образом, рекруты отделяли себя от жителей деревни, то есть демонстрировали переход в другой социальный статус, и прощались с деревней и односельчанами.

Когда молодой человек отправляется на военную службу, он не только определяет своё место в сельском обществе и демонстрирует социальный статус, но и прощается с сакральными объектами, расположенными вокруг деревни, объясняя свои намерения и стремясь обеспечить успех дальнейшего пути. В татарской народной культуре понятие священного места имеет особое значение. Священным может считаться родник, могила, камень или дерево. Речь идёт не о случайных объектах, а о местах, связанных с чудом или чудесными событиями. В народной традиции существуют определённые ритуалы и требования, связанные с такими объектами: регулярное посещение священного места, уход за ним, очистка от мусора; обращение к нему в трудные времена, постигшие деревню или отдельного человека, с просьбой об избавлении от беды; комплекс разрешённых и запрещённых действий при нахождении рядом – всё это хорошо известные правила сельского сообщества.

Молодые люди, уходящие на службу, также следуют этому обычаю: посещают священные места, оставляют подаяние в виде монет, читают молитвы, формулируя свои пожелания и прося у Всевышнего помощи в благополучном возвращении. Большинство священных мест, встречающихся в разных регионах проживания татар, согласно преданиям, связаны с могилами праведников (*әүлия*), шейхов или ишанов, распространявших ислам. *«Менә безнең Нурислам армиягә китәр алдыннан Ташамышка Акташына сәдака калдырам дип керде.... Аны өйрәттем. Башта бисмиллаңны әйт, аннары дога язып бирдем, шуны укырсың, дидем. Аннары*

теләкләрен айтә инде. Изге юл сорый. Сәдакасын сала. Белмичә бармыйсың инде, белеп барасың» [Завгарова, 2009: 43] («Вот наш Нурислам перед уходом в армию сказал, что оставит садака у Акташа на холме Ташамышка... Я его научила. Сначала скажи: “Бисмилла”, потом я дала ему написанную молитву, сказала, чтобы прочитал её. А потом уже высказываешь свои желания. Просишь благословенного пути. Оставляешь садака. Ты идёшь не вслепую, а осознанно»). Этот камень расположен недалеко от села Казаклар в Высокогорском районе Республики Татарстан и, согласно народным верованиям, считается местом погребения святых; поэтому обращение к Акташу и принесение подаяния в трудные времена является распространённым обычаем в деревне.

По мере приближения дня отъезда место встреч призывников постепенно перемещается из открытого сельского пространства во двор одного дома. Здесь вечером накануне отъезда проводится прощальный вечер (проводы, *озату боткасы* – «прощальная каша», *озату ашы* – «прощальный ужин» и т. п.). На прощальный вечер приглашаются друзья парня, его возлюбленная, родственники, соседи. На стол подаются разнообразные угощения, молодёжь веселится, поёт и танцует. Известно, что в некоторых регионах существовал обычай готовить особое блюдо – прощальную кашу. Из любой крупы варится вкусная каша, в середину которой, словно глаз, кладётся кусочек сливочного масла. Каша, считавшаяся ритуальным блюдом и подававшаяся в разных вариантах на различных обрядах, ставится в центр стола как главное угощение, и каждый должен её попробовать. Когда гости садятся есть кашу, уезжающий парень затягивает прощальную песню:

<i>Боткалар да пешкән, майлар сипкән,</i>	Сварена каша, сдобрена маслом,
<i>Ашыйсы килми, туганнар,</i>	Есть не хочется, родные, что же
<i>нишлим соң.</i>	поделать.
<i>Атлар гына жиккән, капка ачкан,</i>	Запряжены кони, открыты ворота,
<i>Китәсе килми аерылып, нишлим соң.</i>	Уезжать не хочется, расставаться,
	что же делать.

Ишектән лә чыктым, мин таелдым, Вышел из двери, я споткнулся,
Әти-әни сездән үк аерылдым. С вами, родители, я разлучился.
Капкадан ла чыктым, мин таелдым, Вышел из ворот, я споткнулся,
Бар туганнар сездән үк аерылдым. С вами, мои родные, я разлучился.

Карлыгачлар кара, муены ала, Ласточки черные, шея белая,
Югары ла очып югала. Исчезают, высоко взлетая.
Бәхетле лә бала илдә кала, Счастливые остаются на родине,
Бәхетсезләр китеп лә югала. Несчастные пропадают на чужбине.

Тәрәзәне ачтым, мин сызгырдым, Открыв окно, я присвистнул,
Болындагы печәннәр кипсен дип. Высохла б трава на лугу.
Болындагы печәннәр ай ките инде, Трава на лугу уже высохла,
Безгә китәр вакытлар жәitte инде. Пришло наше время уезжать.

[Баязитова, 1997: 232]

После того как песня была спета, парня трижды обводят вокруг стола по ходу солнца, родители и старшие родственники дают свое благословение и желают ему всего наилучшего.

После прощального вечера на следующее утро проводятся магические действия, призванные «оставить часть» юноши в родном доме и тем самым обеспечить его благополучное возвращение. В разных деревнях они строятся вокруг одного и того же символа – хлеба и пищи, которые берут из рук матери, а затем особым образом хранят. Так, информанты вспоминают, как мать, сидя за столом, отдаёт сыну ломтик хлеба, он надкусывает его, а оставшийся кусок прячет в укромном месте; в других случаях ломоть хлеба подвешивают под матицей, кладут в сундук или поднимают на чердак. «*Өстәл янында утырганда, әни бер телем ипи бирә, аны тешлисез да, кире әнигә бирәсең, ул аны пич өстенә кую. Кайтканчы тора инде ул шунда*» («Когда сидишь за столом, мать дает кусок хлеба, ты его надкусываешь и отдаешь обратно матери, она кладет его на печь. Он там лежит до возвращения») (ПМА. Зап. от И.З. Давлетшина, 1976 г. р., с. д. Ниж. Кузгунча, Мамадышский район, РТ. Соб. Л.Х. Давлетшина).

«Энемнең сыныгын кыстырып куйган идек. Кибән башын кисеп, бер тешли дә, матчага элп куясың» («Мы положили на хранение ломоть моего братишки. Горбушку отрезаешь, надкусываешь и подвешиваешь к матице») (ФФ РЦРТК. Зап. в д. Уляя, Высокогорский район, РТ. Соб. Л.Х. Давлетшина).

В ряде регионов с проводами связаны и другие действия: перед уходом замешивают жидкое тесто, юноша опускает в него руку и прикладывает её к матице; отпечаток хранят до его возвращения. Где-то часть еды кладут в карман его одежды, оставшейся дома, и не трогают до того дня, когда он вернётся. В некоторых сёлах, провожая, дают юноше курицу: он откусывает ножку с хлебом, а если не доедает, остаток заворачивают и кладут на дно сундука. *«Озатыр алдыннан сыек кына камыр ясыйбыз. Егет шунда кулын тыгып, матчага кулын баса, аның кул эзен үзе кайтканчы саклыйбыз»* («Перед проводами мы делаем жидкое тесто. Парень засовывает туда руку, прикладывает руку к матице, мы храним отпечаток его руки до его возвращения») (ФФ РЦРТК. Зап. в д. Багишево, Апастовский район, РТ. Соб. Л.Х. Давлетшина). *«Ишектән чыгар алдыннан өч йотым сөт, өч кабым аш ашый. Калган ашын өйдә калган киemenең кесәсенә салып, үзе кайтканчы тора»* («Перед выходом из двери выпивает три глотка молока, съедает три ложки супа. Оставшуюся еду кладут в карман его одежды, оставшейся дома, и она лежит там до его возвращения») (ФФ РЦРТК. Зап. в д. Тураево, Тюменский район, Тюменская область, РФ. Соб. Л.Х. Давлетшина). *«Китәсе көнне терлек суясың. Каз суясыңмы инде анда, тавык суясыңмы. Шуның ботын бирәсең инде икмәк белән. Аны кимереп бетерсә, сөяген, кимереп бетермәсә, ризыгын чорнап-төйнәп куябыз инде сандык төбенә»* («В день отъезда режут скот. Режешь ли гуся, режешь ли курицу. Дают его ножку с хлебом. Если он догрызет, косточку, если не догрызет, еду заворачиваем и кладем на дно сундука») (ФФ РЦРТК. Зап. в с. Янцевары, Пестречинский район, РТ. Соб. Л.Х. Давлетшина). Во всех этих случаях ключевым остаётся

представление о «его доле» – пище, которая будет «ждать» человека и как бы постоянно «просить» о его благополучном возвращении («*киткән кеше исән кайтсын дип, ризык һәрвакыт теләп тора*»).

Путь юноши из дома – от печи, стола, семейного очага – лежит в неведомые края, и каждый шаг на этом отрезке пути сопровождается особыми действиями. От того, как он их пройдет, зависит, вернется ли он домой живым и невредимым. Первым рубежом является порог дома, поэтому при переходе через него актуализируется защитная магия. Наши полевые материалы показывают, что в Пестречинском районе Республики Татарстан юношу, произнеся слова «*Исән-сау йөрәп кайт*» («Вернись живым и невредимым»), выводят из двери спиной вперед через шубу, уложенную мехом вверх. Татары, проживающие в Саратовской области, провожают рекрута через порог не лицом вперед, а наоборот, спиной к двери, со словами «*Йөзе белән кайтсын дип*» («Пусть вернется лицом»). В деревне Тураево Тюменского района мать, поглаживая сына по груди и спине двумя руками, говорит: «*Үз кулым белән озаттым, үз кулым белән каршы алырга насыйп булсын*» («Я проводила своими руками, пусть будет суждено встретить своими руками»). В деревне Янтык того же района сохраняется обычай проведения обряда-моления (*теләү*). В день отъезда юноши утром режут курицу, и когда приходит время уходить, курицу трижды обводят вокруг головы, подмышек и пояса рекрута. При выходе из дома во многих местах в карман юноше кладут маленький мешочек с землей со словами: «*Үзеңнең туфрагың белән йөре, үзеңнең туфрагыңа кайтып бас*» («Ходи со своей землей, ступай на свою землю»). Только после выполнения всех этих действий мать обретает уверенность в благополучном возвращении сына.

Именно поэтому весь путь от дома до полевых ворот оказывается насыщен магическими ритуалами и знаками – от благословения старших до особых запретов и жестов, направленных на то, чтобы дорога была лёгкой, а возвращение –

благополучным. После прощания в доме и во дворе юноши и их провожающие направляются к последнему рубежу – полевым воротам, т. е. околице деревни. В традиционных представлениях этот участок пути имеет особое значение: он отделяет «домашнее» пространство, где ещё можно вернуться и отложить отъезд, от открытого мира, в котором юноша уже вступает в иной, опасный для него порядок. Во многих деревнях, даже там, где часть обрядов уже исчезла, по-прежнему сохраняется представление о месте, откуда ещё возможен поворот назад и откуда начинается «настоящая дорога».

