

Академия наук Республики Татарстан
Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова
Марийский научно-исследовательский институт языка,
литературы и истории им. В.М. Васильева
Научно-исследовательский институт гуманитарных наук
при Правительстве Республики Мордовия
Удмуртский федеральный исследовательский центр
Уральского отделения Российской академии наук
Чувашский государственный институт гуманитарных наук

КАЛЕЙДОСКОП КУЛЬТУР

Сборник материалов по результатам научных экспедиций
по изучению культуры народов Республики Татарстан

Казань 2021

УДК 39
ББК 82.3(2)
К 17

Книга подготовлена и издана в рамках реализации Республиканского плана основных мероприятий по проведению в 2021 году в Республике Татарстан Года родных языков и народного единства и государственной программы Республики Татарстан «Сохранение национальной идентичности татарского народа (2020 – 2024 годы)»

Руководитель проекта:

К.М. Миннуллин

Научные редакторы:

Р.Р. Султанова, И.И. Ямалтдинов

Составитель и ответственный редактор:

Н.В. Герасимова

К 17

Калейдоскоп культур: сборник материалов по результатам научных экспедиций по изучению культуры народов Республики Татарстан. – Казань: Издательство АН РТ, 2021. – 280с.: 64 л.ил.

ISBN 978-5-93091-390-3

В сборнике публикуются материалы, собранные в результате комплексных научных экспедиций по изучению народов Республики Татарстан, проведенных в рамках научно-исследовательского проекта «Калейдоскоп культур», приуроченного к Году родных языков и народного единства. В статьях отражены вопросы особенностей языка, фольклора, материальной и духовной культуры татарского, марийского, мордовского, удмуртского и чувашского народов.

Сборник предназначен этнографам, лингвистам, фольклористам, историкам, культурологам, искусствоведам, а также всем тем, кто интересуется вопросами истории и культуры народов Татарстана.

ISBN 978-5-93091-390-3

©Институт языка, литературы и искусств им. Г. Ибрагимова, 2021

ПРЕДИСЛОВИЕ

Каждый народ имеет свою неповторимую судьбу, особую духовную составляющую, сформированные под влиянием местной природы, живущих там людей, их мировоззрения, привычек и верований. Чтобы понять и почувствовать это своеобразие, необходимо здесь пожить или хотя бы понаблюдать местное жизнеустройство и пообщаться с людьми. Только так можно получить представление о современном состоянии духовного и материального наследия народа.

Страницы прошлого в какой-то степени раскрываются в исторических источниках, их восстанавливают посредством археологических исследований, находят в архивных документах и исторических памятниках, которые рассказывают о ближайших к нам эпохах. Многие страницы истории, которые не получили отражение в источниках, сохранились в родословных, семейных преданиях; в передаваемых из поколения в поколение мифах и легендах, песнях и сказаниях, в специфике разговорной речи и литературного мышления; особенностях повседневной жизни и культуры; в материальных и культурных ценностях населения данного региона. Во время полевых исследований ученые и специалисты в различ-

ных областях знаний находят, собирают, изучают эти особенности, а затем эти материалы возвращаются к народу и продолжают жить, став частью общего историко-культурного наследия этого народа и данного региона.

В целях сохранения духовных и материальных ценностей каждой отдельной нации, поддерживая добрососедские отношения и атмосферу сотрудничества, 2021 год в Республике Татарстан был объявлен Годом родных языков и народного единства. В республике традиционно уделяется пристальное внимание возрождению, сохранению и развитию культур народов, проживающих в Татарстане. Реализуются государственные программы «Сохранение, изучение и развитие государственных языков Республики Татарстан и других языков в Республике Татарстан на 2014–2022 годы», «Реализация государственной национальной политики в Республике Татарстан на 2014 – 2025 годы».

В план республиканских мероприятий Года родных языков и народного единства в Республике Татарстан по инициативе Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук РТ был включен уникальный проект «Калейдоскоп

культур», осуществленный совместно с Чувашским государственным институтом гуманитарных наук, Научно-исследовательским институтом гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия, Марийским научно-исследовательским институтом языка, литературы и истории им. В.М. Васильева, Удмуртским федеральным исследовательским центром Уральского отделения Российской академии наук. В его рамках были проведены комплексные научные экспедиции в населенные пункты ряда районов Татарстана. Данные исследования были направлены на сбор, изучение и введение в научный оборот языковых, фольклорных, археографических, эпиграфических и др. материалов.

Академическая наука Татарстана, наряду с историческими и археологическими изысканиями, всегда держала в центре своего внимания изучение жизни, быта, особенностей материального и культурного состояния татарского народа. С созданием в 1939 году в Казани Татарского научно-исследовательского института языка и литературы (ныне ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ) полевые исследования становятся одним из важнейших направлений деятельности Института. На протяжении нескольких десятков лет проводятся фольклорные, диалектологические, этнографические, археологические, археографические, искусствоведческие и др. специализированные экспедиции. С 2009 года, наряду со специализированными экспедициями, Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова АН

РТ ввел в практику комплексные экспедиции, в составе которых работают фольклористы, диалектологи, археографы, музыковеды, искусствоведы и др.

За последнее десятилетие Институтом организовано и проведено около 40 комплексных экспедиций в районы Татарстана, в регионы Российской Федерации с компактным проживанием татарского населения и в страны ближнего зарубежья, во время которых был собран богатый материал по духовному наследию.

Работы по исследованию духовного и материального наследия народов, проживающих на территории Татарстана, проводятся не впервые. Так, мордовские селения ТАССР в свое время изучал М.Е. Евсевьев (1864–1931), знаменитый этнограф, профессор Казанского университета, действительный член Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете, считающийся первым учёным-энциклопедистом и просветителем эрзянского и мокшанского народов. В фольклорных экспедициях по территории республики ученый собрал богатейший материал по устно-поэтическому творчеству мордвы, стал первым национальным фотографом, зафиксировавшим многообразие бытовой культуры этого народа. Изучением истории, этнографии и языка чувашей занимался профессор Казанского университета Н.В. Никольский (1878–1961) и др.

Расцвет экспедиционных исследований, посвященных культурам народов РТ, пришел

ся на 1950-80-е гг. В эти годы активно изучалась культура мордвы Татарстана – состоялся ряд комплексных и специализированных экспедиций, организованных Научно-исследовательским институтом языка, литературы и экономики при Совете министров МАССР (НИИЯЛИЭ). Его сотрудниками, а также приглашенными из вузов Мордовии преподавателями и студентами в разные годы были организованы и проведены экспедиционные выезды для изучения мордвы Татарстана. С 1960-х гг. полевые исследования по изучению этнокультурного наследия чувашей Татарстана проводились сотрудниками Чувашского научно-исследовательского института (ныне Чувашский государственный институт гуманитарных наук). Так, в 1961 г. Институт провел комплексную экспедицию в Нурлатский район, следующая экспедиция состоялась в 1984 г., а в 2008-2009 гг. в рамках исследовательских проектов учеными был изучен фольклор чувашей Нурлатского района Республики Татарстан. Удмуртский институт истории, языка и литературы Удмуртского федерального исследовательского центра УрО РАН провел ряд экспедиций по изучению «завятских» удмуртов, проживающих на территории Татарстана. Так, в 2003 году этнографическая экспедиция побывала в Кукморском и Балтасинском районах Республики Татарстан, а 2012–2013 гг. было проведено этносоциологическое исследование среди городских и сельских удмуртов, проживающих в Кукморском районе Республики Татарстан

и г. Набережные Челны. Также с 1960-х гг. проводились экспедиции по изучению национально-культурного наследия мари Татарстана. Например, в 1968 г. была организована экспедиция по изучению музыкального фольклора, а с 2006 г. – ряд фольклорно-этнографических экспедиций.

Благодаря проекту «Калейдоскоп культур народов Татарстана» в 2021 году научные комплексные экспедиции впервые проводились объединенными усилиями специалистов разных национальных республик. В его рамках был организован ряд полевых исследований в татарские населенные пункты Азнакаевского, Пестречинского, Лениногорского и контрольный экспедиционный выезд в Актанышский район, а также в районы Татарстана с компактным проживанием мари (Агрызский), мордовского (Тетюшский), удмуртского (Кукморский), чувашского (Нурлатский) народов. Собранные материалы послужили основой для написания статей, вошедших в данный сборник.

В первый блок сборника вошли статьи, в которых нашли отражение исследования языковых особенностей и культуры татарского народа, материалы для которых были собраны сотрудниками ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова в ходе комплексных научных экспедиций в Азнакаевский муниципальный район Республики Татарстан в 2019 и 2021 гг. Ученными было обследовано более 40 татарских населённых пунктов района. Изучению особенностей местного говора посвящена статья

кандидата филологических наук А.К. Булатовой. Доктор филологических наук Л.Х. Мухаметзянова представила устное народное творчество татар района (песни, мунаджаты, баиты, сказочная проза, обрядовый фольклор и др.). Искусствовед А.Ф. Бурганова сосредоточила свое внимание на техниках женского рукоделия – искусстве вышивки, кружевоплетения, вязания. Результатам эпиграфических экспедиций в Пестречинский и Азнакаевский районы Республики Татарстан посвящена статья кандидатов филологических наук И.Г. Гумерова, А.М. Ахунова и научного сотрудника В.М. Усманова, которые собрали и проанализировали ценные материалы по археографии и эпиграфике местных татар. Предметом изучения доктора искусствоведения Р.Р. Султановой стало декоративно-прикладное искусство татар-кряшен, проживающих в Лениногорском районе, и материальная культура, традиционные промыслы и народное искусство татар Актанышского района.

В рамках мероприятий Года родных языков и народного единства в РТ в Муслимовском районе республики была проведена Всероссийская научно-практическая, историко-краеведческая конференция «Муслимовский район и Восточный Татарстан: от прошлого к настоящему (этнокультурное развитие, языки, традиции и новации)» (под девизом «Родной язык и единство народа – залог благополучия и процветания!»), в работе которой приняли активное участие ученые института. В этой связи в этот блок

включена статья кандидата искусствоведения Л.М. Шкляевой об изучении по материалам комплексной экспедиции региональных, национальных и локальных стилевых особенностей домовой резьбы у татар Муслимовского района.

В работах ученых, несмотря на наличие локальных особенностей, обусловленных различными обстоятельствами, ярко обнаруживаются черты, характерные для татарского народа в целом.

Второй блок сборника посвящен культуре марийского народа. История заселения и бытования марийцев в Агрызском районе РТ раскрыта в статье кандидата исторических наук С.К. Свечникова. Материалы кандидатов филологических наук М.Т. Ипаковой и М.В. Пеньковой дополняют данную тему, взяв в центр внимания традицию проведения в районе национального марийского праздника «Семьк». Кандидат исторических наук Т.Л. Молотова в своем исследовании сосредотачивает свое внимание на особенностях традиционного и современного костюма агрызских марийцев и доказывает, что его эволюция происходила под влиянием одежды татар, что отразилось в покрое различных форм одежды, использовании пестрядинных, узорчатых тканей, а также съёмных украшений у женщин. В следующем сообщении Т.Л. Молотовой приводятся описания некоторых обрядов, ритуалов традиционной свадебной обрядности марийцев Татарстана, собранные во время этнографических экспедиций в ма-

рийские населенные пункты Актанышского, Менделеевского, Мамадышского районов. Известный музыковед, доктор искусствоведения О.М. Герасимов проанализировал музыкально-поэтическую композицию народных песен елабужских мари, выделив в сокровищнице народной музыки региона своеобразные музыкальные диалекты. Исследование искусствоведа Л.В. Илтубаевой на примерах традиционной женской одежды посвящено декоративно-прикладному искусству восточных марийцев в местах компактного проживания в Республике Татарстан.

Третий блок представляет культуру мордовского народа. Особенности говоров мордвы Тетюшского муниципального района Республики Татарстан исследовала кандидат филологических наук Л.А. Гурьянова. Богатый материал по мордовским обрядам и фольклору района представлен в статьях кандидата философских наук И.В. Зубова и кандидата филологических наук И.И. Шеяновой. Исследования материальной культуры и народного костюма представлены в статьях Т.Н. Охотиной и И.Н. Кудашкиной соответственно.

Следующий блок посвящен удмуртам Татарстана. Практики сохранения и воспроизводства этнической культуры удмуртов в иноэтничной среде раскрыты в материалах кандидата исторических наук И.Л. Поздеева; Е.В. Байкова и Н.Е. Прокопьева анализируют и представляют традиционный женский костюм, уделяя в своих работах особое внимание головным уборам и рубахам. Интерес

представляет и исследование музыкально-песенного фольклора кукморских удмуртов, проведенное О.В. Перевозчиковой.

В завершающем блоке представлены материалы, посвященные чувашскому народу. Кандидат филологических наук И.П. Семёнова исследует этноязыковую культуру нурлатских чувашей. В статье рассматривается история возникновения селений с чувашскими жителями на территории Нурлатского района Татарстана; на обширном фактическом материале проводится анализ фонетических, грамматических и лексических особенностей нурлатского говора чувашского языка. Богатство фольклорно-этнографических традиций местного населения представлено в исследовании кандидата филологических наук Г.Г. Ильиной. Интересные материалы по музыкальному фольклору собраны и проанализированы кандидатом искусствоведения Л.И. Бушуевой. Особое внимание привлекает исследование чувашских надгробных памятников и надмогильных юпа, проведенное кандидатом исторических наук Е.В. Сергеевой. Современному состоянию традиционного фольклора чувашей Нурлатского района Республики Татарстан посвящена статья кандидата филологических наук Е.В. Федотовой.

В рамках проекта «Калейдоскоп культур народов Татарстана» в 9 районах республики было изучено более 130 населенных пунктов. Выражаем благодарность руководителям научных учреждений национальных республик за поддержку инициативы Института язы-

ка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова АН РТ и активное участие при проведении полевых исследований. Надеемся, что данные исследования внесут значительный вклад в развитие духовной культуры народов, проживающих на территории нашей республики, и послужат своеобразной базой для дальнейших междисциплинарных, сравнительных, сопоставительных и других изысканий. Хочется верить, что в дальнейшем практика организации аналогичных комплексных экспе-

диций продолжится в других регионах.

Участники экспедиций выражают глубокую признательность администрациям Азнакаевского, Агрызского, Актанышского, Кукморского, Лениногорского, Муслюмовского, Нурлатского, Пестречинского и Тетюшского районов Татарстана за всестороннюю поддержку при проведении экспедиционных исследований.

К.М. Миннуллин,

*доктор филологических наук, профессор
член-корреспондент Академии наук Республики Татарстан,
директор Института языка, литературы и
искусства им. Г. Ибрагимова АН РТ*

КУЛЬТУРА ТАТАРСКОГО НАРОДА

Экспедиции по изучению национально-культурного наследия

Основной формой сбора материалов для изучения истории, языка, фольклора любого этноса являются полевые исследования. Практика организации такого типа исследований восходит к деятельности Российской Академии наук, созданной в 1725 году в Петербурге, которая регулярно проводила экспедиции в целях изучения истории, этнографии разных народов, в том числе и татарского народа.

С первой половины XIX века многое в этом направлении начинает делаться научными сотрудниками Казанского университета. Во второй половине XIX века развертывает свою деятельность «Императорское Русское Географическое общество», созданное в 1854 году, его заслугой стал ряд значительных трудов по изучению территории России и живущих на ней народов.

Подобные исследования проводились также по инициативе представителей татарской интеллигенции, во время экспедиционных выездов на рубеже XIX–XX веков было записано много татарских песен, сказок, пословиц и поговорок, мифов и легенд; зафиксированы местные особенности татарского языка и речи. Например,

К. Насыри одним из первых начал собирать материалы по устному творчеству татарского народа и по исторической этнографии; с 1871 года он регулярно публиковал образцы фольклора в своем «Казанском календаре». К этой работе присоединились Р.Ф. Фахретдинов, Г.Н. Ахмеров, Х.Б. Бадиги, Дж.Дж. Валиди и другие представители татарской интеллигенции. В отдельные периоды XX века наблюдалась особая активность в организации подобных исследований. В 1920–1930-е годы начинают проводиться специальные научные экспедиции, что было связано с деятельностью созданного Академического центра. Подобные полевые исследования осуществляли Н.И. Воробьев, А.С. Башкиров, Ф.И. Терегулов, М.С. Губайдуллина, К.С. Губайдуллин, С.Г. Вахиди и др. в Арском, Алькеевском, Рыбно-Слободском, Мамадышском, Мензелинском, Спасском, Челнинском, Чистопольском районах, собирая при этом материалы по этнографии, фольклору, искусству, историко-культурному наследию данных регионов.

Эта работа не прекращалась даже в годы Великой Отечественной войны. В 1940–1980-е годы широкое распространение получили

специализированные экспедиции Татарского научно-исследовательского института языка и литературы при Совнарком Татарстана (ныне Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова АН РТ). В Татарстане и за его пределами, в местах компактного проживания татар, проводились исследования по сбору эпиграфических (Х.В. Юсупов), археографических памятников (С.Г. Вахидов, М.И. Ахметзянов, М.Г. Усманов и др.), изучению диалектов (Л.Дж. Заляй, Л.Т. Махмутова, Н.Б. Бурганова, Д.Б. Рамазанова, Ф.С. Баязитова и др.), образцов татарского фольклора (Х.Х. Ярмухаметов, И.Н. Надиров, Х.Ш. Махмутов, Л.Ш. Замалетдинов и др.). Собранные в экспедициях материалы легли в основу таких фундаментальных трудов, как «Татарское народное творчество» (1951, 1954), «Татарские народные сказки», в 2-х томах (1946, 1956), «Татарские народные песни» (1965), «Татарское народное творчество», в 12 томах (1976–1988), «Татарские народные говоры», в 2-х томах (2008), «Диалектологический словарь татарского языка» (2009), «Атлас говоры татарского народа», «Татары Среднего Поволжья и Приуралья» (1967) и многочисленных книг по истории культуры и искусства, народных ремесел, истории татарской рукописной и печатной книги и др.

В начале XXI века, благодаря системным усилиям Академии наук Республики Татарстан, эта работа вышла на новый уровень: началась организация комплексных экспеди-

ций в регионы проживания представителей татарского народа. В ходе комплексного изучения собираются, тщательно оцениваются и анализируются все богатства духовной сокровищницы региона: язык, литература, фольклор, искусство, то есть все то, что передавалось из поколения в поколение – образцы устного творчества, праздничные традиции, обрядовая культура, музыка, искусство вышивки, убранство домов, одежда, особенности языка, эпиграфическое и археографическое наследие. В Татарстане подобного рода полевые исследования были проведены в деревнях и селах Актанышского (2009), Апастовского (2010), Кукморского (2011), Дрожжановского (2012), Мамадышского (2013), Арского, Атнинского (2016), Мензелинского, Муслимовского (2017), Буинского (2019), Азнакаевского (2019, 2021), Лениногорского (2021) районов.

За пределами Татарстана также налажена системная работа по сбору, научной обработке, изучению особенностей говоры, повседневного быта, культуры, искусства, рукописного и эпиграфического наследия татар, проживающих в Нижегородской, Курганской, Оренбургской областях (2010), Параньгинском районе Марий Эл (2011), Удмуртской Республике (2012), Бардымском районе Пермского края и Астраханской области (2013), Омской и Самарской (2014), Оренбургской и Томской (2015), Челябинской областях (2016), Новосибирской области и Стерлибашевском районе Республики Башкортостан (2017), Ульяновской

(2017, 2018), Иркутской и Кировской (2018), Пензенской (2019, 2021), Тюменской (2019, 2020, 2021) областях, а также в республиках Казахстан (2016), Узбекистан (2019), Кыргызстан (2021). Наряду с изучением и введением в научный оборот материалов, найденных в экспедициях, ведется работа по сопоставлению новых сведений с материалами, которые были собраны в этих местах ранее – в 1940–2000-х годах и хранятся сейчас в архиве ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ. На их основе готовятся серьезные научные труды. К слову, на сегодняшний день завершается работа над фундаментальным 25-томным сводом «Татарское народное творчество».

Исследования, проведенные на основе анализа всего комплекса собранных материалов, позволили начать работу по подготовке научно-популярных книг под общим назва-

нием «Национально-культурное наследие» из серии «Из сокровищницы научных экспедиций». Возвращение народу духовного наследия, популяризация и сохранение его в анналах истории безусловно способствуют укреплению национального самосознания татарского народа. На сегодняшний день увидели свет 21 книг из этой серии, продолжается подготовка новых. В книгах представлены обширные сведения по истории региона, известных татарских родов, деревень и городов, а также по обычаям, традициям и языковым особенностям татар.

Надежным и достоверным способом создания общего представления о духовных основах и историко-культурных особенностях татарского народа является организация полевых исследований. Каждая экспедиция ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ и собранные материалы неуклонно подтверждают это.

А. К. Булатова

Особенности речи татар Азнакаевского муниципального района Республики Татарстан

Аннотация: Изучение мензелинского говора среднего диалекта татарского языка, распространенного в отдельных населённых пунктах, способствует выявлению ведущих тенденций развития диалектных систем татарского языка. В ходе анализа фиксаций особенностей речи жителей Азнакаевского района Республики Татарстан нами были выявлены фонетические, морфологические и лексические особенности языка местного татарского населения.

Ключевые слова: диалектология, средний диалект татарского языка, мензелинский говор, центральный подговор мензелинского говора, Азнакаевский район Республики Татарстан, ареальная лингвистика.

Современная диалектологическая система татарского языка отражает основные изменения в развитии всей языковой системы. Языковые процессы, а также тесное общение с представителями других диалектных групп и языков вносят некоторые особенности в речь носителей того или иного диалекта (или субдиалекта). Научно-технический прогресс, информационные процессы, урбанизация также оказывают влияние на экономические и общественные сферы жизни в сельской местности, по этой причине бытующие на определённой территории говоры претерпевают некоторые изменения. Исходя из этого, изучение развития

того или иного диалекта в синхронии и диахронии представляется весьма актуальным.

Как отмечает диалектолог М.Р. Булатова, благодаря говорам и диалектам можно проследить процесс изменения того или иного языка, в них продолжают сохраняться древние, древнетюркские явления, могут появиться новые грамматические формы и т.д. Данные современных диалектов и говоров служат важным источником для изучения истории народа, так как территориальное распределение диалектов и говоров отражает исторический путь, пройденный народом. Следовательно, диалектные данные помогают в этом случае

выяснить вопросы, связанные с прошлым населения – носителя говора: первоначальное место его обитания, его расслоение и переселение, его связи с соседями и т.д.¹

Татарский язык является тюркским языком кыпчакской группы, поволжско-кыпчакской (булгарско-кыпчакской) подгруппы. Как и другие национальные языки татарский язык имеет свою литературную форму, а также представлен тремя основными диалектами. Диалекты татарского языка включают в себя группы татарских говоров, объединенных набором сходных языковых признаков. Основными диалектами татарского языка являются средний (казанско-татарский диалект), западный (мишарский диалект) и восточный (сибирско-татарские диалекты: тоболо-иртышский, барабинский, томский) диалекты².

В 2019 и 2021 гг. Институтом языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан были проведены комплексные научные экспедиции в Азнакаевский муниципальный район Республики Татарстан, в ходе которых проводилось изучение языковых особенностей, устного народного творчества, археографического наследия и эпиграфических памятников, традиционной музыкальной культуры, образцов народного искусства татар данного региона. Всего было проведена работа в более 40 татарских населённых пунктах и в самом районном центре в городе Азнакаево.

Азнакаевский район расположен на юго-востоке Республики Татарстан в Вос-

точного Закамья. Район на востоке граничит с Бакалинским и Шаранским районами Башкортостана, на севере – с Сармановским и Муслимовским, на юго-востоке – с Ютазинским, на западе и юго-западе – с Альметьевским, на юге – с Бугульминским районами Татарстана.

Общая численность жителей в районе по данным 2014 года – 61 069 чел., в городе Азнакаево – 43 952 чел., 19592 чел. в селах (татары – 86%; русские – 11,4%; чувашаи – 0,6%; башкиры – 1%; мордва – 0,4%; украинцы – 0,2; другие национальности – 1,4%)³.

В Азнакаевском муниципальном районе Республики Татарстан на сегодняшний день 2 городских и 26 сельских поселения и 78 населённых пунктов в их составе.⁴

Собранные лингвистические материалы показывают, что речь татарских жителей обследованных населенных пунктов Азнакаевского района относится к среднему диалекту татарского языка, в частности она представлена мензелинским говором. Нужно подчеркнуть, что говор представителей среднего диалекта, распространенный на территории Азнакаевского района Республики Татарстан, близок к татарскому литературному языку.

Мензелинский говор распространен на обширной территории и является одним из самых больших говоров татарского языка как по ареалу, так и по числу его носителей. Данный говор распространен в северо-восточных регионах Республики Татарстан (Агрызский, Бугульминский, Заинский, Азнакаевский, Сарманов-

ский, Мензелинский, Бавлинский, Муслюмовский, Альметьевский, Актанышский районы), а также юго-западных районах Республики Татарстан⁵. Нужно отметить, в основе своей мензелинский говор однороден, но в то же время в каждой отдельной местности имеет свои специфические особенности, на основе чего выделяют 4 основных подговора: агрызский, белеевский, центральный, янаульский⁶. При анализе диалектологического материала, собранного в ходе нашей экспедиции, мы пришли к заключению, что на территории Азнакаевского района имеет место центральный подговор мензелинского говора татарского языка.

Нужно отметить, что мензелинский говор татарского языка, распространенный среди жителей Азнакаевского района, сформировался в ходе сложных этнолингвистических процессов, в условиях взаимовлияния языков: местного, близкого к языку предков поволжских татар, и татарского сохранившего в новых условиях свою исконную самобытность.

В ходе полевых работ были использованы различные методы ареальной лингвистики, в частности запись речи информантов – носителей говора, транскрибирование. Также мы обращались к ранее изданным исследованиям историков и лингвистов, изучавших данный ареал; опубликованным трудам по диалектологии татарского языка: «Атлас татарских народных говоров Среднего Поволжья и Приуралья» (1989); «Атлас татарских народных говоров» (2015) и электронная версия Атласа (2012, <http://atlas.antat.ru>), «Татарские народ-

ные говоры» (2008, в 2 книгах) и др. Нами был собран обширный языковой материал, исходя из которого мы можем выделить следующие фонетические, грамматические и лексические особенности речи жителей Азнакаевского муниципального района.

Фонетическая система гласных в центральном подговоре мензелинского говора состоит из гласных: **а, э, о, ө, у, ү, ы, и, е(э), ый**, которые по артикуляции и употреблению не отличаются от татарского литературного языка. Имеющиеся диалектные особенности в основном относятся к некоторым звуковым соответствиям и явлениям, связанными общетюркскими фонетическими процессами.

На изучаемой территории можно выделить следующие соответствия в системе гласных звуков: а) **у~о**: *туқмач* – токмач ‘лапша’, *богаз* – бугаз ‘гортань, горло’; б) **ы~у**: *ықлау* – уклау ‘скалка’; 3) **и~э**: *бәк* – бик ‘очень’, *кәтмән* – китмән ‘мотыга’, *инә* – эни ‘мама’; 4) **и~у (ы)** (как правило, стоящие перед **й**): *бийәу* – буйәу ‘краска’, *сийыр* – сыйыр ‘корова’, *пичән* – печән ‘сено’; 5) **ы~е** (преимущественно рядом со звуком **ч**): *чирегән* – чергән ‘гнилой’, *чиллә* – челлә ‘жара, пекло’; 6) **а ~ ы** в глагольных формах на *-ыр/-ер, -ырга/-ергә*: *сатырга* – сатарга ‘продать’, *өзөргә* – өзөргә ‘оторвать’ и т. д.

В ряде слов наблюдается замена задних гласных передними и, наоборот, передних – задними: *йәбешү* – йабышу (ябышу) ‘держаться’, *кечерткән* – қычытқан (кычытқан) ‘крапива’, что свойственно и для остальных

подговоров мензелинского говора (и других говоров среднего диалекта татарского языка)

Иногда наблюдается вставка гласных или наоборот выпадение гласных звуков: *эрэх-мэт* – рэхмэт спасибо, *тилегэн* – тилгэн ‘коршун’, *ләкте* – эләкте ‘попало’, *күреше* – күрше ‘сосед’.

В речи жителей Азнакаевского района соблюдается губная гармония гласных, определяющая орфоэпические нормы татарского литературного языка: *төзөлеш* – төзелеш ‘стройка’, *тормош* – тормыш ‘жизнь’.

Характерной особенностью речи жителей Азнакаевского района явилось использование дифтонга **-ай/-эй** (вместо **-ый/-ий**), который употребляется в глаголах изъявительного и желательного наклонений: *бармайым* – бармыйм ‘не пойду’, *белмәйем* – белмим ‘не знаю’; местоимениях: *андай* – андый ‘такой’, *шундай* – шундый ‘такой’; в некоторых словах, *жиңгәй* – жиңги ‘тетя’, *жизнәй* – жизни ‘зять’, *тәпәй* – тәпи ‘ножка’ и др. Данное явление характерно и для некоторых других говоров среднего диалекта татарского языка.

В некоторых словах нами наблюдалась монофтонгизация дифтонгов – **өй~ү**: *сүлим* – сөйлим ‘рассказываю, говорю’, *үрәндем* – өйрәндем ‘изучил, узнал’, *үгә* – өйгә ‘домой’ и т.д.

Основной состав консонантной группы фонем не отличается от татарского литературного языка, в рассматриваемом говоре наличествует специфичный интердентальный **d**, который спорадически употребляется вместо

литературного **з**: *bed* – без ‘мы’, *қыд* – кыз ‘девочка’, *тәрәдә* – тәрәзә ‘окно’.

Иногда данный звук используется вместо смычного переднеязычного **d** в начальной позиции перед гласным или между гласным и сонорным согласным: *қода* – кода (кода) ‘сват’, *қадақ* – кадак ‘гвоздь’ и т. п.

Здесь необходимо подчеркнуть, что не во всех исследованных нами населённых пунктах данная особенность сохраняется, например, в деревнях Чалпы и Сапеево в речи опрошенных нами информантов не было зафиксировано данного звука. Также в некоторых населённых пунктах интердентальный **d** в разных позициях встречается лишь в речи людей более старшего поколения.

В языке носителей мензелинского говора в Азнакаевском районе присутствуют следующие соответствия согласных (они носят спорадический характер): жокание или **й~ж**: *жуаш* – йуаш (юаш) ‘мягкий (о человеке)’, *жул* – йул юл ‘дорога’; н~л: *анныйм* – аңлыйм ‘понимаю’, *жондыз* – йолдоз (йолдыз) ‘звезда’ и т.п.; з~д в разных позициях: *казак* – кадак ‘гвоздь’, *изән* – идән ‘пол’; ж~з: *жирек* – зирек ‘ольха’; к~х: *катын* – хатын ‘женщина’ н~ң: *аннамый* – аңламый ‘понимаю’, *анын* – аның ‘его’; к~т жикмеш житмеш ‘семдесят’ и т.д.

Звук **в** в заимствованиях заменяется в говоре другими звуками, близкими по артикуляции, или же вовсе опускается: *сәвет* – совет, *кәмбирт* – конверт, *агус* – август и др.

В речи опрошенных информантов наблюдаются следующие виды ассимиляции: спо-

радикально начальные переднеязычные **ч** и **с** подвергаются полной регрессивной ассимиляции: *чиши* – чиш ‘развяжи’, *чишимэ* – чишмэ ‘родник’, *чишиэмбе* – сишэмбе ‘вторник’; соноры **л**, **н** в позиции перед согласными **к–г**, **к–ғ** подвергаются частичной регрессивной ассимиляции: *жаңгыз* – йалгыз (ялгыз) ‘одинокий’, *урманга* – урманга ‘в лес’, и т.д.; сонант **й** в интервокальной позиции вместе с последующим гласным выпадает: *тин* – тийен (тиен) ‘копейка’; в ряде слов звук **w** вместе с последующим гласным выпадает: *суқ* – суық (суык) ‘холодный’ и т. д.

Также у некоторых информантов мы наблюдали добавление согласного **р**: *тәрлинкә* – тәлинкә ‘тарелка’; *қычыртқан* – кычиткан ‘крапива’ и т. п.

Грамматическая система мензелинского говора, распространенного на данной территории, совпадает с грамматическими нормами татарского литературного языка, в то же время имеют место некоторые отклонения. Например, к таким мы можем отнести следующие особенности.

Уменьшительно-ласкательная форма у имен существительных, как и в литературном языке, передается через аффиксы **-кай/-кэй**: *жаңкаем* ‘душенка’, *гөлкэй* ‘цветочек’, главной особенностью речи информантов явилось то, что в отличии от литературной нормы аффиксы **-кай/-кэй**: также присоединяются и к абстрактным существительным и местоимениям: *жылыкай* ‘теплота’, *нәстәкэй* ‘что-то’. Также уменьшительно-ласкательность передается и суффик-

сами **-качай /кэчэй**: балакачайым – балакаем ‘ребенок мой, дитятка моя’.

В ходе опроса выявилось, что к вопросительному местоимению *кайсы*, а также некоторым указательным местоимениям присоединяется удвоенный аффикс принадлежности: *кайсысы* – кайсы ‘который’, *монсосо* – монсы ‘вот это’.

Глаголы повелительного наклонения 2-го лица единственного или множественного чисел имеют суффикс **-ың**: *сүләң* – сөйлә ‘говори’, *алдың* – ал ‘бери’ и т.п.

Часто используется форма на **-мәле/-мәле** в сочетании со словом *түгел*, выражает возможность какого-либо действия, например, *көрмәле түгел* – соответствует татарской литературной форме *көрерлек түгел* ‘нет возможности пройти’.

В речи информантов зафиксированы диалектные формы инфинитива на **-мак**, **-ма** и **-маға** в сочетании с модальным словом **кирәк**: *бармақ кирәк* ‘идти’, *китмәк кирәк* ‘уйти’.

Также нами отмечено употребление послелога *өчен* с падежными окончаниями: *өченгә* – өчен ‘для’.

Также речь информантов изобилует использованием междометия **бэй**, которое выражает некоторое удивление, или же используется для связи предложений: *Бэй, сез килеп җиттегез дә мени?* ‘Вы уже приехали?’

Лексическая система говора в целом очень близка к татарскому литературному языку. Вместе с тем она имеет свои особенности. У носителей мензелинского

говора в Азнакаевском районе нами были зафиксированы следующие диалектизмы: *қалдау жир* ‘земля, оставленная под пар’ – *қалдау* в каргалинском говоре среднего диалекта ‘возвышенный, неровный’, *эскәмбия* – *эскәмия* ‘скамья’, *қомок* – *күсе* ‘крыса’ (встречается лишь в мензелинском говоре), *бидрә* – *чиләк* ‘ведро’ (диалектизм употребляется во многих говорах среднего диалекта, таких как златоустовском, пермском, тепекеевском, бирском), *бүлтерек* ‘не ягнившаяся овца’ (диалектизм встречается также у носителей тепеевского говора); *чөгөрмәк* ‘яма’, *йалбыр* – тузгыган ‘лохматый’; *танау* – борын ‘нос’ (диалектизм употребляется во многих говорах среднего и мишарского диалектов), *адаландыру* – *яраттыру* ‘заставить полюбить’ (в мензелинском, бугурусланском, мелекеевском говорах татарского языка) и т.д. Также имеют место различные диалектизмы в системе родства, например, обращение к более младшему по возрасту человеку мужского и женского пола *апаям*, *жәнагай* – младший ‘брат мужа’; *бианай* – кайнана ‘свекровь’, *инәй* – эни ‘мама’.

В ходе экспедиции мы также проводили работу в населенном пункте Муслимова, где наблюдали смешение среднего и мишарского диалектов татарского языка. В речи жителей деревни Муслимова (в народе Мишәр Мөслиме – Мишарское Муслимова) имеются элементы как и кузнецкого говора мишарского диалекта, так и элементы мензелинского

говора. Прежде всего это связано с историей данного населенного пункта, жители которого являются переселенцами из татарских деревень Пензенской области, где распространен кузнецкий говор мишарского диалекта татарского языка. В силу того, что жители тесно контактируют с носителями мензелинского говора, в их речи появились особенности и среднего диалекта⁷.

В заключении также нужно добавить и то, что татарское население Азнакаевского района живёт в дружественном соседстве с представителями различных национальностей. Например, мы побывали в единственной чувашской деревне Якты-Куль, которая входит в состав Учаллинского сельского поселения. Нужно отметить, что жители деревни сохраняют свою самобытность, возрождают и сохраняют свои национальные традиции, обычаи, мирно соседствуют с татарами деревни Учалле и прекрасно понимают татарскую речь, как и татары соседней деревни прекрасно изъясняются на чувашском языке.

Таким образом, мы выделили основные особенности речи жителей муниципального района, отмечанные в ходе полевых исследований в Азнакаевском районе Республики Татарстан. Наши наблюдения, собранные материалы подтвердили мнения о том, что в данном регионе распространен центральный подговор мензелинского говора среднего диалекта татарского языка.