Путь от дома до поля, ведущий к воротам, могут пройти только сам уходящий юноша, его мать и близкие. Однако это не означает, что другие жители деревни не участвуют в этом обряде. У них тоже есть свои обязанности в этот день. В большинстве случаев почти все жители деревни выходят к воротам, желают доброго пути, дают милостыню и провожают уходящих. Согласно обычаю, распространённому в Мамадышском районе Республики Татарстан, девушки дарят вышитые платки, а юноши связывают их друг с другом и повязывают на шею. Покидая полевые ворота, юноша отдаёт длинную вереницу платков матери, чтобы она сохранила их до его возвращения. Эти платки символизируют путь юноши к родному дому и связывают его с родным очагом. У татар, проживающих в Саратовской области, широко распространён обычай привязывать платок к полевым воротам или к табличке с названием деревни [Давлетшина, 2024: 49].

В Аксубаевском районе Республики Татарстан рекрут должен обойти каждый дом, попрощаться с односельчанами и получить их благословение. Во время этого обряда принято дарить парню платки. Он связывает эти платки вместе и повязывает их себе на шею. Уходя из деревни, он должен крепко привязать их к деревенским воротам или к растущему там дереву. Если платок не порвется до возвращения парня, это считается знаком того, что он вернется на родную землю целым и невредимым. Таким образом, юноши, превращая

свою связь с родным домом в символ, отправляются в дальний путь, первым пунктом которого становится военкомат.

До военкомата парней, уходящих на военную службу, провожают родные и друзья. Будь то военное время или мирное, песни и танцы не прекращались, и парни, отправляющиеся на службу, уходили в путь, играя деревенские мелодии и наполняя окрестности своими грустными песнями.

Сау бул, Ярмәк, сау бул, Ярмәк, Юкәле тауларың белән. Прощай, Ермаково, прощай, Ермаково,
С твоими горами, полными лип.

Сау бул, Ярмәк, рахәт яшә лә Калган яшьләрең белән. Прощай, Ермаково, живи счастливо
С оставшейся молодежью.

Әткәем-әнкәем, сау булыгыз, Еллар кайтмый улыгыз. Отец мой, мать моя, прощайте,
На долгие годы уходит ваш сын.
Бу китүдән кайта алмасам, Туганнарым, сау булыгыз. Если я не вернусь из этого похода,
Родные мои, прощайте.

Сандугачлар килгән безгә, Китәрләрме икән көзгә? Язгы Сабан туйларына Кайтырбыз микән без дә?.. К нам прилетели соловьи,
Улетят ли они к осени?
На весенний Сабантуй
Вернемся ли и мы?..

Каршыбызда Юкәле тау, Тагын яшәрер әле. Ходай гомерләрне бирсә, Бергә яшәрбез әле. Перед нами гора Юкәле,
Она ещё зазеленеет.
Если даст Бог жизнь,
Будем ещё жить вместе.

[Мөхәммәтжанова, 2015:
107–108]

Шумное прощание, сопровождаемое песнями, музыкой и звуками гармони, продолжается до самого двора военкомата, откуда родные провожают парня и возвращаются домой. После того как парня и всех сопровождающих в военкомат проводят до околицы деревни, мать и близкие возвращаются домой, и дом на некоторое время как бы выпадает из общей деревенской жизни. Из дома, откуда уехал парень, никому ничего не дают, стол не убирают, пол не метут. Во многих регионах проживания татар распространён обычай заносить

дрова или лучину вслед уехавшему человеку со словами «*озын гомерле булсын*» («пусть будет долгожителем»). В Сибири обычно приносят две лучины, одну из которых оставляют до возвращения парня. Когда он благополучно возвращается, чай для праздника, называемого «*күсәйтен чәе*», кипятят именно на этой лучине [ТХИ, 2022: 453]. Эти обычаи направлены на сохранение связи уехавшего человека с родным домом, и особый статус дома сохраняется до тех пор, пока путник «не перейдёт большую воду» («*олы суны чыкканчы*»). Словесная формула также восходит к древним верованиям. Раньше мать провожала сына до водной преграды и только после того, как он переходил её, возвращалась домой. Переход через реку или ручей означал начало нового этапа жизни юноши: так обозначался рубеж, отделяющий одно состояние от другого.

Возвращение солдата домой живым и невредимым зависит не только от соблюдения ритуалов проводов. Каждый шаг человека, чья вторая половина находится далеко, направлен на ожидание и обеспечение благополучного возвращения. Наряду с ежедневными воспоминаниями и пожеланиями существуют устойчивые обычаи и традиции, характерные для каждого региона. Так, в селах Большие Шинары Сабинского района и Атабаево Лаишевского района Республики Татарстан во время празднования Сабантуя известен обычай «*нәзер аты*» («конь обета»). Как известно, на Сабантуе первому пришедшему коню вручаются самые почётные призы, и его имя долго не сходит с уст. В этих краях не забывают и о коне, пришедшем последним, веря, что он «плачет от обиды». Поэтому для отставшего коня заранее готовят особые подарки как знак обещания, связанного с верой в успешное завершение какого-либо дела. Конь, пришедший последним, нередко получает даже больше подарков, чем первый. Среди этих подарков много таких, которые были заранее обещаны и вручены как обет за успешное завершение важных случаев – благополучное возвращение сына, находящегося на службе

в армии, выздоровление долго болевшего родственника и т. п. В целом, обычай давать обещание выполнить какое-либо обязательство в случае успешного исхода дела, то есть давать обет («*назер айтү*»), является широко распространённым явлением среди татар.

Как видно из вышесказанного, рекрутский обряд занимает особое место в цепочке жизненных переходов: в отличие от погребально-поминального цикла он подразумевает надежду на возвращение, но по интенсивности переживаний и образам (дорога, граница, расставание) оказывается близок к последнему переходу – смерти. Ни одно слово, поверье или движение в этом обряде не является случайным: каждое опирается на мифологические представления и жизненный опыт народа и призвано обеспечить возвращение юноши в родной дом живым и невредимым. Даже вернувшись домой, человек воспринимается как прошедший через тяжёлую «школу», изменившую его и утвердившую в новом жизненном опыте. Поэтому проводы в солдаты и их словесное сопровождение важны не только как исторический пласт, связанный с рекрутчиной и войнами, но и как звено, соединяющее свадебную обрядность с погребально-поминальной традицией.

ПОГРЕБАЛЬНО-ПОМИНАЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ ТАТАР: ОТ СМЕРТНОГО УЗЛА ДО ПОМИНОВЕНИЯ ПРЕДКОВ

В традиционном мировоззрении татар смерть рассматривается не как абсолютный конец, а как переход в иной порядок бытия. Если в предыдущих главах речь шла о переходах, предполагающих возвращение или продолжение земной жизни – рождении ребёнка, вступлении в брак, уходе на военную службу и возвращении из неё, – то погребально-поминальный цикл связан с последним, необратимым переходом. Человек окончательно покидает мир живых, но не исчезает бесследно: он входит в мир предков, а связь между живыми и умершими поддерживается через систему обрядов, молитв и поминовений.

Погребально-поминальные обряды – одна из самых устойчивых и консервативных форм фольклорной традиции, в которой, как в зеркале, отражаются глубинные представления народа о жизни, смерти и посмертном бытии. Татарская похоронная обрядность демонстрирует не только ритуальную строгость, но и богатство мифологических представлений, в которых смерть не является концом, а лишь переходом в «иной мир», где продолжается иная форма жизни. Через обрядовую практику поддерживается неразрывная связь между поколениями – между теми, кто жив, и теми, кто ушёл, но продолжает незримо присутствовать. Изучение таких обрядов позволяет заглянуть в духовный мир народа, понять, как он объясняет фундаментальные вопросы бытия: что происхо-

дит после смерти, какова роль живых перед умершими, и как через ритуал и слово строится вечность.

Традиционный похоронно-поминальный обрядовый цикл татар включает три взаимосвязанных этапа: предпогребальный, собственно погребальный и послепогребальный. В народном сознании первый из них начинается задолго до самой смерти: как только человек осознаёт конечность жизни, он уже внутренне готовится к уходу. Среди пожилых татар существует особая традиция – заранее собирать так называемый «смертный узел» – *улемтек*. Это своего рода личный набор для последнего пути, куда входят одежда для погребения, необходимые для обряда вещи, а также деньги и предметы, которые после смерти будут розданы участникам похорон. Такой обычай продиктован не только религиозными соображениями (желанием выполнить все предписания по отношению к телу мусульманина), но и стремлением облегчить участь близких, чтобы в трудный час они не отвлекались на организационные заботы, а могли сосредоточиться на прощании и молитве. Подобная предусмотрительность показывает, как сами татары относятся к смерти: не как к неожиданной катастрофе, а как к естественному переходу из одной формы существования в другую – как если бы человек собирался в далёкое, но закономерное путешествие.

После смерти начинается важнейшая часть обряда – забота о теле усопшего. Согласно традиции, его аккуратно перекаладывают с постели на жёсткое основание, покрытое тканым полотном. Покойника укладывают на спину, головой в сторону юго-запада в направлении Мекки – *кыйбла*. На грудь кладут острый металлический предмет – нож или ножницы, чтобы защитить от злых духов. Лицо накрывают тонкой белой тканью – это часть традиционной защиты от потусторонних влияний. Но, как считают сами татары, такие меры важны не только для спокойствия умершего: они оберегают и живых от возможного вреда со стороны покинувшего этот мир. Таким образом, охранительные

действия становятся двусторонними: они как бы выстраивают границу между двумя мирами – живых и мёртвых, позволяя каждой стороне существовать в своей реальности без вторжений.

Пространство, где находится покойник, оформляется по особым канонам. Все изображения, особенно фотографии и картины, убираются, а зеркала и другие отражающие поверхности – завешиваются или поворачиваются к стене. За этими действиями стоит древняя и универсальная идея: в доме, где побывала смерть, предметы с «зеркальной памятью» становятся опасными – они будто открывают проход в иной мир. Согласно народным представлениям, зеркало может «запомнить» отражение умершего и стать пристанищем его души. Тогда оно превращается в нечто большее, чем предмет быта – в окно в потусторонний мир, в канал связи между миром живых и умерших, который лучше держать закрытым. Поверья о зеркалах и отражениях встречаются не только у татар – они известны и в традициях других народов, где также считается, что отражающие поверхности могут нарушить границы между мирами [Толстая, 1994: 112; Корусенко, 2003: 99–100].

Похороны – финальный и один из самых значимых обрядов в цикле человеческой жизни. В этот момент, как ни в какой другой, границы между жизнью и смертью становятся осязаемыми: человек покидает одну реальность и вступает в другую, сакральную. Поэтому каждое движение, каждое слово участников наполнено глубоким религиозным и эмоциональным смыслом. Проводить человека в последний путь – священный долг каждого, и эта мысль подчёркивается и в исламской традиции, рассматривающей участие в похоронном обряде как коллективную обязанность мусульманской общины. В день смерти и в день погребения в дом приходят все, кто знал покойного: родные, соседи, друзья. Люди приходят не просто проститься – они несут с собой молитву, уважение и благодарность.

Согласно традиции, тело усопшего нельзя оставлять в одиночестве, особенно в тёмное время суток. Рядом с ним обязательно дежурят родственники или соседи, чаще всего женщины. Комната, где лежит покойный, должна быть освещена всю ночь. Ночные бдения называются *саклау* («охрана»): они воспринимаются как защита и проводы души, как последний земной круг общения между умершим и живыми, прежде чем тело будет предано земле по мусульманскому обычаю. Во время ночных бдений вся забота направлена на то, чтобы душа умершего благополучно перешла в загробный мир. Люди молятся, охраняют, читают Коран – не только чтобы поддержать покойного, но и чтобы отвести возможные беды от живых. Ведь считается, что в такие часы особенно активны силы, связанные с границей между мирами. В такие ночи звучат суры из Корана, заупокойные молитвы и религиозные песнопения – мунаджаты – фольклорные произведения, исполняемые от лица умершего. В них – прощание с землёй, тоска по родным и воспоминания о доме. Мунаджаты соединяют религиозный пафос с фольклорной поэтичностью и воспринимаются как голос души, навсегда уходящей в иной мир.

*Үлем дигән ачы агуны
Берәү дә татымый калмас.
Үлем уты атар туры, –
Берәү дә котыла алмас.*

Горький яд смерти
Никого не минует.
Смерти огонь поразит,
Никто не спасется.

*Ата дими, ана дими,
Балалары кала дими,
Йөрәккә ут сала дими, –
Ни гәҗәп бу үлем хәле.*

Не смотрит на отца, не смотрит на мать,
Не думает о детях, что останутся,
Не думает о том, что сердце обожжет, –
Каково это странное состояние смерти.

*Бу – кирәкле бала дими,
Ата-ана кала дими.
Гомер буе янар дими, –
Ни гәҗәп бу үлем хәле.*

Не говорит: «Этот ребёнок нужен»,
Не думает об оставшихся родителях.
Не говорит: «Будет гореть всю жизнь», –
Каково это странное состояние смерти.

<i>Сандугачлар су эчэләр, Урманнарда тезелен, Балакаем, сине сагынам, Үзәкләрем өзелен.</i>	Соловьи пьют воду, В лесах, выстроившись в ряд. Дитя мое, я скучаю по тебе, Душа моя разрывается.
<i>Әгәр юлга чыгар булсам, Яман юлга юлыктырма. Тәнемдин җанымны алганда, Иманымны оныттырма.</i>	Если мне суждено отправиться в путь, Не дай мне ступить на дурной путь. Когда будешь забирать мою душу из тела, Не дай мне забыть веру.
<i>И Ходаем, хак зекеремне Уйларымдан чыгармагыл. Ахыргы сулышларымда Иманымдан аермагыл.</i>	О, мой Бог, истинное поминание тебя Не забирай из моих мыслей. В мои последние мгновения Не отделий меня от веры.
<i>И Ходаем, үзәнә мәгълүм Бәнем хәлем авырлыгы. И Ходаем, бирсәң иде Пәйгамбәрләр сабырлыгын.</i>	О, мой Бог, тебе известно Тяжесть моего состояния. О, мой Бог, дай мне Терпение пророков.
<i>Бу дөнъяларны сөйсәм дә, Якшы киёмнәр кимәдем. Азак туным акбүз булуын Нигә хисапламадым?</i>	Хоть я и любил этот мир, Я не носил хорошей одежды. Почему я не задумывался о том, Что моя последняя шуба будет белой?

[ТХИ, 2022: 420–421]

Когда тело усопшего уже подготовлено и уложено по всем правилам, наступает следующая важная часть обряда – омовение покойного (*мәет юу*). Это не просто гигиеническая процедура, а глубоко сакральное действие, которое в татарской традиции, как и в исламском праве в целом, рассматривается как коллективная обязанность общины. Омовение призвано снять с тела состояние ритуальной нечистоты и подготовить душу к переходу в иную реальность: очистить её не только духовно, но и физически. Чистота тела в этом контексте выступает символом чистоты перед Аллахом и условием достойного начала новой, загробной жизни.

После омовения наступает завершающий ритуал этого этапа – *кәфенләү*, то есть заворачивание тела в саван. Такая

практика связана с представлением о ритуальной нечистоте мёртвого тела: саван как бы изолирует его от мира живых и одновременно готовит к встрече с вечностью. Он не только покрывает тело, но и, по представлениям татар, «защищает» землю от прямого соприкосновения с мёртвым телом, поскольку загрязнение почвы считалось недопустимым. Процесс пошива савана строго регламентирован и резко отличается от изготовления обычной одежды. Саван шьют одной непрерывной нитью, не завязывая узлов и держа иглу направленной в сторону покойника, т. е. от себя. Ножницы при этом не используют; завершив работу, иглу бросают в печь через плечо, не оглядываясь назад, тем самым «передавая» её в мир мёртвых. Каждый стежок делают отдельно, не прокалывая ткань насквозь одним движением, а проводя нитку снова и снова, при этом повторяя священные слова: *Лә Илаһә Иллаллаһ* – «Нет бога, кроме Аллаха». Молитвенные формулы сопровождают весь процесс, выступая одновременно оберегом и благословением. Считается, что чем чаще будет произнесено это изречение, тем легче душе перейти в мир иной и обрести покой. Вообще, многие действия в похоронном цикле совершаются как бы «наоборот» – при наполнении кумгана, при шитье савана, при бросании иглы. Такой ритуальный «перевёртыш» подчёркивает, что мир мёртвых мыслится как обратная, зеркальная реальность по отношению к миру живых, со своими законами и порядком.

Когда омовение завершено, тело аккуратно заворачивают в саван, следя за тем, чтобы ткань перекрывалась в правильном направлении, при этом формируется своеобразная одежда – *ахирәт күлмәге* (рубаха загробной жизни). После того как все ритуальные приготовления завершены – тело омыто, облачено в саван и уложено – родственники сообщают о готовности к похоронам. Приглашаются соседи, друзья, односельчане, чтобы прочитать совместную молитву и проводить усопшего в последний путь.

Следующий этап – собственно погребение. Согласно традиции, умершего стараются похоронить в тот же день, когда наступила смерть, до полудня – момента, когда солнце достигнет зенита. Этот временной ориентир наполнен символической: с восходом начинается путь, а с полуднем – возвращение к вечному покою. Если же человек умирает после полудня или ночью, похороны переносят на утро следующего дня. Важно, чтобы прощание и захоронение проходили именно в первой половине дня – в свете солнца, что считается благоприятным временем для перехода души.

Вынос тела из дома сопровождается молитвами, восхваляющими Аллаха и принимающими его волю. Слова, произносимые в этот момент, наполнены особым смыслом: они словно оставляют благословение и добрую долю тем, кто остаётся жить. Покойного всегда выносят из дома ногами вперёд. По поверьям, так человек уходит «сам», своим путём, не оглядываясь, не возвращаясь – словно подтверждая, что отправляется туда по собственной воле. В данном сакральном действе, выполняемом исполнителями обряда, содержится их желание не допустить скорой смерти в этом и других домах: *«Аягы белән үзе генә чыгып китсен мәет, башкаларны ияртмәсен»* («Пусть своими ногами только он один уйдет из дома, пусть не потянет других») (ФФ РЦРТК. Зап. от Г.С. Сабирова, 1931 г. р., с. Бол. Нырсы, Тюлячинский район, РТ. Соб. З.М. Арикеева (Брусько), 2006 г.). Во дворе перед выносом со двора читается особая молитва. Мужчины поднимают носилки с телом над собой и вслух произносят сакральные слова, возвеличивающие имя Всевышнего: *Аллаһу акбәр! Аллаһу акбәр! Ля Илаһә Иллаллаһ! Аллаһу акбәр! Аллаһу акбәр! Вә ля Илаһә һәмдә!*

Дорогу на кладбище процессия проходит с телом, развернутым головой вперёд: уже во дворе дома носилки поворачивают. По одним толкованиям, так душе даётся возможность в последний раз «оглянуться» на родной дом, по другим – наоборот, её лишают возможности запомнить дорогу обратно.

Чтобы окончательно прервать связь между покойным и домом, выполняют особый обряд «запутывания следов»: мужчины, несущие носилки, через каждые десять шагов меняются местами – те, кто шёл впереди, переходят назад, проходя под носилками. Это символическое «переплетение» пути, по народным представлениям, лишает покойного возможности вернуться в дом и закрепляет его переход в иное пространство.

Пока процессия движется к кладбищу, участники читают про себя одну из главных мусульманских молитв – *Аят аль-Курси*. Считается, что, когда сделаны сорок шагов, душа окончательно покидает земное бытие и становится духом предка (*арвах*). Именно в этот момент завершается её переход в иной мир. Эти сорок шагов – как граница между двумя мирами. Их пересечение сопровождается молитвами и благословениями. В это время дома женщины читают суры Корана, посылая усопшему духовную поддержку на его последнем пути.

Интересно, что молитвы, читаемые в доме, начинают произносить строго после того, как носильщики сделают сорок шагов, что символизирует синхронность между духовным провожением души и физическим удалением тела – два мира остаются связаны до последней границы. Если кто-то на улице встречает похоронную процессию, он обязан остановиться, отойти в сторону или даже повернуться спиной. Перебегать дорогу перед усопшим строго запрещено – это нарушает его путь и считается крайне опасным.

Согласно поверьям, если кто-то преградит путь похоронной процессии, он помешает душе перейти в мир иной, что может навлечь беду, как на покойного, так и на самого нарушителя. Такой поступок приравнивается к прямому соприкосновению с миром мёртвых. Считается, что он может вызвать недовольство покойного и даже стать причиной скорой смерти того, кто проявил неуважение. Чтобы избежать возможной беды, человек, случайно оказавшийся на пути похоронной процессии, должен дожидаться возвращения её

с кладбища – так он «закрывает» цикл и символически выходит из зоны риска.