ПРИМЕЧАНИЕ

1 Булатова М.Р. Татарские говоры Башкортостана: ареальный аспект. Казань: ИЯЛИ, 2021. С. 5–6.

2 Татар халык сөйләшләре: Ике китапта: Беренче китап / Ф.С. Баязитова, Д.Б. Рамазанова, Т.Х. Хәйретдинова һ.б. Казан: Мәгариф, 2008. Б. 4.

3 Режим доступа: <https://aznakayevo.tatarstan.ru/istoriya-rayona.htm> (дата обращения: 25.10.2021).

4 Режим доступа: https://aznakayevo.tatarstan.ru/map_Aznakayevo.htm (дата обращения: 25.10.2021).

5 Рамазанова Д.Б. Минзәлә сөйләше // Татар халык сөйләшләре: Ике китапта: Беренче китап /

Ф.С. Баязитова, Д.Б. Рамазанова, Т.Х. Хәйретдинова һ.б. Казан: Мәгариф, 2008. Б. 112.

6 Рамазанова Д.Б. Минзәлә сөйләше // Татар халык сөйләшләре: Ике китапта: Беренче китап / Ф.С. Баязитова, Д.Б. Рамазанова, Т.Х. Хәйретдинова һ.б. Казан: Мәгариф, 2008. Б. 213–214.

7 Более подробно в статье: Булатова Ә.К. Азнакай районы Мөслим авылының жирле сөйләш үзенчәлекләре // Фәнни Татарстан. 2020. №1. Б. 157-161.

Иллюстрация к статье приведена во вклейке на странице I.

Л. Х. Мухаметзянова

Фольклорное наследие татар Азнакаевского района (по материалам комплексной научной экспедиции)

Аннотация. Целью данной статьи является определение особенностей и исторической значимости фольклорного наследия жителей Азнакаевского района Республики Татарстан. Автор проводит обзор комплексной экспедиции ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ, проведенной в Азнакаевском районе в 2019 г., выявляет свойства, характерные для устного народного творчества татар Азнакаевского района, сравнивает вновь найденные образцы с аналогичными фольклорными вариантами, обосновывает правомерность параллельного существования народных произведений в ряде различных этнических групп татар наряду с татарами Азнакаевского района, определяет ценность локальных фольклорных традиций в единой культуре целого народа. Для проведения исследования автором использованы экспедиционные и архивные материалы.

Ключевые слова: татары Азнакаевского района, фольклор, национальное наследие, традиционная культура, экспедиционные материалы.

Азнакаевский район – большое муниципальное образование, 86 % населения которого составляют татары. Район является одним из передовых в Республике Татарстан в сфере экономики, образования и культуры. Народ, живущий в селах и деревнях этого района, хранит татарские традиции и обычаи, бережно относится к национальному генофонду. Азнакаевцам присущи традиционные черты татарского народа, в чём мы смогли убедиться во время экспедиции: заметны прием

ственность поколений, ответственность и целеустремлённость, любовь к порядку и чистоте, трудолюбие и хозяйственность, работа на пользу страны и будущих поколений.

В эти края в 1940–1970-е гг. отправлялись фольклорные, диалектологические, археографические экспедиции, в ходе которых у местных жителей учёными Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Халидой Гатиной, Марселем Ахметзяновым, Флерой Баязитовой, Эдуардом Касимовым, Ленаром

Замалетдиновым были записаны лирические песни и игровые пляски, частушки, волшебные сказки, предания и легенды, вошедшие в историю татарского фольклора. История, культура, языковые особенности, фольклор Азнакаевского района, к сожалению, никем, кроме вышеназванных ученых, до сих пор не были подвергнуты целенаправленному сбору и (или) специальному изучению. Конечно же, всегда были отдельные местные энтузиасты, занимавшиеся изучением истории сёл и деревень, составлением шэджэре-родословной и написанием биографии известных личностей. Одной из причин отсутствия по сегодняшний день специального внимания научных светил Казани к юго-восточным областям республики, в частности к Азнакаевскому району, является катастрофическая бедность архивной и документальной базы, и исторической литературы по данному региону. Казанские историки в своих трудах, как правило, исследуют историю Казанской губернии, а научных работ именно по Азнакаевскому району очень мало.

Этот край вправе гордиться людьми, внесшими неоценимый вклад в развитие устного народного творчества. Например, родившийся и проживший всю жизнь в Азнакаево Захри Мухаметзянов (1919–1999) был знаменитым сказочником. Сотрудники Института языка, литературы и искусства записали у него около семидесяти сказок, из них около двадцати сказок были включены в научные тома «Сказки» академической серии «Татарское народное творчество» (1–3 книги, 1977–1981). Так-

же устные сказки он переписал на бумагу и в 1961 году передал свой объёмный архив в хранилище Института. Сказки З. Мухаметзянова и по сей день хранятся в Центре письменного и музыкального наследия ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова. «Тутый кош» («Павлин»), «Йёз куйга сатып алынган төш» («Сон, купленный за сто овец»), «Балыкчы улы Катып» («Сын рыбака Катып»), «Алтын алмалар» («Золотые яблоки»), «Сер тотмас» («Болтун»), «Кызыл этэч» («Красный петух») – это лишь небольшая часть устного наследия автора. Учёным-фольклористам Ленару Замалетдинову, Халиде Гатиной, Эдуарду Касимову посчастливилось вживую пообщаться с этой незаурядной личностью и записать из его уст настоящие жемчужины татарского фольклора, которые редко можно «выловить» в наше время. И земляки З. Мухаметзянова, и учёные-фольклористы хорошо помнят и почитают имя известного татарского сказочника.

В XXI веке вновь пробудился интерес к истинным татарским аулам Азнакаевского района не только у фольклористов, но и у археографов, диалектологов, исследователей народного изобразительного искусства и этномузыкологов. С целью более полного изучения национально-культурного наследия данного района летом 2019 и 2021 годов в районе работали комплексные экспедиции Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан. Успех любой экспедиции напрямую связан с ее подготовкой. Руководство Института зара-

нее провело встречу с администрацией района, была организована пресс-конференция с участием ученых Института и работников культуры района, журналистов местного телевидения и районной газеты; собрана научная группа, состоящая из специалистов разных гуманитарных областей; изучены все относящиеся к этому району материалы, хранящиеся в Центре письменного и музыкального наследия Института; скрупулёзно построены маршруты экспедиции.

Комплексная экспедиция за две недели в 2019 году планомерно исследовала восточные населенные пункты Азнакаевского района, граничащие с Республикой Башкортостан, а в 2021 году были изучены остальные населенные пункты. Казанские учёные посетили более сорока сёл и деревень, где встречались и проводили беседы с местным населением. В каждом населённом пункте работали по плотному графику, собирая ценную информацию по разным направлениям, с использованием современных методов и подходов, техники и оборудования. Наряду с вышеупомянутым, в райцентре изучались экспонаты краеведческого музея. В ходе полевых исследований ученые изучили национально-культурное наследие татарского народа. Собран и изучен богатый языковой, фольклорный, искусствоведческий, музыкальный, археографический, эпиграфический материал, а также материалы по традиционной культуре, систематизация, изучение и издание которых на сегодняшний день остается актуальным.

В последнее время в изучении исторической и национально-культурной самобытности Азнакаевского района, развитии интереса к прошлому и настоящему в духовной жизни и на местах принимаются смелые шаги. Нельзя не отметить хорошее отношение руководства района к гуманитарным исследованиям, которое приветствует любые инициативы в этом направлении и оказывает поддержку в их реализации. В процесс пополнения и изучения национально-культурного наследия района сегодня вовлечены учёные, историки, учителя, работники культуры района. Ведётся работа по поиску месторасположений исчезнувших сёл и деревень, списков имен и биографических данных живших там людей, на месте исчезнувших населённых пунктов устанавливаются памятные стелы и доски, обновляются кладбища, собираются интересные факты из жизни азнакаевцев – все это говорит об активности и ответственности населения района.

Сбор образцов устного народного творчества – важнейшая задача экспедиции. Только изучение всей глубины и широты бездонной сокровищницы народного творчества дает право утверждать, что ты по-настоящему знаешь этот народ. Человечество издревле прислушивалось к мудрым наставлениям старшего поколения, к проверенным временем мыслям аксакалов. Опыт предков издревле показывал потомкам пути выхода из различных жизненных ситуаций. Этот опыт не потерял актуальности и в наше время.

Во время комплексной научной экспедиции в 2019 году автором статьи в двадцати четырёх сёлах района было собрано и изучено значительное количество ценного материала, способного обогатить фольклорный фонд татарского народа. Мы записали уникальные варианты народных песен; хушавазы, содержащие религиозные мотивы; байты; мунаджаты; исторические и топонимические, а также мифические легенды; потехи-шутки-анекдоты; национальные игры; поверья; мифы; запреты; гадания; своеобразные варианты традиционных праздников и церемоний никаха и свадьбы; порядок погребения; фабулы дастанных повествований; присказки, редко употребляющиеся в татарских сказках – всё вышеупомянутое богатство с уверенностью можно отнести к редчайшим для нашего времени жемчужинам татарского фольклора. Следует отметить, что здесь многие жанры народного творчества и сегодня пользуются спросом, играют важную роль в отображении картины народной жизни. Каждый материал, добытый у жителей Азнакаевского района – важнейший фактор для самоопределения родного языка, национально-культурного развития в наше непростое время. Найденные фольклорные образцы являются национальными составляющими, участвуют в процессе возрождения истории, в то же время в них можно почувствовать и современный дух народа. Каждое из этих народных произведений играют основную роль в деле сохранения национальной идентичности.

Жизненный опыт предков, народная мудрость, смекалка, приёмы воспитания, нормы

поведения, умение понимать красоту и своеобразие окружающего мира, религия, философия, память – всё это ни с чем не сравнимое богатство народа. Если есть народ, значит, живет и его духовное богатство, а это богатство, как и сама история, находится в непрерывном развитии.

Во время сбора материала мы заметили, что современный фольклор татар Азнакаевского района опирается на традиционные, ранее известные особенности народного творчества. Например, рассмотрим элемент свадебного обряда, называемый «килен төшерү» («сборы невесты»). Этот обряд существует у всех татар, в том числе он широко распространён и среди жителей аулов Азнакаевского района. Из записанного у жительницы села Кук-Тяка Азхабиевой Гамили Бикмуратовны (1925 г.р., уроженка села Учалли Азнакаевского района) материала понятно, что выкуп невесты, сундука с приданным был наиболее популярным элементом во время проведения свадебного обряда:

«Бирнә сандыгы сатам»

Туй көне алдан билгеләнгән була бит инде. Кияү ягыннан киленне алырга киләләр. Шунда кыз ягы егет ягына бирнә сандыгы сата. Килен кияү йортына алып бара торган эйберләр сандыгы. Алдан әзерләп куя инде кыз, сандык тутыра. Шул сандыкны сату гадәте инде. Бирнә сандыгы өстенә китәсе кызның олырак яшьтәге туганын утырталар. Кияү ягы килә бит инде, бу әйтә боларга:

– Бирнә сатам, – ди.

– Бирнәсе күпме тора? – шулай дип сорый инде кияү ягы, сатам ди бит.

Кызның ата-анасы, туганнары – бу йортта кем бар, һәммәсе бу көнне туйга китәсен яхшы белә инде барысы да. Шуңа сандык сатучы иң элек күчтәнәчне өй саклап калучы өчен сорый. Шуннан соң да сандыкны тиз генә бирми.

– Сьеры бар иде кызның, ул кала, сыерга бер капчык фураж, тавыклары кала – бер чиләк бодай, өйне саклап эт тә монда кала – аңа итле сөяк, песие кала – аңа каймак.

Егет ягы бу таләпләрне тыңлый, кемдер каушап кала, кемдер тапкыр җавап бирә. Кияү, җор булса, әйтә:

– Кыз белән бергә барысын алып китәм, барысын ризыклы итәм, – ди, хәлле булуын күрсәтә үзенә. Я акча чыгарып тоттыра инде. Кызның бирнә сандыгын сату диләр инде. Кызык ясыллар./

«Продаю сундук невесты»

День свадьбы заранее обговорён. Со стороны жениха приходят за невестой. Там стороне жениха продают сундук с приданным невесты. С вещами, которые невеста заберёт в дом жениха. Сундук приготовлен заранее. На крышку сундука сажают родственницу невесты из тех, кто постарше. Сторона жениха приближается, а та заявляет им:

– Приданое продается.

– А сколько стоит-то? – спрашивает сторона жениха.

Родители невесты, родственники – все, кто находится в доме, прекрасно знают, что сегодня предстоит поездка на свадьбу. Потому-то продавица сундука прежде всего хло-

почет о подарке для тех, кто остаётся охранять дом. Поэтому не спешит расставаться с сундуком.

– Корова была у невесты, она остаётся, для коровы мешок фуража, курицы остаются – им ведро пшеницы, дом охранять пёс остаётся – ему мясную косточку, кошка остаётся – ей сметану.

Сторона жениха выслушивает эти требования, кто-то теряет, а кто-то даёт остроумный ответ. Жених, если боек на язык, отвечает:

– Пусть вместе с хозяйкой едут, всех увезу и накормлю, – показывает он свою состоятельность. Или деньги достаёт. Вот это и называется продажей приданого. Интересно проходит.

Элементы фольклора во многом одинаковы для живущих в разных регионах татар, однако каждый регион может привнести своеобразие, местный колорит, причём общая картина никоим образом не выходит за рамки традиций общеизвестного обряда. В подтверждение тому ещё один пример: другой информант, проживающий в том же районе, используя совершенно иную поэтику, обрисовал вышеприведенный обряд. Жительница села Урманяево Хабибуллина Маува Габдракиповна (1933 г.р.) в описание обряда продажи сундука с приданным добавила важный элемент в форме народной песни:

«...Сандыкны басып утыручы апасы әйтә инде кияүгә җыр белән:

Сокланырлык сылу кызга,

Китеп килен буласы,

Борынгыдан калган йола –

Сандык сату йоласы. Шулай дип жырлап бирә. Сорый сорыйсы нәрсәләрен.»/

«...Сидящая на сундуке старшая родственница невесты поёт жениху:

Для красавицы нашей,

Уходящей в дом жениха,

Нужно выполнить старинный обряд –

Купить сундук с приданым. Так вот она и напеваает, продавая сундук».

Также интересен и встретившийся в Азнакаевском районе один из свадебных обрядов «кайтарма аш»:

«Шуннан хәзер килен төшерү.

– Төкле аягың белән! Авызыңа бал да май! – дип каршы алалар киленне. Яулык алмашы була шушында. Бианайга килен, киленгә бианай бөркәндерә яулыкны. Сандыгын ачып, бүләкләрен бирә килен.

Кайтарма аш. Анысы туйдан соң. Кыз ягын Коръян ашына жыю була кайтарма аш. Туйның өченче көнндә уза кайтарма аш. Хәзер яшьләр шашлыкка чыга инде. Кайтарма ашта килен хәер тарата».

«Дальше привозят невесту.

– На счастье! Пробуй мёд наш и масло! – с такими словами встречают невесту. Начинается обмен платками. Невестка вяжет платок свекрови, свекровь невестке. Открыв сундук, невестка раздаёт подарки.

Кайтарма аш. Это уже после свадьбы. Мусульманское застолье в доме невесты, вот что такое кайтарма аш. На третий день после свадьбы проводят кайтарма аш. Нынеш-

няя молодёжь на шашлыки выходит, конечно. На кайтарма аш невеста раздаёт милостыню». (Рассказала жительница села Уразаево Ахметзянова Гульфия Мухаматшаевна, 1952 г.р. (уроженка села Чубар-Абдуллово Азнакаевского района).

Продажа сундука с приданым, кайтарма аш через три дня после свадьбы – эти обряды проводятся и в других районах Татарстана (Кукморский, Мамадышский, Муслюмовский, Мензелинский), и среди соплеменников, живущих за пределами Республики Татарстан, например, у татар Самарской или Челябинской областей. Однако, если сравнивать порядок продажи сундука с приданым невесты в Азнакаевском районе и татарских селах, например, Самарской области, то увидим несколько иные оттенки, другие слова, описывающие этот же фольклорный обряд. Но основа этих материалов, безусловно, одинаковая; где бы они не проводились, являются неотъемлемой частью одного и того же свадебного обрядового комплекса. Широкое распространение среди дисперсно расположенных татар народных традиций и обычаев говорит о многом, помогает распутать возникающие на разных исторических этапах народа споры. Фольклорные материалы наглядно демонстрируют богатство национальной культуры, общность корней. Найденные в наши дни в Азнакаевском районе произведения устного народного творчества говорят о том, что татарский фольклор развивается, а местное население поддерживает традиции. Вновь найденные во

время экспедиции в Азнакаевский район материалы играют важную роль в расширении географии распространения национального фольклора и его изучения.

Записанные в деревне Ирекле присказки (Ахметшина Савиля Юнусовна, 1937 г.р.) свидетельствуют о том, что в районе живут продолжатели народных традиций:

«Әкият башламы»

Әкият сөйлим, тыңлагыз, булган эш дин уйлагыз. Шулай дин башлап китләр иде. Песнәк дисәтник, карга үрәтник, саескан сотник, бака плотник, үрдәк үрәтник заманнарда дин. Тыңлап утырасың авыз ачып. Хәзер онытыла. Бәләкәй вакытта сөйләләр иде. Я син сөйлә, я мин сөйлим дин сөйләп кителә иде. Хәзер сөйләнми менә. Искә төшәмәни ул. Борын-борын заманда, үрдәк үрәтник, саескан сотник, песнәк писер булган заманда бар иде ди бер кеше, чыгып китте ди, күлгә җитте ди, күрде ди ике сукмак, ике сукмакның икесендә дә ике куак, куакта утырып торадыр иде ди бер чүрәки, бер үрдәк. Үрдәккә атты, үрдәк очты китте, чүрәкигә тиде, бер пот мае чыкты. Шулай дин тә гел сөйләп китләр иде. Сөйләнми шул хәзер. Азагын, әллә тагы, белмим.

«Присказки»

Сказку поведая, слушайте, но думайте – всё это было. Так начинали сказки. Воробей – десятник, ворона – урядник, сорока – сотник, лягушка – плотник, утка – урядник, так начинали сказки. Слушаешь, открыв рот. А сейчас забывается. Я маленькая тогда была. Или

ты рассказывай, или я буду рассказывать, так и начинали. А сейчас не сказывают. Разве вспомнишь. Давным-давно, когда утка была урядником, сорока сотником, синица писарем, жил один человек, вышел он из дома, дошёл до озера, увидел две тропинки, у каждой тропинки растёт по кусту, на кустах сидели чирок и утка. Он выстрелил в утку, она улетела, а чирка задело, пуд жира вытек. Так вот и начинали сказки. А сейчас не рассказывают. А продолжение я не помню.

Это отрядный факт для района, в котором когда-то проживал вышеупомянутый известный сказочник З. Мухаметзянов, но как бы мы ни старались «выудить» из азнакаевского информанта Савили Ахметшиной хотя бы фабулу основного содержания, ничего, кроме зачина (присказки), не добились. Однако, нужно отметить следующее: поведавший мне зачин сказки информант хорошо запомнила присказку, когда-то услышанную непосредственно из уст рассказчика, присказка свидетельствует об остроумии и бойкости языка этого самого сказочника. С целью заинтересовать слушателя, сказочники предваряли основной сюжет малосвязанными по смыслу шутками-прибаутками – это известный приём в фольклоре. Иногда эта часть получалась весьма объёмной. Такие сказки, как «Двенадцать парней», «Бедняк и дочь патши» имеют часто встречающийся традиционный короткий зачин. А вот вышеупомянутая форма сравнительно длинного зачина сказки, записанной в Азнакаевском районе, встречается очень редко. Для сравнения можно

упомянуть такие сказки, как «Мустан батыр» («Мустан башлык», «Шапка Мустана»), «Золотая птица», а в других вариантах такой формы вовсе и нет, тем и ценнее факт обнаружения этой присказки в селе Ирекле Азнакаевского района у современного информанта.

Обнаруженные и записанные в Азнакаевском районе фольклорные произведения – живой пример сегодняшнего состояния татарского народного творчества, жизни народа, его сегодняшнего дыхания. Не исследовав безграничную сокровищницу устного народного творчества, невозможно понять сам народ, его язык, традиции и обычаи. Человечество издавна живёт, не забывая нажитый опыт, проверенную временем мудрость предков, помогающую современникам находить выход из создавшихся ситуаций. Передаваемые от одного поколения другому духовные ценности и в наше время играют неопределимую роль. Научное изучение собранных в Азнакаевском районе материалов фольклора позволяет проводить сравнение народного творчества соплеменников, живущих в других регионах, увеличивает возможности для параллельной оценки фольклора других народов, способствует выдвиганию татарского фольклора на рубежи общенациональных культурных и литературных ценностей, положительно влияет на углублённое изучение

татарской истории. Только духовное богатство может сохранить татарский народ в целостности и единстве. Мы искренне гордимся азнакаевцами, преданным национальным традициям, сумевшим сберечь и донести до наших дней бесценное достояние предков.

Необходим неустанный поиск путей сохранения национальной самобытности, особенностей языка, в том числе и фольклорного богатства. Это особенно справедливо, когда речь идёт о какой-либо области фольклора. Татары, расселившись по всему миру, представляют большую и великую нацию. Поиск фольклорных произведений устного народного творчества в районах Татарстана или же в татарских сёлах за пределами республики, или же у компактно проживающих татар за пределами России, сумевших сохранить традиции и язык, – очень важная миссия. Собранные в определенном регионе памятники фольклора во всех красках показывают жизнь татарского народа. В найденных в Азнакаевском районе образцах устного народного творчества отражается общий исторический путь, пройденный татарским народом, общие события, общие мысли, родственные чувства-переживания. Локальные особенности фольклора обогащают национальную культуру, духовное наследие, и образцы, записанные у татар независимо от их места проживания, подтверждают единство нации.

А. М. Ахунов, В. М. Усманов, И. Г. Гумеров

**Время читать камни.
По результатам эпитафических экспедиций
в Пестречинский и Азнакаевский районы Республики Татарстан**

Аннотация. В статье подводятся предварительные итоги эпитафических экспедиций в Пестречинский и Азнакаевский районы Республики Татарстан, совершенные сотрудниками Центра письменного и музыкального наследия ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ в период 2019-2021 гг. Основной акцент сделан на кратком описании наиболее интересных находок – татарских эпитафических памятников XIV-XVIII вв. Среди артефактов, обнаруженных во время экспедиции, также имеются надмогильные камни, ранее не зафиксированные в научных источниках. К числу, например, относится камень нач. XVII века, установленный на могиле Ураз-Мухаммада сына Каляя в селе Отар Дубровка Пестречинского района. Эта эпитафия дает нам ряд новых сведений о событиях, происходивших в это время в данной местности.

Ключевые слова: Эпитафические экспедиции, татарская эпитафика, Пестречинский район, Азнакаевский район, письменное наследие, надмогильный камень.

Центр письменного и музыкального наследия (ЦПиМН, «Мирасхан») Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан является одним из ведущих среди профильных научных учреждений в Республике Татарстан. Его основная функция – это выявление и сбор памятников письменности и документов, хранящихся у населения, приобретение личных архивов деятелей литературы и искусства,

научное описание, систематизация и ввод их в научный оборот. В широком понимании, он представляет собой многопрофильное научно-исследовательское подразделение, занимающееся специальными и междисциплинарными исследованиями в области татаристики.

Одним из видов такой деятельности является изучение татарской эпитафики. По данному направлению наиболее активная работа развернулась в последние годы. Совершены

археографические экспедиции по районам Республики Татарстан, а также в соседние республики, в г. Санкт-Петербург, Томскую, Омскую, Астраханскую, Оренбургскую, Саратовскую, Самарскую области. Также были организованы отдельные экспедиции в Иран, Казахстан, Узбекистан, Кыргызстан в ходе которых были выявлены и изучены татарские захоронения. Все материалы после тщательной научной обработки и систематизации размещаются на портале Центра Miras.info, вводятся в научный оборот в виде отдельных статей и монографий.

В чем же заключается важность изучения татарского эпиграфического наследия? В первую очередь, все это позволяет расширить представления о культурной идентичности татарского народа. Сопоставление эпиграфических источников из разных мест компактного проживания татарского населения дает возможность выявить универсальные особенности татарской эпиграфики, установить существующие локальные традиции.

Обнаруженные памятники письменной культуры позволяют говорить об устойчивых взаимных контактах представителей духовенства различных регионов и стран в сфере образования, рисуют развитую книжную культуру и систему просвещения, показывают роль и значение медресе, раскрывают уровень письменной культуры (в частности, каллиграфии). Все это способствует решению важной научной проблемы – заполнению множества лакун, существующих в татар-

ской исторической науке, литературоведении, языкознании, культурологии, археографии, связанных с крайней малочисленностью оригинальных, аутентичных письменных источников, относящихся к Средневековью и периоду Нового времени (до 1918 г.).

Множественные социально-политические катаклизмы, войны, народные восстания, случившиеся в Волго-Уральском регионе в указанное время, а также природные факторы привели к тому, что татарское письменное наследие дошло до наших дней в крайне ограниченном объеме. Все это отрицательным образом сказывается на развитии татарстанской гуманитарной науки, ведет к некорректным интерпретациям исторического прошлого, мешает воссозданию реальной картины жизни народов Поволжья в исторической ретроспективе.

Эпиграфические источники важны тем, что они дают богатый и эксклюзивный материал, касающийся не только тех или иных исторических персоналий, но и данные по истории, культуре, языку и литературе, демографии и этнографии татарского народа. Эпиграфические памятники представляют собой важную часть нашего культурного наследия. Кодикологическое и библиографическое исследования, каталогизация и восстановление этих источников необходимы для сохранения этого наследия для будущего поколения.

В 2021 году ученые Центра письменного и музыкального наследия совершили две эпиграфические экспедиции в Пестречинский и Азнакаевский районы Республики Татарстан.

Пестречинский район расположен в северо-западном регионе Республики Татарстан. Административный центр – село Пестрецы. Район находится в Предкамье, общая площадь составляет 1339,54 м². На севере Пестречинский район граничит с Высокогорским и Арскими районами, на востоке – с Тюлячинским, на юге – с Рыбно-Слободским и Лаишевским районами. Западная часть региона примыкает к Казани. На 2020 год численность населения района составляет 48 561 человек.

Пестречинский район – один из важнейших сельскохозяйственных регионов Татарстана. На территории района действует Государственный историко-культурный музей-заповедник республиканского значения «Ленино-Кокушкино», где расположена усадьба деда Владимира Ульянова – Александра Бланка. Также рядом с селом Пестрецы находится исторический памятник – Пестречинская стоянка бронзового века (XVIII– IX до нашей эры).

Экспедиция проходила в период с 28 го апреля по 22 мая 2021 года. В ходе полевых работ в Пестречинском районе в 17 населенных пунктах, было обнаружено (ранее известные и неизвестные) 53 татарских эпитафий XV – нач. XX вв. (Золотоордынский период – 1, эпоха Казанского ханства – более 9, с 1552 по 1700 гг. – около 6, и с 1700 по 1970 гг. – более 36).

Как известно, изучением эпитафий, находящихся на территории современного Пестречинского района в разные годы занимались такие видные ученые как Ш. Марджани, Н. Ка-

линин, Г. Юсупов, Д. Мухаметшин, И. Хадиев, Р. Марданов, а также, археологи – Е.П. Казаков, П.Н. Старостин, А.Х. Халиков и др.

Тем не менее, за последние годы ситуация с сохранением эпитафийных памятников заметно ухудшилась, особенно в таких, близко расположенных к крупным городским агломерациям районах как Пестречинский. Активный рост промышленного производства, развитие сельского хозяйства ведет к повышенной экологической нагрузке на памятники, приводит к их быстрому разрушению. Все это требует нового изучения и актуализации данных. К примеру, зафиксированные ранее в научной литературе надмогильные памятники золотоордынского периода, находившиеся на двух кладбищах села Янцеваы, не сохранились, от них остались лишь отдельные обломки и фрагменты без текстов. На плохую сохранность камней влияет и ряд других причин. Нельзя не обратить внимание на тот факт, что многие памятники в течение веков использовались как строительный материал представителями пришлого населения с иной культурой и верой. Но, наряду с этим мы увидели в селах Урывкино и Пановка бережное и уважительное отношение со стороны русского населения к историческим святыням татарского народа.

Что касается наиболее древних эпитафийных памятников, дошедших до наших дней, то среди них можно отметить нижеследующие.

Наиболее ранний – это Таутерменский надмогильный памятник¹, находящийся на правом

берегу реки Нырса, левого притока реки Меша на южной окраине села Таутермень. Предположительная дата, судя по типологии, 1-я половина XIV в. Размер камня 176x73x25 см с рельефной, плохо сохранившейся надписью, написанной почерком близким к куфи. Этот памятник установлен над женским захоронением, очевидно, человеку, имевшему при жизни высокий социальный статус. В пользу этого также говорит сохранившийся отрывок эпитафии, в котором читается слово «дочь». Как правило, над женскими могилами устанавливали богато орнаментированные растительным узором камни изящных форм. Таутерменский памятник выглядит более грубым и массивным, украшенный простым лишь самым эпитафийным текстом. В тимпане имеется несколько отличающийся от других астральных символов знак, напоминающий по своей форме цветок астры.

Другой, наиболее богатый на древние эпитафийные памятники объект – это некрополь, расположенный возле села Татарское Ходяшево. По имеющимся у нас эпитафическим сведениям – это кладбище функционирует непрерывно с XV века. Наиболее древние камни находятся на его восточной части, а также, два памятника расположены вне территории кладбища. Один из них – надмогильный памятник XVII века – работы резчика Кил-Мухаммада ибн Ишмана у дороги, напротив главного входа в кладбище, а второй, относящийся к XVI веку на частном участке.

Первый камень представляет собой плиту со стрельчатым завершением, с врезан-

ым растительным узором на тимпане, олицетворяющий цветник с общей композицией символизирующей ворота в рай. Эта резьба выполнена индивидуальным почерком, свойственным династии резчиков семьи Ишман.

Татходяшевский некрополь интересен тем, что здесь локализованы редкие артефакты, созданные на рубеже XIV-XV вв. Это было тревожное и беспокойное время, население региона испытывало экономические трудности, наряду с этим шел регресс эпитафического мастерства. Об этом говорит тот факт, что большинство мемориальных памятников этого периода изготавливались из дешевого известняка местными мастерами, оформлялись врезанной (или рельефной) некаллиграфической надписью почерком насх, были декорированы простым геометрическим орнаментом.

На примере памятников села Татарское Ходяшево, которое было известно как один из крупных феодальных центров, мы видим сначала процесс снижения золотоордынского уровня, а потом, к началу XVI века медленное возрождение, «казанский ренессанс» в эпитафическом искусстве резьбы по камню.

Эпитафийные памятники первой половины XVI века, сохранившиеся в селах Татарское Ходяшево, Пановка, Кибячи Пестречинского района являются яркими образцами «казанского» стиля. Судя по типологическим признакам, они были изготовлены по определенному эскизу-шаблону в специализированных мастерских столицы ханства, являются памятниками каллиграфического

искусства, созданных руками нескольких поколений казанских камнерезов.

Следует отметить, что среди всех этих артефактов имеются несколько ярко выраженных эпиграфических фрагментарных композиций, которые резко отличаются по своим палеографическим особенностям письма от «казанских» камней. Этот вопрос требует отдельного изучения.

В общей сложности, нами было зафиксировано в этом районе около 10 камней, созданных в первой половине XVI века, к периоду после 1552 года относится около 6 эпитафийных памятников.

Необходимо также подчеркнуть, что ряд некоторых плохо сохранившихся или недатированных эпитафий, находящихся на территории Пестречинского района, пока не поддаются расшифровке. Мы не имеем возможности даже приблизительно определить время их создания.

К несомненным находкам экспедиции относится открытие, ранее не известного надмогильного камня, обнаруженного в селе Отар Дубровка, датированного июнем 1600 года (в переложении с хиджры). Грубо отесанный известняковый камень размером 20x45x70 см, судя по всему, был изготовлен на скорую руку не профессиональным резчиком. Сама эпитафийная надпись нацарапана простым почерком, ее окружает такой же упрощенный геометрический орнамент. Стрельчатая форма камня говорит о продолжении традиции периода Казанского ханства.

Текст эпитафии дает нам ценный исторический материал. Там указано, что камень установлен некоему Ураз-Мухаммаду сыну Келая, который ушел с казачьим отрядом в Чебоксары и там погиб в июне 1600 года. Данное событие произошло в Смутное время, иных подробностей мы не знаем. С этим же, судя по всему, связано и низкое качество изготовления эпитафийного памятника знатному татарскому воину.

Большинство мусульманских эпитафий Пестречинского района XIX – нач. XX веков были выполнены местными мастерами, кроме того, имеются работы профессиональных резчиков из Казани и Заказанья (с. Татарское Ходяшево, Шали). Необходимо отметить, что среди памятников, созданных в этот период, не обнаружено дорогостоящих мраморных или гранитных надмогильных камней, обычно поставившихся из Оренбурга или Троицка. Это можно объяснить тем, что в данной местности в это время не было своих богатых купцов или промышленников, которые могли бы позволить себе такие расходы.

В процессе нашей работы были выявлены имена некоторых мастеров по камню и каллиграфии: ранее упомянутый Кил-Мухаммад ибн Ишман, а также [Закир] бин Мухаммад-Шакир.

Сами камни выполнены в рамках требований исламских традиций, являются неотъемлемой частью монументального искусства всего мусульманского востока. В основном они отличаются по языку, по своим региональным элементам составления композиций

или индивидуальным особенностям декорировки подчерка. Сами тексты эпитафий писались на арабском и татарском языках достаточно устоявшимися трафаретными фразами, которые прочно вошли в татарский язык, и, следовательно, были знакомы большинству посетителей кладбищ.

Азнакаевский район находится на юго-востоке Республики Татарстан. На начало 2020 года в районе проживало 60 129 человек. Площадь района – 2143,3 км². Граничит на севере с Муслимовским, на северо-западе – с Сармановским, на западе – с Альметьевским, на юге – с Бугульминским и Ютазинским районами республики, а на востоке – с Бакалинским и Шаранским районами Башкортостана. В Азнакаевском районе находится самая высокая точка Татарстана – гора Чатыр-Тау (321,7 м над уровнем моря), располагается в одноименном природном заказнике.

Полевые исследования в Азнакаевском районе проводились в два этапа: 1-11 июля 2019 года и с 31-го мая – 10-е июня 2021 года. Исследованы 37 старинных кладбищ и зафиксировано в общей сложности 477 арабграфических надмогильных камней (в том числе, ранее не зафиксированных)².

Выполнена фотофиксация памятников, а также сделаны графические прорисовки к ним, проведена текстологическая работа, идентифицированы имена резчиков и каллиграфов (всего 9 персоналий), составлены списки надмогильных плит с учетом датировки, точного месторасположения, размера камня и геоданных.

Татарские эпитафийные памятники Азнакаевского района хронологически относятся к периоду XVII-нач. XX вв. На части камней присутствуют отголоски кипчакско-ногайского компонента (например, на некоторых стелах имеются изображения родовых знаков, которые сохранились до сегодняшнего дня, в частности в деревне Камышлы и Мальбагуш).

Из датированных эпитафических памятников Азнакаевского района наиболее ранняя из них относится к 1183 году по хиджре, что соответствует 1769/1770 гг. по григорианскому календарю. Но этот факт не означает, что в этом регионе не существовало более древних надмогильных камней. Можно предположить, что подобные объекты устанавливались на кладбищах, расположенных вблизи поселений тюркских оседлых и полукочевых племен (кипчаков, ногайцев), которые селились по берегам реки Ик еще со времен Золотой Орды и имели тесные связи с городскими культурными центрами.

Среди эпитафических памятников Азнакаевского района, за редким исключением, не представлены высокохудожественные произведения камнерезного искусства и каллиграфии. Большинство из них создано в местных локальных центрах, например, в сельских мастерских. Сельские люди довольствовались доступными материалами, использовали для изготовления памятников местные карьеры известняка и песчаника. Также, наличие на местах грамотных умельцев по обработке камня способствовало широкому распространению

этого вида промысла в регионе. Из-за отдаленности от крупных ремесленных центров, таких как Казань, Оренбург, Троицк, и, видимо, по причине отсутствия состоятельных заказчиков, способных оплатить изготовление дорогих памятников из мрамора или гранита, такого рода артефакты являются большой редкостью. Тем не менее, среди исследованных памятников все же встречаются настоящие художественные произведения, выполненные с каллиграфическим декором.