Дорогу к кладбищу стараются пройти без промедлений, но делают обязательную остановку у мечети. Здесь совершается последняя молитва – *жэназа*, прощальная отходная молитва. Перед началом мулла обращается к собравшимся с вопросами, которые должен услышать сам покойник: «*Бу кеше айбәт идеме? / – Айбәт иде, айбәт! / Бурычлары калмадымы? / Калмады!*» («Хорошим ли был этот человек? / Хорошим был, хорошим! / Не осталось ли у него долгов? Не осталось!») (ФФ РЦРТК. Зап. от М.Г. Арикеева, 1949 г. р., с. Бол. Нырты, Сабинский район РТ. Соб. З.М. Арикеева (Брусьюко), 2008 г.). Если же долги были, мулла призывает родных погасить их. Ведь по поверью, невыплаченный долг – это как тяжёлый камень на шее умершего, мешающий душе покинуть землю. Вполне понятно, что речь в данном случае идет лишь о долгах умершего его окружающим и вовсе не о тех, которые скопились у него за всю жизнь перед Богом (пропущенные намазы, посты и т. д.). За упущения покойного по отношению к религиозным обязанностям мулла просит бога простить его, отсылая эти грехи к склонности земного человека к ошибкам.

Если мечеть расположена в стороне от кладбища, прощальная молитва произносится прямо перед входом на территорию захоронений, но не на самой её территории. Ведь на кладбище, согласно обычаю, можно вносить только очищенного, ритуально «свободного» от долгов и проступков человека. После чтения молитвы тело покойного переносят к заранее подготовленной могиле. В этот момент начинается финальный обряд – само погребение, завершение земного пути.

В погребальном фольклоре татар загробный мир часто изображается как тёмная, влажная земля – *тәрәзәсез өй* (дом без окон) или *кызыл балчык* (красная глина). Именно здесь, в этом глубоко символическом пространстве, душе предстоит найти своё вечное пристанище. Могила копается на осо-

бую глубину – до слоя красной глины. В представлениях татар этот слой считается мифологическим: именно из него, по поверьям, Аллах создал первого человека. Именно здесь особенно ярко проявляется сплетение доисламских и мусульманских представлений: считается, что если человек похоронен в красной глине, то в Судный день он избежит встречи с чудовищем *Дэжжәл* – ужасающим существом, которое не сможет достать до этой сакральной почвы своими зубами. А связано это с поверьем о том, что *Дэжжәл* уничтожит всё живое, пройдя по земле, но спасутся те, кто в этот момент будет в молитве – или под землёй, в укрытии.

Покойного укладывают в *ләхет* – специальную нишу сбоку могилы. Завязки на саване развязывают, чтобы, когда в могилу явятся ангелы Мункар и Накир, покойник мог свободно приподняться и быть готовым ответить на их вопросы. По воззрениям мусульман, эти ангелы прилетают в могилу каждого умершего, чтобы испытать его в истинной вере. После того как провожающие сделали 40 шагов от могилы, начинается опрос умершего. Если покойник отвечает правильно, они относятся к нему милостиво, но за ошибки строго карают, бьют палками и всячески истязают [Коблов, 1908: 560].

После того как все участники погребения отходят от могилы, мулла остаётся у свежего захоронения один, читает молитвы и, по поверьям, прислушивается к «голосу из могилы». В народных рассказах говорится, что в первые минуты после захоронения человек ещё «борется» за свою душу: если при жизни он был благочестив, то ответы даются легко, и в могиле воцаряется тишина; если же за ним числятся тяжкие грехи, то ангелы суровы, и мучения души бывают настолько сильными, что их «слышно даже на поверхности» [ТХИ, 2022: 437].

Представления о характере смерти напрямую связаны с представлениями о посмертной судьбе: тихая, спокойная смерть в окружении родных трактуется как знак благословения и правильной жизни, тогда как внезапная, мучительная

или насильственная смерть – как возможное свидетельство нарушений нравственных и религиозных норм. В обоих случаях народное сознание пытается объяснить земной исход человека через призму его дальнейшей загробной участи. Представления о характере смерти напрямую связаны с представлением о загробной судьбе. Считается, что души людей, совершивших тяжкие проступки – убийства, прелюбодеяние, непристойное поведение, а также грубое и оскорбительное отношение к родителям – попадают в ад, поскольку такие действия признаются наихудшими и почти не подлежащими прощению. В то же время души тех, кто погиб на войне, в бою за родину и землю, умер в месяц Рамазан или в ночь на пятницу, обретают рай, ведь такие обстоятельства смерти воспринимаются как свидетельство особой праведности и благословения.

Как известно, ортодоксальный ислам запрещает обозначать место захоронения памятными знаками – надгробиями, камнями или иными символами. Однако у татар на протяжении веков повсеместно сохраняется обычай устанавливать на могиле камень с надписью, а также возводить деревянные конструкции в виде решётки (*чардуган*) или сруба (*бура*), которые служат своеобразным обрамлением могильного пространства.

Отдельный интерес для исследователей представляет также традиция сажать на могиле дерево – хотя этот обычай появился сравнительно поздно, он занял прочное место в культуре и оброс множеством поверий и преданий, отражённых в фольклоре. Например, трепетание листьев и ветвей осины объясняется как чтение зикра Аллаху, т. е. исламская духовная практика, заключающаяся в многократном произнесении формулы, содержащей прославление Аллаха, ввиду этого на татарских кладбищах принято сажать осину. Эти же характеристики находят место в паремиях: *Усак жылгә мактаныр* (Осина хвалится ветру); *Усак жылсез дә калтырый* (Осина и без ветра дрожит) [Исәнбэт, 2010: 350]. Каждое дерево, посаженное на могиле, в народном сознании отождествляется с душой усопшего: оно воспринимается как живой образ

предка, как продолжение его духовного присутствия. Из этого вытекают многочисленные запреты: нельзя ломать ветки, срывать и есть плоды, собирать цветы или ягоды на кладбище, а тем более – что-либо выносить с его территории. Всё, что произрастает в этом пространстве, принадлежит мёртвым, и любое вмешательство может расцениваться как тревожащий акт, способный вызвать недовольство и даже гнев предков.

В тех местах, где обычай посадки деревьев особенно развит, татарские кладбища превращаются в густые рощи или небольшие леса, а деревянные сооружения над могилами делают их похожими на покинутые деревни. Этот образ укоренился и в поэтическом народном творчестве. Так, в загадках кладбище называется *авыл* (деревня): *Авылы бар, төтене юк* (Деревня есть, а дыма нет), *Авил утырган, этәч кычкырмый, халык тормый* (Стоит деревня – петух не кричит, народ не просыпается) [ТХИ, 1977: 126]. Подобные образы подчёркивают представление о кладбище как обиталище душ, как особом, параллельном мире, где продолжается жизнь, но по иным законам.

Образ кладбища, зашифрованный в народных загадках, чаще всего рисуется как деревня, в которой нет ни движения, ни звука, ни признаков жизни. Все это символизирует абсолютное господство Смерти на этой территории и подчёркивает, что здесь царит иной, неподвластный живым порядок. По традиции, татарские кладбища всегда располагаются за пределами населённого пункта, в стороне от жилых домов. Их нередко отделяет от деревни дорога, ручей или река, которые выступают как символическая граница между двумя мирами – миром живых и миром мёртвых, своеобразная «полоса препятствия», которую душе необходимо преодолеть, чтобы уйти в загробное пространство.

В доме, из которого только что вынесли покойника, ворота оставляют открытыми до возвращения всех участников похорон. Это – знак траура, своего рода немой сигнал односельчанам о постигшем семью горе. Кроме того, открытые ворота

интерпретируются как способ не мешать душе покинуть родной двор, если она задержалась или ещё не до конца «отошла».

После выноса тела женщины немедленно приступают к тщательной уборке дома – моют полы, стены, окна, предметы обихода. Этот ритуал воспринимается как акт очищения от смерти. Здесь возникает интересный контраст с другим традиционным поверьем: обычно у татар нельзя мыть или подметать пол после того, как кто-либо покинул дом – считается, что это может навлечь беду на ушедшего. По обычаю, уборка допустима только после того, как человек пересечёт водную преграду. Однако смерть делает исключение из этого правила. В случае ухода из дома покойного уборка становится не только разрешённой, но и обязательной: она необходима, чтобы очистить пространство от «скверны смерти» и обеспечить семье защиту от её последствий. Согласно народным представлениям, комната, в которой человек умер, оказывается символически «залитой его кровью» – той самой, которая, по поверьям, вытекает в момент прикосновения меча ангела смерти (*Газраил*) к его горлу. Именно это метафорическое «проливание крови» требует немедленного очищения, чтобы вернуть дому благополучие и оберечь живых от дурных последствий.

Одновременно с генеральной уборкой дома, в котором скончался человек, другие женщины приступают к стирке одежды и постельного белья покойного. Этот процесс строго регламентирован традицией и сопровождается особыми ритуальными предписаниями. Стирать должны непременно три женщины, использовать при этом три смены воды. Вещи нельзя сильно отжимать или выворачивать наизнанку. Подобные ограничения связаны с представлением о хрупкости переходного состояния души и необходимости соблюдать уважительное отношение к вещам, которые ещё недавно принадлежали живому. Из этих же представлений вырастает широко распространённый у татар запрет сушить бельё лицевой стороной вверх – считалось, что такое поведение может навлечь смерть на живых.



Проводы в армию (*солдатка озату*).
Республика Татарстан, Кайбицкий район, с. Хозасаново.
1950-е годы XX века.



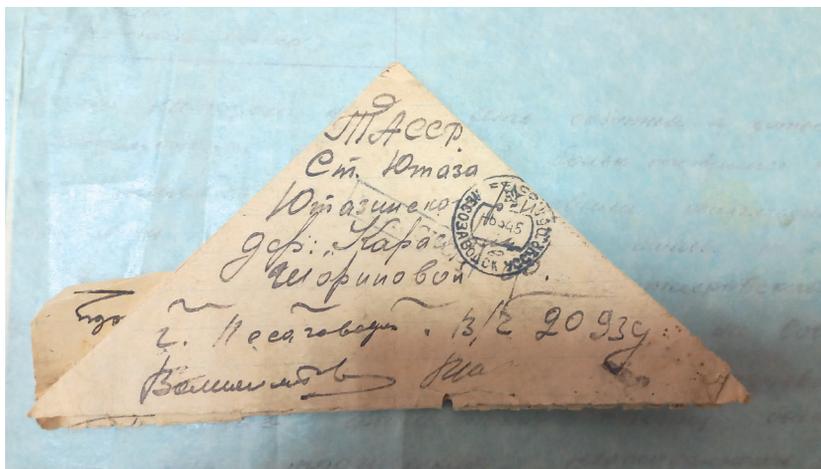
Проводы в армию (*солдатка озату*).
Республика Татарстан, Кайбицкий район, с. Хозасаново.
1980-е годы XX века.



Проводы в армию (*солдатка озату*).
Республика Татарстан, Кайбицкий район, с. Хозасаново.
1980-е годы XX века.



Обычай хранения хлеба, который дают надкусить уходящему в армию.
Республика Татарстан, Мамадышский район, д. Ниж. Кузгунча.
Фотограф Л.Х. Давлетишина

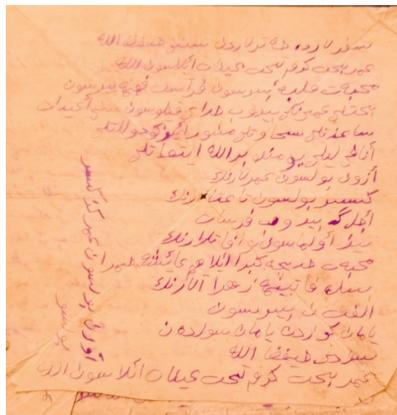


Солдатское письмо (солдат хаты).
Республика Татарстан, Ютазинский район, с. Каракашлы.
Фотограф Л.Х. Давлетишина



Солдатское письмо (солдат хаты)
(внутренняя сторона).
Республика Татарстан,
Зайнский район, с. Куш-Елга.
Фотограф Л.Х. Давлетишина

Солдатское письмо (солдат хаты)
(лицевая сторона).
Республика Татарстан,
Зайнский район, с. Куш-Елга.
Фотограф Л.Х. Давлетишина



ИСӘННЕ ХОРМОТЛЕ АҢЫЛАШЫБЫЗ! *Илһоф*

Сия бәйрәм сәләмнәрен үзеннен дусларым, аҗыдашларым диярәм. Сия хәзер хәр-бер ир-егетнен изге бурчы булган армия сафларында хезмәт итәсен. Барибиз очен дә катлаулы бу көннәрдә сий дә хормотле аҗыдаш үзеннен даваплы хезмәттенә нәһәс белән башкарып, ата-бабаларыбыз рухына тугры булып калырсын, аҗыдашларының иванчыны акларсын, без нәһәс иванчыбыз!

Хезмәт өлбәттә динел тугел. Ул сийнән зур туземлелек, тиришлек хәрби хәм профессиональ осталык тәләп итә. Сийдә ихтияр көчә зур, хичшиксез үз алдында торган изге бурчыны үтәп зур чынчы алып, аҗыдашларыбызга сау-сәләмәт өйләпеләп кайтырсын!

Тиздән 23 февраль -Россия Армиясе хәм хәрби Дингез флоты көне дитә. Иртәрәк булсада сие бәйрәм белән тәбрик итәбез! Хезмәттендә зур умышлар, саулик-сәләмәтлек телибез! Бу көнне без нәһәс итә йортинда кичә уткәргә дәнәбиз. Кичәгә Әти-Әниләр, туганнарын, дусларын хәм укытучыларын чакирлачак, аларга сийнән бәйрәм сәләмә итәп нинди дәреләр дәрәжә, нинди бивләр башкарык? Әгәр теләкларегез булса безгә язип хибәрегез, без аларын үтәрбез.

ИШАНЧЫ КӨТӘБЕЗ.

Барлык аҗыдашларын исемнән бәйрәм Сәләмә белән нәһәс итәп хезмәткәрләре:

Хаев Ильдус ЯКУПОВИЧ

Гайнетдинов Фәһис КәримовиЧ

Хатны Хаев Ильдус исемнә азарсын.

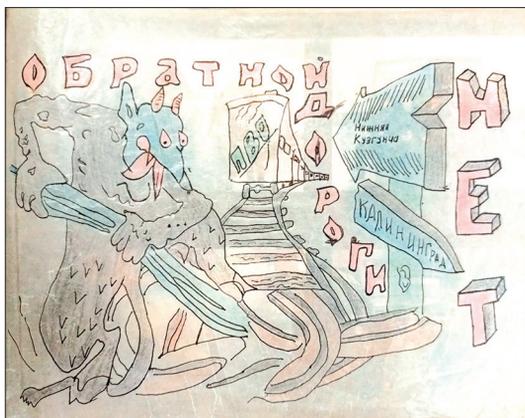
Письмо односельчан солдату.
Республика Татарстан, Мамадышский район, д. Ниж. Кузгунча.
Фотограф Л.Х. Давлетишина



Дембельский альбом.
Республика Татарстан, Мамадышский район, д. Ниж. Кузгунча.
Фотограф Л.Х. Давлетишина

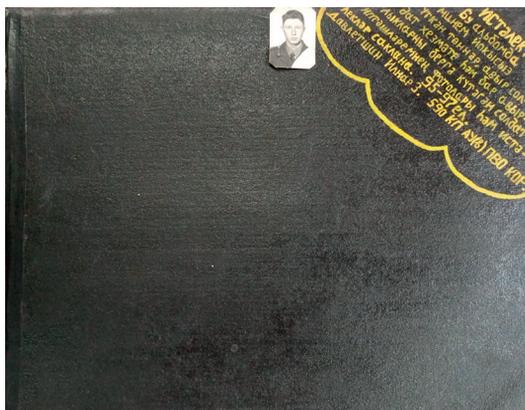
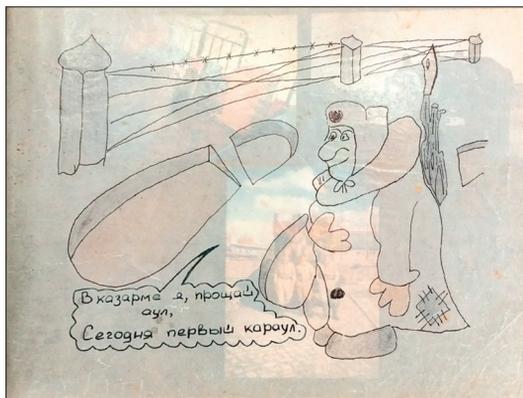


Дембельский альбом.
Республика Татарстан, Мамадышский район, д. Ниж. Кузгунча.
Фотограф Л.Х. Давлетишина



Дембельский альбом.
Республика Татарстан,
Мамадышский район,
д. Ниж. Кузгунча.
Фотограф
Л.Х. Давлетишина

Дембельский альбом.
Республика Татарстан,
Мамадышский район,
д. Ниж. Кузгунча.
Фотограф
Л.Х. Давлетишина



Дембельский альбом.
Республика Татарстан,
Мамадышский район,
д. Ниж. Кузгунча.
Фотограф
Л.Х. Давлетишина



Кумганы, используемые в обмывании покойного. Республика Татарстан, Сабинский район, с. Бол. Нырты.
Фотограф З.М. Брусъко (Арикеева)



Обмывальщик покойного в специальном снаряжении. Республика Татарстан, Сабинский район, с. Бол. Нырты. Информант Арикеев Мансур Гилметдинович (1949).
Фотограф З.М. Брусъко (Арикеева)



Мука, преподнесенная верующей женщине (*абыстай*) сразу после выноса покойного из дома для чтения молитвы. Республика Татарстан, Сабинский район, с. Ст. Икшурма.
Фотограф З.М. Брусъко (Арикеева)



Носилки,
на которых несут
покойного на
кладбище (*колаша*).
Республика
Татарстан,
Сабинский район,
с. Бол. Нырты.
Фотограф
З.М. Брусько
(Арикеева)



Прощание с покойницей во дворе.
Республика Татарстан, Сабинский район, с. Ст. Икшурма.
Фотограф З.М. Брусько (Арикеева)

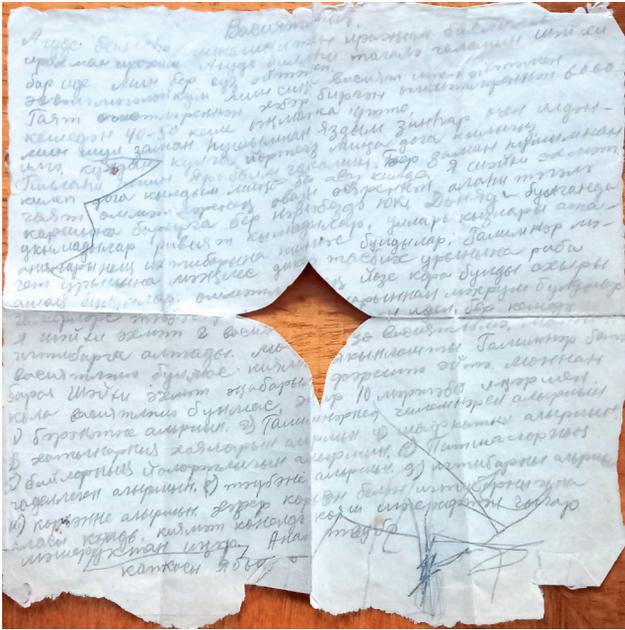
Вынос покойного со двора.
Республика Татарстан,
Сабинский район,
с. Бол. Нырты.
Фотограф
З.М. Брусько (Арикеева)



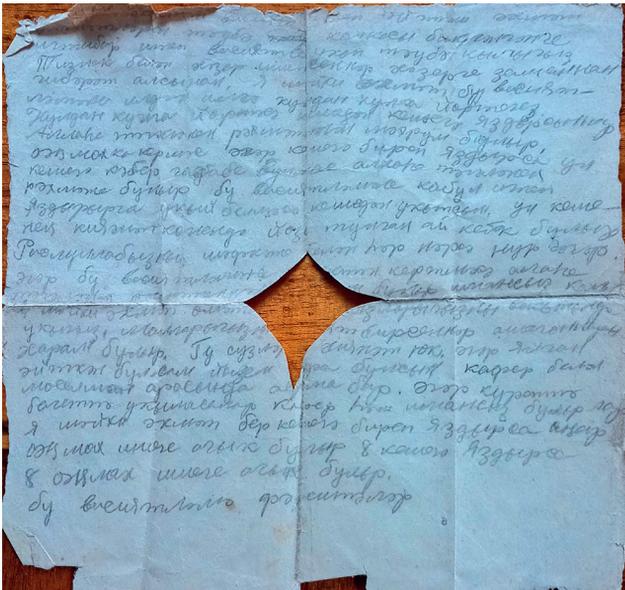
Стирка белья покойницы.
Республика Татарстан,
Сабинский район, с. Ст. Икшурма.
Фотограф З.М. Брусько (Арикеева)



Забор, под который выливают
воду после обмывания покойного.
Республика Татарстан,
Черемшанский район, с. Амирово.
Фотограф З.М. Брусько (Арикеева)



Васьятънамэ (васьятънамэ) – наставления, записанные на бумаге, которые кладут на грудь покойного при захоронении (лицевая сторона). Республика Татарстан, Заинский район, д. Бегишево. Фотограф Л.Х. Давлетишина



Васьятънамэ (васьятънамэ) – наставления, записанные на бумаге, которые кладут на грудь покойного при захоронении (оборотная сторона). Республика Татарстан, Заинский район, д. Бегишево. Фотограф Л.Х. Давлетишина