В ходе полевых исследований установлены имена местных каллиграфов-резчиков. Это:

1. Хусн ад-Дин ибн Даменла-Тахир из деревни Сай;
2. Мухаммад-Хасан, его работы сохранились на старом кладбище села Чалпы;
3. Ахмад-Гирей ибн Хусаин;
4. Мухаммад-Нур ибн Шарифулла;
5. Хафиз ад-Дин ибн Мелла Габбас;
6. Сагындык;
7. Хабиб;
8. Мухаммад-Закир ибн Мухаммад-Садик;
9. Минхаж ад-Дин Фахр ад-Дин, известный мастер-камнерезчик. Его работы сохранились в юго-восточных районах Республики Татарстан (Заинский, Азнакаевский, Альметьевский районы) и на территории Ульяновской области. Выработал на основе почерка *наسخ* свой индивидуальный рельефный стиль арабского письма, отличный от классических образцов;
10. Муслим ибн Мусагид Мусин родом из деревни Иштеряково Белебеевского уезда

Оренбургской губернии³. Судя по стилю письма и резьбы, а также особенностям декора, его работы были широко распространены на территории современных Муслюмовского, Минзелинского и Азнакаевского районов.

В завершении необходимо кратко сказать о методах полевой и исследовательской работы, используемых во время эпиграфических экспедиций. Первоначально, после обнаружения надмогильного камня, выполняется его внешний осмотр. После чего, производится аккуратное удаление следов биодеструкции (абиотических отложений, мха), фотосъемка, обмер (толщина, ширина, высота наземной части), предварительная расшифровка текста, фиксация GPS-координат. Для дальнейших научных исследований требуется четкий фотоснимок высокого разрешения, на котором должны быть отображены все элементы и детали букв и диакритические знаков, даже мельчайшие.

В прошлом практиковалось снятие эстампажей и оттисков. В настоящее время в связи с появлением цифровой фототехники, достаточно качественных фотографий без пропорциональных искажений. Позже, по ним выполняются графические прорисовки и по необходимости, частичное или полное восстановление утраченных деталей.

Экспедиционные исследования татарских кладбищ Пестречинского района позволили провести инвентаризацию ценнейших для гуманитарной науки историко-культурных объектов – древних надмогильных камней периода Казанского ханства. Этот регион Татар-

стана выделяется большой концентрацией аутентичных и оригинальных древних камней. Собранные же в Азнакаевском районе исторические письменные памятники в дальнейшем помогут в работе по созданию полного свода эпиграфических памятников. Эпиграфическое наследие татарского народа необходимо рассматривать в контексте влияния культурных центров мусульманского Востока на периферийные регионы какими являлись Поволжье и Приуралье со своими местными языковыми и декоративными особенностями.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Юсупов Г.В. Введение в болгаро-татарскую эпиграфику. М.-Л.: Издательство АН СССР, 1960 – 322 с. – Табл.37; Гариф Н.Г. Болгар-татар ташъязмалары / Болгаро-татарские надгробные камни. Казан: Иман, 2012. – Б.290.

2 Азнакаевские эпиграфические памятники впервые были исследованы в 1953 г. Г.В. Юсуповым (ЦПиМН. Ф.72. Оп.73. Л. 243). Также они изучались в 1976-1977 и 2001 гг. М.И. Ахметзяновым в рамках археографических экспедиций ИЯЛИ (Бурханов А.А., Мухаметшин Д.Г. Очерки истории Юго-Восточного Татарстана: Юго-Восточный Татарстан в системе культур Волго-Уралья и Евразии. Древность, средневековье и новое время // Серия «Восток-Запад. Диалог культур и цивилизаций Евразии». Вып. 12. / Под ред. А.А. Бурханова. Казань. Изд-во «Яз», 2014. С.31).

3 См.: Материалы по эпиграфике Урало-Поволжья. Вып. 1. Арабографичные эпитафии Илишевского района РБ и Актанышского района РТ. 1682–1964 гг. / Сост. И.М. Васильев. Уфа: Мир печати, 2017. С.77).

Иллюстрации к статье приведены во вклейке на страницах II-III.

Р. Р. Султанова

Материальная культура и декоративно-прикладное искусство татар-кряшен села Федотовка Лениногорского района Республики Татарстан (по материалам экспедиции 2021 года)

Аннотация. В статье впервые на основе полевых материалов дана краткая характеристика некоторых промыслов и традиционных ремесел татар-кряшен села Федотовка Лениногорского района Республики Татарстан. Явления материальной культуры (жилище, костюм, украшения и т.д.) рассматриваются в сравнительном плане с другими народами (финно-угорские, русские), что позволило автору показать своеобразие быта татар-кряшен, отличающее их от других групп казанских татар. Собранные материалы свидетельствуют об общности элементов материальной культуры кряшен с культурой казанских татар.

Ключевые слова: казанские татары, татары-кряшены, промыслы, традиционные ремесла, интерьер, экстерьер.

Лениногорский район со своими историческими и культурными традициями, являющийся частью Волго-Уральской историко-этнографической области, ученые включают в так называемую юго-восточную этнографическую группу казанских татар¹. Этнический смешанный состав населения (татары, русские, чуваша, мордва) определяет специфику традиционной материальной культуры и народного декоративного искусства этого региона.

Предметом нашего исследования являются традиционная культура и виды народ-

ного декоративно-прикладного искусства татар-кряшен села Федотовка, изученные нами в ходе экспедиции, предпринятой в октябре 2021 года в села Лениногорского района РТ (в том числе Сарабиккулово, Новое Серезжино, Мордовская Кармалка). Экспедиционные материалы основаны на натурном обследовании (сфотографировано и зафиксировано 130 наименований предметов и объектов) и информантских данных (опрошено 10 респондентов). Наряду с полевыми материалами нами активно привлекалась коллекция школьного музея, руководимого А.С. Григорьевым².

Наш выбор этого села неслучаен: Федотовка – единственное кряшенское село в Лениногорском районе (в 2010 проживало 419 чел., сегодня 366). Есть и русское население (5 чел.). Они живут дружно, стараясь сохранить свою этническую и религиозную идентичность, с уважением относятся к традициям и обычаям друг друга.

Село протянулось с севера на юг на 3 км по течению реки Аналык, впадающей в реку Шешма.

Его история уходит вглубь XVIII века. Первые сведения о нем появляются в 1730-х годах. В 1750-е годы в связи с переходом местного населения в православие получила современное название. В начале XX века здесь функционировали церковь (построена в 1910 г., разрушена в 1964 г.), церковно-приходская школа (открыта в 1890-е годы)³. Новая церковь построена на этом же месте в 2010 году.

Первоначально она носила название «Аналык» (в значении «мать-кормилица»). Так называлась и речка возле деревни. Первыми поселенцами деревни были татары, о чем свидетельствуют и топонимы (например, гора «Башир тавы» – «Гора Башира», «Корманлы елга»).

Но уже в середине XVIII века часть жителей приняла православную веру. Среди первых христиан был Федот Ивашов (Иванов), отсюда и название деревни. До 1920 года село входило в Нижне-Чершилинскую волость Бугульминского уезда Самарской губернии. С 1930 года в составе Шугуровского района, 1959 года – Лениногорского района⁴.

Лениногорский район – в основном земледельческий и скотоводческий, что издавна способствовало развитию здесь промыслов и ремесел, связанных с обработкой растительных и животных продуктов. По данным респондентов к началу XX века в селе Федотовка развивались: мебельно-столярный, токарно-посудный, бердяной, лаптевый, рогожно-кулеткальный, кузнечно-слесарный, тележно-тарантасный, овчинный, валяльный, шерстобитный, портняжный промыслы.

Село Федотовка богато полезными ископаемыми (песок, глина, щебень), что способствовало развитию гончарного производства и строительного дела. По словам учителя истории Григорьева Александра Семеновича (1969 г.р.), возле речки Корманлы был завод, где изготавливали бытовые изделия для хозяйства. Как образец гончарного дела нам в школьном музее демонстрировали глиняный горшок для варки каши (высота 18 см).

Из кустарных промыслов здесь особое место занимала ломка камня в горах, что является локальной особенностью вообще Лениногорского района. Природный известняк использовали в строительстве жилых домов, хозяйственных построек. Более зажиточные люди строили сараи (*келәт*) только из бутового камня, что встречается в районе повсеместно. Село Федотовка – не исключение. Здесь самое знаменитое сооружение – клеть Богатой Марфы («Бай Марпа келәте», 1924). Говорят, она была знаменита тем, что держала сепаратор.

Дома, как и везде у татар, традиционно строили из бревен (осины). Позднее, в 1970-е годы, стали обшивать досками. Региональным проявлением в строительстве явилась обмазка швов между бревен красной глиной. До сих пор встречаются старые дома с побеленными швами поверх обмазки. Именно глиняную обмазку между швами исследователи (Ф.Х. Валева) связывают с полосатой раскраской, характерной для деревянного зодчества казанских татар. Для села Федотовка, как и для искусства татар Альметьевского района⁵, более характерна окраска фасадов домов в один тон – зеленый, синий, охра; реже – белый; при этом обшитые досками углы в двухцветной полосатой раскраске (сине-зеленый, голубой-белый, зеленый-желтый и др.). В такой гамме раскрашиваются ворота, плоскости и детали фасада, фронтоновые ниши, оконные наличники, карнизы. Такая многоцветная раскраска придает ансамблю татарского дома яркую красочность.

Резной орнамент жилища характеризуется традиционным кругом мотивов, характерных для казанских татар. В виде солнечных «сияний» они представлены на плоскости фронтонов, *солярные знаки* (с полным либо половинным диском и лучами) встречаются и на фасаде домов. Солярный знак в декоре окна первого этажа дома Афанасьева Юрия Ивановича (1933), а на наличниках второго этажа – простые накладные треугольники разной величины, оставшиеся от старого дома, построенного в начале 1960-х. Новый дом построен в 1996 году (ул. Нижняя, д. 39).

Часто узкой полосой треугольников украшаются фронтоны и фасады домов под карнизом. Они на темном фоне выглядят как яркие кружева. Обычно наличники украшены пропиленной резьбой в накладной технике. Типичные узоры: трилистники, лотосы, геометрические мотивы: ромбы (вертикальные, горизонтальные), квадратики, прямоугольники. Распространены узоры со сложной композицией, состоящей из попарно сложенных фигур с рогообразными мотивами, характерными для тюркского мира.

К локальным особенностям этого села можно отнести в декоре наличников сочетание в одной композиции попарно расположенных квадратов и прямоугольников. Геометрические мотивы наблюдаются на полотнищах, столбах ворот и в завершениях оград (дома: ул. Верхняя, д. 2, построен Васильевым Иваном Петровичем (1931–2009) в 1965 году; ул. Верхняя, д. 3, построен в 1971 году; ул. Нагорная, д. 4 и др.). Локальной особенностью можно считать также наличие оконных ставен (*тәрәзә капкачы*). Стык причелиных досок повсеместно украшен узкой полосой доски (так называемое полотенце в домовой резьбе), на конце которой вырезаются мотив сердечка или пятиконечная звезда.

Нами выявлено несколько имен мастеров-плотников, известных в округе: Афанасьев Иван Васильевич (1933), Константинов Иван Николаевич (1940–2017), Семенов Иван Андреевич (1925–2016), Григорьев Григорий Данилович (1933–2020), Васильев Иван Петрович (1931–2009). Дом Леонтьевой Е.С.

(1963 г.р.) построен в 1973 г. Константиновым Иваном Николаевичем (1940–2017) и Васильевым Иваном Петровичем. Дом Кириллова А.С. (1975 г.р.) построил его отец Кириллов Семен Романович (1939–2012), работал трактористом (ул. Советская, 11). Есть и семейные династии: Федотов Арсентий (1901–1976) и его сын Федотов Иван Арсентьевич (1940–1997). Они строили для сельчан в свободное время. В настоящее время плотничают Никитин Вячеслав Филиппович (1958 г.р.), бывший летчик; Кириллов Владимир Петрович (1972 г.р.), нефтяник.

Деревообработка. Как отмечают исследователи, в XIX веке одним из видов промысловой деятельности этого региона была обработка изделий из липы. Это давало заработок немалой части жителей ⁶. Многочисленные изделия из липового лыка, находящиеся в коллекции школьного музея, свидетельствуют об этом. Из лыка делали не только лапти (*чабата*). В школьном музее нам показали колыбель (*бишек*), несколько кукол, сделанных из мочала. Куклы выполняли роль оберега. «Чтобы защитить ребенка от шайтана, их клали на дно детской колыбели» (инф. Григорьев А.С.).

Григорьев Семен Леонтьевич («Олеп Семены», 1923-1993) делал самые красивые ковромысла. О развитии сундучного производства говорит их наличие почти в каждом доме. Нам удалось сфотографировать несколько сундуков разных размеров: некрашенных и крашенных в однотонные цвета (сине-голубые, цвета охры). Представляет интерес свадебный

сундук (размер 48х34, высота 33 см) Андреевой (Чукашовой) Марии Кузьминичны (1921-1992).

Тарантасный промысел заключался в изготовлении ободьев, полозьев, саней и дровней. Как пишет Недобежкин С.В. «Продажа готовой продукции проходила на базарах Альметьевска, Бугульмы, Кувакской слободы и Черемшанской крепости»⁷. Не исключено, что жители деревни сбывали свои изделия в близлежащем селе Кувак.

Недалеко от села в леспромхозе было кустарное производство, в котором изготавливали изделия для бытовых нужд. Как говорит Григорьев А.С., там для гуляний во время Пасхи для молодежи делали качели (*таган*). В музее имеется элемент качели – «*бөгәлжә*» (крючок, из вяза).

Некоторые мастера имели несколько «специализаций»: Кузьмин Егор Григорьевич (1911-2005) – плотник и портной, держал ульи. Многие сельчане *скорняжному делу* учились у Григорьева Павла Григорьевича (1906-1995). Этим промыслом успешно занимались также Семенов Иван Андреевич (1925-2016), Семенова Мария Даниловна (1930-2008), Григорьев Федор Данилович (1925-1962). Кроме этого Григорьев Ф.Д. занимался еще валянием обуви, портняжным делом и кладкой печи. Самый известный печник – Семенов Василий Андреевич (1933), из-за маленького роста имеющий прозвище «Бәләкәй Бәчкә», в молодости был еще искусным столяром. Столярным делом был увлечен и портной Кузьмин Егор Григо-

рьевич (1911-2005), по прозвищу «Үркэй Жәгүре». В годы войны он шил шубы, брюки, шапки, варежки.

Широко была распространена среди татар-кряшен **художественная обработка металла**.

Митрофанов Николай Иванович (1941г.р.) делал ворота, качели (*таган*), сани. Андреев Яков Андреевич (прозвище «Токарь Яшка», 1930-2010) изготавливал ручки дверей, порог двери (*ишек тупсасы*), ведра. Ковш, который сделал Кириллов Николай Романович («Тимерче Микулай», 1931-2002) в 1970-е годы, до сих пор используется в хозяйстве Григорьева А.С. (фото). Митрофанов Николай Иванович (1941 г.р.), будучи сварщиком, в 1980-е годы делал ворота, котлы для приготовления пищи для скота (*мал казаны*). (Инф. Афанасьева Л.Н.).

Костюм. Что касается традиционной одежды кряшен, она сегодня хранится лишь в сундуках в виде семейных реликвий. Сохранившиеся от своих бабушек тканые платья, передники, элементы украшений широко используют сегодня в своем костюме участники фольклорного ансамбля «Аланлык» (создан в 2002 году). Иногда жители надевают старые платья и украшения в праздник Троицы («Торычын бэйрәме»), а также во время свадьбы для веселья («кызык өчен»). (Инф. Афанасьева Л. Н.).

Коллекция Григорьева А.С. (родом из этой деревни) ярко демонстрирует особенности костюмного облика татар-кряшен. Во второй половине XIX века одежда шилась из холста и пестряди (алача), а в начале XX века – из фа-

бричных тканей. В комплекс одежды мужчин и женщин обязательно входил тканый пояс (*эзәр*), характерный также для финно-угорских народов. Была распространена рубаха туникообразного покроя, без плечевых швов, как и у казанских татар. Был еще тип женской рубашки с отрезной талией с украшением грудного выреза (*изү*), с оборками в один ряд. Замужние женщины под рубахой носили нагрудники (*күкрәк*). У мужчин вышивались концы рукавов, подол, приполлок (фото). Как у мужчин, так и у женщин, были распространены передники (*альяпкыч*). У женщин передники были повседневные – однотонные, праздничные – разноцветные пестрядинные, украшенные лентами на груди, на подоле, как и у финно-угорских народов (в селе Мордовская Кармалка тоже широко использовалась аппликация). У праздничного фартука пояс длиннее, и он завязывался спереди. Такие фартуки встречаются и у татар-кряшен Мамадышского района РТ⁸. Верхней одеждой и для женщин, и для мужчин выступал камзол, который у женщин имел приталенную форму (фото). У мужчин наиболее распространенная верхняя одежда – казакин (с приталенной спинкой), с длинными рукавами с невысоким стоячим воротником. Обувь: лапти (чабата) татарского образца, суконные чулки, сапоги и валенки, были в обиходе валенные калоши (*йонката*). У мужчин широко распространены шляпы.

Женские головные уборы состояли из волосника (*мәләнчек*), сороки (*сүрәкә*). Мы фиксировали вид сороки, описываемый исследовате-

лями⁹, налобная часть в форме прямоугольника, на полутвердой основе, обшита позументом. Сложные узоры выполнены вышивкой канителью (рога оленя, зигзаги и др.). Хвостовая часть из пестряди, ситца, украшенная аппликацией из разноцветной ткани, а по нижнему краю – оборкой из ситца. Здесь сороку носили в комплекте с платком (*яулык*). В комплект сороки входили наушники (*чигэчэ*), которые имели полукруглую форму соединенных меж собой полосок ткани (узкой и широкой). Основа также полутвердая, обшивалась белым холстом, позументом. Наушник по краям окаймляли серебряным жгутом и монетами. На другом виде наушника вся поверхность обшита мелкими монетами, тремя рядами коралла по краям, концы тоже украшены монетами. Шейное украшение *тамакса*, напоминающее вид нагрудника, делалось из грубого холста полулунной формы, на который нашивали большое количество монет, бляшек, элементы сканых ювелирных украшений. Как и в Елабужском и Мамадышском районах здесь бытовал нагрудник прямоугольной формы – *дават*. Они делались из кусочков ткани (ситец, пестряди) и чешуеобразно увешивались монетами. Налобную повязку (*чачак*) носили исключительно девушки. Она представляет собой полоску ткани (иногда тканой, как и у марийцев), обшитую позументом. Говорят, позумент для ее украшения покупали у купцов Чистополя.

О перевязях (*хэситэ*) здесь не слышали. Популярностью у женщин старшего поколения пользуется разноцветный шерстяной платок (*чуклы шэл*), украшенный кружевом, вязанным

крючком. Такой платок здесь называют «*чибэр жиңгэй шэле*» (*шаль красивой женщины*) (инф. Григорьев А.С.).

В школьном музее из ювелирных украшений хранятся старинные элементы костюмного комплекса: браслет (*белэзек*) 1861 года, выполненный в смешанной технике (рельеф – чеканка (*чоку*), рисунок в технике гравировки и насечки); *тамакса* 1886 года; серебряные серьги (*сырга*) 1874 года, основные элементы которых выполнены в технике чеканки и насечки. В коллекции Григорьева А.С. имеется браслет исключительно чеканный, с имитацией зерни. Иногда к браслетам подвешивали монеты (*тэнкале белэзек*). Распространены также кольца из низкопробного серебра с 2-3 подвешенными серебряными монетами (*тэнкале йөзек*). Здесь ювелира называют *зэркэнче*. Этим ремеслом занимались и женщины, например, Малафеева Анна Константиновна (1919-2003).

Текстиль. Одним из видов народного искусства является лоскутное шитье, которое обладает богатейшими технологическими возможностями. В технике лоскутной мозаики шили покрывала на кровати (*жэймэ*) и др. До сих пор бабушки для сбора яиц во время Пасхи («*Олы көн*») своим внукам шьют красивые мешочки («*күкэй янчыгы*») из лоскутков ткани (инф. Афанасьева Л.Н.1972 г.р.). Они представляют собой прямоугольной формы мешочек небольшого формата (10x15 см), на который нашиваются разноцветные геометрические формы (например, на синем фоне красный ква-

драт, красные, бежевые полосы). Иногда на них вышивали узоры.

Вариантом лоскутной мозаики является так называемый *полосный набор*, который является одним из древнейших.¹⁰ В этом селе его применяли для декорирования нагрудников (*күкрәк*). Для их создания использовали узкие полосы ткани одинаковой ширины и разных цветов, которые подбирали в соответствии с традициями. На нагруднике для защиты вышивали крест или родовой знак (*ыру тамгасы*). Форма нагрудников идентична с нагрудниками татар из других районов Татарстана¹¹.

Местные мастерицы еще не забыли приемы лоскутного шитья. В технике объемной аппликации (*шитъе уголками*, т.е. из кусочков ткани, сложенных по диагонали два раза) здесь сегодня делают игольницы круглой формы (диаметр 14 см). В подобной технике казанские татары создавали узоры в виде цветов, лепестков на калфаках. Только в этом случае кусочки из шёлковых или атласных лент пришиваются к поверхности декорируемого изделия свёрнутым «ушком» (*ушковая техника*).

В деревне помнят имена искусных портных. Кузьмин Егор Григорьевич (1911-2005) во время войны шил шубы, штаны, варежки. Петрова Анна Порфирьевна (1925-2021), всю жизнь проработавшая учительницей, шила платья. Григорьев Федор Данилович (1925-1962) шил ичиги для своей жены.

В 1960–70-е годы, как и во многих регионах среди татарского населения (например, это мы наблюдали в Актанышском, Буинском, Муслю-

мовском, Мензелинском районах), здесь были распространены изделия, украшенные способом ручной набойки. Если в Европе в это время набивные ткани очень часто использовались для одежды (юбки, фартуки, головные платки)¹², то здесь, по мнению респондентов, были популярны полотенца и настенные ковры. Часто набивные изделия привозили сюда на продажу. В деревне этим ремеслом занимались немногие. Мы обнаружили несколько полотенец (*«басма бистәр»*), орнаментированных самым распространенным способом: узор печатали на ткани с помощью резной формы доски, покрытой масляной краской. Орнамент набойки в основном состоит из растительных мотивов (цветы в геральдической композиции или раппортом по бордюру), встречаются и зооморфные (бабочки), часто используемые в вышитых изделиях. В школьном музее нам показали вафельное полотенце, выполненное Ильиной Евдокией Николаевной (1930–2002), кавалером ордена Ленина, бывшей доярки колхоза им. Ленина. На нем изображен растительный узор крупный букет, состоящий из крупного мака, колокольчика, более мелких полевых цветов. По бордюру раппортом расположены красные ягоды земляники с зелеными листьями.

Кружево (челтәр) встречается на концах полотенец, на подзорах на кровать, в оформлении *«Тәре альяпкычы»*. Как и в селе Мордовская Кармалка – на покрывалах сидений (стульчиков). Обычно кружево вяжут крючком.

Ткачество. На болотистых местах вокруг села выращивали лен (киндер). Художествен-

ное ткачество носило в основном характер домашнего ремесла. Домотканые декоративные полотенца, скатерти (*ашъяулык*), занавеси (*чаршау*), покрывала, салфетки (*ал япмасы*), костюм были составной частью приданого (*бирнә*) невесты, которое она демонстрировала, выходя замуж.

Типичные изделия народных мастериц, обнаруженные нами в частных коллекциях и школьном музее, представлены в настоящем издании: портянка (*аякчу*, *аяк чолгавы*) (размер 32x140), полотенце (*бистәр*) сер. 19 в. (размер 180x28); второе пошире (1950, размер 165x38); покрывало (*жэймә*) (размер 42x310).

Обнаруженные нами тканые изделия в основном из льняной пестряди (*алача*) – цветной холст с рисунком в полоску или в клетку. Они отличаются исключительно тонким изысканным цветовым колоритом, в котором преобладают холодноватые оттенки – неяркий синий (или серый), приглушенный терракотово-красный, черный с лимонно-желтым включением. При не очень широкой палитре мастерицы умели создавать ткани самой разнообразной цветовой гармонии и точной соразмерности пропорций. Также встречаются пестрядь яркого, насыщенного цвета в контрастных сочетаниях: красно-синие, красно-черные клетки. Для скатертей и салфеток используется пестрядь с вытянутыми по вертикали или горизонтали клетками. Для верхней одежды характерна пестрядь с квадратной формой клетки.

То, что сегодня участники фольклорного ансамбля «Аланлык» до сих пор широко ис-

пользуют аутентичную домотканую одежду, можно утверждать, что ткачество в форме домашнего ремесла бытовало долго (до 1950). Следует отметить, что изготовление паласов существовало вплоть до 1980-х годов. Ткацкий станок русского типа (вертикальный) и его элементы бережно хранятся в школьном музее.

Вышивка. Из наиболее любимых традиционных художественных рукоделий женщин была вышивка. В отличие от ткачества, которое было заменено фабричными тканями, вышивка дольше сохранялась и выполняла свои традиционные функции, связанные с художественным оформлением интерьера (полотенца, скатерти, покрывала, подзоры, наволочки), предметов религиозного культа (тәре альпякычы), а также декоративным решением народного костюма, особенно мужского.

Наиболее популярной у татар-кряшен этого села, как и везде у татар, была вышивка в технике *глади* (*тутырын чигү*). Широкое распространение получил стебельчатый шов. Вышивка крестом (*крестиклап чигү*) характерна для вафельных полотенец.

В вышивках мастерицы используют узоры *цветочно-растительного орнамента* (в ленточной, букетной и сетчатой композициях, в розеточных и шахматных построениях), мотивы степного, лугового и садового происхождения (тюльпаны, колокольчики, незабудки, маки, гвоздики, васильки, цветы шиповника, ромашки, астры, хризантемы, георгины, пионы, розы). Часто встречаются стилизованные мотивы птиц (голуби, попугаи); характерные

для болгарского и золотоордынского орнамента трилистники, пальметты, розетки, выюнки, интегральные спирали и др. Вышивка отличается богатством цветового решения (в одном изделии может сочетаться несколько тонов). Популярны красные, алые, голубые, зелёные, золотисто-жёлтые, фиолетовые цвета. Часто изображения оконтуриваются другим цветом, чем сам узор (стебельчатым швом).

Богатством узоров выделяются широко представленные в каждом доме так называемое «*тәре альякычы*» в красном углу, которое представляет собой небольшие тканевые занавески с вышивкой с изображением растительного орнамента, креста. Она напоминает по конструкции оконные занавески, состоящие из четырех частей: верхняя над иконой, две боковые обрамляют икону, нижняя часть – над ней по линии полки (*тәре алды*), где устанавливается икона. Если раньше края вышитых изделий украшали ручным кружевом, то сегодня повсеместно к ним пришивают покупные кружевные ткани.

Сегодня именно в оформлении красного угла сохраняются национальные традиции гладьевой вышивки и стебельчатого шва. Обычно на белой ткани изображаются цветы (садовые, полевые), иногда стилизованные парные птицы, вместе по силуэту напоминающие бабочку (например, изделие Михайловой А.А.). Характерным для них является крупный цветочный букет, генетически связанный с мотивом «*древа жизни*», – символа плодородия и благосостояния.

Нам удалось выявить имена некоторых вышивальщиц старшего и среднего поколения: Михайлова Арина Алексеевна (1920-20020), Константинова Анна Павловна (1933), Ильина Александра Кузьминична (1941-1967), Иванова Мария Федоровна (1940), Никитина Софья Игнатьевна (1941 г.р., Дмитриева Евдокия Прокофьевна (1953), Ильина Светлана Семеновна (1966). Мы побывали в доме Никитиной С. И. (1941 г.р. Родом из дер. Кузьминовка). Отец – кряшен, мать – чувашка. Вышивала гладью, стебельчатым швом «*тәре алды*» и др. изделия для дома. Вязала носки, варежки. Она показала нам сороку (*сурәкә*) своей матери Тимофеевой Нины Кузьминичны (1925-2005), выполненной в 1947 году, в год замужества. Она сохранила ее свадебный сундук (*бирнә сандыгы*), полотенце (*бистәр*), вышитое крестом и украшенное вязаным крючком кружевом.

Мы также общались с Дмитриевой Е.П. (1953 г.р), которая с 6 лет занимается рукоделием: вязанием, вышиванием. В основном она вышивает крестиком: наволочки, полотенца, панно для стен. Ее изделия отличаются очень крупными узорами (фото 83). Иванова Мария Федоровна (1940 г.р.) вышивала крестом полотенца, подзоры на кровать, наволочки и др. Она показала нам вафельное полотенце, вышитое к свадьбе (1958).

Она говорит, что вышивала вечерами. Сохранила полотенце с изображением парных петухов и цыплят, вышитое в 1969 году, когда была в декретном отпуске. На конце одного из полотенец изображена ваза с цветами, на которой вышита дата изделия (1971).

Во время свадьбы невеста обвязывала жениха полотенцем. До сих пор здесь бытует обычай обмениваться вышитыми полотенцами (*сөлге алышу*) между родственниками жениха и невесты во время помолвки. Обычно в знак согласия невеста передает вышитое полотенце длиной 2,5-3 м, которое вешают в доме жениха в красном углу, возле иконы. В селе существует еще одна традиция, бытующая у татар издревле: молодая жена должна готовить подарок – полотенце для сабантуя (*сабантуй сөлгесе*). Во время сабантуя ее должны «отблагодарить»: обычно ей вручают различные памятные сувениры (инф. Афанасьева Л.Н.). Ремеслом вышивания сегодня занимаются немногие: Дмитриева Е. П. (1953) и Ильина С.С. (1966) выполняют заказы для приданого (*бирнә*) невесты и для Сабантуя.

Интерьер дома. Как и у казанских татар в интерьере kryшен много текстильных изделий. Обновление внутреннего пространства дома совершается постоянно, причем в некоторых случаях под влиянием моды добавляются лишь отдельные элементы обихода. Как правило, доминирующими являются предпочтения и установки хозяев дома, обычно представленных старшим поколением. В современных семьях оформление интерьера общих комнат, наоборот, определяется представителями молодого поколения (детей и внуков). В этом случае наблюдается причудливое смешение в одном интерьере разных стилей. Нужно отметить более устойчивое сохранение занавесей (чаршау) в домах жителей старшего поколения (даже после разборки печи).

Сегодня наблюдается закрепление за некоторыми членами семьи отдельных комнат, как в городской квартире (спальня родителей, детская комната), в которые ограничен доступ посторонним. При возможностях выделения предпочтение отдается детям. Например, в доме Григорьева А.С. детская комната обустроена по-особому: детская коляска задрапирована, как и раньше колыбель.

Несмотря на то, что современная городская культура внесла существенные изменения в украшение интерьера (нет тканых изделий, все меньше вышивки, кружево ручной работы заменяется покупным), но принципиально не изменилась планировка дома. По-прежнему выделяется красный угол (*«тәре почмагы»*) в самой большой комнате, как у казанских татар *тур*. Возле «Тәре почмагы» усаживают самых дорогих гостей. Религиозная атрибутика (иконы) есть почти в каждой комнате. По-прежнему на столах скатерти. Очень много ковров, горшков с цветами, даже на полу. Много зеркал, особо почитаемы старинные зеркала. В одном доме на зеркале висит чертополох, как амулет, защищающий дом от беды, домашних животных от болезней. Хозяйка Никитина С.Д. (1941 г.р.) его называет *«петрау чәчәге»*.

В оформлении интерьера встречаются фотографии с изображениями хозяев и членов семьи, ближайших родственников. Престижно сохранение как реликвий лично окрашенных вещей: иконы, полотенца, одежда, элементы костюма религиозные книги (*дини китаплар*). В контексте «родовой памяти» вещи из сундука

приобретают различные символические значения, становятся семейной ценностью.

Изложенный материал позволяет сделать следующие выводы.

Несмотря на различные по своему характеру элементы культуры (финно-угорские, русские), в материальной культуре и народном декоративном искусстве татар-кряшен села Федотовка много общих черт с культурой казанских татар.

Наиболее заметны характерные для казанских татар национальные черты во внутренней планировке и убранстве жилища кряшен в прошлом (положение печи, нар, обилие матерчатых украшений, сундуков, войлока). Ярко проявляется эта общность в украшении постельных принадлежностей, в одежде и украшениях (*изу*, *дэват*). У обеих групп татар общими являются украшенные вышивкой элементы одежды (мужские рубашки, передники, нагрудники – *күкрәк*). Преобладающей являлась вышивка гладью (*шома чигү*, *тутырын чигү*), *тамбурная вышивка*, с единой орнаментальной системой.

В быту кряшен имеет место немало элементов, характерных для традиционного быта финно-угорских народов (подпоясывание женской рубахи поясом, налобная повязка *чачак*), использование лент в декоре костюма и т.д.

Значительное место в материальной культуре кряшен занимают элементы, заимствованные от культуры русских. Этому немало способствовали: единство религии, хозяйственно-культурные контакты с русским народом.

Они сказались в одежде (сороки, волосники), в планировке дома (красный угол), в технике вышивки крестом. В ковроткачестве бытовал русский (*вертикальный*) тип станка.

В общем быт татар-кряшен этого села характеризуется близостью отдельных элементов с чувашскими и мордовскими селами района, которые мы посетили. Это и закономерно: тесные хозяйственно-культурные связи способствовали возникновению общих черт. Сегодня эти деревни внешне особо не различаются (езде «полосатость» окраски домов, одни и те же узоры в деревянном зодчестве: ромбы, треугольники, лотосы).

Современные условия жизни видоизменили и архитектуру домов. Традиции декоративного оформления видоизменяются. На первый план выдвигаются красота и практичность (дома везде обшиваются сайдингом, одинаково украшаются наличники: резной декор наличников заменяется металлическими раскрашенными узорами). Ворота и ограда тоже не выпадают из общего ансамбля дома: все чаще используется профнастил.

Как говорят респонденты, в силу географической близости, наблюдается больше сходства с особенностями быта татар-кряшен села Назаровка Самарской области. Жители двух сел до сих пор тесно общаются меж собой, организуют общие праздники: Петров день (Питрау), Троица (Торычын). Однако только более углубленное изучение архивных источников, непосредственное общение с жителями этих регионов позволит нам сделать

научно обоснованные выводы в сравнительно-сопоставительном аспекте. Предлагаемую статью нужно рассматривать лишь как первичный этап раскрытия обозначенной темы.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Исаков Д.М. К этнической и этнокультурной дифференциации татар Волго-Уральского региона (историограф. обзор и постановка проблемы). Этнокультурное районирование татар Среднего Поволжья. – Казань. 1991.

2 Школьный краеведческий музей основан учителем истории Григорьевым Александром Семеновичем (1969 г.р.) в 1989 году. В фондах насчитывается 160 экспонатов.

3 Федотовка (Аланлык) // Татарская энциклопедия: В 6 т. / Гл. ред. А.М. Мазгаров, отв. ред. Г.С. Сабирзянов. – Казань: Ин-т татар. энцикл. АН РТ, 2014. – Т.6: У-Я. – С. 106.

4 Федотовка (Аланлык) // Татарская энциклопедия в 6 т./ Гл. ред. А.М. Мазгаров, отв. ред. Г.С. Сабирзянов. – Казань: Ин-т татар. энцикл. АН РТ, 2014. – Т.6: У-Я. С.106.

5 Валеева-Сулейманова Г.Ф. Локальное и региональное в народном искусстве татар

Альметьевского района // Альметьевский регион: проблемы историко-культурного наследия. Сб.ст. – Казань: Дом печати, 2000. С. 115.

6 Недобежкин С.В. Промыслы крестьян Бугульминского уезда в XIX веке // Sociosfera-CZ. 2018. С. 34-37

7 Недобежкин С.В. Указ. соч.

8 Фаррахова И. Дело мастера боится // Милли-мәдәни мирасыбыз: Мамадыш. – Казан, 2017. – С.337.

9 Мухаметшин Ю.Г. Татары-кряшены. Историко-этнографическое исследование материальной культуры (середина XIX – начало XX в.). – М.: Наука, 1977. С 113.

10 Колчина Е.В. Лоскутное шитье: история традиции. – М: Бослен, 2019. С.8.

11 Солтанова Р.Р. Осталар ягы. Традицион һөнәрчелек һәм халык сәнгате // Милли-мәдәни мирасыбыз: Актаныш. 2 нче басма. – Казан, 2021. – 348 б.

12 Ганцкая О.А. Народное искусство Польши. – М.: Наука, 1970. С. 89.

Иллюстрации к статье приведены во вклейке на страницах IV-IX.

Р. Р. Султанова

Материальная культура, традиционные промыслы и народное искусство татар Актанышского района

Аннотация. Впервые в статье систематизированы и обобщены материалы, собранные автором во время экспедиции в села Актанышского района РТ в 2004 и 2009 годах. Дана характеристика народных промыслов и народного декоративно-прикладного искусства в ретроспективном плане (жилище, костюм, вышивка, ткачество и др.). Раскрыты их локальные региональные особенности бытования. На примере творчества мастеров показаны общие тенденции развития и авторские интерпретации традиций.