Кладбище. Республика Татарстан,
Тюлячинский район, с. Бол. Меша.
Фотограф З.М. Брусъко (Арикеева)



Настил, сплетенный из рогожи
для застилания в могилу.
Республика Татарстан,
Новошешминский район, с. Акбуре.
Фотограф З.М. Брусъко (Арикеева)



Деревянное ограждение
на могиле. Республика
Татарстан, Сабинский район,
с. Бол. Нырты.
*Фотограф
З.М. Брусъко (Арикеева)*



Надгробный камень с надписью на арабской графике. Республика Татарстан, Атнинский район, с. Бол. Менгер.
Фотограф З.М. Брусько (Арикеева)



Металлическое ограждение на могиле, надгробный памятник с надписью на кириллице. Республика Татарстан, Высокогорский район, с. Казаклар.
Фотограф Л.Х. Давлетшина



Поминание покойного на сороковины (мәрхүмнең кырыгын үткәрү). Республика Татарстан, Сабинский район, с. Бол. Нырты.
Фотограф Р.М. Ибрагимова

Послепогребальный этап обряда также характеризуется целым комплексом действий и запретов, направленных на умилоствление загробных сил. В некоторых локальных традициях сразу после похорон мулле вручают символический дар – барана или курицу. Этот ритуал получил в народе название *гүр садакасы*, то есть «милостыня могиле». Считалось, что принесённая жертва станет спутником души в новом мире, поможет ей освоиться в незнакомой среде, не чувствовать себя одинокой. Особо подчёркивается, что такие дары необходимо передать до того, как тело будет опущено в землю. Такая поспешность объясняется стремлением обеспечить умершего пищей и поддержкой до момента первых поминок, когда за него вновь будут молиться и вспоминать.

Не менее важны действия тех, кто вернулся с похорон. Прежде всего, каждый участник обряда должен совершить омовение и переодеться. Подобные действия воспринимаются как ритуальное очищение, избавление от следов соприкосновения с «миром мёртвых». Ещё один характерный обычай – сжигание щепки или бумажного листа в печи сразу после возвращения с кладбища. Подобная практика имеет глубокий символический смысл: по народным верованиям, печь – это своего рода канал связи с потусторонним миром. Когда из печи поднимается дым, он воспринимается как вестник, несущий ввысь весть о новом «обитателе» загробного пространства. Следует отметить, что в татарской обрядовой традиции печь выполняет не только роль символического канала связи с загробным миром, но и обладает выраженной катарсической функцией – она очищает дом и его обитателей от «скверны смерти». В контексте описываемого обряда сжигание щепки или бумаги в печи может рассматриваться именно как акт очищения, направленный на разрушение невидимой связи между миром мёртвых и пространством, где продолжают жить родные покойного [Давлетшина, 2018: 173].

В татарской традиции бытует множество способов удаления следов контакта со смертью, а также предосторожностей,

которые предпринимаются для защиты от возможной угрозы со стороны души умершего. Всё это важная составляющая ритуального комплекса. К числу таких очистительных действий относятся: мытьё полов и окон после выноса тела, растопка печи, обязательное посещение бани участниками похорон, вынос тела у некоторых семей через окно, оставление носилок, на которых несли покойника, на кладбище, раздача его нательной одежды, а также обычай класть на грудь умершего металлический предмет – монету, нож, ключ или гвоздь. Все эти действия направлены на то, чтобы не допустить возвращения души покойного – его «двойника» – обратно в мир живых.

К числу строго соблюдаемых запретов относится и обычай не разжигать огонь в доме усопшего и не готовить пищу в течение трёх дней после смерти. Табу имеет глубокие корни и сохраняется в татарской среде по сей день. На время траура заботу о питании семьи берут на себя соседи или близкие родственники. В традиционном мировоззрении огонь символизирует жизнь, тепло, движение. Его отсутствие в доме – потухший очаг – становится визуальным и символическим выражением остановившейся жизни, пространства, покинутого живой душой.

Среди участников похорон и поминальных обрядов особую роль играют пожилые люди. Именно они чаще всего выполняют ритуальные действия, сопровождающие погребение и последующие дни поминовения, что связано не только с их опытом и знанием обрядовой практики, но и с тем, что они находятся на границе между жизнью и смертью – по возрасту и символически. Как подчёркивают исследователи [Корусенко, 2003: 97], пожилые люди воспринимаются как своего рода живые посредники между родом и загробным миром, как ныне здравствующие предки, находящиеся ближе всех к ушедшим. Их участие придаёт ритуалу особую значимость и сакральность.

Особое отношение в татарской традиции связано со смертью младенцев и малолетних детей. Считается, что младенцы, будучи безгрешными, сразу попадают в рай. Однако на этом их посмертная роль не заканчивается. Согласно верованиям, в день Страшного суда (*Кыямэт көне, Ахырзаман*) – когда будет решаться участь каждого человека, – умершие дети, увидев среди усопших своих родителей, откажутся входить в рай без них. Они будут просить Аллаха принять их родителей вместе с ними, тем самым даруя им райское блаженство. Данное поверье широко распространено не только у татар, но и среди других народов, исповедующих ислам [Таджики..., 1976: 127–128], и отражает идею милосердия, родственной привязанности и посмертного заступничества.

По данным исследователей в обрядовом фольклоре татар ранее существовала традиция исполнения похоронных плачей (*жәназа сыктаулары*) после выноса покойника из дома, которая была утрачена под влиянием ислама. На сегодняшний день она сохраняется лишь у этноконфессиональной группы татар-кряшен, а также её элементы записаны у татар, проживающих в Западной Сибири и Астраханской области.

<i>Суның буйларына төшкән идем,</i>	Я спустился к реке,
<i>Балан әле чәчәк атмаган.</i>	А калина ещё не зацвела.
<i>Без ди туганайны күрер идек,</i>	Мы бы увидели родную кровинушку,
<i>Кара тупыраккай каплаган.</i>	Но его скрыла черная земля.

<i>Бийеккәй тауның башларында</i>	На вершинах высоких гор
<i>Күренепкәй кала тау кашы.</i>	Виднеется бровь горы.
<i>Ике кулын күкрәгенә куеп</i>	Положив руки на грудь,
<i>Нишләп ята икән бер башы.</i>	Почему же лежит он один?

<i>Кара гына ки жыләнеңне,</i>	Надень свой черный джилян,
<i>Караңгыда кисәң танырмын.</i>	Наденешь в темноте, узнаю тебя.
<i>Караңгылар диеп килми калма,</i>	Не оставайся, не надевши в темноте,
<i>Каршылар чыгып алырмын.</i>	Я выйду тебе навстречу.

Послепогребальный период включает в себя важную составляющую похоронного цикла – поминальные дни, которые представляют собой логическое продолжение ритуала прощания с умершим. Они выполняют функцию перевода покойного в разряд предков, помогают душе обустроиться в новом состоянии и обеспечивают ей путь к вечной обители. Через поминаения, молитвы и жертвоприношения устанавливается сакральная связь между миром живых и миром умерших: живые, выполняя свой долг перед ушедшими, совершают обряды умилоствления, а души умерших, в свою очередь, должны оказывать защиту, помощь и покровительство своим потомкам.

Обычай задабривания усопших посредством поминальных дней – явление, получившее широкое распространение в традиционных культурах многих народов. В татарской традиции все поминальные ритуалы делятся на частные (индивидуальные, связанные с конкретным покойником) и общие (проводимые в память обо всех умерших). Частные дни поминаения сохранились в коллективной памяти народа и получили устойчивые фольклорные названия: *өчесе* (третий день), *жидесе* (седьмой день), *кырыгы* (сороковины), *илле бере* (пятьдесят первый день), *елы* (годины). Важно отметить, что отсчёт этих дат начинается не с момента смерти, а со дня захоронения, что подчёркивает идею о том, что именно с погребения начинается «новый жизненный этап» умершего – его существование в ином мире, в «новом доме».

Каждая из этих дат связана с определёнными представлениями о состоянии тела и души покойного, закреплёнными в народной традиции. Так, на третий день, по поверьям, изо рта и носа покойника выступает кровь – *авыз-борыныннан кан китә*; на седьмой день отовсюду начинает вытекать жёлтая вода – *сары сулар ага башлы*; сороковой день ассоциируется с опуханием тела – *мәт шешенгән, күбенгән була*; на пятьдесят первый день происходит разъединение костей – *сөяк тарала башлы*; а годовщина смерти символизирует

окончательное превращение умершего в предка – *эрвахка эйләнү* (превращение в арваху) (ФФ РЦРТК. Зап. от М.И. Шакировой, 1937 г. р., с. Ст. Зюри, Тюлячинский район РТ. Соб. З.М. Арикеева (Брусьюко), 2006 г.).

Во время поминальных церемоний читаются специальные молитвы, призванные облегчить страдания души, проходящей через посмертные испытания. Считается, что эти молитвы помогают душе освоиться на новом месте и адаптироваться к условиям посмертного существования. Именно в обрядах поминального цикла наиболее ярко проявляется культ предков – один из глубоко укоренившихся элементов традиционной культуры татар. Согласно народным представлениям, души умерших не исчезают сразу после смерти, а в течение определённого времени могут навещать свой дом и родных. По одним версиям, душа остаётся рядом с близкими до истечения сорока дней после погребения; по другим – до годовщины смерти, посещая родных по четвергам вечером, накануне пятницы; по третьим – души благочестивых людей (*«коллыкта булмаганнар»*, то есть «тех, кто не находятся в рабстве») могут возвращаться в мир живых вплоть до конца времён, до наступления *ахырзаман* – Судного дня.

Такие «возвращения» души на землю предполагают соблюдение определённых условий – создание в доме умершего особой обстановки, духовного микроклимата, в котором душе будет комфортно и безопасно пребывать рядом с живыми. Считается, что если при возвращении души дом окажется пустым, это может её оскорбить и даже разгневать. Именно по этой причине в течение первых сорока дней после похорон дом стараются не оставлять без людей. В эти же дни принято ежедневно произносить особую молитву – *«кырык Йасин»* (чтение суры Йасин сорок раз) или *«кырык бер Тэбэрак»* (чтение суры Табарак сорок один раз), которые, согласно поверьям, облегчают посмертные страдания души и способствуют её адаптации в ином мире.

Особое значение придаётся также ночи с четверга на пятницу. В это время, согласно верованиям, души умерших приходят под окна своих домов, в ожидании молитв, подаваний и поминальных даров. Родные в ответ совершают особые обряды: раздают милостыню, читают молитвы, готовят символическую пищу. Одним из центральных элементов этого вечера становится обряд, называемый «*таба исе чыгару*», «*май исе чыгару*» (досл. ‘распространение запаха сковороды’, ‘распространение запаха масла’) [Баязитова, 2015: 246]. Он предполагает жарку угощений в масле – обычно это бывают оладьи (*коймак*) или пышки (*кабартма*, *бавырсак*), которые «предназначаются» душам усопших. Считается, что души питаются не самой едой, а её ароматом, поэтому запах жарящейся выпечки символически «достигает» мира мёртвых. Подобный обычай широко известен и у других тюркских народов [Снесарев, 1969: 117–118].