Ключевые слова: Актаныш, материальная культура, народное декоративно-прикладное искусство, жилище, домовая резьба, ткачество, вышивка, художественный металл, татарский костюм, шамаиль

Актанышский район, с его историческими и культурными традициями, являющийся частью Волго-Уральской историко-этнографической области, ученые включают в так называемую восточную этнографическую группу казанских татар¹. В ней отразились активные этнотрансформационные процессы, которые формировали этнотерриториальный облик культуры этого региона. Этнический смешанный состав населения (большинство татары, а также башкиры, тептяры, русские, марийцы) в прошлом определял специфику традиционной материальной культуры и народного

декоративного искусства². Однако в целом особенность традиционной культуры образовывала локальный вариант татарской культуры.

Территория района сравнительно неплохо изучена археологами (А.П. Шокуров, Р.С. Габяшев, В.Ф. Генинг, Е.П. Казаков). Есть исследования историков по этническим вопросам (Д.М. Исхаков), кустарные промыслы и материальная культура рассматриваются в трудах этнографов (Н.А. Халиков, Ю.Г. Мухаметшин, Ф.Ш. Сафина). Но исследования в области народного декоративного искусства

и по современному состоянию материальной культуры совершенно отсутствуют.

Сравнительный анализ народного декоративного искусства региона с соответствующими формами общенациональной культуры позволяет выявить локально-региональные особенности и преемственность народного искусства. Предметом исследования являются традиционная культура и виды народного декоративно-прикладного искусства татар, изучавшиеся в ходе комплексных искусствоведческих экспедиций, предпринятых нами в 2004 и 2009 гг. в деревнях Актанышского района (Кузякино, Тат. Суксы, Тюково, Зубаирово, Такталачук, Поисево). Наряду с полевыми материалами также активно привлекались коллекции районного и школьных музеев. Экспедиционные материалы основаны на натурном обследовании (сфотографировано и зафиксировано около 1500 наименований предметов и объектов) и информантских данных (опрошено 35 респондентов).

Актанышский район в прошлом – в основном земледельческий и скотоводческий, что издавна способствовало развитию здесь промыслов и ремесел, связанных с обработкой растительных и животных продуктов. По данным о кустарных промыслах Уфимской губернии, к началу XX века здесь развивались мебельно-столярный, токарно-посудный, бердяной, лаптевый, рогожно-кулеткацкий, веревочно-канатный, кузнечно-слесарный, экипажный (тележно-тарантасный), сапожный, овчинный, валяльный, шерстобитный, портняжный промыслы.

Благодаря широкому развитию скотоводства население использовало дешевое местное сырье. Из промыслов по обработке животных продуктов наибольшее распространение получили сапожный, валяльный, шерстобитный. Сельские сапожники шили незатейливую, но тем не менее прочную обувь – кожаные галоши («кәлуш катысы»), необходимую в крестьянском быту, хотя исконные лапти преобладали над кожаной обувью до 40-х годов XX века. Информант из дер. Зубаирово Шавалеева Накия (1918–2017) сообщила, что галоши шили из овечьей кожи льняными и холщовыми нитками («кәлуш катысын сарык тиресеннән кара житен киндер жептән без белән тишеп тегәләр иде»). Инструменты сапожников – колодки, шила, ножи, тиски, молоток – представлены в Актанышском краеведческом музее. В некоторых селениях старшее поколение мужского населения до сих пор обладает навыками по обработке овчин («тире иләү»)³. Старые рецепты отцов применяются при выделке шкур (ондастры, лисы и зайца) для шитья шапок⁴. Центры по обработке шерсти располагались в Поисевской, Такталачукской волостях. Изготавливали кошмы («киез»), шляпы, валяную обувь. Даже в годы войны шерсть выдeldывали архаичным способом. Как рассказывает Султанов Р.Б. (1934 г.р., д. Тюково), устраивали помочи: шерсть расстилали на холсте, оборачивали вокруг палки и, смачивая водой, катали. В деревне Урьяды были свои мастера, которые специализировались на изготовлении кошм для «тула оек» (онучей) и шляп (сельчане помнят Шай-

мурата бабая, Газизова Талипа (1890–1959)). Умения и навыки здесь передавались и детям. Дочь Закирова Мирзанура, который всю свою жизнь занимался валянием обуви в родной деревне, продолжает дело в деревне Адай⁵. Этим ремеслом в деревне Тюково занимался Низамов Галлям Минхажетдин улы (1925–2001).

В дер. Барсуково в Центре бытовых услуг (образован в 1930 г., существовал до 1992 г.) (инф. Нургалиева Ляля Шариповна 1938 г.р.) войлоковалянием занимались Димиев Ф. Г. (1938 – 2010), Муллахметов Ф. М. (1941), Насриев А.Н. (Фатхутдинов А.М. (1932–), Шайдаuletов М. Ш. Они из местного сырья зимой изготавливали валенную обувь, а летом – сундуки. Сегодня этим ремеслом занимается сын Димиева Ф.Г. Димиев Флюн (1966).

Секретам войлоковаляния (по мокрому и по сухому) обучают детей в Центре детского творчества Актанышского района (с 2015 года). Педагог дополнительного образования Шарипова Илсияр Загитовна (1974) ведет мастер-классы, организует выставки. По инициативе искусствоведа Султановой Р.Р. (ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова)⁶ в 2014 году здесь проводили мастер-класс по мокрому войлоковалянию казанский художник М. Королева по изготовлению игрушек и аксессуаров одежды (броши, шарфы).

Плетение лаптей («чабата») из липового, вязового лыка было обычным домашним ремеслом. В бедных семьях их плели на продажу. Моя мама, Султанова Г.А. (1936 г.р.), рассказывает, что со своей матерью они пле-

ли до 50 пар лаптей в день. Их сбывали на базарах Поисева, Мензелинска. В хозяйстве и быту сельчан широко использовались различные предметы, плетенные из ивовой лозы, вяза и черемухи: корзины, сумки, сундуки, рыболовные морды, детские люльки, мебель. Зарипов Х.З. (1918 г.р.) из дер. Кузякино делал плетенные элементы тарантаса и даже сани⁷. Как нам сообщила Шарифуллина Э. М. (1947 г.р.) из дер. Зубаирово, жители из д. Ильтимерово для окрестных сел по заказу делали корзины («кәржин»), гнездовые корзины для наседки («каз оясы»), посуду для хлеба («ипи савыты»). Плетеную круглую корзину они обшивали тканью снаружи и изнутри. Также на заказ делал колыбели («бишек») в деревне Тюково Амиров Ажип Амируллович (1936 г.р.). В школьном музее д. Такталачук хранится детский стульчик («чытыр бала урындыгы»), искусно плетенный Фатхутдиновым Азгамом из д. Барсуково в 1961 г., с соответствующей надписью на сидении. Он также делал эталерки. До 1990-х годов он возглавлял артель по изготовлению мебели.

До 1960-х годов в этой деревне по соглашению с Менделеевским химическим заводом им. Л.Я Карпова для упаковки стеклянных емкостей (с кислотой) специально плели корзины. Сырье (ивовые прутья) закупали у местного населения – 7 коп. за шт. (Инф. Нургалиева Л. Ш.). Когда сгорела артель, начали изготавливать сундуки. Их делали из фанеры, привезенной из завода в Зеленодольске. В год производили сотни сундуков для нужд

окрестных деревень, заказы поступали также из Башкирии. Сбывали сундуки по цене 45 руб. за шт.

Сегодня в Актаныше создано «Общество с ограниченной ответственностью» по изготовлению свадебных сундуков. Обычно их красочно расписывают, нанося изображение парных лебедей на фоне лесного озера (информант Нуриева А. из дер. Такталачук). Как отмечают исследователи, производство плетеных стульев было принесено в губернию переселенцами-латышами в 1890-х годах⁸.

Мастеров-мебельщиков много в деревне Кузякино (Мусин М.М., Галимзянов Н.Г., Султанов А.М.). Султанова А.М., который делал застекленные шкафы, прозвали «пыялачы Абелгас» (Абельгас-стекольщик). Эта деревня также прославилась своими плотниками (Шайхельмарданов Х.Ш., Хайбиев З.Г., Анваров Н.А.). Известно, что в годы войны приходилось плотничать и женщинам. Набиева Шамсениса (1880–1996) из дер. Зубаирово – одна из многих.

Изготовление деревянной посуды – древнее традиционное ремесло поволжских татар и их предков было обычным для мастеров и этого региона, о чем свидетельствует наличие огромного количества экспонатов в музеях⁹. Сюда входит производство ложек, чашек, блюдец, корыт, кадок («кисмек»), бочек («мичкэ»), маслбоек («гөбе»), ведер («чилэк»), «жилпуч»), веретен («орчык»). Материалом служили сосна, липа, осина. Особенно много ремесленников этой специализации было

в Актаныше, Шарипове. Мастера-токари изготавливали также и деревянные гребни. Так, в Актанышском музее имеется станок для производства гребней из д. Старое Сафарово. Также нами в музеях зафиксированы изготовленные местными кустарями сита и решета, веретена, ткацкие берда («кылыч»).

Экипажный (тележно-тарантасный) промысел, тоже древнего происхождения, получил распространение во второй половине XIX века и неразрывно связан с ведением земледельческого хозяйства. Мастера делали летние экипажи (тарантасы, телеги, арбы) и зимние повозки (сани, кошевы, дровни). Этим промыслом до сих пор занимаются жители деревни Такталачук. Им заказывают тарантасы и повозки для проведения Сабантуя. Шавалеев Зуфак (1936 г.р.) из д. Урьяды известен на всю округу своими красивыми тарантасами, ему даже удалось сделать копию известного экипажа императрицы Екатерины II («Патша эби тарантасы»). Своими аккуратными повозками отличался мастер из деревни Тюково Салихов Тимершаех Гариф улы (1926 г.р.). Он их делал до 1980-х годов.

Кузнечно-слесарное ремесло было развито в Байсаровской волости. Образцы разного рода изделий кузнечных мастеров (топоры, подковы, ножи, серпы, вилы, ухваты и т.п.) имеются в доме-музее М. Шаймеева (с. Аняково), Актаныше и других музеях района. Как рассказывает Ахметшина Самара Мирзаяновна (1926 г.р., д. Такталачук), ее отец Ашимов Мирзаян Ашимович (1883 г.р.) занимался не

только ремонтом, но и изготовлением изделий по заказу местных жителей (ведра, железные печки, кумганы, совки («соскы»))¹⁰.

Сегодня металлообработка (кузнечное дело) имеет значительное распространение в деревнях: Михайловка (Исламов Д. Д., 1994 г.р), Старое Байсарово (Галеев А.А , 1990 г.р.); Чалманарат (Камалетдинов Х.Г., 1970 г.р.), Новое Алимово (Сарваров А.), Атясево (Кашапов Р.Х.), Тюково (Тимеров И.М., 1974 г.р.), Верхние Яхшиевы (Хасанов Р.С., 1959 г.р.), Старое Бикчантаево (Гатин Р.Ш., 1957 г.р.) и др. Отрадно, что кузнечным делом успешно занимаются молодые мастера. Особым изяществом и красотой отличаются кованные изделия Ганиева Артура Альбертовича (1990 г. р.) из дер. Старое Байсарово (ворота, карнизы, тарантасы, декоративные композиции для ландшафтного дизайна) и Исламова Динара из дер. Михайловка (ажурные скамейки, подставки для цветов и т. д.).

Практически исчезли такие некогда высоко развитые характерные для татар и их предков ремесла, как косторезное и гончарное. О бытовании этих ремесел рассказывают уникальные экспонаты, представленные местными краеведами. В музее д. Такталачук хранится древняя сабля с рукояткой из кости, надпись на которой до сих пор не разгадана исследователями. В 1950-70-е годы археологами здесь выявлены десятки памятников (Такталачукский, Азметьевский могильники). Так, в 1964 г. в селе Ст. Семиострово П.Н.Старостиным были собраны фрагменты лепной тонкостенной кера-

мики, орнаментированные оттиском гребенки или перевитого шнура¹¹. В 1975 г. в дер. Татарские Ямалы была найдена болгарская керамика домонгольского времени. В 1957 г. А.П.Шокуровым во время экспедиции найдены обломки керамики с накольчатым орнаментом, относящиеся к эпохе неолита; обломки приуральской лепной круглодонной посуды X-XII вв. с веревочно-гребенчатым орнаментом, с примесью раковины или талька в тесте; обломки круговой болгарской посуды¹².

В деревнях Тат. Ямалы, Масады, Уразаево, Актаныш, Нижнее Гареево, Барсуково встречена пьяноборская керамика. При раскопках могильника в Азметьево Е.П.Казаковым были найдены фрагменты круглодонных залощенных сосудов, обломки лепной тонкостенной керамики без орнамента. В дер. Такталачук им зафиксированы круглодонные сосуды с веревочно-гребенчатой орнаментацией, фрагмент кушнаренковской керамики с богатым орнаментом¹³. В основном на материалах Такталачукского, Азметьевского могильников Е.П.Казаков выделяет постпетрогромскую и чиялекскую культуры болгарского времени. Он считает, что памятники по происхождению связаны с уграми Приуралья, которые в эпоху Волжской Булгарии тюркизировались и принимали ислам¹⁴.

В начале 2000-х годов жителем д. Тюково Султановым Насихом (1973 г.р.) в карьере возле Ильтимерово был обнаружен еще один древний могильник: найдены керамические сосуды, рядом с которыми лежали челове-

ческие черепа. Археолог Е.П.Казаков после атрибуции отнес их к памятникам срубной культуры (середина II тыс. до н.э.). Один из найденных горшков – лепной сосуд баночной формы с суженным дном желто-серого цвета, другой – тоже баночной формы, на верхней половине тулова нанесены вертикально расположенные насечки. Третий сосуд, горшковидной формы, более украшен: по верхней части шейки и тулова идут пояски оттисков штампа, а по горловине – гребенчатые штампы в виде треугольников¹⁵.

Во время экспедиции у жителей и в музеех нами обнаружены и другие артефакты исторического характера, но более позднего времени (XVII-XVIII вв.) В семье Ахметшиной С.М. (1926 г.р.) из дер. Такталачук хранится глазурованный сосуд горшковидной формы (диаметр горла 19 см, дна – 13 см, высота – 23 см). На тулове начертан знак (то ли инициалы мастера, то ли тамга), напоминающий цифру 6, и рядом буква М. В Поисевской школе имеется круговой сосуд горшковидной формы серо-коричневого цвета, с узким днищем, на верхней части полива желто-серого цвета.

О бытовании в районе производства кирпича свидетельствуют образцы рам-станков в краеведческом музее села Актаныш. Почти в каждой округе были печники-отходники, которые по приглашению разъезжали по окрестным селам. Так, в деревне Тюково в 60-80-е годы XX в. этим ремеслом успешно занимался Ганиев Гильмегали (1930 г.р.).

До конца 1960-х годов в районе имело место производство кизяка («тирес сугу») на топливо. Для этого процесса изготавливали деревянные 2- и более ячеистые рамы («калып») разных размеров для получения «кирпичей», которые укладывались для просушки на открытой местности (во дворе, на лугу возле речки и т.д.) в виде прямоугольных домиков или копны сена. Эти «архитектурные сооружения», как мне помнится, часто служили декорацией для детских развлечений. Там, используя подручные средства, устраивали уличные спектакли, концерты, играли в прятки.

Жители дер. Зубаирово у подножия горы Кашка-тау добывали торф. Его использовали, в частности, для разведения самовара. К узко-локальным промыслам можно отнести также сбор мха («мүк жыю», «сүс жыю») для конопачения срубов. Обычно этим занимались в деревнях, где в окрестностях были болота (дер. Адаево, Кузякино, Зубаирово, Шайчурино, Ильтимерово, Тюково). Жители села Зубаирово у озера Григория («Гөргөри күле») собирали «кондырак». Сегодня это ремесло развито в деревне Адаево, жители которой часто помещают рекламные объявления о продаже на страницах районной газеты.

Художественное ткачество носило в основном характер домашнего ремесла и было тесно связано с семейной обрядностью¹⁶. Декоративные полотенца, скатерти («ашъяулык»), занавеси («чаршау»), «кашага», покрывала, салфетки («ал япмасы») были составной частью приданого («бирнэ») невесты, которое она демон-

стрировала, вывешивая в доме жениха в день свадьбы, обновив все убранство интерьера. Ритуально-обрядовыми полотенцами пользуются до сих пор на свадьбах, во время никаха, на празднике имянаречения («исем кую ашы»), во время религиозных праздников («гает бэй-рэме», «корбан ашы» и т.д.).

Работы наиболее талантливых мастериц старшего поколения, обнаруженные нами в частных коллекциях и местных музеях, проиллюстрированы в настоящем издании (Исхакова Л.А. (1885 г.р.), Латыпова Х.Г. (1926 г.р.) из дер. Тат. Суксы; Мухаметшина Ш.М. (1887 г.р.) из дер. Адаево; Шавалиева Н.Н. (1918 г.р.) из дер. Зубаирово; Сахапова С.С. (1929 г.р.), Гилязова С.Х. (1934 г.р.) из дер. Кузякино; Габдрахманова К.Г. (1919 г.р.), Гильфанова (1914 г.р.) из дер. Такталачук, Сабирова З.Ш. (1914 г.р.) из дер. Зубаирово и др.).

Они владели не только традиционной орнаментикой, но создавали на ее основе разнообразные композиции, которые не остались без внимания исследователей. Например, в книге Ф.Ш.Сафиной представлены интересные образцы занавесей, паласов и полотенец из деревень Куяново, Такталачук, Казкеево¹⁷. Как свидетельствуют материалы экспедиции, местные мастерицы владели всем арсеналом техники домашнего ткачества (браная, выборная, закладная).

Встречаются пестрядь («алача») – цветной холст с рисунком в полоску или в клетку и собственно узорное (орнаментированное) ткачество. Образцы чисто льняной пестряди от-

личаются исключительно тонким изысканным цветовым колоритом, в котором преобладают холодноватые оттенки – неяркий синий (или серый), приглушенный терракотово-красный, черный с лимонно-желтым включением. При не очень широкой палитре мастерицы умели создавать ткани самой разнообразной цветовой гармонии и точной соразмерности пропорций. Образцы скатертей, салфеток, тканевых сумок («букча»). Также встречаются пестрядь яркого, насыщенного цвета в контрастных сочетаниях: красно-синие, красно-черные клетки; но наибольшее распространение получила пестрядь в красно-белую клетку. Для скатертей и салфеток используется пестрядь с вытянутыми по вертикали или горизонтали клетками. Для верхней одежды характерна пестрядь с квадратной формой клетки. Для шитья штанов идет пестрядь в полоску.

В интерьере жилища широкое распространение получили занавеси («чаршау»), которые разделяли жилое помещение на женскую и гостевые части. Они по своей расцветке, членению цветовой плоскости на центр и кайму были близки к скатерти¹⁸. Нужно отметить, что «чаршау» в современном интерьере заменяется фабричной разноцветной тканью с мелкими или крупными цветочными узорами.

Анализ материалов позволил установить, что наиболее распространенными занавесями были пестрядные и занавеси, украшенные браными узорами, которые отличаются широким диапазоном цветового колорита, мотивами орнамента, композициями и размерами.

В музее Зубаирово имеется «чаршау» из пестряди, выполненный в изысканной цветовой гамме (красный, голубой, бордовый, желтый), а другой – с включением элементов браного ткачества в более теплой гамме. В музее Актаныша имеется оригинальный «чаршау», выполненный в разной технике ткачества (пестрядь, настильная). Здесь обнаруживается общность с узорами старинных башкирских занавесей, где рисунок и ритмическое построение крупных орнаментальных мотивов, составляющих композицию, подчеркивается, прежде всего, цветом¹⁹. Среди декоративных тканей самым большим разнообразием отличаются полотенца, которые использовались как в обрядах, ритуалах, так и в оформлении жилища в повседневности. Орнаментация узоров на концах декоративных полотенец осуществлялась браным, выборным, закладным и комбинированным тканьем. По композиционному построению узора большее распространение получили полотенца с линейным (или продольным) расположением полос орнамента. Заметим, что сохранившиеся в музеях экземпляры преимущественно орнаментированы узорами красного цвета, часто в насыщенных тонах с использованием синего, зеленого, желтого цветов. Некоторые отличаются еще большим разнообразием колорита (на красном фоне – белый, сиреневый, желтый, голубой, изумрудно-зеленый, густой темно-синий, горчичный). Встречаются также работы, выполненные в сдержанной пастельной гамме (нежно-розовый, бледно-песочный, бледно-салатовый,

серовато-голубой). Узорные ткани, выполненные в многоуточной (выборной, настильной) технике, обнаружены в краеведческом музее Актаныша, а также в деревнях Такталачук, Зубаирово. В них каждая орнаментальная форма выполняется отдельно, своей узорной нитью. Здесь в фризообразной композиции, состоящей из 3- или 5-узорных полос, основную художественно-эстетическую нагрузку несет средняя полоса. Она выделяется по своим размерам и форме рисунка. Обычно в таких композициях много свободного фона и они отличаются легкостью форм.

Наоборот, в композициях, в которых геометрические узоры отличаются большим разнообразием и насыщенностью (концентрически вписанные ромбы, треугольники, квадраты, многоугольники, косые кресты, крючки, спиралевидные формы, роговидные завитки, звездчатые розетки), главный орнаментальный мотив особо не акцентируется. Подобные композиции выделяются своей массивностью и ступенчатостью.

В особую группу нужно выделить изделия, выполненные в настильной технике (разновидность выборной), а также сочетающей накладную и настильную техники. Особенной монументальностью и изысканностью отличаются полотенца Мухаметшиной Ш. (дер. Адаево). На одном из них, используя сдержанную гамму пастельных оттенков (серо-голубой, светло-бирюзовый, нежно-желтый, светло-розовый, бледно-сиреневый, светло-салатовый), она очень деликатно вводит черный цвет.

Закладная техника является основой производства безворсовых ковров, широко распространенных с древнейших времен у многих народов Востока²⁰. Половики («палас», «идэн жэймәсе») – необходимый предмет в интерьере татарского дома ткали на тех же станках, которые применяли для получения других тканых изделий. Декоративное решение и технология изготовления современных паласов сохраняют традиционный характер. В Актанышском районе нами зафиксированы и чисто льняные половики, в основе которых грубый лен, а также паласы, в основе которых тот же грубый лен, а в качестве утка – лоскутки различных тканей, разорванные на полоски, соединенные в длину и слегка скрученные. Сочетание разноцветных современных нитей и тряпичных отходов создает очень эффектный перелив нескольких цветов. Обычная ширина полос – 40-75 см. Нам довелось встретить узорные паласы, целиком тканые из овечьей шерсти, в дер. Кузякино. Широко распространены и полосатые, и с геометрическими узорами. В последних основные элементы – многоцветные ромбы, внутри которых вписаны более мелкие ромбы, квадрат, крест. Исследователи считают, что ромб, в зависимости от расположения и дополнительных знаков, может обозначать землю, дом, женщину и плодородное начало вообще. По мнению Амброза простой ромб – символ женского начала, а также знак земли вообще. Шашечный ромб – знак земли. Ромб с крючками – символ плодоносящей матери земли, знак плодоносящего поля. Цепочка из ромбов вос-

принимается как древо жизни. Ромб с двумя крючками в среднеазиатских коврах означает бараний рог. С 4-мя – парный бараний рог. Ромб с 12 крючками был связан с цикличностью, с 12 месяцами года²¹. В композициях наблюдаются крупные «монументальные» узоры, контрастно выделяющиеся на одноцветном фоне, обобщенно моделированные геометрические формы, имеющие уступчатые контуры, характерные для более южных районов Поволжья и Приуралья, где фиксируется татаро-тептярский компонент²². Узкая кайма в этих паласах часто отсутствует, либо кромки подшиваются цветной тканью более темного цвета. В колористике современных паласов наряду с сочетанием сдержанных гармоничных цветов с применением некрашеной пряжи (белой, черной, серой) встречаются более насыщенные звонкие цвета (темно-голубой, ярко-розовый, желтый, горчичный, фиолетовый, зеленый, салатовый). Такие паласы удачно гармонируют с яркой вышивкой на стене или «чаршау» с крупными цветочными узорами.

К локальным особенностям следует отнести наличие в регионе паласов с геометризованными цветочно-растительными мотивами, не свойственными в прошлом традиционным коврам. Например, основой орнаментальной композиции может служить веточка розы. Вкрапления в виде мелких квадратов более темного оттенка на розовом цветке, желтые – на зеленых листьях придают объем и декоративность. В интерьере такие паласы создают праздничное настроение.

Следует отметить, что изготовление паласов существовало вплоть до 1980-х годов. В деревне Кузякино до конца своей жизни ковроткачеством занималась Нуруллина Г.Н. (1914–2005). Она ткала для дома, для родственников в подарок, на продажу и говорила своим детям, что длина сотканых ею паласов дошла бы до Москвы («Мэскэугэ житэр иде суккан паласларым»). К сожалению, сегодня уже никто не работает на станках. Они все перекочевали в музеи или пылятся на чердаках, в сараях. Изделия многих мастеров являются раритетом, и владельцы неохотно расстаются с ними. Однако в народе сохраняется любовь к домотканым паласам и коврам. Почти в каждом ауле женщины вяжут крючком из лоскутков ткани, грубой пряжи круглые паласы для пола и маленькие сидушки. Иногда мастерицы берут ткань с готовым рисунком, вышивают ее гладью, заполняют все пространство вышивкой, имитируя ворсовый ковер.

Одним из наиболее популярных и любимых традиционных художественных рукоделий женщин была вышивка. В отличие от ткачества, которое было заменено фабричными тканями, вышивка дольше сохранялась и выполняла свои традиционные функции, связанные с художественным оформлением интерьера жилища (занавеси, полотенца, скатерти, салфетки; покрывала на посуду – «чэшке япмасы»), постельных принадлежностей (покрывала, подзоры, наволочки; покрывала на подушку – «мендэр япмасы»), предметов религиозного культа (молитвенные коврики, футляры для

книг), а также декоративным решением народного костюма, особенно женского.

Наиболее характерной и повсеместно распространенной, особенно у волго-уральских татар, была полихромная тамбурная вышивка. Тамбуром вышивали контур узора, им же заполняли внутреннее поле. У татар в прошлом были распространены низкий тамбур («элмэ») и высокий («күперткэн элмэ»). В исследуемом нами материале встречаются обе разновидности вышивок. Разнообразные по стилистике, некоторые образцы восходят к старинным изделиям, где по белому, красному, желтому, черному фону наносятся стилизованные узоры цветочно-растительного, зооморфного, антропоморфного характера. В них орнаментальные мотивы настолько завуалированы, что трудно выделить первоисточник. В них встречаются такие архаичные мотивы, как «древо жизни» («тормыш агачы»), «бараны рога» («мөгез»), солярные знаки, розетки. Интерес для исследователей представляют полотенца, обнаруженные нами в дер. Зубаирово у Ямалтдиновой Г.Г. (1931 г.р.). Сохранились парные полотенца из ее приданого 1953 года, концы которых оформлены тамбурной вышивкой на красном и желтом фонах. Композиция с четкой трехчастной структурой представляет собой стелющуюся цепочку синего цвета в верхней части, параллельную синюю цепочку М-образной формы, внутри которой расположены «древя жизни» черного цвета, подвязанные лентой в центре. Сверху и внизу расположены два декоративных эле-

мента абстрактной формы. Обрамляет нижнюю часть композиции тот же стилизованный стелющийся орнамент замкнутой формы. На нижнем поле аппликативно пришита зубчатая кайма из треугольников белого цвета, которая создает динамичный геометрический узор. Думается, мотив треугольника на полотенце имеет символично-магическое значение. Исследователи связывают его с магией оберега от злых сил и дурного глаза. Мотив треугольника встречается в коврах, в вышивке, а также в виде амулетов («бөти»)²³. Видимо, к этой же серии обрядовых полотенцев принадлежит другое полотенце, из коллекции школьного музея. Здесь также видим сильно завуалированные, зооморфные растительные мотивы, выполненные на красном фоне. В центре многосоставная сложная композиция, состоящая из стилизованного древа жизни, по обе стороны которого раскинуты стилизованные кусты более крупного размера, к ним примыкают горизонтально расположенные растительные узоры. Прожилки, выполненные внутри рисунка другим цветом (черным, фиолетовым, зеленым, голубым, желтым), придают легкость и ажурность композиции. Узор из двух компонентов, верхняя часть которого носит явно антропоморфный характер, сверху и снизу обрамляет центральную композицию. Нужно отметить, что «дерево жизни» и узоры в центре выделяются черным цветом.

Особенно яркими чертами древней орнаментальной традиции наделены кашага и намазлыки. Традиционные кашага («тәрзэ

кашагасы») между стенами и потолком располагались по всему периметру дома. Они шились в основном из светлой ткани (чаще из белой, красной) и выделялись своей яркостью, выразительностью цветочных узоров, придавая интерьеру нарядный вид и завершенность. Кашага могли быть и матичными («матча кашагасы»). Кроме этого, нами зафиксировано «түрләмэ» – короткий подзор-занавес, находящийся в передней части над окнами (деревни Тюково, Тат. Суксы, Зубаирово). Часто вышивку дополняли кружева ручной работы, белого и нередко черного цветов. Основу орнаментальной композиции обычно составляет мотив цветочного букета, генетически связанный с мотивом древа жизни – символом плодородия, благосостояния. Встречаются композиции из нескольких букетов в раппорте. Народные умельцы, сочетая реалистический характер изображения с декоративной условностью, создавали исключительно живописные, красочные и порой фантастические формы узоров. Например, в сложной конфигурации, где прочитывается мотив ствола, стеблей, всевозможных цветочных листьев, можно усмотреть и зооморфные элементы (мотивы лап, хвоста, крыльев и т.д.). Асимметричность, использование в букетах разнообразных цветов придают динамичность и подвижность всей композиции.

К более простым можно отнести образец кашаги из дер. Тат. Суксу, где умело сочетаются луговые (ромашки) и степные (незабудки) мотивы с лотосообразными изображениями.

Особенным богатством условно трактуемых цветочно-растительных форм, большим разнообразием мотивов и обилием их вариаций отличаются «түрләмә» Насиповой Р. (1926 г.р., дер. Тюково) из сатина, размером 50x240 см. В одном букете, умело сочетая множество цветов (фиолетовый, желтый, зеленый, розовый, черный, белый, синий, голубой, ультрамарин), она создает гармонично-завершенную композицию. В едином стилистическом ключе решены ритмично-расположенные по бордюру узоры, представляющие собой сложные сочетания растительного и зооморфного мотивов. Намазлыки, наоборот, в большинстве своем декорированы сдержанно и лаконично. Они не должны привлекать внимание, тем не менее всегда на видном месте, обычно на передней стене рядом с четками («дисбә белән түрдә»)²⁴. «Традиционная форма орнамента намазлыков определялась его утилитарным назначением – свободное от вышивки поле в центре, симметричный декор по бокам и орнаментальный акцент по переднему краю, куда прежде всего падал взгляд молящегося»²⁵. Центр композиции, который образует арку (михраб), обозначает концепцию перехода-входа в иную пространственную сферу, в рай, что является одной из основных в символике молитвенного ковра. С идеей рая связаны мотивы древа жизни, сада. В одних случаях цветочные узоры исполняются в неяркой, сдержанной гамме (бежевой, сиреневой, темно-красной, серой), в более стилизованных обобщенных формах. Орнамент по бокам, представляющий собой

мотив «древа жизни» (тюльпан, пион, распустившийся бутон), в более усложненной форме переходит в верхнее поле, обозначая центр композиции – направление на Мекку. Другой тип намазлыка отличается яркой цветовой насыщенностью, плотным орнаментальным узором, более реалистической трактовкой сюжета. Он вышит шерстяными нитями, придающими поверхности ковра рельефность. Особенно яркими всполохами выделяются здесь цветы и плоды, обогащенные различными веточками и листьями, почти сплошь заполняющие боковые бордюры, ассоциативно вызывая мотив «райского сада». Завершающую форму арочной композиции придает мотив бегущего побега – линейная композиция, выполняющая роль обрамления: изнутри черная, снаружи красного цвета, как и главный цветочный мотив. В большинстве своем молитвенные коврики белого цвета: сакрализация белого, его использование в обрядовых ситуациях характерно для многих народов мира.

Традиционной вышивкой гладью («шома чигү», «тутырып чигү», «бастырып чигү», «басма чигү») в деревнях владеют все женщины старшего поколения. Встречаются также много изделий, украшенных вышивкой крестом («канва», «болгарский крест») и выполненных в сложной технике (сочетание глади и стебельчатого шва). Некоторые женщины до сих пор хранят свое приданое, даже подарки жениху. Например, у Мухамметовой З.Т. (1936 г.р.) из дер. Кузякино сохранились подзор на кровать («карават башы»), полотенца,

мужские носовые платки («кияу куляулыгы») 1950-х годов, вышитые крестом и украшенные кружевами ручной работы.

Большим разнообразием отличаются предметы быта и убранства: концы полотенец («сөлге башы»), заготовки для наволочек, подзоры на кровать, накидки на наволочки («мендәр япмасы»), на посуду («чэшке япмасы»). Украшались вышитыми узорами также нагрудники («күкрәкчә»), свадебные онучи («аяк чолгавы»), головные уборы – платки («баш яулык»), калфаки, тубетейки. Материалом раньше служили самодельное полотно, позже – покупное (бязь, сатин, штапель, атлас, парча, бархат, вельвет). Преобладают белые, бежевые, розовые, голубые, оранжевые ткани. Используются мулине, шерстяные нити, реже – золотые нити, канитель.

Локальной особенностью можно считать распространение на черной ткани полихромной вышивки в костюмах и в интерьере в некоторых аулах. Как рассказывает Гильмутдинова из дер. Тюково (уроженка дер. Усы), когда в избе вешали белые «чаршау», то на стене была белая вышивка, когда красные – вышивка на черном фоне. В праздники надевали белое платье («кешелеккә»), в будни – черное. У нее был вышитый черный сатиновый фартук. Даже есть песни об этом.

Как отмечают С.В.Суслова и Р.Г.Мухамедова, у основной массы татар полихромная вышивка мало практиковалась²⁶. Вышитые рубахи черного цвета характерны для тептярей.

Среди современных изделий особой декоративностью, большим разнообразием по расцветке, композиционным приемам выделяются вышитые настенное панно («чигү»). Обычно их размер варьирует от 40 до 150 см, при ширине от 20 до 70 мм, без рам – роль окаймляющей рамы выполняет зигзагообразный или иной бордюр. В интерьере они играют своего рода роль картины – это своеобразные декоративные натюрморты. Наиболее часто встречаемый мотив: букеты срезанных цветов, произрастающих из стилизованных сосудов, или подвязанные лентой. Они отличаются организованностью форм, внутренним равновесием масс, четким ритмом. Характерными для вышивок мотивами являются садовые цветы (розы, георгины, астры, хризантемы), а также растения лугов, лесов, полей (васильки, ромашки, колокольчики, незабудки). Встречаются очень оригинальные изделия в смешанной технике (гладь, стебельчатый шов): подзоры на кровать с изображением васильков и цветов, напоминающих калган, на оранжевом фоне; заготовки для наволочки с алыми, розовыми гвоздиками в центре, а по бокам – васильки и листья. На покрывалах на посуду часто изображаются кроме цветов и плоды, например земляника. Рисунок узора (букета, древа) часто носит импровизационный характер: от цветка, листьев вырастают всевозможные завитки, побеги, узнаваемые ягоды. В композиции декора костюма (платьев, рубах, поясов) вышивкой подчеркивается конструкция вещи (верх, низ, центр): ворот, рукава, подол, нагрудная часть, кармашки.

В исследуемом материале встречаются и вышивки с благопожеланиями: надписи на татарском, русском языках, реже – арабской вязью. Часто мастерица указывает дату вышивания изделия – это своеобразная личная подпись на картине: «С добрым утром. 1959»; «Моя любовь. 1965», «Хэерле иртэ», «Хэерле көн». Иногда встречаются целые изобразительные сюжеты с использованием растительных и зооморфных элементов: целующиеся голубки, котятка, играющие с клубком, два цветка в корзине, уравнивающие рисунок композиции.

Нужно отметить, что в каждой деревне среди мастериц есть свои признанные авторитеты, изделия которых отличаются особой красотой и изяществом исполнения. Например, в дер. Зубаирово – Ямалтдинова Г., в дер. Поисево – Шайхразиева Ш.А., в дер. Тюково – Султанова Г.А., Гильметдинова Р.А. Великолепно сохранился полный комплект приданого Равидэ апа Гильметдиновой, выполненный в единой стилистике (вышивка гладью, крестом): чаршау на двери, чаршау на кровати, кашага, наволочки, покрывала на кровать, свадебное платье. В 1960-е годы, когда она вышла замуж из дер. Усы в дер. Тюково, местные жители начали ей подражать, беря за образец ее нарядные изделия. Сегодня веранда, оформленная этими изделиями, выглядит «райским уголком». Изделия Равидэ апа, не раз привлекавшие внимание исследователей, могут украсить любую музейную экспозицию.

В результате наших экспедиций на основе материалов по костюмам и народной одежде были выявлены некоторые особенности регионального и локального характера. Нужно отметить, что комплекс костюмов соответствует типу сельского костюма казанских татар. Но наблюдаются некоторые различия в таких элементах костюма, как головные уборы, цветовой ансамбль одежды, детали костюма и украшения.

Много ценной информации дал нам житель дер. Зубаирово Гараев Ханиф Саитгараевич (1914 г.р.), проработавший 32 года в ателье дер. Поисево закройщиком. В конце 1920-х годов первый костюм и пиджак ему сшил мулла по имени Миршариф.

Основу мужского традиционного костюма составляют рубаха и штаны, сшитые из легких тканей. По форме воротника все рубахи были двух типов: с воротником-стойкой («утыртма яка») и отложным воротником («урыс якасы», «эйләнмәле яка») с одной-двумя пуговицами. Часто разрез и конец рукавов украшаются вышивкой. Как говорит Ханиф Гараев, у богатых людей вышивка была и на подоле. Узоры цветочные. На выход шили рубахи из атласа. Более состоятельные люди шили из голубого, красного, синего сатина и бязи. Пожилые люди носили чаще всего полосатые рубахи; у молодежи одежда отличалась обилием пуговиц. Повсеместно носили тубетейки, в основном белые и черные, причем пожилые – обычно белые без узоров. Женихи надевали черную тубетейку.

К региональным особенностям в культуре ношения одежды можно отнести войлочные шляпы, которые имели поля. Для пожилых шили из белого войлока. Пояс («билбау») – обязательное дополнение национальной одежды был у всех. Обычно пояса были шириной 35-40 см и длиной 2,5 м. Пожилые люди подпоясывались и летом. Обязательным подарком невесты для жениха были вышитые онучи («чолгау»), даже по нескольку пар.

Элементом, маркирующим этнокультурные особенности в costume региона, можно назвать монетные украшения на подолах и расцветку женских платьев. Именно по количеству оборок и монет судили о богатстве девушки. Подолы имели оборки от трех-четырех и доходили до талии. На рукавах тоже были оборки в 1-2-3 ряда («шлэпер»)²⁷. (Информанты Набиева Сафия и Гараев Х. из дер. Зубайрово.) Цвета платьев были однотонные – зеленого, розового, малинового («көрэн») тонов. Предпочтение отдавалось белому цвету. Более богатые женщины украшали оборки синими, черными кружевами («челтэр»). Черные одеяния не поощрялись. Если раньше использовали тканые материалы, то позднее – сатин. В комплексе костюма маркирующим видом головных украшений являются накосники – «чэчкап», представляющие собой ткань шириной 15 см с нашитыми на нее сплошь монетами. Наличие у невесты «чэчкап» считалось признаком достатка. («Килен төшсә, чэчкап бармы дип сораганнар».) Здесь название «тезмә», бытовавшее у казанских татар, не

зафиксировано. Множество монет, использование золотых нитей и бисера на калфаках тоже показывало состоятельность женщины («Бай, югары дәрәжәле дигәннәр»).

Такой вид нагрудного украшения, как «муенса», фиксировалось нами нескольких типов: а) бусы («төймә»), б) ожерелье из нескольких рядов бисера, в) нашитые на ткани монеты – «муен тәнкәсе», обычно 7 рядов. Также нами зафиксирован так называемый «дәвәт» – нагрудная перевязь, напоминающая традиционную «хаситә» казанских татар. Надевали так же, как «хаситә», но этого названия здесь не знают. По воспоминаниям Х.Гараева, на ткань нашивались монеты разной величины, и обычно их носили пожилые женщины. (В голодные годы они продали «дәвәт» матери и купили муку.) Таким образом, распространение и бытование в районе накосника типа «чэчкап», головного убора («киез эшлэпә»), а также «дәвәт», «муенса» являются свидетельством преобладания здесь традиций культуры приуральского региона с явным татаро-мишарским компонентом.

Неотъемлемой принадлежностью нижней рубахи является нагрудник («күкрәкчә», «түшти») древнеязыческого происхождения, связанный с проявлениями культового порядка (амулет от сглаза, особенно во время кормления ребенка)²⁸. Нагрудники представлены одним типом – это кусок мягкой, чаще фабричной ткани, 25-40 см прямоугольной формы с трапециевидной верхней частью. По декоративному оформ-

лению здесь доминирует тип нагрудника, основа которого оформлялась аппликацией из цветных хлопчатобумажных или шелковых кусочков ткани, которые также преобладают у зауральских татар и у сопредельных с ними башкир²⁹. («Кукракчәне вак-төяк йөз ялгаудан ясейлар»). Хотя информанты нам сообщали, что основа нагрудника нередко вышивалась тамбурной вышивкой или гладью, подобные нам не встретились. Заметим, что нагрудники здесь часто входили в комплекс свадебных подарков невесты³⁰.

Традиционное жилище в Актанышском районе по основным конструктивным и этнографическим особенностям, направлениям развития находится в общем русле строительной культуры казанских татар³¹. К концу XX века произошли значительные трансформации, предопределенные экономическими причинами, сильно изменившими облик деревни. В прошлом концы улиц замыкали полевые ворота, чаще всего из 4 досок («кыр капкасы – гадэттә 4 тактадан»).

Усадьбы огорожены, распространены глухие заборы, в прошлом плетневые и тесовые, сейчас – жестяные.

Плетневые заборы («читәк») из перевитых особым способом пучков прутьев, разделяющие огороды в задней части усадьбы, встречаются в дер. Тюково. Из этой деревни самые красивые плетни получались у Султанова Давлетгарая (1901 г.р.).

К региональным проявлениям следует отнести конструкцию ворот («урам капкасы») без перекрытия. Очень редко встречаются во-

рота с двускатной крышей («урьыс капкасы»). Преобладают двустворчатые ворота с двумя калитками («кече капка» и «зур капка»).

Для столбов ворот, как и оград, применялось бревно («капка баганасы», «койма баганасы»), сейчас все чаще – трубы разного размера.

Дома расположены за забором, поэтому ворота и заборы низкие. Перед домом находится палисадник, который выделяется более тщательным украшением и расцветкой, как и ворота.

Основным материалом для жилища было дерево: осина (усак), сосна (нарат). Березу старались для строительства не использовать: издавна считалось, что она приносит в дом несчастье³².

Региональным проявлением явилась обмазка сруба красной глиной. В последнее время в строительстве все шире применяется кирпич. По традиции внутри в таких домах стены обшивают специально обработанными досками, покрывая их лаком. Встречаются разделение дома на комнаты из ДСП, на которую наклеиваются обои и навешиваются огромные ковры.

Крыши домов повсеместно двускатные, с покрытием шифером, железом, которые красятся разнообразно (под цвет забора, ворот). Иногда очень ярко – в дер. Тюково встречаются красные крыши.

Общерегionalной особенностью является обшивание домов досками и использование полосатой раскраски углов домов, фронтонов, стоек ворот. В декорировке используются накладная, контурная, ажурная, пропиленная и выемчатая резьбы. Художественной обработ-

кой дерева занимаются мастера в дер. Кузякино (Галимзянов Н.Г.), Нижнее Гараево (Зарипов А.), дер. Зубаирово (Исламов Г.).

Если раньше здесь для домов были характерными сплошные фронтоны, то в последнее время все больше встречается применение фронтонных ниш, что объясняется влиянием казанкотатарских этнокультурных традиций. Довольно частое применение в украшении жилища получает роспись по дереву: орнаментальные мотивы встречаются и в раскраске ворот, веранд, клетей, гаражей и т.д.

Во внутренней планировке избы, как и у казанских татар, печь – главный атрибут татарского дома. Из-за газификации села о отпала необходимость в топке, тем не менее печи в домах неизменно сохраняют свое положение: всегда находятся в углу у входа, отступая от стен. Обычно они, как и раньше, оформляются занавеской («миччаршавы», «мич эйленмәсе»). Если раньше занавески богато декорировались вышивкой, кружевами домашнего производства, сегодня они заменяются покупной тканью. Но обязательно декорируются оборками или драпировками.

Поэтому печь во многих домах не топится, устье печи («мич алды») закрывается занавеской, иногда вышитой (дер. Тюково).

Печи всегда белые. К локальным особенностям в украшении печи можно отнести тиснение по обмазке (дер. Кузякино), нанесение узоров масляными красками (дер. Тюково).

К региональным особенностям относится полка для постельных принадлежностей

(«киштә»), полка для посуды («шурлек»), а также бытование традиционных для татар нар («сәке») вплоть до 1965-70-х годов.

По традиции и сейчас в домах очень много матерчатых украшений: на дверях, на диванах, на окнах, на стенах. В каждом доме имеется шамаиль – коранический текст в раме. В основном это привозные шамаили. Здесь слово «шамаиль» не употребляется. Для региона характерны коранические надписи «аятел-көрси» или дога («аятел-көрсине муллалар, остабикәләр язган»). Его вешают и над дверью у входа, и в передней части дома («түрдә»): если читаешь «аятел-көрси», исчезают приведения («аятел-көрси укысан, өрәк кайтмый ди») (информант Набиева Сафия, 1920 г.р., дер. Зубаирово).

Встречаются каллиграфические тексты, написанные местными муллами. Арабские надписи сочетаются с условно-графическими изображениями мечетей, с цветочно-растительным орнаментом. Вместо фольги иногда используется серебряная краска («Бәкәрә сүрәсе» в дер. Тюково). Среди художников-самоучек нами выявлено новое имя – Фатыйхов Рифкат Мирзафатыйхович из дер. Зубаирово, который создал классические шамаили с надписью на стекле подцвеченной фольгой. Его шамаили украшают дома его односельчан. Впервые в 1951 году он привез скопированный шамаиль из Ижевска. В 1954 году научился писать и читать по-арабски. Как он говорит, делает их для себя. Иногда по просьбе друзей, знакомых выполняет классические шамаили.

К сожалению, все больше и больше вытесняются из повседневного быта рукотворные изделия и предметы. Частичное их отсутствие в убранстве интерьера заменяет оформление внешнего декора в кирпичной кладке: по ритмике «узоры кирпичиков» выкладываются ближе к узорам в ковроткачестве. Особенно излюбленные мотивы – ромбики, крестики. Подчеркивается трехчленная композиция: под карнизом – обычно деревянная резьба растительного характера, в центре – геометрические узоры, расположенные по периметру дома, а внизу линейные бордюры. Основные элементы (ромбики) присутствуют и на заборах – имитация ковра уже за счет раскраски.

Любовь к яркому, красивому порой выражается в самых неожиданных формах. Например, в дер. Тюково Газизуллина Сахира (1929 г.р.) покрасила весь дом в желтый цвет, сделав акцент на украшении наличников и ворот. Ворота украсила в технике контурной резьбы цветочными мотивами, что в свою очередь повысило значение полихромной раскраски и способствовало обогащению в целом декоративного убранства всех построек («умарта ое, эт оясы, улы»).

Здесь выразилось жизнерадостное мироощущение, желание украсить свое окружение – это яркое проявление связи с глубинными корнями национальной культуры, с поэтическим восприятием мира.

За последние два-три десятилетия в татарском обществе, не только разрушились

отдельные его виды и формы, но и утрачилась сама целостность традиционной художественной системы, которая проявлялась в повседневной жизни. Но общеизвестно, что чем больше нарушена целостность, тем более выражена ориентация на этнические традиции. Поэтому художественное наследие является маркером в современном глобализованном мире. Народное искусство выражает национальное самосознание и обладает удивительной репродуктивной способностью. Как раз об этом и свидетельствует дом и все дворовые постройки Сахиры Газизуллиной из деревни Тюково, выкрашенные в один цвет и украшенные в едином стиле.

Данное исследование – первая попытка изучения традиционных промыслов и ремесел в Актанышском районе. Ограниченный объем работы (анализ базировался на материалах экспедиции в дер. Кузякино, Тат. Суксы, Зубаирово, Такталачук, Поисево) пока не позволил обнаружить следов широкого распространения ичижного промысла и ювелирного дела. Зато удалось определить истоков некоторых ремесел, восходящих к болгарскому времени (например, гончарного ремесла, кузнечного дела).

Как видно из анализа, многие традиции уже утрачены. Совсем исчезли промыслы по обработке шерсти (валяльный, шерстобитный). Проблематично их полное возрождение, поскольку изменился весь уклад жизни – он все более европеизируется. Тем не менее еще живы некоторые виды ремесел. Самыми массовыми являются занятия, связанные с деревом

и деревообработкой (плотницкий, столярный, экипажный, токарный), металлообработкой (кузнечное и слесарное дело). В быту и хозяйстве еще остается востребованным плетение из ивовой лозы (корзины, рыболовные морды и др.). Еще не утрачены навыки ткачества.

На наш взгляд, из богатого культурного наследия предков могут быть реконструированы традиции художественной обработки шерсти, кожи. Тем более они продолжают развиваться в творчестве профессиональных художников республики. Еще есть мастера, способные заняться возрождением и передачей навыков традиционных ремесел. Главное, не опоздать, как это часто бывает в суете повседневных забот, и увидеть реальную перспективу развития этнических традиций в современных условиях коммерциализации культуры и искусства.

В современных условиях возрождение национального невозможно без опоры на традиционное художественное наследие. Хранителем его выступают музеи, функционирующие как культурно-образовательные центры. В современном обществе в такой функциональной характеристике видится его значимая роль в сохранении и распространении культурного наследия.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Исаков Д.М. К этнической и этнокультурной дифференциации татар Волго-Уральского региона (историографический обзор и постановка проблемы). Этнокультурное районирование татар Среднего Поволжья. - Казань. 1991. С. 3-52.

2 Исаков Д.М. Из этнической истории татар восточных районов Татарской АССР до начала

XX века. // К вопросу этнической истории татарского народа. – Казань, 1985. С.36-59.

3 Технология обработки овчины описаны в кн. Н.А.Халикова «Хозяйство татар Поволжья и Урала» (середина XIX- начало XX в.).– Казань, 1995. С. 176-177.

4 Информант Султанов Рифкат Бахтигареевич (1934), д. Тюково.

5 Информант Хазиев Саяф Гарифович (1930-2021, д. Кузякино) – выходец из д. Урьяды.

6 Султанова Рауза Рифкатовна (1958 г. р.), доктор искусствоведения, зав. отделом изобразительного и декоративно-прикладного искусства ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ. Родом из дер. Тюково Актанышского р-на.

7 Информант Гумерова Х.А.

8 Халиков Р.А. Промыслы и ремесла татар Поволжья и Урала. – Казань, 1998 . С.43.

9 См. об этом более подробно в кн. Халикова Н.А. Указ. соч., С.184.

10 В годы коллективизации Ашимов также организовал пекарню. Заказы поступали из соседних деревень, школ, больниц и даже из районного центра.

11 Археологические памятники Восточного Закамья. – Казань, 1989, С.70-80.

12 Там же. С.71

13 Там же. С.89.

14 История татар Т.З. Казань

15 Эти экспонаты переданы Султановым Н.Р. в 2003 г. в музей Зубаировской школы

16 Сулова С.В. Татарское народное декоративно-прикладное искусство // Этнография татарского народа. – Казань: Магариф. С.216.

17 Сафина Ф.Ш. Ткачество татар Поволжья и Урала. – Казань: Фэн, 1996. С.88, 106, 139, 140, 150, 153, 156, 158, 176

- 18 Сафина Ф.Ш. Указ. соч. С.89.
- 19 Янбухтина А.Г. Декоративное искусство Башкортостана. XX век: от тамги до авангарда.– Уфа: Китап. 2006. С.102.
- 20 Валеев Ф.Х. Татарский народный орнамент. – Казань, 2002. С.35.
- 21 Алиева К. Безворсовые ковры Азербайджана. – Баку: 1988. С.32.
- В безворсовых коврах геометрический узор квадрата обозначает юрту, жилье, семейный очаг или просто землю.
- 22 Валеева-Сулейманова Г.Ф. К вопросу об исторической преемственности традиционного искусства населения аулов Альметьевского района (опыт типологии и районирования этнокультуры) // Проблемы изучения истории населения и образования населенных пунктов Альметьевского района. Материалы симпозиума. – Казань: Дом печати, 2000. С. 117.
- 23 Алиева К. Указ. соч. С.32.
- До сих пор старшее поколение женщин использует изречения из Корана, помещенные в треугольную форму. В так называемых «бөти» заключается функция оберега.
- 24 Информант Гильметдинова Р.А. (1937 г.р., дер. Тюково).
- 25 Валеева-Сулейманова Г.Ф. Мусульманское искусство в Волго-Уральском регионе: Учебное пособие – Казань; Магариф, 2008.
- 26 Сулова С.В., Мухамедова Р.Г. Народный костюм татар Поволжья и Урала (середина XIX – начало XX в.в.).– Казань: Фэн, 2000. С. 106.
- 27 Информанты Набиева Сафия и Гараев Х. из дер. Зубаирово.
- 28 Сулова С.В. Указ. соч. С.107
- 29 Сулова С.В.. Указ. соч. Там же.
- 30 Информант Хабибуллина С., дер. Зубаирово.
- 31 Халиков Р.А. Указ. соч., С.237.
- 32 Информант Султанов Р.Б., дер. Тюково.

ЛИТЕРАТУРА

Казаков Е.П., З.С.Рафикова З.С. Очерки древней истории Восточного Закамья. Казань: РИЦ «Дом печати», 1999.

Халиков Н. А. Особенности традиционного сельского жилища татар юго-востока Татарстана// Проблемы культурогенеза народов Волго-Уральского региона. Материалы межрегиональной конференции к 25-летию Музея археологии и этнографии. ЦЭИ УНЦ РАН – Уфа, 2001. С. 237-242.

Халиков Н.А. Хозяйство татар Поволжья и Урала (середина XIX – начало XX в.). – Казань, 1995.

Свод памятников археологии Республики Татарстан. Т.3. –Казань, 2007. С.66–76.

Сафина Ф.Ш. Ткачество татар Поволжья и Урала . – Казань: Фэн, 1996.

Сулова С.В., Мухамедова Р.Г. Народный костюм татар Поволжья и Урала (середина XIX – начало XX в.в.).– Казань: Фэн, 2000.

Иллюстрации к статье приведены во вклейке на странице X.

А. Ф. Бурганова

Вышивка и кружево в декоре текстильных изделий у татар Азнакаевского района Республики Татарстан

Аннотация. Данная статья посвящена анализу текстильных изделий, собранных во время комплексной экспедиции по татарским селам и деревням Азнакаевского района Республики Татарстан. Раскрывается назначение текстильных изделий вышивки и кружева. Описываются самые распространенные способы декорирования.

Ключевые слова: Азнакаевский район, татары, вышивка, кружево, вязание, орнамент, мотив.

В 2019 и 2021 годах была проведена комплексная экспедиция по татарским селам и деревням Азнакаевского района республики Татарстан. В процессе исследования был собран богатейший фото-материал по декоративно-прикладному искусству татар, проживающих на этой территории.

Известно, что татары с давних времен отличаются особым стремлением к украшению своего жилища текстильными изделиями, декорированными вышивкой, кружевом или выполненными в технике лоскутного шитья и др. Татары, проживающие на территории Азнакаевского района Республики Татарстан, не являются исключением. В сельских и школьных музеях, музейных уголках, в сундуках местных жителей, в интерьере домов

и в настоящее время сохраняется огромное разнообразие национальных изделий ручного творчества татарского народа.

Цель данной статьи – сделать анализ собранного фотоматериала по текстильным изделиям, выявить их назначение и описать вышивку и кружево как самые распространённые способы декорирования текстиля у татар Азнакаевского района.

Характерной особенностью предметов текстильного убранства дома татар, как отмечает Д.Н. Сулейманова, было совмещение утилитарных, обрядовых и декоративных функций. Например, полотенца (тат. «сөлге»), предназначенные для украшения интерьера, в то же время использовались в свадебных обрядах, обычаях, связанных с рождением

ребенка, похоронном ритуале¹. Традиционно вышивкой их декорировали вдоль обоих концов с идентичным орнаментом. Полотенце завершала бахрома, иногда она переходила в кружево, выполненное в узелковой технике. Еще одним способом украшения концов было пришивное кружево, связанное крючком из хлопчатобумажных, реже шерстяных ниток. Также вышивкой могли оформить середину полотна, надписью с пожеланием счастья молодым или года изготовления изделия.

В результате изучения областей декорирования текстильных изделий вышивкой и кружевом, можно отметить, что также как и в др. районах РТ, в Азнакаевском районе широко было распространено их использование в декоре комплекса постельного белья. В него входили: подзор (тат. «кашага»), который украшал переднюю нижнюю часть кровати. Ее длина составляла, как правило, 2 метра, а ширина варьировала. «Карават башы» – парное текстильное изделие, закрывающее кровать по бокам, чтобы было красиво и не было видно вещей под кроватью, т.к. там хранились чемоданы и сундуки.

Вышивка и кружевной декор не обходят стороной и наволочки подушек. Как правило, это горизонтально вытянутая полоса кружева, симметрично соединенная на верхнем ребре наволочки или вышивка расположенная также на верхнем ребре или на переднем полотне изделия. Еще к одной части комплекса постельного белья можно отнести полностью связанное кружевное покрывало – «япма».

Отметим, что большие полотна кружевных изделий – покрывал, скатертей, занавесок, мастерицы получали благодаря их модульному изготовлению, т.е. соединению нескольких деталей в единое полотно.

Далее выделим изделия для декора стола, которые включают в себя: большое многообразиие текстильных и ажурных салфеток разных размеров; «невесомые паутинки» накидок (тат. «япма») на подносы с посудой и едой, на самовары. Скатерти декорировались несколькими видами: полосой кружева или вышитого орнамента по периметру полотна; вязаной ажурной вставкой или вышивкой в центральной её части; и наконец, встречались полностью связанные кружевные скатерти, что несомненно требовало от мастерицы большого усердия, аккуратности и точности в орнаменте.

Еще одним текстильным элементом в доме были занавески (тат. «тэрэзэ челтэре») и подпотолочная занавеска у передней стены, находившейся перед входной дверью (тат. «түрлэм»), которые не оставались без вышивки, исполненной в разных техниках: тамбурным швом, гладью, крестом и др. и часто по низу украшались пришивным кружевом в технике вязания крючком.

В одежде кружево применялось в отделке подола сорочки (тат. «эчке күлмэк»). Элемент носил не только декоративный, но и практический характер. Кружево утяжеляло подол и не позволяло сорочке подниматься под платьем. Вышивка могла украшать грудную часть

женского и мужского платья, воротник, рукава, карманы. Директор школьного музея с. Чубар-Абдуллово Латыпов Миннеяр Завдатович рассказал, что мужскую рубашку вышила его мама (Латыпова Разина Габдрахмановна) для отца в середине XX в. в качестве свадебного подарка жениху. Мужские и женские головные уборы украшались вышивкой из бисера или канители, в современных – встречается вышивка гладью.

В настоящее время татарские костюмы стилизуются и сохраняются в основном как сценические костюмы. Так в селе Буралы Мифтахова Назиба Шайхулловна (1948 г.р.) своими руками вышивает калфаки и фартуки для костюмов всех членов ансамбля «Сердэшләр» в технике цветной художественной глади.

В XX веке широкое распространение получили вязаные кружевные воротники. Кружевные шали вяжут и по сей день (Мифтахова Назиба Шайхулловна 1948 г.р., с. Буралы и др.).

В музейном уголке Дома культуры с. Буралы нашли еще один интересный экспонат – шамаиль (тат. «дога») выполненный в технике литого шва по картонной основе. Современный вид шамаиля представлен в технике вышивки крестом в изделиях Садриевой Назлыгуль Зиряковны (1992 г.р.).

Вышивку очень часто дополняло кружево, например, в подзорах для кровати, скатертях, наволочках подушек, полотенцах, салфетках.

В таких изделиях элементы узора и в вышивке, и в кружеве, если и не повторяются, то гармонично дополняются друг другом, повторяя линии построения композиции, которые могут быть плавные, текучие, с растительным орнаментом (тамбурная вышивка, вышивка гладью), либо резкие, построены на геометрических линиях (чаще встречается в вышивке крестом или по выдергу «перевить»).

Полотенца, занавеси, скатерти, покрывала и другие текстильные изделия составляли приданое невесты. Начиная с раннего возраста, девочек обучали ткачеству, вышиванию, вязанию, передавая им традиции мастерства и воспитывая художественный вкус².

Построение узора вышивки зависело как от предпочтений мастерицы, так и от выбранной техники исполнения. Самый распространённый вид орнамента – растительный. Во многих вышивках можно рассмотреть тему цветочного букета, дошедшую до нас со времен волжских болгар. Она связана с изображением степного куста «древа жизни» и символизирует источник жизни. Единая гармоничная композиция, где могут быть использованы ствол, стебель, росток, бутон, распустившийся цветок, плод, указывает на течение жизни³. Для древа более раннего периода характерны симметричность композиции, простота, немногочисленность элементов. Но со временем в узоре охранно-магический смысл переходит в украшательское значение и цветочный букет эволюционирует в более изящную, со всевозможными элементами, ассиметричную композицию. Отсут-

ствие строгой симметрии придает орнаменту некую динамичность, подвижность, которая усиливается еще и за счет яркого цветового решения.

Цветочный букет в вышивке гладью или тамбурным швом представляет собой изящно изогнутую ветку, стебли которой щедро усеяны элементами цветочных головок, листьев, бутонов, завитков. В букете одновременно могут быть использованы мотивы разных цветов, которые изображаются как с лицевой стороны в виде розеток, так и в профиль, с тонкой вырисовкой тычинок.

Крупные цветочные мотивы ритмичными пятнами размещаются на концах стеблей, в середине, более мелкие же элементы цветов и листьев застилают все остальное пространство.

Композиция вышивки во многом зависит от назначения изделия и его формы. При орнаментации прямоугольной плоскости (края полотенца, покрывала, подзора, занавеси и др.) чаще всего орнамент состоит из трех-четырёх почти соприкасающихся друг с другом цветочных букетов. В нем гармонично сочетаются мотивы разных цветов.

В растительном орнаменте вышивки любой техники преобладают тюльпаны (тат. «лалә»), гвоздики (тат. «канәфер»), незабудки (тат. «күгәрчен күзе»), маки (тат. мэк чәчәге»), васильки (тат. «күкчәчәк»), колокольчики (тат. «кыңгырау»), цветов шиповника (тат. «гөлжимеш»), ромашки (тат. «ак чәчәк»), георгины (тат. «дәлия»), астры (тат. «кашка-

рый»), пионы (тат. «чалма чәчәк»), анютины глазки (тат. «ала миләүшә»).

Также часто встречаются мотивы трилистника (тат. «тукранбаш»), цветочные мотивы с сердцевидными лепестками, пальметовидные мотивы и лотосообразные изображения.

Среди многообразия техник вышивки самая популярная среди татар – вышивка гладью (тат. «шома чигү»), которая выполняется стежками, заполняющими узор по нарисованному контуру⁴. Такой вид вышивки присутствует абсолютно во всем: и в изделиях постельной группы (подзоры, простыни, наволочки и др.), и на занавесках, «дорожках» для декора стен, накидках, скатертях, полотенцах, одежде. Следующая по распространению – вышивка крестом, применяемая также для декора во всех видах текстильных изделий.

Тамбурный шов (тат. «тамбур жөе») используется реже. Представляет собой ряд петель, выходящих одна из другой. Низкий тамбур вышивается тонкой нитью крупными стежками, высокий тамбур – толстой нитью мелкими стежками. Раньше тамбурный шов выполняли крючком, сейчас в основном вышивают обычной иглой.

Золотое шитье (тат. «алтын жеп белән чигү») является самым трудоемким и дорогостоящим. Нам не удалось найти мастеров, которые работают в данной технике в настоящее время, однако сохранились редкие изделия прошлых лет (бархатные калфаки и тюбетейки).

Литой шов золотошвейной глади выполнялся по картону и представлял собой ровный, гладкий шов золотой нитью, при котором нить накладывалась строго параллельными стежками, создавая контур узора.

Вышивка канителью исполнялась скрученной в виде спирали золотой или серебряной нитью. Канитель нарезалась разной длины по ширине мотива, при этом трубочки должны были быть чуть длиннее покрываемой ими поверхности, чтобы создать небольшую выпуклость и закрывать края настила. Настилом могла служить жесткая бумага, ткань, кожа, нитки⁵. Наглядным примером древней техники вышивки канителью (тат. «алтын жеп белэн чигү») послужили калфаки середины XIX века, хранящиеся в школьном музее с. Чубар-Абдуллово.

После 1960-х годов у мастериц рождался особый интерес к вышивке по покрывалу в ковровой технике. Иглы для этой вышивки изготавливали вручную из ветеринарных шприцов. Не смотря на трудоемкость и большую площадь, которую нужно охватить вышивкой (в среднем это 200x150 см), Мустафина Галия Наилевна (1957–2020 гг.) вышила более 10 таких ковров, которые оставила как приданое своим дочерям.

В ковровой технике вышивали и небольшие панно для декора стен и межоконного пространства.

В ходе исследования встречалась и вышивка «перевить» или по-другому вышивка «по выдергу». Наиболее ярким образцом

является тканое полотенце в Сельском музее д. Какре-елга.

Чтобы сохранить вышивку старых текстильных изделий, некоторые местные жительницы вырезают их по контуру и в техники аппликации пришивают на более новую ткань (Аппликация «голуби» из вышивки гладью. Ирис. с. Ильбяково).

Из всего многообразия видов кружева в изученных нами селах и деревнях Азнакаевского района распространены вязанные кружева ручного типа. Встречается техника рিশелье, филейное кружево, а также комбинированные 2-3 техниками кружевные изделия и элементы.

В основном кружева вязались из белых, также встречаются из черных, хлопчатобумажных ниток разной толщины – «кәтүк жебе», особо тонкие – из ниток мулине. Встречаются изделия и из шерстяных ниток.

По характеру узора кружевное полотно часто имеет сетку с ячейками геометрических фигур, ромбовидной формы, с зубчатыми краями или краями из ровной полосы бахромы или кистей из нитей.

В ходе анализа выявлено, что так же, как в Новошешминском, Буинском, Арском и др. районах РТ, чаще всего на кружевных изделиях встречается геометрический орнамент, сочетающий в себе ромбы различных размеров и поворотов, квадраты, круги и овалы, полосы диагоналей и вертикалей. Далее идет растительный орнамент с узорами упрощенных и обобщенных форм цветов, листьев и завитков.

Реже, но все же имеет место и зооморфный мотив, чаще всего это парные голуби на обрядовых и декоративных полотенцах.

Вышивка и вязаное кружево как способ декора текстильных изделий не теряет своей актуальности в селах и деревнях Азнакаевского района РТ и в настоящее время, но сказать, что сохраняет традиционный вид в орнаментации и даже техниках исполнения нельзя. В этом есть и свои огромные плюсы – современные реалии создают почву для трансформации старого в новое, давая возможность процветать данным видам декоративно-прикладного искусства уже в новой форме.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Сулейманова Д.Н. Предметы текстильного оформления / Д.Н. Сулейманова. – Казань, 2010. – С. 65.
- 2 Сулейманова Д.Н. Предметы текстильного оформления / Д.Н. Сулейманова. – Казань, 2010. – С. 65-75.
- 3 Сергеева Н.Г. Гомер агачы=Древо жизни / Нурзия Сергеева. – Казань: Магариф, 2008. – С.10.
- 4 Там же. – С.12.
- 5 Там же. – С.20.

Иллюстрации к статье приведены во вклейке на страницах XI-XV.

Л. М. Шкляева

**Региональные, национальные и локальные стилевые особенности
домовой резьбы у татар Муслюмовского района
(по результатам экспедиции в июне 2017 г.)**

Аннотация. В данной статье рассматриваются стилевые особенности народного искусства домовой резьбы по дереву у татар Муслюмовского района РТ. По сей день в сельской местности придается особое символическое значение орнаменту тюркского происхождения в оформлении внешнего облика жилища, проявляющееся в использовании стилеобразующих элементов резного декора. Богатый пласт орнаментальной системы домовой резьбы содержит семантическое значение и выполняет функцию сохранения в образах и символах исторической памяти этноса.

Ключевые слова: Муслюмовский район Республики Татарстан, традиционное татарское искусство, народное искусство домовой резьбы по дереву, стилевые особенности, семантическое значение.

В настоящее время в Муслюмовском районе, занимающем территорию площадью 1464 кв. км, проживают в основном татары, марийцы и русские. Экспедиционные исследования проводились в 22-х татарских населенных пунктах, где большинство сохранившихся деревянных строений, возведенных мастерами-татарами, относятся к периоду от 1950-х до 2010-х годов. Собранные фактологические материалы позволили выявить своеобразие местной домовой резьбы по дереву и сделать вывод, что во внешнем облике жилищ обнаруживаются региональные, национальные и

локальные стилевые особенности.

Деревянная резьба фасада сельских домов различных народов, населяющих территорию Муслюмовского района, имеет общие региональные признаки, обусловленные сходными географическими условиями и историческими процессами, повлиявшими на формирование их эстетических принципов. Сельские дома традиционно возводятся из цельных бревен пород местных деревьев: ели, сосны, березы, белой осины и др.

Строительство повсеместно активизировалось со второй половины XX века, в период

развитого социализма, когда население деревень пребывало в относительном стабильном достатке. Тогда в каждом колхозе формировались плотницкие бригады, занимающиеся постройкой необходимых в хозяйстве сооружений, в том числе жилищ.

Экстерьер домов традиционно оформлялся деревянной резьбой. Узорная отделка располагалась на карнизных досках крыши, по периметру (между крышей и стенами фасада), украшались оконные наличники. Со второй половины XX века домовая резьба, служившая основным средством художественной выразительности экстерьера, размещалась на фронте крыши, лобовой доске, оконных наличниках и воротах.

В XIX веке при оформлении наличников окон и пилястр жилищ в регионе повсеместно и устойчиво воспроизводились различные вариации формы ромба – символа плодородия, поля и зерна, а также дисков, розеток и их сегментов. Самобытный орнамент, в прошлом выполняющий функции оберега, в XX веке воспринимался либо как символ благопожелания, либо как отделка, несущая исключительно декоративную функцию. В советское время получили распространение знаки соответствующей идеологии: пятиконечные звезды, серп в сочетании с молотом и др.

Узоры домового декора выполнялись общепринятыми среди мастеров способами художественной обработки дерева. Мастера-татары издревле владели рельефной и выемчатой техниками резьбы, восприняв дан-

ные способы обработки дерева, благодаря принципу преемственности, через поколения от далеких предков-тюрков времен кочевого прошлого. По экспедиционным наблюдениям можно сделать вывод, что выемчатая (контурная) техника практически не сохранилась и ныне перестала использоваться в отделке внешнего облика дома. В Муслюмовском районе нам удалось обнаружить единственный образец на синем фронте крыши дома в д. Баюки. Здесь тонкие прорези на поле липовой доски создают абрис лепестков полусегмента белой розетки.

Плоскорельефная резьба, в отличие от контурной, до сих пор бытует в отдельных татарских деревнях Муслюмовского района. Так, Г.Х. Биккинин, потомственный мастер деревни Салауз-Мухан выполнил в данной технике элементы декора оконных наличников своего дома: розетки на причелинах, окружности в композиции над окном и верхний край очелья, напоминающий по форме абрис рогов быка. Такой же рогообразный верх наличников окон получил распространение в селении Новые Усы и в деревне Митряево, где их делал Р.С. Гильманов. Мы установили, что плоскорельефная техника использовалась в домовой резьбе у татар Муслюмовского района до 1970-х годов XX-го столетия.

В отделке домов со времен средневековья применялась топорная резьба. На территории Муслюмовского района она фиксируется в отделке фронтонов крыш. Мастера обрабатывали нижний край доски топором, воспроизводя

ритмичное чередование таких компонентов узора, как выступающие углы, полуокружности и волнообразные формы. Резные доски, украшенные орнаментом, размещали в длину по боковым краям фронтона крыши.

Наряду с топорной, контурной и рельефной техниками обработки дерева, выразительным средством создания художественного облика строений до конца XX века служила сверленная резьба, придающая домовому декору кружевной вид. Она приобрела популярность с конца 1950-х годов, когда в интерьерную моду страны стали входить белые подзоры и занавески в стиле «ришелье». Многообразие способов резьбы по дереву дополняла токарная техника, но в отличие от более легкой по исполнению сверленной, она требовала наличия токарного станка и умения вытачивать детали, возможно, поэтому данный вид резьбы практически угас и наблюдается только в отделке жилищ прошлого века. С середины 1960-х годов в Муслюмовском районе начался повсеместный расцвет домовой резьбы по дереву, с использованием пропильной техники, позволяющей делать криволинейные узоры. Со временем популярными стали такие виды пропильной резьбы как щелевидная, ажурная и сквозная.