Представление о том, что души умерших продолжают бывать среди живых на протяжении многих лет, вплоть до конца времён, имеет свои аналоги и у родственных народов. Например, у узбеков считается, что духи умерших навещают родной дом в течение тридцати лет после смерти, после чего окончательно «растворяются» в земле [там же: 118]. В татарской традиции это убеждение подкрепляется феноменом сновидений: усопшие часто «возвращаются» во сне к своим родным, разговаривают с ними, дают советы, предупреждают или просто напоминают о себе. Такие встречи, по поверьям, происходят не на уровне тел, а на уровне душ: душа живого человека во сне покидает тело, совершает «путешествия», встречается с другими душами, в том числе с душами давно умерших предков. Этот пласт верований и фольклорных представлений свидетельствует о глубокой убеждённости татар в продолжении посмертного существования, особенно в случае благочестивых людей. Их души не исчезают бесследно, а продолжают активную «жизнь» в духовной сфере,

вступая в контакт с живыми, направляя и защищая своих потомков.

Все поминальные дни, отмечаемые у татар, обязательно сопровождаются организацией поминальной трапезы, называемой *аш* (что в буквальном переводе означает «пища»). Именно этот элемент – совместная еда – становится, пожалуй, центральным в структуре поминального ритуала, задавая его основную направленность: угостить не только всех собравшихся, но и самого покойного. Возможно, на ранних стадиях развития традиционной культуры основное внимание уделялось именно умершему, воспринимаемому как нуждающемуся в пище не меньше, чем живой человек. Таким образом, угощение представляло собой форму заботы о душе, перешедшей в иной мир.

Традиция приготовления особой пищи для поминальных дней, как и у многих других народов, предполагает использование мяса животного, специально забитого для этого случая – чаще всего барана. В народной речи используется выражение *дурт аяклы мал* (четвероногое животное), подчёркивающее его сакральную роль в обряде. Источники фиксируют, что подобная практика распространена у многих тюркских народов: у киргизов, например, жертвенного барана закалывают к годовщине смерти [Катанов, 1894: 132], а у башкир – к сороковому дню [Султангареева, 2002: 343]. У татар, как показывает этнографический материал, эта традиция сохранилась, хотя и приобрела свои особенности.

Мясное блюдо, предлагаемое гостям во время поминальной трапезы, готовится из так называемого *гур сѣдакасы* – «милостыни могиле». Животное обычно приносят в жертву в день похорон. Интересно, что мулла, которому предназначается данное животное, распоряжается, чтобы мясо было использовано именно для организации поминовения. Таким образом, происходит слияние двух обрядов – подношения *гур сѣдакасы* и традиционного угощения во время организации поминальных дней. Все эти элементы, ранее существовавшие

в культуре татар как отдельные, в настоящее время слились в единое действие, утратив былую автономность и подвергшись некоторому упрощению.

Поминальные дни также неразрывно связаны с раздачей подаяния, которое выражается как в деньгах, так и в полезных предметах – мыле, полотенцах, платках, посуде и других мелочах. Такие действия являются знаковыми, демонстрирующими память об умершем и символизирующими общение с загробным миром. Получая такие дары, участники поминок воспринимают их не просто как бытовую необходимость, а как возможность продлить незримое присутствие покойного в своей жизни, сохранить связь с ним и выразить свою благодарность и любовь.

К числу общих поминок относятся те, что проводятся во время главных мусульманских праздников – *Ураза бэйрэм* (праздник разговения) и *Корбан бэйрэм* (праздник жертвоприношения). В эти дни татары отправляются на кладбища, чтобы вознести молитвы за всех умерших предков. В обращениях к Всевышнему они просят прощения грехов покойных и дарования им вечной жизни в райских садах. Обрядовые действия отражают глубинные представления о продолжении жизни после смерти, о связи поколений и о важности памяти предков в мировоззрении татар.

Согласно мусульманской традиции, выражение траура по умершему в привычной для многих культур форме запрещено. Любые действия, идущие вразрез с этим предписанием, рассматриваются как проявление несогласия с волей Всевышнего и порицаются. Ношение одежды чёрного цвета, воспринимаемой как символ траура, не только осуждается, но и считается греховным и даже опасным. Об этом говорит и распространённое среди татар поверье: *«Кара киём кисәң, тәнеңдәге бөтен төкләрең каһәр укып торыр ди»* («Если наденешь чёрную одежду, все волоски на теле будут произносить проклятия») (ФФ РЦРТК. Зап. от З.С. Тазиевой,

1921 г. р., с. Шали, Пестречинский район, РТ. Соб. З.М. Арикеева (Брусько), 2006 г.).

Существуют, однако, чёткие шариатские предписания относительно траура для овдовевших женщин. Согласно канону, вдова должна соблюдать *хидад* – период траура в течение четырёх месяцев и десяти дней. Считается, что именно к этому моменту становится известно, беременна ли женщина, ведь, по поверьям, на сто двадцатый день беременности в плод вселяется душа, и ребёнок начинает шевелиться. Эта традиция согласуется с исламскими положениями, отражёнными, в частности, в 65-й суре Корана. В этот период женщине предписывается воздерживаться от всего, что может подчеркнуть её внешнюю привлекательность: не носить ярких нарядов, не использовать украшений и духов, не краситься. Такие ограничения призваны уберечь женщину от совершения греха – слишком раннего замужества.

Анализ погребально-поминальных обрядов татар показывает, что эта часть традиционной культуры сохранила удивительное богатство архаических элементов, органично сочетающихся с исламскими нормами и постулатами. Многие практики – от обычая не оставлять дом пустым в первые сорок дней до символического кормления душ запахом ритуальной пищи – уходят своими корнями в глубочайшую древность и свидетельствуют о неразрывности мира живых и мёртвых в народной картине мира.

Особую значимость приобретают представления о загробной судьбе, отражённые в обрядах и поверьях: она зависит от земной жизни человека, от его поступков, от отношения к родителям и старшим. Даже в глубоко религиозных интерпретациях сохраняется отголосок фольклорной морали – человек не умирает окончательно, пока его помнят, пока его имя произносится в молитвах, пока соблюдаются установленные предками обычаи.

Таким образом, погребально-поминальная обрядность татар не только выполняет сакральные функции, но и

продолжает быть мощным механизмом трансляции культурной памяти, нравственных ориентиров и родовой преемственности. Через ритуал, слово и жест татарский народ на протяжении столетий формирует представление о жизни как процессе, не прерываемом смертью, а продолжающемся в иной форме – в памяти, традиции, духовной связи поколений.

Погребально-поминальные обряды завершают цепочку жизненных переходов человека в традиционной культуре татар. От рождения до последнего пути каждый важный этап человеческой судьбы оказывается обрамлён ритуальными действиями и словесными формулами, которые помогают общине осмыслить происходящее, защитить наиболее уязвимые моменты жизни и вписать индивидуальную биографию в более широкий контекст рода, общины и сакрального мира. Рассмотренные в книге родильные, свадебные, рекрутские и погребально-поминальные циклы позволяют увидеть, как через язык обрядов и фольклора выстраивается целостная картина жизни человека – «в обряде» и «в переходе», от первого до последнего порога.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Рассматривая переходные ритуалы татар – родильные, свадебные, рекрутские и погребально-поминальные, – мы шаг за шагом проследили тот путь, который традиционная культура выстраивает для человека от его появления в мире до ухода в разряд предков. В каждом из этих циклов по-своему решается одна и та же задача: как провести человека через опасную границу, как защитить его и окружающих, как закрепить новый статус и восстановить нарушенное равновесие. Обычай и обряд здесь выступают не как внешняя форма, а как особый язык, на котором сообщество говорит о жизни, смерти, долге, надежде и ответственности перед своими и чужими.

Объединяя разнородный материал – полевые записи и архивные документы, тексты благопожеланий и причитаний, воспоминания информантов и данные научной литературы, – мы увидели многослойность татарской традиции. Исламские представления о браке, смерти, душе и загробном мире наслаиваются на более древние представления о пути, границе, силе слова, действенности благопожелания и поверья. В одних случаях религиозная норма усиливает и переосмысливает прежние обычаи, в других – вступает с ними в скрытое напряжение, рождая компромиссные формы. Но почти никогда речь не идёт о простом «замещении» старого новым: чаще мы имеем дело с диалогом смыслов, в котором прошлые слои не исчезают, а продолжают звучать, пусть и в изменённом виде.

Одним из ключевых наблюдений книги стало устойчивое присутствие словесного сопровождения обряда. В каждый момент перехода – будь то рождение ребёнка, выкуп невесты, проводы в солдаты или последнее прощание – рядом с действием звучит слово. Молитва и благопожелание, песня и причитание, короткий назидательный рассказ или семейное предание не только сопровождают обряд, но и задают ему смысловую рамку: поясняют, что происходит, чего боятся участники, на что надеются и каковы идеальные модели поведения. Через эти тексты традиция комментирует саму себя, передавая из поколения в поколение не только набор действий, но и способы их осмысления.

В то же время важно видеть, что описанная в книге система не является неподвижной. Значительная часть обрядов уже отошла в прошлое или сохранилась фрагментарно, в виде отдельных действий, слов и «осколков». Меняются формы семейной жизни, структура поселений, языковая среда, усиливаются миграционные процессы, растёт влияние медиа и глобальной культуры. Вместе с этим меняются и переходные ритуалы: одни элементы исчезают, другие трансформируются, третьи получают новые объяснения. Современный никак может сочетаться с поездкой в ЗАГС и фотосессией, поминовение усопших – с ресторанным форматом, а память о предках – с публикациями в социальных сетях. Тем не менее ключевые мотивы – забота о ребёнке, ценность благословения родителей, важность «правильного» брака, необходимость достойных проводов и поминовения умерших – остаются удивительно устойчивыми.

Изучение переходных ритуалов позволяет лучше понять не только прошлое татарского народа, но и современные практики. Многие «новые» привычки – выбор имени, способы празднования свадьбы, отношения к армии, формы поминовения – оказываются вписаны в более долгую традицию, даже если сами участники этого не всегда осознают. Понимание внутренней логики обряда помогает иначе взглянуть и

на бытовые конфликты вокруг «что правильно», и на попытки возрождения тех или иных обычаев, и на споры о степени «религиозности» или «народности» практик. За каждым частным выбором проступает более широкий вопрос: как соотносить наследие предков с условиями сегодняшнего дня.