Во всех татарских селениях Муслюмовского района есть по два-три талантливых мастера, воспринявших национальные эстетические принципы резного декора. Они оформляют самобытной домовой резьбой по дереву экстерьер строений не только для себя,

но и на заказ за пределами деревни. Наряду с ними многие хозяева жилищ сами выполняли отделку экстерьера, а также выбирали цветовую гамму окраски фасада, в которой обычно преобладают сочетания синего, зеленого и белого. Искусствовед Ф. Х. Валеев, анализируя колористическое решение облика сельских домов татар, отметил, что «в декоративном убранстве (резной орнаментации и полихромной раскраске) можно было видеть традиционные принципы украшения жилища»

В настоящее время перед уличной стороной жилища, как правило, располагается палисадник, летом утопающий в зелени, а зимой окутанный снегом. Так у татар Муслюмовского района проявляются отголоски обычая, распространённого до начала XX века – ставить дом в глубине усадьбы.

В настоящее время участок чаще всего огораживается по периметру не деревянным забором с узорным решетчатым верхом (как это было принято в прошлом), а металлической сеткой или листами «профнастила». Раньше, в усадебный двор вели высокие ворота, скрывающие жизнь семьи от глаз посторонних наблюдателей. Такие ворота, с резными богато орнаментированными створками, придавали особую художественную выразительность всему облику улицы. Традиция возводить деревянные высокие ворота, оформленные резной отделкой сохранялась до периода «перестройки» во всем Муслюмовском районе, а потом жители деревень начали устанавливать современный усеченный и экономный вари-

ант ворот, который предпочитают до сих пор. В начале 1990-х годов, в деревнях традиционные украшенные резьбой деревянные ворота стали заменяться на менее массивные четырехстворчатые ворота, укрепленные на металлических трубах. Эти трубы, служившие водопроводами оросительной системы колхозных полей, сельчане разобрали и использовали в период падения советской власти, когда колхозы прекратили свое существование и бесхозный инвентарь послужил опорой для оград и ворот в частных усадьбах оставшихся деревень. Длина этих труб определила среднюю высоту ворот, чуть выше человеческого роста. Створки ворот покрывали рустовкой и очень редко декорировали резными узорами. Традиция оформления ворот многолепестковыми розетками угасла, за редким исключением, когда хозяева решали сохранить эстетические каноны предков.

С начала XX в. хозяева усадеб вместо деревянных заборов с узорным верхом огораживали свои участки металлической сеткой, которая в настоящее время, заменяется профнастилом. В сочетании с воротами на металлических трубах, они являются практичными, но невыразительными, и сильно обедняют эстетическую составляющую вида деревни. Высокие металлические ворота серийного изготовления производят более выгодное впечатление, но выглядят они однотипно безлико. Следует отметить, что в отдельных деревнях есть умельцы, которые делают для себя и односельчан ворота, украшенные художествен-

ной резьбой по металлу, в декоре которых проявляются национальные стилевые особенности.

В отличие от ворот, утративших самобытный облик, большая часть сельских жилищ татар Муслюмовского района сохранили традиционный вид. Многие потомственные мастера по-прежнему украшают деревянной резьбой карнизы крыш, наличники окон и пилястры. Так, в деревне Амиеево ворота ставил и декорировал мастер Мирсайт, на ул. Ленина отделкой наличников окон занимался Х. Латипов. Строения на ул. М. Кирова оформляли Ф. Ильясов и И. Фаррахов. Над домовым декором в переулке М. Кирова работали резчики Ф. Газетдинов и М. Мирзаянов. Жилища на ул. Гагарина возводили и украшали деревянной резьбой Г. Шарипов, Х. Гильметянов, Х. Исхаков. Художественной выразительностью отличается внешний облик дома потомственного амиеевского мастера А.Л. Зарипова. В деревне Баюки привлекает внимание домовая резьба по дереву С. Шагалиева, который начал осваивать обработку дерева с 4-х летнего возраста под руководством отца-плотника. Для отделки он пользовался рубанком, фризой, лобзиком, стамесками, сверлом. Мастер сам составлял узоры из традиционных элементов, умело сочетая сквозную и ажурную резьбу, часто включая в композицию орнамента такой элемент, как «сердечки». Свое новое жилище Шагалиевы возвели в 1970-м году и оформили фронтон крыши, в 1980-е годы был сделан орнамент «сияние» на оконных наличниках,

а карнизы изготовили в 2000-е. Таким образом, экстерьер дома Шагалиевых не сразу, но постепенно дополнялся выразительными компонентами самобытного декора. Мастер сожалел о том, что уходит время деревянной отделки экстерьера и даже наличники окон в деревне Баюки стали выполнять из цветной жести, получившей распространение с 2016 года.

Следует отметить, что наряду с наступившими изменениями в оформлении сельских строений наблюдается воспроизводство самобытного деревянного декора. Так, мастер М.С. Саатов, с детства увлекавшийся резным делом, как и М. Мавлиев (мулла деревни), в 2000-х годах занимался изготовлением узорных деревянных наличников. Они украшали их орнаментом «сердечко», который до сих пор воспринимается многими жителями деревни в качестве пожелания семейного тепла и уюта. Местные умельцы занимались не только отделкой собственных домов, но и сельских мечетей. Так, в 1996 г., экстерьер баюковской мечети декорировал потомственный искусный мастер Х. Закиров.

В Муслимово популярностью пользуется усадьба мастера-резчика по дереву и металлу Ильяс Абзаловича Зиннурова, 1952 г.р. (ул. Полевая, 17). Она привлекает внимание прохожих затейливым резным убранством фасада. Позитивную роль в воспитании будущего умельца сыграл дедушка. Обучая шестилетнего внука обращаться с инструментами, он был строгим и требовательным. Художественный

вкус ему прививала мама, которая украшала интерьер дома своей искусной вышивкой. Затем, помощь в совершенствовании творческого мастерства оказал старый мастер из деревни Баюки, у которого Ильяс обучался различным способам обработки дерева. С 12-ти лет Ильяс участвовал в возведении построек для соседей. Он сам смастерил лобзик, с помощью которого узоры стали получаться лучше. Наконец, реализовалась мечта – И.А. Зиннуров оборудовал собственную мастерскую. Он отдавал резьбе по дереву все свободное от основной работы время. Образование и математические способности позволяли ему делать преобразования симметрии элементов узоров и создавать оригинальные композиции в национальном стиле.

Образцами национального стиля для потомственных мастеров домовой резьбы в настоящее время служит самобытная отделка экстерьера строений сохранившихся жилищ, возведенных в начале XX-го века. В Варяш-Башском сельском поселении самые старые деревянные жилища располагаются на улице Чукеч урамы, официальное название которой – Комсомольская. Здесь наблюдается типовое расположение резной фасадной отделки: на карнизах крыш, оконных наличниках, пилястрах и воротах. Элементы отделки носят лаконичный характер, в облике строений прослеживается влияние стиля классицизм и норм национальной эстетики.

Отличительной особенностью домовой резьбы жилищ середины XX-го века являлось

предпочтение локальных вариаций декора. В 1950-х годах в Муслюмовском районе мастера исполняли несколько вариантов отделки фронтонов крыши. Первый, предполагал воспроизведение шатровых складок в верхнем углу, образованном соединенными скатами крыши. Данный элемент тюркского стиля – абрис резной доски, напоминающий складки распахнутого входа кочевого жилища, наблюдается в деревнях Большой Чекмак, Варяш-Баш, Катмыш, Каенсаз и Мелля-Тамак. Сквозной силуэт на стыке воспринимается как купол мечети или минарета. Второй вариант оформления заключался в следующем: по обеим сторонам скатов крыши располагалась городковая резьба. В третьем случае, противоположные углы фронтона зашивались рустовой так, что производили впечатление расходящихся лучей солнца. В центре фронтона крыши, как правило, размещалось небольшое окно, декорированное решеткой, создающей узор за счет ломаных линий – в Муслюмовском районе это был образ ели. Так выполнены деревянные узорные решетки фронтоновых окон в д. Катмыш (ул. Центральная, 18 и ул. Комплексная, 49). На стыке двух скатов крыши домов Муслюмовского района наблюдается однотипный элемент экстерьерного декора. С вершины угла свисает каплеобразная форма, вырезанная из деревянной доски.

В местах стыка крыши со стенами строения часто добавлялся либо фриз по всему периметру дома, либо бордюрный орнамент вдоль лобовой доски. Для их отделки масте-

ра предпочитали сверленную технику, придающую ажурность деревянному декору. Реже под крышей размещались ярусные карнизы или их имитация.

Выразительность внешнему облику фасада дома придавали оконные наличники. В Муслюмовском районе с середины XX века в центре поля верхней доски наличника размещалась крупная пятиконечная звезда, этот символ использовался независимо от национальной принадлежности, как и другой устойчивый элемент декора – ромб, получивший широкое применение в еще более раннее время. В Мелля-Тамакском сельском поселении (ул. Колхозная, 2) каждое очелье оконных наличников украшает пятиконечная звезда, а в другом случае (ул. Колхозная, 16) – ромбы.

В оформлении некоторых фасадов наблюдаются отголоски стиля классицизм, проявляющиеся в пилястрах и характерном оформлении наличников окон (ул. Тукая, 46, с. Верхний Табын). Также со стороны улицы над торцом веранды мастера устанавливали декоративный элемент, который в одних деревнях называют «парапет», в других «кашага». Он представляет собой деревянный, сшитый из нескольких досок, рустованный «щит» с фигурным верхом. Его внешнее поле в различной мере декорировано узорами. «Щит» зрительно придает внешнему облику дома парадно-торжественную завершенность. Наличие таких, украшающих экстерьер элементов обогащает художественное своеобразие общего вида улиц. Вероятно, «щит» является

либо элементом классицизма, либо далеким эхом дворцовой архитектуры ханской Казани (с. Катмыш, ул. Центральная 39, с. Мелля-Тамак, ул. Кооперативная).

Современный этап развития народного искусства домовой резьбы у татар Муслюмовского района начался с 1990-х годов XX века. В татарских деревнях появились жилища, несоответствующие аутентичному облику татарского дома, принципам национальной эстетики. Вместе с тем в настоящее время самобытная художественная обработка дерева еще частично сохранилась в декоре экстерьера домов. Во многих деревнях Муслюмовско-

го района были выработаны свои локальные приемы трактовки форм, техники исполнения и размещения того или иного элемента характерного национального узора, традиционных орнаментальных мотивов, а также композиционного решения резного оформления экстерьера в целом. В каждой татарской деревне данной местности сохранились образцы домовой резьбы по дереву, выполненные потомственными мастерами, соблюдающими самобытные стилевые особенности.

Иллюстрации к статье приведены во вклейке на странице XVI.

КУЛЬТУРА МАРИЙСКОГО НАРОДА

С. К. Свечников

Этническая история агрызских мари

Аннотация. Статья посвящена основным вехам этнической истории марийского населения, компактно проживающего в юго-восточной части Агрызского района Республики Татарстан. Рассмотрены ход заселения территории Агрызского района марийцами, история возникновения сел Бима, Кулегаш, Кадрек, Пелемеш и других марийских поселений Бимской стороны. Отслежено социально-экономическое, демографическое и культурное развитие агрызских марийцев в XVIII–XX вв., показаны особенности и характер их контактов с соседними этносами (русскими, татарами). Проанализировано современное этнокультурное развитие марийцев Агрызского района, сделаны предположения о причинах устойчивости традиционного уклада жизни местного марийского населения.

Ключевые слова: марийцы, миграция, Бимская сторона, бобыли, тептяри, язычники, ислам, татары, русские, старообрядцы, русификация, традиции.

На территории Агрызского района проживает около 3 тыс. марийцев, что составляет 8% от всего населения муниципального образования¹. В юго-восточной части района компактно расположено 8 населенных пунктов с исключительно марийским населением: села Бима (мар. Буймо, тат. Бимә), Кадряково (мар. Кадрек, тат. Кадрәк), Кулегаш (мар. Кӱлегеш, тат. Кӱләгәш), Пелемеш (тат. Пеләмеш), деревни Байтуганово (мар. Шуар, тат. Байтуган, рус. Алишево), Каменный Ключ (мар.

Кӱанэнгер, тат. Ташлы), Мадык (мар. Мандык), Ожбуй (мар. Ошвуй). В настоящее время в этих поселениях проживает 2180 человек². Историческим центром данной группы поселений является село Бима (648 чел.), в связи с чем эту группу марийских сел и деревень условно можно называть Бимской стороной.

Марийцы Агрызского района являются потомками переселенцев из Ветлужско-Вятского междуречья, представителями этнической группы восточных мари, дисперсно

населяющей обширную территорию Прикамья и Приуралья восточнее реки Вятки. Время начала формирования этой группы марийского этноса не поддается точной фиксации. Согласно археологическим исследованиям, древнемарийские племена освоили правобережье Вятки в VIII–XI вв., а в IX–XI вв. на территории Ветлужско-Вятского междуречья начался процесс этнической консолидации марийской народности, которому во многом способствовал расцвет в 60–80-е гг. X в. Волжской Булгарии³. Однако события XII–XIII вв. – обострение военного противостояния между древнерусскими княжествами и Волжской Булгарией, завоевание Волго-Уральского региона Монгольской империей – нарушили стабильное развитие региона. Произошло сокращение территории, заселенной марийцами. По мнению И.С. Гареева, активное проникновение русского населения с северо-запада и болгар с юго-востока привело к началу миграции марийцев во второй половине XIII – первой половине XIV вв. в Камско-Вятское междуречье⁴.

Тем не менее более интенсивное давление с запада, которое могло вынудить марийцев уходить на восток, за Вятку, оказывалось во второй половине XIV в. В 60–70-е гг. XIV в. в Улусе Джучи шла междоусобная война («великая замятня»), ослабившая на время его военно-политическое могущество. В этих условиях усилилась княжеская и вольная крестьянская колонизация марийских земель вдоль Волги, Ветлуги и Вятки, возобнови-

лись походы русских князей на Волжскую Булгарию, произошли разорительные налеты ушкуйников (русских речных разбойников)⁵. Следующие одна за другой волны насилия заставляли марийцев покидать обжитые территории Среднего Поволжья, перемещаясь вверх по Каме и ее притокам в поисках свободных и более безопасных земель. Однако пустующих территорий в Прикамье практически не было. В Камско-Вятском междуречье многие земли принадлежали удмуртам, с которыми марийцы вступали в столкновения и в более ранний период в ходе заселения Ветлужско-Вятского междуречья. Удмурты и поныне передают из уст в уста сказание о своем богатыре Ядыгаре, который потерпел поражение и героически пал от рук «поров» (удмуртский экзоэтноним марийцев) в сражении у города Елабуги⁶. Сохранилось также марийское предание о древнем марийско-удмуртском побоище в районе современных деревень Быргында и Ныргында Каракулинского района Удмуртской Республики, в результате которого марийцам удалось потеснить удмуртов⁷.

В период Казанского ханства (середина XV – середина XVI вв.) марийцы начали уже осваивать земли Закамья. Согласно русским летописям, в 1468 г. черемисские селения имелись на реке Белой («Белой Воложке»)⁸. В «Казанской истории» указывается, что в период Первой черемисской войны (1552–1557) марийцы проживали на территории Башкортостана: «в башкирския улусы, в далнюю черемису за 700 верст за Казань» был отправлен

плененный повстанцами воевода Б.И. Салтыков⁹. В 1570-е гг. марийские повстанцы действовали и в верховьях Камы, опустошая владения Строгановых и нападая на «пермские пределы»¹⁰.

Таким образом, марийское население на территории Агрызского района появились еще до середины XV в., т.е. до образования Казанского ханства (1438–1552). Вместе с тем предания об основании первого местного марийского поселения Бима (Вуймо) указывают на более позднее время (конец XV в.)¹¹.

В результате падения Казанского ханства и подавления повстанческого движения народов Поволжья и Приуралья второй половины XVI в., вошедших в историю под названием «черемисских войн», в Среднем Поволжье была установлена твердая власть московского царя, осуществлявшаяся через приказ Казанского дворца, ряд других центральных российских государственных органов власти, воеводскую администрацию Казанской земли и уездных воевод. Росли налоги и повинности, вводились многочисленные запреты и ограничения (на владение оружием, занятие кузнечным и ювелирным делом, покупку изделий из металла и т. п.), процветало злоупотребление властью со стороны служилых людей. Хотя до XVIII в. массовое насильственное крещение не осуществлялось, тем не менее народы Среднего Поволжья испытывали на себе воздействие православной церкви. Началось массовое бегство марийцев, а также татар, чувашей, мордвы, удмуртов в сторону Урала, где царская власть была

не такой жесткой, как в Среднем Поволжье. Немаловажной причиной миграции на восток были также захваты земель под строительство новых городов-крепостей, раздача их светским и духовным феодалам, нарастающее давление прибывающего русского крестьянства.

Апогеем миграционного движения марийцев и других народов Поволжья (в т. ч. русских крестьян) является период первой четверти XVIII в., когда в разгар петровских реформ резко выросли налоги и повинности. По оценке Андреаса Каппелера, за первые 15 лет XVIII в. налоговое бремя ясачного населения региона увеличилось в 2–3 раза¹². С введением подушного налога в 1724 г. податное бремя становилось еще тяжелее. Дополнением к этому послужило духовное угнетение, выражавшееся в настойчивом стремлении обращения народов Поволжья в православную веру. В преданиях восточных марийцев главной причиной переселения называется бегство от насильственного крещения¹³. Как следствие, в первой четверти XVIII в. в марийских уездах Среднего Поволжья (Галицкой и Алатской дорогах Казанского уезда, Козьмодемьянском, Кокшайском, Уржумском, Царевokokшайском, Царевосанчурском, Яранском уездах) убыль населения составил от четверти до половины от общей численности. В подавляющем большинстве марийцы направлялись в Прикамье и Приуралье¹⁴. При этом из всех народов Поволжья именно марийцы были наиболее активными участниками массового переселения в Приуралье. Согласно результатам первой реви-

зии (1722–1723), в Уфимском уезде марийцев насчитывалось 4 738 душ м. п., татар – 4 027, удмуртов – 1 548, чувашей – 731, новокрещен – 65, мордвы – 11¹⁵, т.е. марийцы в первой четверти XVIII в. составляли большинство из некоренных народностей Башкирии (42,6%). Лишь с введением ряда мер по предупреждению, ограничению и запрещению бегства, розыску и возвращению беглецов на прежнее местожительство правительству удалось значительно сократить поток мигрантов. Во второй четверти XVIII в. переселенческое движение пошло на убыль и вскоре почти полностью прекратилось¹⁶.

Территория Агрызского района, расположенная близ устья реки Белой и около излома реки Камы, где южное направление течения сменяется на западное, была узловым пунктом, своеобразным местом сбора участников массовой миграции. Отсюда переселенцы двигались в трех направлениях: на северо-восток – вверх по реке Каме, на юго-восток (основное направление) – вверх по реке Белой и на юг – вверх по реке Ик. Некоторая часть обосновалась в Прикамье (в Вятско-Камском междуречье). Постепенно начала формироваться этническая группа восточных марийцев, отличающаяся рядом культурно-бытовых и языковых особенностей от луговых и горных марийцев. Вместе с тем произошла этнокультурная дифференциация самих восточных марийцев в соответствии с географической локализацией. Восточные марийцы подразделяются на следующие четыре

подгруппы: прикамских мари (северо-восток Республики Татарстан, юго-восток Кировской области и юг Удмуртской Республики), приуральских мари (юго-запад Свердловской области и юго-восток Пермского края), прибельских мари (северо-запад Республики Башкортостан) и икско-сюньских мари (запад Республики Башкортостан и восток Республики Татарстан). Агрызские марийцы относятся к прикамской подгруппе.

В XVII–XIX веках восточные марийцы в основной своей массе были представлены социальными группами бобылей и тептярей. Это были припущенники – переселенцы (в основном марийцы, татары, чувашаи, удмурты, мордва), проживавшие в башкирских землях при условии внесения в пользу башкир регулярной платы, т.е. на правах аренды. В Башкирии с момента ее вхождения в состав Русского государства все земли, занимаемые коренными жителями края, были отданы им в вотчинное владение. Переселенцы в большинстве случаев сталкивались именно с башкирскими владельческими волостями. Вотчинники разрешали заселиться на волостной территории, заводить там хозяйство и пользоваться в хозяйственных целях вотчинными угодьями.

По своему социальному положению бобыли и тептяри почти ничем не отличались друг от друга – и те, и другие помимо платежей вотчинникам-башкирам выплачивали государственные налоги и несли ряд натуральных повинностей; существовала лишь некоторая разница в размере налогов, кроме

того, тептярей до 1735 г. не обязывали нести трудовые повинности, характерные для бобыльского статуса. Рекрутская повинность на бобылей и тептярей не распространялась. Однако в 1747 г., когда тептярей и бобылей перевели на подушную подать, оба слоя фактически слились в одно тептярское сословие. В конце XVIII в. тептярями считались более 20 тыс. душ м. п. татар (примерно 40% всего тептярского населения), более 19 тыс. марийцев (38%), более 9 тыс. чувашей (18%), около 2 тыс. удмуртов, башкир и мордвы (4%)¹⁷.

В начале XVIII в. территория Агрызского района входила в состав Казанской дороги Уфимского уезда¹⁸. В первой четверти XVIII в. уже существовало 6 из 8 ныне существующих марийских деревень Бимской стороны: Байтуганово, Бима, Кадряково, Мадык, Ожбуй, Пелемеш (Кулегаш и Каменный Ключ основаны в конце XVIII – начале XIX вв.)¹⁹. При этом марийцы деревни Кадряково относились к тептярям, а остальных поселений – к бобылям. Они поселились на башкирских землях явочным порядком без внесения какой-либо платы башкирам (это было вполне возможно в виду наличия значительных пустующих территорий и малочисленности башкирского населения)²⁰.

В 1730-е гг. бобыли и тептяри Уфимского уезда в целях организации строительства Оренбургской линии укреплений были поделены на команды, возглавляемые местными выборными старшинами. Многие команды были полиэтничными. В частности, в 1760-е гг. ма-

рийцы деревень Бима и Кадряково входили в команду татарского старшины Князя Ибраева, а Байтуганово и Пелемеш – татарского старшины Уразмета Юсупова²¹. По всей видимости, на XVIII столетие приходится период наиболее тесных и интенсивных контактов агрызских марийцев с татарами. Это проявилось и в хозяйственной жизни, и в быту, и в культуре. Тюрко-мусульманское влияние сказалось также в религиозной сфере. Например, агрызские марийцы и в наши дни называют своих языческих жрецов «авыз» (тат. «абыз, хафиз» – мулла, грамотей, знающий Коран наизусть), каждую молитву начинают с возгласа «Бисмилла» (сокращенный вариант фразы «бисмиллахир-рахманир-рахим» («во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного»))²². Сплачивающим народы фактором было и совместное участие в массовом повстанческом движении (в башкирских восстаниях XVII – XVIII вв., тептяро-бобыльском восстании 1747 г., Крестьянской войне под предводительством Е.И. Пугачева 1773–1775 гг.)²³.

В 1790 г. тептяри были переведены в разряд военно-служилого сословия, были сформированы иррегулярные тептярские казачьи полки. Эти полки комплектовались из тептярей (срок службы составлял 15 лет). Вооружение полков производилось за счет казны, а обеспечение обмундированием, лошадьми, провиантом и фуражом – на денежные сборы с тептярских команд. Они в основном несли караульную и полицейскую службу. Тептярские казаки принимали участие и в Наполео-

новских войнах. Сформированные в 1798 г. 1-й и 2-й Тептярские казачьи полки, куда входили и предки агрызских марийцев, покрыли себя неувядаемой славой героев Отечественной войны 1812 г. и Заграничных походов 1813–1814 гг.²⁴ В целом по характеру повинностей и налогов тептяри конца XVIII – первой половины XIX вв. занимали промежуточное положение между военно-служилыми сословиями (казаками, башкирами) и государственными крестьянами.

Тептярское сословие перестало существовать в 1860-е гг., полностью слившись с основной массой крестьян. Тем не менее значительная часть марийского населения Прикамья и Приуралья (в том числе Бимской стороны) продолжала именоваться тептярями вплоть до конца XIX в.²⁵ В настоящее время, как известно, тептяри представляют собой этнографическую группу татар. Примечательно, что в современном марийском языке слово «тептер» означает «толк», «умение», «смекалка», «порядок», «терпение», «скромность»²⁶.

Между тем нарастающее влияние татар-мусульман на восточных марийцев вызывало беспокойство у правительства и православной церкви. Политика массового принудительного крещения, осуществленная в Среднем Поволжье в первой половине – середине XVIII в., в Прикамье и Приуралье из-за череды прокатившихся здесь мощных народных волнений практически не проводилась. Особенно большое значение имело башкирское восстание 1681–1684 гг., когда народы Прикамья и При-

уралья оказали серьезное вооруженное сопротивление, и государство официально отказалось от насильственной христианизации²⁷. Определенные надежды возлагались на административно-территориальное размежевание татар и марийцев. В результате губернской реформы 1775 г. в конце XVIII в. Бимская сторона вошла в состав Елабужского уезда Вятской губернии. Формирование команд стали производить на основе этнического признака. В 1820-е гг. из марийцев деревень Бима, Байтуганово, Каменный Ключ, Кулегаш, Мадык, Ожбуй, Пелемеш (ныне Агрызского района Республики Татарстан), Быргында, Ныргында, Усть-Сакла (ныне Каракулинского района Удмуртской Республики) была образована отдельная тептярская команда Елабужского уезда Вятской губернии, правда, марийцы-тептяри деревни Кадряково вошли в команду, состоявшей в основном из татар²⁸.

Также в этом районе компактного проживания марийцев в течение первой половины XIX в. один за другим появились новые русские поселения: Азёво, Арзамасцево, Волково, Зуево, Коновалово, Прокошево, Старая и Новая Чекалда; несколько русских семей поселилось в марийской деревне Кулегаш (Ошуй, Ожбуй) Пьяноборской волости (в тех краях были еще две отдельные марийские деревни Кулегаш и Ожбуй, относившиеся к Бимской волости)²⁹. Поскольку переселившиеся русские крестьяне относились к удельному ведомству, можно не сомневаться в том, что эта миграция была организована властями, в том числе в целях

ускорения процесса русификации местного марийского населения. Однако часть осевших на новом месте жительства русских крестьян (Волково (Валков), Ильнеш, Кулегаш (Ошуй, Ожбуй), Прокошево) была представлена старообрядцами³⁰, чье влияние на крещенных и некрещенных марийцев официальная власть не могла считать желательным. В Волково даже действовала открытая в 1892 г. противораскольническая школа Вятского Братства Святого Николая³¹.

В это же время – в 1880–1890-е гг. – появились первые школы и в марийских деревнях Мадык, Кадряково, Бима, Байтуганово³². Учеба в них была организована по системе Н.И. Ильминского, предусматривавшей христианское просвещение с первоначальным обучением на родном языке с последующим переходом на русский и церковно-славянский языки. Вместе с тем в марийских поселениях Бимской стороны не имелось ни одного православного храма. Они были лишь в близлежащих русских селах – Новопоселенном (Коростино), Пьяном (Красном) Бору, Старой Чекалде³³.

Несмотря на предпринятые государством меры, марийцам Бимской стороны в XIX в. удавалось сохранить свою этническую и религиозную идентичность. Согласно статистическим материалам конца XIX в., почти все они числились язычниками, крещенных были считанные единицы³⁴. Однако уже в начале XX в. доля православных марийцев в этих поселениях достигла 14% (534 из 3818 чел.), в

нескольких деревнях (Каменный Ключ I и Каменный Ключ II) проживали исключительно крещенные марийцы³⁵. Эти прозелитистские успехи, по всей видимости, были достигнуты благодаря внедрению школьной системы Н.И. Ильминского, минимизации воздействия на марийцев мусульманского населения и, наоборот, росту влияния со стороны русских из окрестных сел и деревень. Распространению русского языка среди местного марийского населения способствовало также развитие хозяйственно-экономических связей. В частности, в конце XIX в. одним из основных промыслов марийцев деревень Бимской стороны был извоз (перевозка различных грузов между городами Елабуга, Мензелинск и Сарапул)³⁶.

Однако русско-марийские этнические контакты не отличались особой интенсивностью. Марийцы Бимской стороны, равно как и местное русское население (особенно старообрядцы), стремились ограничиваться взаимоотношениями внутри своей гомогенной общности, национально-смешанные браки были исключительно редкими. Практически отсутствовали межэтнические конфликты между марийцами и русскими, отношения были в целом достаточно добрососедскими. Вместе с тем весьма напряженными были взаимоотношения между местными крещеными и некрещеными марийцами, проживавших, как правило, отдельно друг от друга³⁷.

В то же время продолжали развиваться контакты с татарами, по большей части, хозяйственно-экономического характера. Бли-

жайшее к Бимской стороне татарское поселение – село Исенбаево. Марийцы регулярно ездили на действовавший там крупный базар, продавали свою сельскохозяйственную продукцию, лес, а также промысловые изделия (лапти, мочала, сани, хомуты)³⁸. Также марийцы, испытывавшие земельный дефицит, брали у исенбаевских татар в аренду земельные участки³⁹. Нехватку сенокосных угодий марийцы Бимской стороны покрывали за счет аренды лугов на левом берегу Камы в Мензелинском уезде⁴⁰. Следует заметить, марийцы Агрызского района продолжали заготавливать сено на левобережье (на территории Актанышского и Мензелинского районов) вплоть до 1970-х гг. – до создания Нижнекамского водохранилища⁴¹.

Марийцы Бимской стороны не порывали связей с другими группами марийского населения. Особенно тесными они были с марийскими деревнями Быргында (мар. Пыргынде), Ныргында (мар. Ныргындыш) и Усть-Сакла (мар. Шопкер) Сарапульского уезда Вятской губернии (ныне Каракулинского района Удмуртской Республики) и Унур-Киясово (мар. Уськур) Елабужского уезда Вятской губернии (ныне Киясовского района Удмуртской Республики). Все эти поселения вместе с бимскими марийскими деревнями составляют локальную этнотерриториальную общность, объединенную особым сарапульским говором восточномарийского наречия⁴², а также характерными для марийцев только этой местности песенно-музыкальными традициями⁴³. Как

было указано выше, данная этнотерриториальная общность во второй четверти XIX в. была административно-территориально оформлена в отдельную тептярскую команду, правда, впоследствии размежевана по разным волостям Елабужского и Сарапульского уездов Вятской губернии. В советский и современный период сарапульские марийцы оказались в составе двух соседних республик – Татарстана и Удмуртии, что, впрочем, никогда не создавало непреодолимых преград для поддержания традиционных тесных связей.

Достаточно сильными были связи марийцев Бимской стороны еще с одной локальной группой прикамских мари – елабужскими марийцами (территория расселения охватывает Елабужский и Менделеевский районы Республики Татарстан, Алнашский, Граховский и Кизнерский районы Удмуртской Республики). Многие марийские языковеды даже относят бимских и всех сарапульских марийцев к представителям елабужского говора⁴⁴. В 1918–1927 гг. дети из деревень Бимской стороны после окончания начальной школы (школы I ступени) посещали Ильнетскую школу II ступени, находившуюся на территории современного Менделеевского района⁴⁵. Регулярный характер носили контакты деревень Бимской стороны с проживавшими на левом берегу Камы актанышскими марийцами – жителями села Мари-Суксы (мар. Йўштö Памаш) и его окрестностей (они относятся к икско-сюньской подгруппе восточных марийцев). В этой местности бимские марийцы, как указывалось

выше, арендовали луга для заготовки сена. Примечательно, что рядом с Мари-Суксы расположено озеро Кулегеш, также в прошлом здесь были марийские деревни Кулегеш и Новый Кулегеш – аналогичное название носит одно из марийских сел Бимской стороны⁴⁶. Бимские марийцы поддерживали связи с прибельскими и уральскими подгруппами восточных марийцев, а также с луговыми и горными марийцами, которые вошли в состав созданной в 1920 г. Марийской автономной области, преобразованной в 1936 г. в Марийскую АССР (в 1992 г. – в Республику Марий Эл).

Агрызские марийцы в соответствии с новым административно-территориальным устройством, установленным в период советской власти, вошли в состав Автономной Татарской

Социалистической Советской Республики (в 1936–1990 гг. – Татарской АССР, в 1990–1992 гг. – Татарской ССР – Республики Татарстан, с 1990 г. – Республики Татарстан). Формально оказавшись в статусе диаспоры, развиваясь в новых (советских) социально-политических и культурных условиях, марийцы Бимской стороны, тем не менее, сохранили свои самобытные этнические черты, не растворившись среди других народов многонационального региона. Рассматриваемые 8 марийских поселений вплоть до наших дней практически не утратили свою этническую однородность, хотя и не избежали характерного для всей страны процесса депопуляции сельского населения. Это можно проследить по итогам переписей населения. (см. табл.1)

Таблица 1

Численность населения марийских деревень Агрызского района Республики Татарстан по итогам всесоюзных и всероссийских переписей населения⁴⁷

Поселение	Численность населения по итогам всесоюзных и всероссийских переписей населения (чел.)						
	1926	1939	1959	1970	1989	2002	2010
Бима	725	336	281	449	238	589	594
Байтуганово	188	217	188	194	138	138	129
Каменный Ключ	523	467	433	416	253	247	241
Кадряково	757	857	684	704	535	509	495
Кулегаш	347	416	373	389	293	302	317
Мадык	274	327	249	226	112	90	68
Ожбуй	322	146	159	133	55	58	40
Пелемеш	450	569	505	536	396	415	392
Всего	3586	3335	2872	3047	2020	2348	2276

Тем не менее демографическая картина в марийских деревнях Агрызского района выглядит более благополучной в сравнении с соседними сельскими населенными пунктами, где проживало русское население. Основная причина депопуляции – миграция (трудовые мобилизации, послевузовское распределение, «ликвидация неперспективных деревень» и т. п. в советский период, отток населения в регионы с более развитой экономикой и социальной сферой, урбанизация). Некоторые окрестные русские деревни и села (Арзамасцево, Волково, Ильнеш, Коновалово, Прокошево и др.) полностью обезлюдели за последние 30–40 лет. В других наблюдался заметный убыль населения. В селе Новая Чекалда, где раньше проживало русское население (в 1926 г. – 925 чел.)⁴⁸, в 2021 г. осталось всего 9 жителей, все они по национальности марийцы⁴⁹. Более того, жители села Пелемеш вынашивают планы по возрождению бывшего хутора Березовка (мар. Кутырйал), исчезнувшего еще в 1960-е гг. в рамках кампании по ликвидации «неперспективных деревень».⁵⁰

Удивительная живучесть марийских деревень Бимской стороны во многом объясняется тем, что местное население сохранило приверженность к традициям своего народа, выработало умение приспособлять их к инновационным процессам. Рассуждая о причинах этого явления, Владимир Дмитриевич Кибатов, председатель Национально-культурной автономии марийцев Агрызского района, уроженец деревни Пелемеш, отметил: «В рус-

ских деревнях перестали водить хороводы, а мы, марийцы, до сих пор, собравшись, плетем «Верёвочку»⁵¹.

Конечно, дело здесь не столько в танцах, сколько в сохранении древних традиций, соблюдении старинных обрядов, бережном отношении к своим корням. В местной Бимской средней школе, Кадряковской, Кулегашской, Пелемешской начальных школах – детских садах обучающиеся изучают родной марийский язык. Дети в повседневном общении обычно разговаривают по-марийски, они активно и регулярно вовлекаются в этнокультурную жизнь своих деревень и всей Бимской стороны. При местных домах культуры действуют 5 фольклорных коллективов («Кадрек сем», «Курмызак олык», «Ош вис-вис», «Памаш», «Эр ўжара» – каждый со своим детским отделением), опирающихся на местные песенно-музыкальные и хореографические традиции. Огромную роль играет марийская традиционная религия, приверженцами которой является преобладающее большинство местного марийского населения. Она на протяжении многих веков является главным сдерживающим фактором трансформации и изменения традиционной жизни бимских мари. При каждом поселении имеются несколько действующих священных роц (местные марийцы их называют «кўсыштымаш»). В них регулярно проводятся моления. Не забывают проводить старинные праздники: Шорчол (марийские Святки), Ёярня (Масленицу), Кугече (Пасху), Агавайрем (праздник пашни), Семык (Семик), Курмызак (этот уникальный лет-

ний праздник проводится только агрызскими марийцами в деревне Кулегаш) и многие другие. Здесь живут и трудовые традиции предков, восходящие к общинным порядкам. Например, продолжают практиковать «вуймо» – помочи, совместный неоплачиваемый труд односельчан, имеющий добровольный характер, и «киталмаш» – поочередную взаимопомощь при проведении сельскохозяйственных работ. В большинстве хозяйств содержат пасеки, занимаются древним марийским пчеловодческим промыслом. Утверждают, что разводить пчел они нигде и ни у кого специально не обучались, мол, это у марийцев в крови⁵².