Для самой науки обращение к переходным ритуалам – это возможность увидеть на пересечении фольклористики, антропологии, истории и религиоведения живую ткань культуры. Родильный, свадебный, рекрутский и погребально-поминальный циклы, рассмотренные в книге, демонстрируют, насколько продуктивным оказывается сочетание фольклористического анализа, полевых наблюдений и внимательного отношения к контексту. Эти четыре «опорные точки» вовсе не исчерпывают всего многообразия переходных состояний: рядом остаются детские инициации, школьные и студенческие ритуалы, профессиональные и календарные переходы, связанные с годовым циклом. Они задают перспективу для дальнейших сравнительных исследований – как внутри татарской традиции, так и в более широком тюркском и евразийском контексте.

Для читателя, не являющегося специалистом, книга, надеюсь, может стать поводом к личному размышлению. Многим в приведённых описаниях и текстах покажется знакомым: чьи-то семейные истории, обрывки песен и благопожеланий, услышанные в детстве, особенности поведения старших в родильном доме, на свадьбе, в день проводов или на кладбище. Узнавание – важная часть диалога с традицией: оно позволяет увидеть, что то, что кажется «простыми привычками» или «семейными правилами», на самом деле вписано в более широкую систему смыслов, а личная память включена в память родовую и общинную.

Завершая книгу, можно сказать, что жизнь человека в обряде – это не только объект научного анализа, но и часть живого опыта. Переходные ритуалы татар, рассмотренные в этих главах, – свидетельство того, как сообщество

заботится о своих членах в наиболее уязвимые моменты, как вписывает индивидуальную судьбу в более широкий контекст рода, народа, сакрального мира. Сохраняются ли обряды в прежнем виде или меняются, осознаются ли они как традиционные или воспринимаются как нечто само собой разумеющееся, – за ними стоит устойчивая потребность человека не оставаться одному на пороге перемен. И в этом смысле разговор о переходных ритуалах – это всегда разговор о том, как мы вместе проживаем свою жизнь: от первого до последнего порога.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Абдуллин Х.М. Татары в регулярной армии в период Отечественной войны 1812 г. и Заграничных походов 1813–1814 гг. // Из истории и культуры народов Среднего Поволжья. 2024. Т. 14. № 3. С. 96–107.

Алимова Б.М., Амирханова А.К. Мучные изделия в свадебных обрядах тюркоязычных народов Дагестана и Северного Кавказа // Вестник Института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН. 2013. № 4 (36). С. 84–90.

Арикеева З.М. Семантическая структура сватовства у татар // Вестник Чувашского университета. Гуманитарные науки. 2008. № 3. С. 200–203.

Баязитова Ф.С. Гомернең өч туге. Татар халкының гаилә йолалары. Казан: Татар. кит. нәшр., 1992. 295 б.

Баязитова Ф.С. Керәшәннәр: Тел үзенчәлекләре һәм йола ижаты. Казан, 1997. 248 б.

Баязитова Ф.С. Халык традицияләре лексикасы: бишек туге (йола һәм фольклор текстлары яссылыгында). Казан: ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова, 2012. 331 б.

Баязитова Ф.С. Халык традицияләре лексикасы: сонгы туй (дини фольклор һәм жирле сөйләш текстлары яссылыгында). Казан, 2015. 711 б.

Бгажноков Б.Х. Традиционное и новое в застольном этикете адыгских народов // Советская этнография. 1987. № 2. С. 89–100.

Брусско З.М., Завгарова Ф.Х. В круге жизни. Казань: Ихлас, 2013. 224 с.

Габдрафикова Л.Р., Абдуллин Х.М. Татары в годы Первой мировой войны (1914–1918 гг.): монография. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2015. 396 с.

Геннеп А., ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов: пер. с франц. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1999. 198 с.

Давлетшина Л.Х. Мир вокруг нас: о современном состоянии мифологической традиции татар. Казань: ИЯЛИ, 2024. 120 с.

Давлетшина Л.Х. Печь в фольклорной модели мира татар // Традиционная культура народов Поволжья: материалы V Всерос. науч.-практ. конф. с междунар. участием, посвящ. 95-летию со дня рождения известного этнографа Р.Г. Мухамедовой (12–14 февр. 2019 г.). Казань: Ихлас, 2019. С. 165–174.

Дәүләтшина Л.Х. Татар йола фольклорының бүгенге яшәеше: туй йоласы // Гасырлар авазы – Эхо веков – Echo of centuries. 2023. № 3. Б. 185–195.

Завгарова Ф.Х. Типология сюжетов почитания культового камня у татар Заказанья // Научный Татарстан. 2009. № 1. С. 42–45.

Закирова И.Г., Сәлахов Р.Г. Татар халкының туй йолалары: Себер ареалы // Гасырлар авазы – Эхо веков – Echo of centuries. 2024. № 3. С. 179–187.

Исәнбәт Н.С. Татар халык мәкальләре: мәкальләр жыелмасы: 3 томда. 2 нче басма. Казан: Татар. кит. нәшр., 2010. 1 т. 622 б.

Катанов Н.Ф. О погребальных обычаях тюркских племен с древнейших времен до наших дней. Казань: Изд-во Общества археологии, истории, этнографии при Имп. Казан. ун-те. Вып. 2. Т. 12. 1894. С. 109–142.

Коблов Я.Д. Религиозные обряды и обычаи татар-магометан. Казань: Изд-во ОАИЭ при Имп. Казан. ун-те. Вып. 6. Т. 24. 1908. С. 521–564.

Кормина Ж.В. Проводы в армию в пореформенной России. Опыт этнографического анализа. М.: Новое литературное обозрение, 2005. 376 с.

Корусенко М.А. Погребальный обряд тюркского населения низовьев р. Тара в XVII–XX вв. Новосибирск: Наука, 2003. 191 с.

Махмүтов Х.Ш. Гыйбәрәләр тарихыннан сәхифәләр (Этимологик эзләнүләр). Казан: Алма-Лит, 2008. 464 б.

Мөхәмәтшина Ләйлә. Күңелдәге жырлар // Милли-мәдәни мирасыбыз: Мари Эл татарлары. Бәрәңге. Казан: ТӘҺСИ, 2021. Б. 288–311.

Мөхәмәтҗанов Р.М. Башкортостан Ык буе татарларының йола ижаты. Практик эш материаллары. Уфа, 1984. 72 б.

Мөхәмәтҗанова Л.Х. Самара татарларында заман фольклоры // Милли-мәдәни мирасыбыз: Самара өлкәсе татарлары. Казан: ТӘҺСИ, 2015. Б. 83–110. (Фәнни экспедицияләр хәзинәсеннән).

Пинегин М.Н. Свадебные обычаи казанских татар // Известия Общества археологии, истории и этнографии. 1891. Т. IX. Вып. 1. С. 1–20.

Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: знак и ритуал. Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1990. 209 с.

Седакова И.А. Балканские мотивы в языке и культуре болгар. Родинный текст. М.: Индрик, 2007. 432 с.

Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М.: Наука, 1969. 336 с.

Сорочяну Е.С. Хлеб в свадебной обрядности гагаузов // Revista de Etnologie și Culturologie. 2014. Vol. XVI (15/16). P. 36–41(42).

Султангареева Р.А. Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа: дис. ... д-ра. филол. наук; Московский гос. откр. пед. ун-т им. Шолохова. М., 2002. 483 с.

Таджики Каратегина и Дарваза / под ред. Н.А. Кислякова и А.К. Писарчик. Вып. 3. Душанбе: Дониш, 1976. 239 с.

Татар халык ижаты: 25 томда. 2 т.: Йола фольклоры / [төз., текст, иск. һәм аңл. эзерл., кереш сүз авт. Л.Х. Дәүләтшина]. Казан: Татар. кит. нәшр., 2022. 541 б.

Татар халык ижаты. Балалар фольклоры / томны төзүче, кереш мәкалә язучы, искәрмәләр эзерләүче Р.Ф. Ягъфәров. Казан: Татар. кит. нәшр., 1993. 336 б.

Татар халык ижаты. Мәкальләр һәм әйтемләр / томны төз., кереш мәкаләне язучы, иск. эзерл. Х.Ш. Мәхмүтов. Казан: Татар. кит. нәшр., 1987. 591 б.

Татар халык ижаты. Табышмаклар / томны төз., иск. эзерл. һәм кереш мәкаләне язучы Х.Ш. Мәхмүтов. Казан: Татар. кит. нәшр., 1977. 271 б.

Татар халык уеннары / төз. Р.Ф. Ягъфәров. Казан: Раннур, 2002. 480 б.

Татары / отв. ред.: Р.К. Уразманова, С.В. Чешко. М.: Наука, 2001. 583 с.

Толстая С.М. Зеркало в традиционных славянских верованиях и обрядах // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М.: Наука, 1994. С. 111–128.

Уразманова Р.К. Праздничная культура и культура праздников у татар. XIX – нач. XXI вв. Историко-этнографические очерки. Казань: Ихлас, 2014. 224 с.

Урманче Ф.И. Татар мифологиясе. Энциклопедик сүзлек: 3 томда. Т. 2 (Д–С). Казан: Мәгариф, 2009. 343 б.

Утлы еллар кайтавазы: Бөек Ватан сугышы чорында татар халык ижаты. Казан: Татар. кит. нәшр., 2005. 199 б.

Ямалтдинов И.И. Чиләбе өлкәсе татарлары фольклоры // Милли-мәдәни мирасыбыз: Чиләбе өлкәсе татарлары. Казан, 2017. Б. 145–256.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	3
Родильные обряды татар: от рождения до первых шагов	7
Свадебные обряды татар: от сватовства до брачного пира	39
Рекрутские обряды татар: от повестки до возвращения домой	79
Погребально-поминальные обряды татар: от смертного узла до поминовения предков	96
Заключение	131
Список использованной литературы	135

Научно-популярное издание

ОБЫЧАИ И ТРАДИЦИИ ТАТАРСКОГО НАРОДА

**Давлетшина Лейла Хасановна
Брусско Залия Мансуровна**

**ЖИЗНЬ ЧЕЛОВЕКА В ОБРЯДЕ:
ПЕРЕХОДНЫЕ РИТУАЛЫ ТАТАР**

Компьютерная верстка *Н.Т. Абдуллиной*
Дизайн обложки *Т.В. Семиной*

Подписано в печать: 10.12.2025.
Бумага офсетная. Формат 60×84 1/16. Гарнитура «Таймс».
Усл.-печ. л. 7. Уч.-изд. л. 6. Тираж 1000 экз. Заказ

Оригинал-макет подготовлен в Институте языка, литературы
и искусства им. Г. Ибрагимова АН РТ
420111, Казань, ул. К. Маркса, 12

Издательство Академии наук Республики Татарстан
420111, Казань, ул. Баумана, 20