Необходимо отметить, что часть этих древних традиций (моления в священных рощах, некоторые народные праздники, соблюдение ряда традиционных обрядов) в 1960–1980-е гг. вследствие нивелирующего влияния советского образа жизни была на грани утраты. Их возрождение началось в 1990-е гг. во многом благодаря таким энтузиастам, как Олег Александрович Третьяков, уроженец и житель деревни Кулегаш, кандидат педагогических наук, Верховный карт марийцев Республики Татарстан, председатель Национально-культурной автономии марийцев Республики Татарстан. В частности, по его инициативе и при активном его участии возобновились в этих краях моления в священных рощах, возродилось проведение традиционных праздников, таких как Курмызак, Семык, ожила деятельность общественных организаций⁵³. Благоприятные условия для дальнейшего этнокультурного раз-

вития марийцев Бимской стороны создаются благодаря руководству Агрызского муниципального района и Республики Татарстан.

В целом современное состояние марийских деревень Агрызского района, самобытной культуры местного марийского населения, его родного языка со всеми локальными особенностями пока не вызывает тревоги за ближайшее будущее.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Итоги всероссийской переписи населения 2010 года. Т 4: Национальный состав и владение языками, гражданство. Казань: Татарстанстат, 2013. С. 8.

2 По данным, предоставленным администрациями Азёвского, Бимского, Кадряковского, Кулегашского сельских поселений.

3 Никитина Т.Б. Марийцы в эпоху средневековья (по археологическим материалам). Йошкар-Ола: МарНИИ, 2002. С.195–199.

4 Гареев И.С. К вопросу о периодизации переселенческого движения марийцев из Среднего Поволжья в Прикамье и Приуралье // Актуальные проблемы финно-угроведения: Материалы региональной научно-практической конференции 22–23 апреля 2004 г. Ч. 1. Бирск: Бирск. гос. пед. ин-т, 2004. С. 12.

5 Бахтин А.Г. Марийский край в XIII–XVI веках: очерки по истории. Йошкар-Ола: МарГУ, 2012. С. 134–135; Свечников С.К. Присоединение Марийского края к Русскому государству. Казань: Изд-во «ЯЗ», 2014. С. 63–69.

6 Удмуртские народные сказки / сост. и пер. Н.П. Крапиной. Ижевск: Удмуртия, 1970. С. 31–33.

- 7 Научный рукописный фонд МарНИИ. МФЭ–70. №57. Тетрадь №1. Записи В.А. Акцорина. Удмуртская, Татарская АССР. Л. 53 об. – 54.
- 8 Полное собрание русских летописей. Т. 8. Продолжение летописи по Воскресенскому списку. СПб., 1859. С. 153; Т. 12. Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью. СПб., 1901. С. 119; Т. 18. Симеоновская летопись. М., 2007. С. 218 и др.
- 9 Казанская история. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1954. С. 174.
- 10 Бахтин А.Г. Указ. соч. С. 529–530, 532–533, 542.
- 11 Агрызский край: исторические страницы. Казань: Слово, 2008. С. 346.
- 12 Kappeler A. Rußlands erste Nationalitäten. Das Zarenreich und die Völker der Mittleren Wolga vom 16. bis 19. Jahrhundert. Köln; Wien, 1982. S. 260.
- 13 Сепеев Г.А. Восточные марийцы. Историко-этнографическое исследование материальной культуры (середина XIX – начало XX вв.). Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1975. С. 39–40.
- 14 Сепеев Г.А. История расселения марийцев. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2006. С. 90–91.
- 15 Рахматуллин У.Х. Население Башкирии в XVII–XVIII вв. Вопросы формирования небашкирского населения. М., 1988. С. 173.
- 16 Гареев И.С. К вопросу о периодизации... С. 13.
- 17 Рахматуллин У.Х. Указ. соч. С. 177.
- 18 Гареев И.С. Марийские крестьяне Прикамья и Приуралья в XVIII – первой половине XIX века: диссертация ... канд. ист. наук: 07.00.02. Йошкар-Ола, 1999. С. 288.
- 19 Мәрданов Р.Ф., Нәдиев И.Г. Әгерҗе төбәге тарихы. Казан: Тамга, 2003. Б. 44–113.
- 20 Гареев И.С. Марийские крестьяне Прикамья и Приуралья... С. 95–96, 191.
- 21 Там же. С. 71, 166.
- 22 Молотова Т.Л. Религиозный фактор в сохранении идентичности восточных марийцев // Традиции и инновации. Современное культурное наследие восточных марийцев. Этнографические очерки. Йошкар-Ола, 2017. С. 98, 112; Полевые материалы автора (далее – ПМА) 2021. Агрызский район Республики Татарстан, с. Кулегаш. Третьяков О.А. 1957 г.р.
- 23 Гареев И.С. Марийские крестьяне Прикамья и Приуралья... С. 231–259.
- 24 Калинин С.Е. Тептярские казачьи полки в Отечественной войне 1812 г. и Заграничных походах 1813–1814 гг. [Электронный ресурс] // Интернет-проект «1812 год». URL: <http://museum.ru/1812/army/Kalinin6/index.html>. (Дата обращения: 14.07.2021).
- 25 Материалы по статистике Вятской губернии. Т. VI. Елабужский уезд. Ч. 2. Вятка, 1890. С. 34–35, Приложение. С. 56.
- 26 Марий мутер = Словарь марийского языка. Т. VII: Т / Гл. ред. И.С. Галкин. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2002. С. 93.
- 27 Акманов И.Г. Башкирские восстания XVII–XVIII веков: феномен в истории народов Евразии. Уфа: Китап, 2016. С. 119–124.
- 28 Гареев И.С. Марийские крестьяне Прикамья и Приуралья... С. 172, 289–291.
- 29 Материалы по статистике Вятской губернии. Приложение. С. 53–55.
- 30 Волково (Валков) [Электронный ресурс] // Родная Вятка: краеведческий портал. URL: <https://rodnaya-vyatka.ru/places/107855>. (Дата обращения: 15.07.2021); Ильнеш [Электронный ресурс] // Родная Вятка: краеведческий портал. URL: <https://rodnaya-vyatka.ru/places/90203>. (Дата обращения:

- 15.07.2021); Прокошево [Электронный ресурс] // Родная Вятка: краеведческий портал. URL: <https://rodnaaya-vyatka.ru/places/90205>. (Дата обращения: 15.07.2021); ПМА 2021. Агрызский район Республики Татарстан, с. Кулегаш. Васильев С.А. 1947 г.р.; Петрова Т.А. 1955 г.р.; Третьякова Е.Н. 1957 г.р.
- 31 Деревня Волково, Пьяноборская волость, Елабужский уезд Вятской губернии. Противораскольническая школа [Электронный ресурс] // Родная Вятка: краеведческий портал. URL: <https://rodnaaya-vyatka.ru/blog/12777/131313>. (Дата обращения: 15.07.2021).
- 32 Кадряково [Электронный ресурс] // Родная Вятка: краеведческий портал. URL: <https://rodnaaya-vyatka.ru/places/107870>. (Дата обращения: 15.07.2021); Мадык (Старый Мандык) [Электронный ресурс] // Родная Вятка: краеведческий портал. URL: <https://rodnaaya-vyatka.ru/places/107857>. (Дата обращения: 15.07.2021); Третьяков О.А. Очерки истории марийской народной педагогики Вятско-Камского региона. Йошкар-Ола, 2000. С. 10.
- 33 Вятская епархия. Историко-географическое и статистическое описание. Вятка, 1912. С. 230–231, 261–262, 438.
- 34 Материалы по статистике Вятской губернии. Приложение. С. 55–57.
- 35 Никольский Н.В. Собрание сочинений. Т. III. Труды по истории, культуре и статистике народов Волго-Уралья и Сибири. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2008. С. 552–553.
- 36 Материалы по статистике Вятской губернии. С. 35; Приложение. С. 56–57.
- 37 ПМА 2021. Агрызский район Республики Татарстан, с. Кулегаш. Петрова Т.А. 1955 г.р.; Третьякова Е.Н. 1957 г.р.
- 38 Материалы по статистике Вятской губернии. С. 33–35; Приложение. С. 55–57; ПМА 2021. Агрызский район Республики Татарстан, с. Пелемеш. Шамеев В.А. 1946 г.р.
- 39 Материалы по статистике Вятской губернии. Т. VI. Елабужский уезд. Ч. 1. Вятка, 1890. Приложения. С. 78, 80–81.
- 40 Там же. Приложения. С. 78–79, 81.
- 41 ПМА 2021. Агрызский район Республики Татарстан, с. Кулегаш. Петрова Т.А. 1955 г.р.; Третьякова Е.Н. 1957 г.р.
- 42 Вершинин В.И. Словарь марийских говоров Татарстана и Удмуртии. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2011. С. 10–11, 788–790.
- 43 Герасимов О.М., Третьяков О.А. Курмызак олык. Музыкальная этнография агрызских мари. Йошкар-Ола, 1999. С. 4
- 44 Исанбаев Н.И. Говор елабужских мари (по итогам диалектологической экспедиции 1961 г.) // Труды МарНИИ. Вып. XVIII. Йошкар-Ола, 1964. С. 61–105; Иванов И.Г. Марий диалектологий. Йошкар-Ола, 1981. С. 53–55.
- 45 Третьяков О.А. Очерки истории марийской народной педагогики... С. 7.
- 46 Ирдуганова И.В., Ирдуганова Е.Т. Мари Сүксө. Марийцы в истории Актанышского района Республики Татарстан. Барнаул: Новый формат, 2019. С. 80–81.
- 47 Составлено по: Татарская энциклопедия: В 6 т. Казань: Институт Татарской энциклопедии АН РТ, 2002–2014. Т. 1. С. 282, 393; Т. 3. С. 11, 208, 508; Т. 4. С. 17, 525, 595; Всероссийская перепись населения 2002 года. Агрызский район [Электронный ресурс] // Родная Вятка: краеведческий портал. URL: <https://rodnaaya-vyatka.ru/perepis2002/district/92201>. (Дата обращения: 19.07.2021); Всероссийская перепись населения 2010 года.

Агрызский муниципальный район [Электронный ресурс] // Родная Вятка: краеведческий портал. URL: <https://rodnaya-vyatka.ru/perepis2010/district/92601000>. (Дата обращения: 19.07.2021)

48 Татарская энциклопедия. Т. 4. С. 458.

49 По данным, предоставленным администрацией Бимского сельского поселения.

50 ПМА 2021. Агрызский район Республики Татарстан, с. Пелемеш. Михайлов Э.И. 1972 г.р.

51 ПМА 2021. Агрызский район Республики Татарстан, с. Красный Бор. Кибатов В.Д. 1966 г.р.; «Верёвочка» («Кандыра») – традиционный массовый марийский танец, возникший в среде восточ-

ных мари: танцующие, образовав две линии, зигзагообразно двигаются друг против друга, как бы заплетая веревку вокруг воображаемой средней линии.

52 ПМА 2021. Агрызский район Республики Татарстан, с. Пелемеш. Михайлов Э.И. 1972 г.р.

53 Герасимов О.М., Третьяков О.А. Курмызак олык. С. 29–30.

Иллюстрации к статье приведены во вклейке на страницах XVII-XVIII.

М. Т. Ипакова, М. В. Пенькова

Национальный праздник «Семык» агрызских мари

Аннотация. В статье рассматриваются локальные особенности традиционного праздника «Семык», отмечаемого марицами, проживающими на территории Агрызского района Республики Татарстан. Дается характеристика празднества и связанных с ним элементов местной национальной обрядности. Выявляется роль и значение праздника в сохранении самобытной идентичности народа мари.

Ключевые слова: Семык, праздничный комплекс, традиции и обрядность, этнические ценности.

Общеизвестно, что праздник является одним из основных и немаловажных составляющих духовного мира человека. Корни и основы любого праздника уходят в глубокую древность, они тесно переплетаются с ритуальной обрядностью, трудовой деятельностью, мировосприятием, образом жизни, ценностными ориентациями людей. Необычность праздничного дня, особенность эмоционального фона, связь праздника с сакральностью – всё это закрепляет за праздником черты самостоятельного, уникального и эстетического явления в жизни человека. Марийские праздники не являются исключением, они сохранили в себе уникальные элементы традиций и ценностных ориентиров предков, сохранить самобытность которых необходимо современ-

ному и подрастающему поколению. Особенно остро данный вопрос встает по отношению к локальным группам, проживающим на территории других республик.

Вся территория, где был собран и изучен материал, а именно – Агрызский район Республики Татарстан, издавна славится своими многовековыми национальными традициями и обычаями, радушием и гостеприимством. Являясь средоточием и хранилищем древней мудрости и обрядности народа мари, она сохранила исконные марийские традиции, отличающиеся глубоким этнокультурным нравственным содержанием. Здесь высоко ценится преемственность поколений, подрастающее молодое поколение с малых лет знает и соблюдает извечные родные обычаи, сер-

дечно хранит семейные ценности, бережно и трепетно относится к своей многовековой истории и культуре, искренне отдаёт дань уважения предкам.

Особо почитаемым жителями является праздник Семык, празднование которого ведётся с давних лет. Он входит в праздничный комплекс *Кон пайрем* («праздник щелока», «праздник умерших»). В нем сосредотачиваются сложные и многообразные обряды, которые связаны с культом предков, земледелием, семейно-брачными отношениями. В прошлом все они были направлены на упрочение хозяйства, семейного благополучия людей. Праздник способствовал сплочению сельского коллектива, усилению взаимосвязи родственных групп, их единению.¹ Особенностью праздника являлось проведение обрядов, соблюдение запретов, что было связано с защитой посевов от засухи, града, других стихийных явлений.²

Обряды раньше совершались в течение всех праздничных дней и носили обязательный характер, праздник Семык тоже не исключение. Среда и четверг считались основными днями праздника, в эти дни встречали умерших, водили их в баню; собравшись родственной группой поминали, зажигая свечи поименно всем умершим, угощали обрядовой едой, напитками, а затем провожали. Ночь со среды на четверг считается временем выхода нечистых сил. Чтобы они не проникли в дом и не навредили, домохозяйева закрывали на засовы двери, зажигали костры, сторожили свои дома, деревню, производили разного

рода шумы. Для молодежи было характерно устраивать в эту ночь различные веселые проделки: парни могли завалить бревнами ворота; забравшись на крышу дома или бани, заткнуть дымоход; опрокинуть в бане котлы с водой. Затем все вместе уходили на луга и до рассвета проводили время в веселье и играх, девушки собирали цветы.³

Праздник Семык у марийцев отмечается в разное время, в июне, через семь недель после поминального дня (*Сорта кече*), приходящегося на четверг марийской пасхальной недели (*Кугече арня*). Синонимами этого праздника были *Кон арня* («Неделя щелоха»), *Кон кече* («День щелоха»)⁴ В 2021 году у марийцев праздник Семык начался 16 июня. В день поминального дня – *Сорта кече* – мы, участники научно-исследовательской экспедиции, приехали в с. Кулегаш Агрызского района Республики Татарстан и таким образом сразу вовлеклись в процесс работы.

Марийцы изучаемой территории Республики Татарстан Семык отмечают своим родом (*нӱсыл дене*), совокупностью двух-трех или четырех семей. У этого древнего и красивого обряда есть своя последовательность. Готовиться к нему начинают заранее, в понедельник и вторник. В эти дни люди убираются в жилищах, дворовых постройках, самом дворе. Считалось, что в этот период активизируется нечистая сила, которая может навредить, если в доме и на усадьбе будет сор и грязь.

Среда традиционно называется *Семык сорта кече* (букв. «День свечи Семыка»). В этот

день рано утром хозяева дома топят баню, так как, по народным представлениям, в этот день души умерших приходят к родственникам помыться в бане. В семье, где есть усопшие, хозяин дома (если нет хозяина, то кто-нибудь из старших) приглашает в баню мужскую половину дома и умерших предков, родственников, обращаясь к ним: «Дедушка, отец, братья, в честь вашего праздника затопили баню. Все, кто пришел к нам, идемте мыться в баню». В бане для них ставится таз с водой и кладется веник.

Пока мужчины моются в бане, хозяйка печет блины. Она угощает блинами своих домочадцев и поминает умерших предков, наливает чай, кладет блины на специальный стол, приготовленный заранее. После того, как мужчины приходят из бани, хозяйка дома приглашает женскую половину. По словам информантов, в этот день мужу и жене нельзя вместе мыться в бане, а когда моют маленьких детей, родители у своих предков просят здоровье и благополучие для них.

После обеда, ближе к вечеру, для поминовения умерших накрывается стол, собираются родственники. Необходимо отметить, что для поминания усопших используются отдельные тарелки, чашки и ложки. Используемую для обряда поминовения посуду хозяева моют в бане. Стол, который накрывают угощениями для усопших, должен находиться недалеко от входной двери, до матицы дома. На стол (или стул) стелется чистое полотенце, на него ставится большое блюдо, куда кладутся блины, пироги,

вареные яйца – все то, что приготовила хозяйка в этот праздничный день. На этот стол также ставится стеклянная посуда для кваса, пива или водки. Все присутствующие в доме берут еду, поминая кладут кусочки в блюдо, часть напитка выливают в сосуд. Напитки наливаются правой рукой, нагибая руку в левую сторону и при этом поминая «шужо» (букв. ‘пусть дойдет’). Так наливают и во время поминок умерших.

Для поминовения умерших хозяйка варит суп, а также готовит разные угощения для праздничного стола: ватрушки (*пөремеч*), пироги (*паренге* (*шылан*) *когыльдо*), подкоготь с творогом и другие выпечки. Пироги обычно готовят в деревенской печи. Когда печь немного остывает, туда кладут яйца. По словам информантов, на праздничном столе должны быть молочные блюда: творог, топленое молоко, масло или сливки. Мясо для супа может быть любым, какое есть в доме, но чаще варят из куриного мяса. В старину на праздник Семьк суп варили из бараньего мяса. Баранья голова на праздничном столе считалась чем-то священным. Все сидевшие за столом пробовали мясо бараньей головы, принимая из рук хозяина дома и просили хороший приплод домашнего скота.

Необходимо отметить некоторые моменты, которые характерны не только марийцам изучаемой территории, например, когда хозяйка на праздничный стол ставит блины или пироги, она просит обилие хлеба (*кинде перкем*), ставит мёд для угощения гостей – просит благополучие и удачу в пчеловодстве (*мүкши перкем*).

Считается, что в дни празднования Семька души умерших навещают своих живых родных. Поэтому в домах и банях проводятся поминальные обряды, связанные со встречей ушедших родственников: зажигают свечи в их честь, ставят ритуальную еду и напитки (квас, пиво) для них. Пиво и квас варят заранее. Обычно зажигают три свечи: первую свечу – в честь владыки загробного мира *Киямат тора*, вторую – помощнику владыки *Киямат саус*, третью – для душ умерших родственников. Всем этим действием руководит хозяин дома, если его нет, то старший член семьи. Во время этого обряда люди у своих предков и умерших родственников просят здоровье, защиту от зла, удачу и благополучие в жизни.

Свечи жители изучаемой территории до сих пор делают сами, своими руками, из домашнего воска и кудели. Кудель крутят напротив солнца – справа налево. Это считается своеобразным ритуальным обрядом. В старину на День свечи Семька своими руками делали двадцать одну свечу.⁵ Свечи обычно ставятся в блюдо с зерном или на край полнца, блюда. Пока горят свечи на поминальном столе, домочадцы сидят за столом и кушают.

Само празднество здесь имеет и классическую основу, и свои локальные особенности. В частности, провожая после застолья уважаемых предков, домочадцы дружно выходили во двор все вместе, неся в руках посуду с «жертвенным» угощением для предков, ставили её на землю, а потом оставляли еду там же, омывали руки водкой (обряд очище-

ния), глава семейства бросал через дворовые постройки одно, два или три яйца (в одной и той же деревне по-разному). В ряде случаев яйцо предварительно разламывается пополам. По народным представлениям считается, что таким образом они угощают безногих усопших, которые не смогли прийти на праздник. Поминальная еда и напиток выливается в определенном месте во дворе. Это обряд, проводимый во дворе, является своеобразным прощанием с душами покойных до следующего обряда поминовения. «По народным представлениям считается, что после этого усопшие уходят из родного дома».⁶

После поминовения предков люди ходили друг к другу в гости с угощениями («*ратым ыштат*»), пожеланиями здоровья и благополучия. При этом они все, не только взрослые, но и дети, одеты в национальную одежду.

В дни празднования Семька нельзя работать, например, раньше даже не пасли скотину в поле. В среду (*Сорта кечын*) до обеда соседи друг к другу не заходили. Если утром кто-нибудь придёт в гости, то его считали колдуном или колдуньей.⁷

Четверг – банный день. Эта баня (*түвыт монча*) считалась особенной, она дарила здоровье на весь год. По словам информантов, в четверг раньше танцевали марийскую верёвку («*Кандыра*») по всей улице деревни.

Являясь представителями определенной национальности, которой присущи отличительные особенности в соблюдении традиционной обрядности и трепетном почитании

древних традиций, местные жители ощущают себя как единое целое.

В пятницу в основном отдыхали – устраивали массовые гуляния. Одним из таких праздников является *Курмызак*, который проводится в селе Кулегаш и является отличительной особенностью и своеобразным этническим элементом местного Семька. Взрослые и дети все дружно готовятся к этому празднику: в местном клубе репетируют разные танцевальные номера, песни. Они также своими руками готовят разные украшения для оформления праздника.

На праздник Курмызак в основном приезжают все желающие из всех восьми марийских деревень Агрызского района. В начале праздника на сцену выходят организаторы и участники мероприятия, поют песню «Тау Юмо Пүрышö...» («Спасибо Богу Предопределителю»), которая звучит как гимн. Все гости праздника стоя приветствуют эту песню.

На празднике Курмызак проводятся различные игры, конкурсы и состязания. Все, и взрослые, и дети, веселятся, танцуют и поют. Женщины варят для всех кашу в одном большом котле. Эта каша называется «Дружбой», она готовится из разных круп. Накрывают один большой праздничный стол с национальными блюдами и угощают всех гостей. Этот праздник наполняет людей живительной энергией, любовью к ближним, укрепляет родственные и дружественные связи. Жителям этих деревень удалось сохранить сакральный смысл праздника и органично вписать его в современные реалии.

Основная суть праздника Курмызак заключается в оригинальной показательной подаче всестороннего мастерства и умений, сил и таланта молодого поколения, что играло решающую роль в выборе будущего супруга или супруги, в восхвалении высших сил и благодарности природе. Следование народным традициям и обычаям, соблюдение обрядов объединяет людей в группы по интересам и проявлению своих талантов, способствует возникновению импровизации, мотивирует к пению, танцам, состязаниям, конкурсам, массовым играм и хороводам. Культура народного праздника способствует воспитанию как каждой личности, так и всего коллектива участников, не только расширяет их кругозор, но и создает условия для самовыражения, самореализации. Традиционное празднество не только улучшает настроение, оно содействует творческому проявлению, позитивному эмоциональному всплеску, позволяет раскрыть истинные творческие устремления людей, ведь здесь каждый человек является и исполнителем, и творцом, и участником, и созерцателем.

В субботу или воскресенье мероприятия, связанные с праздником Семьк, завершались. Во время проведения праздничных обрядов было запрещено думать о плохом, грустить, быть гневливым и браниться. Это могло сулить в будущем нехорошие погодные условия для будущего урожая.

Раньше в празднике Семьк принимали участие дети, подростки, молодежь. Они не спали всю ночь, веселились. Играли в разные

игры: прыгали через перекладины, играли в мяч, бегали наперегонки, стреляли из лука, состязались в бросании палок или камней; купались в реках, озерах и соревновались между собой: кто быстрее проплывет то или иное расстояние. В народе говорили: если до Семька семь раз искупаешься и семь разных трав съешь, то будешь здоров до следующего Семька.⁸

В настоящее время в Республике Татарстан Семьк широко празднуют в рамках фольклорного фестиваля с привлечением творческих коллективов, устраивая праздничные концерты, различные игры, конкурсы и состязания. Нам посчастливилось убедиться в этом, побывав во время экспедиции на республиканском празднике, состоявшемся в с. Мари-Суксы Актанышского района Республики Татарстан. Успешному началу памятного дня способствовали выступления уважаемых высоких гостей, но особую солидность и значимость привнесла речь марийского карта О.А. Третьякова, обратившегося с высокой сцены с приветствием к собравшимся участникам и гостям. В его речи прозвучали искренние душевные слова истинного патриота, человека, всей душой любящего родной народ и родную землю, искренне желающего им процветания, мира, добра и согласия. И, конечно, одним из примечательных и даже знаковых моментов этого мероприятия стало торжественное вручение символа праздника – переходящего флага Агрызскому району для очередного проведения празднования Семька в будущем 2022 году.

Таким образом, Семьк – это современный массовый национальный праздник марийцев, в котором присутствуют элементы народной культуры: национальные костюмы, народные песни и танцы, национальная инструментальная музыка, игры, традиционная кухня. Он ярко демонстрирует развитый культ предков у мари и особые обряды очищения и ритуалы.

Материалы экспедиции дали представление и о сохранности устного народного творчества, в частности, запретов и поверий, непосредственно связанных с календарными праздниками и традиционной обрядностью, песен, малых жанров. Во время экспедиций мы имеем дело с «живым» языковым материалом и стараемся, говоря простыми словами, записывать всё, что звучит на родном марийском языке. Накопленный материал также позволяет произвести анализ тех изменений, которые коснулись языка, какие намечаются тенденции в его структуре в результате влияния русского языка.

Местное устное народное творчество в большинстве своём, как и во многих других местах, является простым и обыденным, понятным и близким, но в то же время хранящим в себе глубинную смысловую ценность, заключающуюся в искреннем желании человека жить просто, но верно, разумно, твёрдо и мудро. Именно в таких ипостасях можно взрастить здоровое во всех отношениях молодое поколение. И чтобы в сердце каждого всегда была жива память о предках, об общих ценностях, о той основе, с которой всё начи-

нается... И эта задача стоит перед всеми нами и сегодня – сохранить и преумножить уважение к родным традициям, к истокам как самому важному, самому нужному, ибо в них таится мудрость предков, и если мы достигнем этого сегодня, то завтра подрастающее поколение сможет достичь очень многого, а главное – сохранит достоинство, понимание и чуткость в сердцах.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Калинина О.А. Марийские праздники / Марий пайрем-влак: полшык. – Йошкар-Ола: Министерство культуры, печати и по делам национальностей Республики Марий Эл, Республиканский центр марийской культуры, 2006. – С. 26.

2 Молотова Т.Л. Летний календарный марийский праздник «Семык» («Семик») // Нематериальное культурное наследие Республики Марий Эл: информ.-метод. материалы, объекты нематер. культурного наследия Республики Марий Эл. – Йошкар-Ола, 2016. – Вып. 2. – С. 39.

3 Калинина О.А. Марийские праздники / Марий пайрем-влак: полшык. – Йошкар-Ола: Министерство культуры, печати и по делам национальностей

Республики Марий Эл, Республиканский центр марийской культуры, 2006. – С. 26.

4 Молотова Т.Л. Летний календарный марийский праздник «Семык» («Семик») // Нематериальное культурное наследие Республики Марий Эл: информ.-метод. материалы, объекты нематериального культурного наследия Республики Марий Эл. – Йошкар-Ола, 2016. – Вып. 2. – С. 39.

5 Калиев Ю.А. Семык. – Йошкар-Ола, 1993. С. 26.

6 Молотова Т.Л. Моркинский район, д. Ямбатыр, с. Шор-Уньжа // Календарные праздники и обряды марийцев / Этнографическое наследие. Вып. 1: Сб. материалов. – Йошкар-Ола: МарНИИ, 2003. – С. 84.

7 Калиев Ю.А. Семык. – Йошкар-Ола, 1993. – С. 32.

8 Молотова Т.Л. Марийские дети в календарных праздниках и играх // Поволжские финны на перекрестке эпох: сб. ст. по материалам вторых и третьих Дальнеконстантиновских чтений / под ред. Е.В. Четвертакова, О.В. Гальцевой. – Нижний Новгород: Новая гуманистическая культура, 2019. – С. 72.

Иллюстрации к статье приведены во вклейке на страницах XIX-XXI.

Т. Л. Молотова

Особенности традиционного и современного костюма агрызских марийцев Татарстана

Аннотация. Статья посвящена особенностям традиционного и современного народного костюма марийцев Агрызского района Татарстана. Рассматриваются различные формы одежды, головных уборов, обуви, украшений данной территориальной группы в исторической эволюции. Показана общность покроя и некоторых элементов декорирования традиционного костюма агрызских марийцев с костюмом татарского народа. Отмечены особенности современного народного костюма.

Ключевые слова: агрызские марийцы, традиционные и современные формы костюма, украшения, головные уборы, эволюция.

Марийцы Агрызского района Татарстана относятся к территориальной группе прикамских марийцев (*чолман марий*), которые расселены в Елабужском, Мамадышском, Менделеевском, Кукморском районах Татарстана, Граховском, Каракулинском, Алнашском, Кизнерском районах Удмуртии. В прошлом эта территория входила в Елабужский и Сарапульский уезды Вятской губернии.

Традиционный костюм агрызских марийцев относится к прикамско-прибельскому костюмному подкомплексу восточных марийцев и имеет некоторые особенности. У прикамских

был распространен более разнообразный набор украшений, у прибельских бытовала различная отделка одежды, рубаха имела отложной воротник¹.

В прошлом для изготовления традиционной одежды у агрызских марийцев было распространено волокно конопли (*кине*), и реже — льна (*йытын*). Шерсть (*меж*) применяли при изготовлении сукна, полусукна, войлока и ниток. На обувь, ремни шла сыромятная кожа, теплую одежду и шубы шили из выделанных овечьих шкур. С конца XIX в. широкое применение получают покупные ткани, фабрич-

ные хлопчатобумажные и шерстяные нити, шелк-сырец, тесьма, ленты.

Конопляный и льняной холст (*кыне винер*, *йытын винер*) шел на изготовление рубах, кафтанов и штанов. Тонкое белое полотно высокого качества делали из тщательно отбеленного льняного волокна.

Традиционный женский костюмный комплекс данной территориальной группы состоял из рубахи, штанов, кафтана, головного убора, передника, пояса, кожаной праздничной и будничной лыковой обуви.

Основу одежды составляла рубашка *тувыр*, которая до середины XIX века не отличалась от рубашки поволжских, особенно луговых мариет. Рубаха из полотняного холста называлась *винер тувыр*. Это была туникообразная рубаха без клиньев, с прямыми рукавами. Грудной разрез *мел* располагался посередине или правее и завязывался двумя тесёмками или красными лентами. Рубашка богато орнаментировалась вышивкой на груди, плечах, спине, рукавах, по подолу и вдоль швов, соединяющих полотнище. Постепенно вышивка сохранилась только в области груди, подол *урвалте* стали отделывать тканым узором, затем оборками из пестряди или фабричных тканей около талии (*изи урвалте*) и по подолу платья (*кугу урвалте*). Из пестряди делались ластовицы *олто*, *кыштек* для подмышек, воротники *шўша*, *шога* и рукава *шоки*². В конце XIX века наряду с белой рубахой распространение получает и пестрядинная рубаха (*кезе*, *олача тувыр*) туникообразного покроя в красных, синих, желтых тонах. Рас-

пространилась длинная рубашка с широким подолом как *итакан тувыр*, с оборками, аналогичным татарским³.

Постепенно преобладающими становятся рубашки из клетчатой пестряди «*шакмакан тувыр*», в которых наряду с красным стали использовать желтые, черные и темно-синие тона.

Широко применялась отделка из разноцветных оборок и лент. В этот же период хорошо было развито узорное ткачество для изготовления праздничных рубах (*нўлтышан тувыр*). Женская рубаха прикамских мариетцев претерпела серьезную трансформацию, белая холщовая стала пестрядинной с широким подолом, с отделкой из тканых узоров, оборок и лент вместо вышивки⁴. В качестве украшения такой рубахи могли использоваться аппликации из фабричной однотонной ткани на подоле (см. рис. 2). Например, нередко встречались женские пестрядинные платья в 50–60-х годах XX в. с мотивом якоря из фабричной ткани по подолу (*якран тувыр*)⁵.

Мужская рубаха данной подгруппы из белой холщовой превратилась в пестрядинную туникообразного покроя и стала сходна с рубахами татар – длинная, с широкими рукавами, с отложным воротником.

В состав комплекса входила различная поясная одежда – пояс с набором украшений, передник и штаны. Повседневные пояса «*ўштў*» ткали из разноцветных шерстяных, шелковых ниток длиной до 2,5 м и шириной 3–4 см. Концы пояса украшались бахромой

или кистями «чоко». Мужчины подпоясывались еще кожаными ремнями «күзанүитö». Для опоясывания верхней одежды применялись широкие самотканые разноцветные кушаки «пота, пота үитö» из шерстяных и бумажных ниток, а также холщовые полотенца с вышивкой или ткаными узорами на концах. Кушаки носили в будни и праздники, а полотенцами подпоясывались на моления. У восточных марийцев полотенце и пояс сопровождали умершего в последний путь. Лошадь, везущая женщину-покойницу, украшалась полотенцем, а мужчину – поясом⁶.

Старинные передники «ончыласакыш» прикамских мариек были белые холщовые, без нагрудника, с вышивкой на подоле. Со второй половины XIX века стали носить передники пестрядинные, а в конце XIX – начале XX века – из фабричных тканей. Передники украшались по всему полю тканым узором, лентами, позументом, оборками из фабричных тканей, кружевом. Традиционной манерой ношения передника было то, что рубаху подпоясывали передником, а сверху носили распашной кафтан. К началу XX века передник стали подпоясывать поверх кафтана, который утратил функцию распашной одежды.

Передник с нагрудником стал появляться в начале XX века. Нагрудник в первое время был небольшим, высотой не более 10–12 см, затем он увеличился, так как нагрудная вышивка рубахи утратилась⁷.

Традиционные штаны «йолаш» у прикамских мари были белые из холста «винер йолаш»

или из домашнего сукна «ыштраш йолаш». В конце XIX – начале XX века преобладающими стали пестрядинные «олача йолаш, кезе йолаш» в синюю или красную полосу. Жениху на свадьбу полагалось надевать штаны с ткаными узорами. Для мужских штанов использовались и фабричные ткани. Штаны данной территориальной группы относились к штанам с широким шагом, характерным также для татар.

Разрез платья на груди замужние женщины закрывали специальным нагрудником *көкрак*, надевая его под платье. Подобный нагрудник был распространен частично – у прикамских, короткое время и не повсеместно, он не встречался у уральских и поволжских⁸. Этот тип нагрудника как элемент одежды был распространен среди татарок.

Мужские холщовые рубахи туникообразного кроя в конце XIX в. также заменяются пестрядинными, позже их шьют из покупных тканей. Мужчины носили рубашки, подпоясав.

Частью костюмного комплекта мужчин и женщин является верхняя распашная одежда нескольких видов. Это летние, зимние и демисезонные кафтаны из холста, полусукна и сукна, с подкладом и без него. Кафтаны были разными и по крою: наиболее ранними исследователи считают белые прямоспинные туникообразные кафтаны, встречались кафтаны с борами.

Женский костюм включал распашной кафтан *шовыр* из белого холста с богатой вышивкой по краям. Распашной кафтан такого кроя встречался еще в первой половине XX в. По-

мимо кафтанов туникообразного кроя у прикамских марийцев бытовали кафтаны с боковыми клиньями (*чаван шовыр*) и сборчатый с отрезной спинкой⁹.

Более поздние кафтаны утратили вышивку, приобрели широкий подол за счет клиньев до 12-ти, стали украшаться лентами и оборками. Также у данной территориальной группы со второй половины XIX века в состав костюмного комплекса стали входить кафтаны с широкими рукавами тюркского покроя, напоминающие татарский камзол или легкий бешмет. Пестрядинные кафтаны сохраняли традиционное название *олача шовыр*, а из фабричных тканей – *елан*.

В качестве зимней одежды прикамские марийцы носили теплые кафтаны из домашнего сукна с клиньями в подоле *чаван мыжер*, повседневные – из темного сукна, праздничные – из белого. Основной зимней одеждой была шуба «*кўрык*» из овчины. Шубы крыли холстом, а позднее пестрядью или фабричной тканью¹⁰.

Традиционные головные уборы восточных марийцев данной подгруппы отличаются половозрастным разнообразием и некоторыми локальными особенностями.

Восточномарийские девушки, как и поволжские, в конце XIX – начале XX века заплетали волосы в одну косу, опуская ее на спину, на голове носили головную повязку типа венца (*тенгеан лента, чачак, санга тенге, макромка*). Налобная повязка *чачак* являлась в прошлом обрядовым головным убором. Основу

налобной повязки делали из холста, пестряди или фабричной ткани, украшали лентами, позументом, блесками, монетами, а также бахромой из шелковых ниток, нанизанными бисером и монетами на концах. Данный головной убор был связан с накосником «*ўпкандыра, ўппоч, чачкан*», состоящим из ленты или тесьмы, украшенной монетами. Накосники являлись украшением девушек и молодых женщин, последние носили его до смены девичьего головного убора на женский¹¹.

К девичьим и женским головным уборам относятся платки *солык*. Прежде их делали из домотканого холста, были полушерстяные домотканые, покупные фабричные шерстяные, кашемировые, шелковые, из сатина и ситца, однотонные и в цветочный рисунок. Платок складывали треугольником – одним концом к другому и носили, повязав узлом под подбородком. Платок, как головной убор, по-прежнему является важным элементом современного праздничного костюма девушек и женщин. Старшее поколение носит платки и в повседневной жизни.

Преобладающим женским головным убором у прикамских марийцев являлся остроконечный «*шыгашовыч*», почти аналогичный женскому головному убору «*шымакш*» поволжских мариек из холста с богатой вышивкой, украшенный монетами, бисером. Однако прическа у данной группы была особая: волосы оформляли в два пучка (*мыгыле*) надо лбом и на макушке. Острым концом убор «*шовыч нер*» надевался на передний пучок надо лбом, на ма-

кушке при помощи петли прикреплялась другая часть убора «*кан*», а конец головного убора «*шовыч поч*» опускался на спину. Убор богато оформлялся геометрической вышивкой, выполненной преимущественно тёмно-красными и черными нитками, по краям шерстяной или кумачовой лентой, позументом, лентами, бисером, блестками, монетами, раковинами каури. Поверх головного убора надевался четырехугольный платок, в прошлом – холщовый с вышивкой, позже – фабричный. Такой головной убор *шынгашовыч* встречался повсеместно у восточных марийцев, имел некоторые особенности в вышивке и декоре, способах ношения конусообразной части. Т.А. Крюкова отмечала, что он был распространен «на всем пространстве бывшего уездов Уржумского, Малмыжского, Елабужского, Сарапульского, Бирского и Красноуфимского», и считала его одним из древнейших типов марийских головных ubоров. Переодевание в такой убор происходило после замужества, символизирующими смену социального статуса¹².

Летними головными уборами мужчин были валяные из шерсти шляпы белого и черного цвета (*уши, теркуши, шляпа*). Имели распространение среди мужчин и татарские тюбетейки. В качестве зимних головных ubоров носили круглые татарские шапки (*татар уши, молла уши*) из различного меха с суконным верхом. Прикамские марийцы использовали шапки-ушанки (*пыльшан уши*).

Необходимой принадлежностью женского костюма были разнообразные головные, шей-

ные, нагрудные, наручные, поясные украшения. У данной группы украшение «*вуйший*» (серебро головы) или *тенгеан кыл* (монетная связка) прикалывалось к головному убору во время свадьбы участницами обряда. Оно представляло собой ожерелье с основой из куска ткани, с позументом и нашитыми на него бисером, бусами, монетами и пуговицами. К головным украшениям относятся парные околоушные подвески из монет «*пылыш тенге, пылыш онго, алга*», которые были массивными и надевались на уши при помощи ушных петель. Шейные украшения были двух типов. К первому относились простые ожерелья из бус «*шүшер*» и более массивное «*шүештидыш*» (шейная повязка), которая представляла неширокий кусок ткани с нашитыми на него бисером, бусами, монетами, раковинами каури, пуговицами. У прикамских мариек шейное украшение сочеталось с наспинным украшением из ленты с нашитыми на него монетами¹³.

Традиционным и древним украшением восточных мариек была овальная ажурная сьюльгама (*шыркама*), которых могло быть около трех на грудном разрезе рубахи. В 30–40-е годы XX века данное украшение вышло из употребления. Распространенным нагрудным украшением прикамско-прибельских мариек был широкий нагрудник овальной формы из плотной ткани с нашитыми на него монетами различного достоинства (*сога, мелсога, онтенге*).

Распространение у восточных мариек имели покупные украшения: широкие браслеты *кидшол* и кольца *шергаиш*¹⁴.

Основной традиционной летней повседневной обувью были лапти «йондал, йында» из липового лыка в сочетании с онучами и различными суконными чулками (*ьшиты-раш чулка*). Суконные чулки бытовали только у восточных марийцев и являлись заимствованными от соседей-татар. Праздничной обувью у мужчин были сапоги, а у женщин – башмаки-коты, татарские сапожки. Зимой восточные марийцы мужчины носили валенки с длинными голенищами (*портышкем, тима*), а женщины с короткими голенищами (*пимауы*) или без голенищ типа глубоких калош (*ката*). Современные марийские платья женщины шьют сами. В селе есть мастерицы и профессиональные портные, которые изготавливают также платья и передники на заказ из современных ярких однотонных тканей, украшенных оборками лентами, вышивкой гладью. Мастерицы обшивают свою деревню и окрестные селения, часто выполняют заказы на изготовление праздничных и повседневных платьев, подарков на свадьбу, костюмов для фольклорных коллективов.

Мужской костюм рано вышел из бытования, но еще сохранялся в ритуальной сфере и в качестве одежды для молений. В наши дни мужские рубахи шьют из современных атласных тканей, сатина яркого цвета (зеленого, желтого, синего, красного). Они имеют крой как у поздних марийских рубах-косовороток, а сценические рубахи авторской работы могут быть на основе разных локальных традиций, с

переработкой народного орнамента. Преимущественно это сценическая одежда и наряд для официальных марийских мероприятий. Современные белые рубахи с вышивкой, иногда с распашным белым кафтаном и поясом встречаются у жрецов не только в Агрызском, но и других районах Татарстана. В качестве головного убора у них используется войлочная белая шапка *теркупи*. Такие современные формы марийского костюма представители традиционных культов заказывают в ателье «Сайвер» (Йошкар-Ола) или у народных мастеров.

В сельской местности марийский народный костюм имеют девочки, девушки, мальчики, женщины, юноши и мужчины. Женская марийская одежда продолжает использоваться как праздничная и сценическая и в современных условиях. В качестве мужской сценической и праздничной одежды применяется рубаха в виде косоворотки из ярких однотонных атласных тканей, черные брюки, фабричная обувь или сценические кожаные сапоги.

Традиционный костюм агрызских марийцев изменился под влиянием одежды татарского народа, что отразилось в покрое различных форм одежды, в использовании пестрядиных, узорчатых тканей и съемных украшений у женщин. Современный женский комплект костюма данной группы представляет яркое и самобытное явление материальной культуры и является этническим маркером данной территориальной группы, выделяющей их среди других народов региона.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Сепеев Г.А. Восточные марийцы. Историко-этнографическое исследование материальной культуры (середина XIX – начало XX вв.). – Йошкар-Ола, 1975. С. 158.

2 Полевые материалы автора 2009 (далее ПМА). Татарстан, Агрызский район, с. Бима. Информант О.Н. Исанаева, 1933 г.р.

3 Молотова Т.Л. Марийцы // Этнография Казанского Поволжья. Ист.-этногр. очерки / под ред. Г.Ф. Габдрахмановой, Д.Ф. Гагиной-Шафиковой. – Казань, 2017. С. 173.

4 Сепеев Г.А. Указ. соч. С. 161–163.

5 ПМА–2009. Татарстан, Агрызский район, с. Бима. Информант О.Н. Исанаева, 1933 г.р.

6 Сепеев Г.А. Указ. соч. С. 168.

7 Молотова Т.Л. Марийцы // Этнография Казанского Поволжья. Ист.-этногр. очерки / под ред. Г.Ф. Габдрахмановой, Д.Ф. Гагиной-Шафиковой. – Казань, 2017. С. 173.

8 Сепеев Г.А. Указ. соч. С. 162–163.

9 Указ. соч. С. 169.

10 ПМА–2009. Татарстан, Агрызский район, с. Бима. Информант М.А. Матвеева, 1940 г.р.

11 Сепеев Г.А. Указ. соч. С. 185–186.

12 Крюкова Т.А. Материальная культура марийцев XIX века. – Йошкар-Ола, 1956. С. 136.

13 Молотова Т.Л. Марийский костюм. – Йошкар-Ола, 2020. С. 302.

14 Молотова Т.Л. Указ. соч. С. 303.

Иллюстрации к статье приведены во вклейке на страницах XXII–XXIV.

Т. Л. Молотова

Традиционная свадьба марийцев Татарстана

Аннотация. В сообщении приводится описание некоторых обрядов, ритуалов традиционной свадебной обрядности марийцев Татарстана, собранные во время этнографических экспедиций в районах проживания народа.

Ключевые слова. Марийцы Татарстана, традиционная свадебная обрядность, предсвадебные, свадебные, послесвадебные ритуалы.

В семейной обрядности марийцев большое значение имела свадьба. Традиционная свадьба марийцев Татарстана представляла собой яркое и сложное явление, которое видоизменялось в различные исторические периоды. В современных условиях свадьба часто проходит «по-городскому» сценарию, чаще всего в кафе, в столовой в течение одного-двух дней. В таких случаях соблюдаются только некоторые ритуалы из традиционного обряда.

В данном сообщении рассматриваются некоторые аспекты традиционной свадьбы марийцев по полевым материалам, собранным во время этнографических экспедиций в Татарстане в 2006, 2007, 2009, 2015 годах.

Традиционная марийская свадьба (*сҗан, сӧрмари*) – комплекс обрядовых действий, направленных на заключение брака и создание

семьи. Свадебные обряды складывались из трех этапов: предсвадебный, свадебный и послесвадебный. Предсвадебный период включал смотрины (*ӱдыр йодаш*), сватовство (*тулар-тымаш, ӱдыр йӱктымаш*), сговор (*сӧрасымаш*). Сватать ехали обычно вечером родственники – старшая сестра с мужем, старший брат; родители жениха не ездили сватать. Сватовство происходило в доме девушки, если родители были настроены на сватовство положительно, то дома стол накрывался праздничной скатертью и выставлялись угощения, в числе которых обязательно было сливочное масло. В том случае, если родители были против сватовства, стол не накрывался. Сваты (*тулар, тулаче*) с собой брали хлеб, масло, вино или самогон и выставляли их на стол в доме невесты после приглашения родителей невесты. Девушка

сидела за печкой. Ее приглашали к столу, если она была согласна выйти замуж, то пригубляла рюмку с вином. Затем невеста с женихом шли приглашать родственников невесты, соседей отведать девичьего вина (*удыр арака*). В доме ставили самовар и ставили тарелку со сливочным маслом на стол. Родители невесты, сваты ждали гостей, которым объявлялось о сватовстве девушки. На церемонию сговора приходили родственники, соседи, друзья. В доме кто-то из старших разрезал каравай хлеба на куски и мазал маслом, трапеза начиналась с поедания хлеба с маслом, а затем жених и невеста угощали присутствующих самогоном или вином. Пришедшие на сговор одаривали невесту деньгами. Обычно сваты одаривались подарками в виде платков, рубах, отрезков ткани, полотенец. В свою очередь сваты отдаривались деньгами¹. Обмен подарками означал, что стороны достигли согласия.

Во время сговора родственники невесты и жениха договаривались о количестве участников свадебной церемонии, калыма за невесту, о подарках для родственников жениха. Величина калыма зависела от приданого невесты, чем оно было дороже, тем соответственно увеличивалось денежное содержание калыма. Приданое девушки (*кучык*) состояло из домашнего скота, богатым невестам родители могли выделить лошадь, корову, овец и т.д. В приданое также входила одежда разнообразных форм, украшения, постельные принадлежности, текстильные изделия для интерьера, пестрядинные холсты, утварь и др. Традиционно

невеста после сватовства и сговора жила у посаженных родителей (*киямат ава, ача, пуртыммо ава, ача*), где она занималась приготовлением подарков для родственников будущего мужа, где ее мог посещать жених. Ей помогали подруги, а иногда приглашали специальную швею со швейной машинкой, которая шила некоторые формы одежды в качестве подарков для родителей жениха и невесты (рубахи, платья, передники и др.). После того как подарки были приготовлены, невесту от посаженных родителей увозили обратно к родителям, и жених забирал ее из родного дома в день свадьбы. Институт посаженных родителей играл для восточных марийцев исключительную роль, это была специфическая особенность в свадебной обрядности данной группы².

Предсвадебные обряды – это обряды, во время которых сваты подыскивали девушку, получали согласие родителей и девушки на свадьбу, решали вопросы, связанные с подготовкой свадьбы, выстраивали экономические отношения между желающими породниться семьями (размеры калыма, приданого). Продолжительность этого этапа могла быть различной от 10 дней до месяца. В семьях брачующихся происходили хозяйственные приготовления к свадьбе³.

Свадебную одежду молодуха готовила сама. Комплект состоял из платья, передника и легкого кафтана. На яркой однотонной одежде должно было быть много вышивки. В настоящее время невеста первый день свадьбы может быть одета в белое платье, но

на второй день свадьбы надевает народную одежду.

Перед свадьбой невесты укладывала в сундук текстильные предметы для убранства дома – покрывала, занавески, полотенца, скатерти, одежду и подарки. Складывать вещи поручали кому-либо из старших родственников. В сундук с приданным помещали немного зерна, деньги, чтобы невеста в будущем жила в полном достатке⁴.

Второй этап – свадьба, которая проходила несколько дней в доме жениха и в доме невесты. Обряд начинался с отправления свадебного «поезда» из дома жениха за невестой в дом ее родителей. Свадебный поезд состоял из родственников и специальных свадебных чинов – глава свадьбы (сүан вуй), который руководил свадьбой, дружки (саус мари), у которого была плетка и два полотенца повязанных поверх одежды на груди крест на крест. Приглашали и специальных женщин-поезжанок (сүан вате), которых должно было быть 15–20 человек, они исполняли свадебные обряды, песни, танцы. Невеста наряжалась в свадебную одежду (рубаха, кафтан, украшения, свадебное покрывало), ее голову и лицо закрывали большим фабричным платком (в прошлом использовалось вышитое покрывало из холста – пыргенчик). Гостей со стороны жениха, невесту, жениха и посаженную мать (пуртымо ава) угощали за свадебным столом. Поезжанки пели корильные частушки (игылтмаш муро) в адрес невесты. После угощения невеста одаривала платьями, рубашками,

платками своих родителей, братьев, сестер, крестных, вешая подарки на их плечи. Женых благодарил мать за воспитание дочери и дарил ей платок. Родственники давали молодым благословение на семейную жизнь. Молодые, подруга невесты (ончыл шогышо), посаженная мать три раза по солнцу обходили свадебный стол и отправлялись к свадебному тарантасу. Свадебная процессия отправлялась в селение жениха. Приехав в деревню жениха, молодым под ноги расстилали палас или они вставали на подушку, и мать жениха встречала их с хлебом и солью. В доме сажали молодых на подушки, пред столом с угощением. При угощении делили между гостями гуся, для которого приглашался специальный человек, он был мастером в этом деле. Молодым обычно доставались крылья гуся. Женщины поезжанки пели песни, плясали. Невеста одаривала родственников жениха и участников свадебного поезда подарками, получившие подарки также обещали подарить что-либо из домашних птиц, животных, утвари, денежных средств и т.д. В качестве подарков со стороны невесты были платья, рубахи, вышитые полотенца, платки. Родители жениха одаривались наиболее богато, невеста дарила матери платье, фартук, платок, отцу – рубашку. Подарки получали и другие родственники жениха – сестры, братья, дедушка, бабушка, тети, дяди и др. Те в свою очередь благодарили невесту и обещали подарить что-либо. По количеству и качеству подарков со стороны невесты

родственникам жениха, окружающие судили о ее состоятельности и мастерстве. Дружка во время раздачи подарков своей плеткой ударял в матицу дома. После застолья с невесты снимали платок, меняли головной убор на женский, что означало переход в категорию замужних женщин. Участники свадьбы давали пожелания молодым жить дружно, уважать друг друга, народить 7 дочерей, 9 сыновей. Участники свадьбы с песнями провожали молодых в клеть, где дружка ударив молодых плеткой, закрывал их. На второй день подружка невесты пекла блины, которыми угощала гостей. В старинной свадебной обрядности было принято проверять молодую на девственность, показывая простынь⁵. Молодушка также должна была «одеть дом» (пёртым чикташ), т.е. украсить дом новых родственников полотенцами, покрывалами, занавесками, скатертью. Молодушку водили к источнику воды, где она Богине воды (Вүд ава) приносила в жертву монету или же бусины, блески, прося у богини счастливой семейной жизни, здоровья, благополучия, разрешения брать воду из источника. Женщины поезжанки в этот день молодых водили в гости по домам, где молодую стоя на коленях, подавала хозяевам рюмку вина (сукомо арака)⁶.

Через некоторое время после свадьбы (послесвадебные обряды) молодая пара в новом качестве отправлялась в гости к родителям молодой, это могло происходить и во время праздников, например, во время Рождества, Масленицы⁷.

В различных районах проживания марийцев Татарстана в традиционной свадебной обрядности существовали свои локальные особенности, но в целом это был один комплекс свадебной обрядности. В прошлом браки совершались и путем похищения (умыкания) девушки парнем без согласия девушки, а иногда и с обоюдного согласия, что было связано с желанием уменьшить затраты на свадьбу.

В 60–80-ые годы прошлого столетия свадебный обряд татарстанских марийцев подвергся сильной трансформации, модернизации, исчезли многие традиционные обряды и ритуалы. Браки стали совершаться по обоюдному согласию. Одна из жительниц 1969 года рождения д. Большая Шия Мамадышского района так описывает свою свадьбу 1991 года. Жених мой был из этой же деревни. Его родственники пришли меня сватать, я была согласна выйти за него замуж, так как мы давно дружили. Жених выставил на стол вино, хлеб. Пригласили соседей на угощение. Те, кто выпивал вино оставляли деньги. На прощание отец спел мне грустную песню, матери к этому моменту не было, она умерла. В этот же день меня жених с провожатыми увез с приданым к себе домой. У дома нас встретили с хлебом и солью родители жениха, мы встали на подушку. В доме был накрыт праздничный стол, за столом я раздала подарки, женщинам – платки, мужчинам – полотенца. Проводившие меня родственники и подруги в дом жениха ушли, я осталась. На следующий день я постелила на стол новую скатерть, повесила семь вышитых полотенец,

испекла блины в доме, угощала гостей. Но это была еще не свадьба. День свадьбы был назначен позже, всех пригласили к семи часам вечера, деревенские пришли на свадьбу. Со стороны моих родственников принесли два ведра с зерном пшеницы, жареного гуся, перину. Я во второй раз за застольем одаривала всех присутствующих. Родителям мужа, посаженным родителям (киямат ава, ача) подарила платья и рубахи. За застольем пели и дарили нам различные подарки (сервизы, постельное белье, утварь и др.). Посаженные родители подарили нам барашка. В этот же день за столом делили гуся и раздавали по кусочку. В этот же вечер посетили клуб, где молодежь плясала и пела. На следующий день мои родственники ходили по гостям к родственникам мужа (рат кошташ). Через год после приплода от подаренного барашка, в 1992 году, ходили в гости и одаривали своих посаженных родителей. В настоящее время ничего такого уже не делают. Свадьбу справляют в кафе по-городскому. В современных условиях еще существует сватовство, пьют девичье вино, после ЗАГСа перед домом молодожены встают на подушку, во время свадебного застолья делят жареного гуся. Свадьбы снимают на видео. Все делают свадьбу только по-современному, по-городскому, так желает молодежь⁸.

Марийская традиционная свадьба была яркой, сложной, самобытной, театрализованной, насыщенной песнями, танцами, обрядами. Свадебная обрядность в историческом развитии претерпевала непрерывные изменения.

Современная марийская обрядность сильно трансформировалась. В настоящее время свадьбы проводят в кафе, столовой, где не соблюдаются традиционные обряды. Однако сохранился обряд раздачи подарков невестой родственникам жениха, а также одаривание подарками молодоженов.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Полевые материалы автора (далее ПМА). Актанышский район, д. Мари Суксы, 2006. Менделеевский район, д. Актазики, с Илнеть, 2007. Мамадышский район, дд. Большая Шия, Каргали, 2015.

2 ПМА. Актанышский район, д. Мари Суксы, 2006. Менделеевский район, д. Актазики, с. Илнеть, 2007. Мамадышский район, дд. Большая Шия, Каргали, 2015.

3 Белевцова В.О. Предсвадебные обряды в традиционной брачной обрядности марийцев в конце XIX – начале XX века (структурно-типологический анализ) // Финно-угроведение. 2010. № 2. С. 66–68.

4 ПМА. Актанышский район, д. Мари Суксы, 2006. Менделеевский район, д. Актазики, с. Илнеть, 2007. Кукморский район, д. Покучук, 2009. Мамадышский район, д. Большая Шия, д. Каргали, 2015.

5 ПМА. Менделеевский район, д. Акмазики, Елабужский район, д. Куклюк, 2007. Кукморский район, д. Почкучук, 2009. Мамадышский район, д. Большая Шия, д. Гришкино 2015.

6 ПМА. Менделеевский район, д. Актазики, Елабужский район, д. Куклюк, 2007. Мамадышский район, д. Большая Шия, д. Гришкино, 2015.

7 ПМА. Менделеевский район, д. Актазики, 2007, Мамадышский район, д. Гришкино, 2015.

8 ПМА. Мамадышский район, д. Большая Шия, 2015.

О. М. Герасимов

Музыкально-поэтическая композиция народных песен елабужских мари

Аннотация. Статья посвящена раскрытию особенностей строения народных песен первых, елабужских, переселенцев восточных мари. Музыкально-поэтическая композиция народно-песенной культуры затрагивает многие стороны бытия музыкальной культуры этноса – поэтики, ладовой природы и структуры напевов.

Ключевые слова: поэтика, структура и ладовая природа напевов, восточные переселенцы.

Музыкально-поэтическая композиция песен рассматриваемой этнографической группы оказалась наиболее стабильным элементом в историческом развитии их песен. При всей важности *всех* составляющих особенностей народных песен (жанровых, структурных, метроритмических, ладовых) музыкально-поэтическая композиция нам представляется наиболее приоритетной. Этот, для кого-то кажущийся спорным, постулат мы попробуем рассмотреть на примере строения песенных образцов музыкального фольклора одной из переселенческих групп восточных мари. Речь идет о так называемых елабужских мари.

Прежде всего о самом термине «елабужские», вот уже более полувека применяемом

по отношению к одной из групп восточных мари. Несмотря на наличие немалого количества работ, посвященных музыкальной культуре (прежде всего – к музыкальному фольклору) этой группы, указанный термин нигде так и не был «расшифрован». Настала пора это сделать.

Автор этой работы является уроженцем Бондюжского района Татарской республики. В годы учебы в музыкальном училище им. И.С. Палантая (1963–1967) не без доброго напутствия композитора А.И. Искандарова он заинтересовался песнями своей «малой Родины», стал их записывать на ноты. Вплотную же этим он занялся уже в годы учебы в Московской консерватории. Его наставница,

проф. Руднева А.В.¹, поддержала студента в его желании организовывать музыкально-фольклорные экспедиции к «своим» мари. Но к тому времени, в результате так называемых укрупнений территорий, «бондюжские» мари были присоединены уже к Елабужскому району. А в этот марийский «анклав», единый как по языку, так и музыкальному фольклору, входят жители Агрызского, Бондюжского, Елабужского, Кукморского, Мамадышского районов Татарской республики, Алнашского, Граховского, Каракулинского, Кизнерского, Киясовского и Мало-Пургинского районов Удмуртии. Встал вопрос об обозначении собранных в первой (1968 года) экспедиции песен, инструментальных наигрышей и ареала, где был собран этот уникальный экспедиционный материал. И в научный оборот был введен термин «елабужские» мари³.

Прежде чем приступить к анализу песенных строф елабужских мари, позволим себе сделать еще небольшой предикт.

Очень часто, когда речь идет о строении марийских народных песен, приходится слышать о так называемом кварто-квинтовом смещении, как о явлении, свойственном всему марийскому музыкальному фольклору. Но, как известно, это явление характерно песенным (и инструментальным, естественно) структурам лишь трех этнографических групп мари – моркинских, пригородных и горных. Для песенных же структур остальных этнографических групп свойственно совершенно другое.

Признав как факт несомненное «единородство» музыкального фольклора мари указанных выше 10 районов, тем не менее, мы выделяем в этом единстве две разновидности

строения песенной строфы (а также и соотношения напева и текста). В этих разновидностях песенных строф мы усматриваем наличие двух музыкальных диалектов. В свое время мы предложили эти два диалекта «привязать» к двум условным центрам:

1) село Элнет (Ильнетъ) – самый крупный населенный пункт в Елабужском (Бондюжском-Менделеевском) районе;

2) деревня Куанэнгер (Каменный Ключ), также одна из крупных в Агрызском районе Республики Татарстан⁴.

Данная «географическая коррекция» подтверждается наличием целого ряда признаков (пусть порой даже и незначительных):

а. в лингвистике: *туна* – *пашмак* (бычок или телка) и др.;

б. различия в женском платье;

в. различными напевами ряда жанров (рекрутских, к примеру);

г. внутрипериодными строениями напевов (см. ниже);

д. и даже в народной хореографии (традиционная «восьмерка» у первых и многолюдная «верёвка» – у вторых, представляющая собой целую цепь «восьмерок»⁵).

Круг жанров и связанных с ними поэтических текстов в принципе един для фольклорного наследия всех елабужских мари. Психологический (образный, сопоставительный) параллелизм, свойственный фольклору многих народных культур вообще, также составляет основу поэтических построений всего их народно-песенного наследия.

Согласно указанным двум музыкальным диалектам, мы имеем две разновидности и строения песенной строфы:

I музыкальный Напев – А А'А'А А'А'А'
 диалект Текст – А Б Б В Г Г

II музыкальный Напев – А В В'А В В'
 диалект Текст – А Б Б В Г Г

Общим для обеих разновидностей является то, что:

* поэтический текст – четыре строки (при повторении – шесть), в которых первая пара строк (фактически три строки, первая полустрофа) соотносится со второй парой по принципу семантического (вышесказанного психологического) параллелизма – представляет собой одну поэтическую строфу, особый

«микромир», существующий обособленно и обладающий законченным смысловым и образным содержанием. Соответственно двум поэтическим полустрофам и мелострофа делится также на две мелодические полустрофы;

* композиция всей песни в целом представляет собой одну мелодико-поэтическую строфу, то есть шестистрочное образование, в котором третья и шестая строки образуются путем варьированного повторения второй и пятой мелострок, а построение, образованное IV–VI мелостроками, является варьированным повторением предыдущих I–III мелострок:

МФЭ 1968 - 26

Йы - рык - се - лай ма - ри - йын о - лы - ке - шы - же
 шым - ле шым тў - р - лө сас - ка - же пе - ле - дын.
 Шым - ле шым тў - р - лө сас - ка - же пе - ле - дын.
 Ой, мем-нан гы - на шо - льо - в - лак пеш мўн - дў - р - нө,
 шым - ле шым тў - р - лө сас - ка - жын рў - дышт - лак.
 Шым - ле шым тў - р - лө сас - ка - жын рў - дышт - лак.

Йырыксе-лай мариын олыкешыже
Шымле шым түрлө саскаже пеледын,
Шымле шым түрлө саскаже пеледын.
Ой, мемнан гына шольо-влак пеш мүндүрнө –
Шымле шым түрлө саскажын рұдышт-(в)лак,
Шымле шым түрлө саскажын рұдышт-(в)лак.

На лугах Ерыксинских мари
Зацвели 77 видов цветов,
Зацвели 77 видов цветов.
Наши родные очень далеки –
Они как эти 77 видов цветов,
Они как эти 77 видов цветов.

Это была гостевая песня мари I музыкального диалекта.

Посмотрим материал II музыкального диалекта (сказанное выше о строении песенной

строфы, ее полустрофах, текстовом оформлении полностью повторяются и в приведенном ниже случае):

МФЭ 1968 - 59

А - на - е - мат кум - да дыр, а - на - ем кум - да,
тү - ре - да - лын ка - я - ла - шат шы - лыж - лан вий.
Тү - ре - да - лын ка - я - ла - шат шы - лыж - лан вий.
Кай - ше гы - на ег - жы - ла - нат ик - ны - мат о - гыл,
сур - теш код - шо ег - жы - лан пеш йө - сө.
Сур - теш код - шо ег - жы - лан пеш йө - сө

Анаемат кумда дыр, шүлеем күчык –
Түредалын каялашат – шылыжлан вий
Түредалын каялашат – шылыжлан вий
Кайше гына егжыланат икнымат огыл,
Суртеш кодшо егжылан пеш йөсө,
Суртеш кодшо егжылан пеш йөсө.

Жнивье мое большое, овес короткий –
Жать это – пояснице тяжело,
Жать это – пояснице тяжело.
Уходящему из дома не так больно,
Остающемуся дома – тяжело,
Остающемуся дома – тяжело.

Хотя каждая мелодическая полустрофа внешне и представляет метроритмическую и структурную завершенность, тем не менее, полная завершенность песенной строфы в целом будет достигнута лишь при двукратном повторении двух трехстрочных музыкально-поэтических полустроф. Если же взглянуть на это, казалось бы, противоречие с позиций академического музыкознания, то форма целого предстает как повторенный период, состоящий из двух периодов, каждый из которых делится на три предложения. Таким образом, использование терминологического комплекса как фольклористического понятийного аппарата, так и аппарата общего музыкознания, помогут нас приблизить к сути описываемого явления.

Если в соотношениях напева и текста в двух музыкальных диалектах, как видно из приведенной выше схемы-таблицы, существенной разницы нет, то внутренне деление предложений (напевов и стихов) в песнях двух групп отличается довольно значительно. Здесь мы видим два вида мелостроф:

$C = AA^1A^1$ и

$C = AB^1B^1$,

где C – трехстрочное построение, строфа, A и B – мелодические строки, соответствующие одной поэтической строке-предложению.

Музыкальные предложения (однотемные) в песнях I подгруппы имеют также два вида внутреннего деления:

$A = ава$ ($ава^1$) с внутритактовыми делениями $4+2+4$ ($4+2+5$, $4+2+6$) и

$A = авс$ также с аналогичными делениями $4+5+4$ ($4+3+4$), где **а**, **в** и **с** – фразы (или иногда мотивы), составляющие предложения. Такое деление предложений на микротакты-мотивы (тактмотивы⁶) ведет и к делению каждого стиха на определенные временные отрезки. Так, согласно трем микротактам в предложениях выделяются и три «зоны» в каждом стихе: «зона» первого четырехдольника, «зона» двухдольника и «зона» второго четырехдольника (иногда при исполнении этот четырехдольник увеличивается до 5 или 6 долей).

Песенные строфы II группы («агрызских» – по С. Свечникову) мари, состоящие из двух разнотемных предложений, также имеют внутреннее деление, но несколько иного порядка:

$A = ав$

$B = ск$, где «к» – завершающее, кадансирующее (резюмирующее) построение.

Интересно отметить, что тексты, в принципе единые для песнетворчества обеих групп (диалектов), в зависимости от мелодических структур имеют и различное внутреннее деление (а иногда и слоговую оформленность):

I. (4+2+4) 

II. (4 + 4) 

Как видно из приведенной схемы, первые две фразы текста песни первой подгруппы (4+2+4) в песнях второй подгруппы укладываются в первую мелодическую фразу, равную четырем метрическим долям.

Рассмотренные виды музыкально-поэтических строф, как оказалось, идентичны песенным строфам чувашей-анатри. Это тем более неожиданно, что у народа, казалось бы, ничего общего не имеющего с финно-угорской культурой, оказалось много общего с многосложником елабужских мари и их песенными структурами. Исследователь чувашского музыкального фольклора профессор, доктор искусствоведения М. Кондратьев, желая привести к «общему знаменателю» точку зрения филолога, усматривающего в таких текстах одну версострофу, и музыканта, утверждающего, что здесь две равных мелострофы, решает спор филолога и музыканта, «разделив понятия строфы вообще на понятия простой строфы и сложной строфы»⁷.

Для музыкально-поэтических композиций песен елабужских мари нами в свое время были предложены понятия строфа (С) и строфа высшего порядка (С)⁸, соответствующих I–III и IV–VI мелострокам с одной стороны и I–VI мелострокам – с другой.

На основании рассмотренных особенностей музыкального фольклора елабужских мари, анализа песен различных жанров этой переселенческой группы восточных мари, мы вправе выделить две группы, определив их как музыкальные диалекты с ярковыраженными признаками в мелодике, жанровой и ладовой природе, а также в музыкально-поэтической композиции.

Безусловно, все богатство музыкального наследия елабужских переселенцев, как и во-

обще весь музыкальный фольклор народа, невозможно «втиснуть» в заранее определенные группы. За строго очерченными рамками остается еще немало того, что нас все еще продолжает удивлять и радовать, очаровывать и задумываться. Этим и дорог нам наше народное достояние – музыкальный фольклор.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Руднева Анна Васильевна (1903–1983), проф. Московской государственной консерватории им. П.И. Чайковского, стала впоследствии научным руководителем автора.

2 Несомненно, здесь сказалось и то, что сам автор, предложивший этот термин, считался теперь уже выходцем Елабужского района.

3 Эту группу деревень (входивших в две республики – Татарстан и Удмуртию) с точки зрения их этнической истории рассматривает в своей работе С.К. Свечников. См.: «Этническая история агрызских мари» на 81 стр. данного издания.

4 Довольно близкая к популярной «верёвке» башкортостанских мари.

5 Тактмотив – мельчайшая единица при анализе структуры. Термин профессора этномузыкологии Хельсинского университета Эрки Пеккиля (Erkki Pekkilä). См.: Liimets A. Viilulipalade muusikalne vorm eesti rahvatraditsioonis = Лийметс А. Музыкальная форма скрипачных наигрышей в эстонской народной традиции. Tallinn, Valgus, 1988. С. 37.

6 Кондратьев М.Г. Многослоговой стих низовых чувашей в его взаимодействии с музыкальной формой // О чувашском искусстве. Чебоксары, 1977. С. 21.

7 Герасимов О.М. Музыкальный фольклор елабужских мари. Дисс. на соиск. уч. степ. канд. иск. М., 1995.

Иллюстрации к статье приведены во вклейке на страницах XXV–XXVII.

Л. В. Илтубаева

И марийцы встречали по одежке...

Декоративно-прикладное искусство восточных марийцев в местах локального проживания в Республике Татарстан (на примере традиционной женской одежды)

Аннотация. В статье производится художественно-стилистический анализ традиционной женской одежды «восточных мари», проживающих в Кукморском районе Республики Татарстан. Рассматриваются различные формы одежды, головных уборов и украшений данной территориальной группы. Уделяется внимание современным сценическим нарядам, стилизованным под национальный костюм.

Ключевые слова: «восточные мари», Кукморский район РТ, традиционный и сценический костюм, украшения, головные уборы.

В настоящее время на территории Республики Татарстан в результате целого ряда сложных явлений этнической истории проживает марийское население. Художественно-стилистический анализ предметов декоративно-прикладного искусства данной этнической группы, именуемой «восточными мари», позволяет на примере традиционной женской одежды определить методы и принципы, самобытный характер народного творчества в целом.

В 2011 году была организована научно-исследовательская экспедиция по селам и деревням Кукморского района Республики Татар-

стан с целью сбора материалов о культурном наследии татарского, удмуртского и марийского населения, проживающего в данном районе. В ходе экспедиции в места проживания локальной группы восточных марийцев – деревню Починок-Кучук – были обнаружены и изучены образцы традиционной одежды, хранящиеся в школьном музее при средней общеобразовательной школе, в доме культуры. Благодаря содействию директора школьного краеведческого музея МОУ СОШ с. Починок Кучук, учителя истории Маргариты Захаровны Музафаровой и художественного руководителя клуба

Ольги Евгеньевны Ивановой членам экспедиции удалось ознакомиться как со старинными, так и с современными вариантами традиционного женского костюма восточных мари, бытовавшего в деревнях данной местности – Починок-Кучук (*Поч-Кучук, Мултан, У Ял, Камышлы*), Старая Кня (*Тошто Кня*), Княгор (Курык Умбал). Также интересный материал, касающийся костюмного комплекса народов, проживающих в данном регионе, представлен в Кукморском краеведческом музее.

Народное творчество и декоративно-прикладное искусство марийского народа нашли свое отражение, прежде всего, в изделиях, тесно связанных с его материальной культурой. Одним из самых ярких проявлений культуры этноса, в котором отражаются его мировоззрение и представления о красоте и целесообразности, является народный костюм. Анализ марийского народного костюма в сопоставлении с традиционной одеждой народов, проживающих в регионе Поволжья и Приуралья, – мордвы, удмуртов, чувашей, татар, башкир – позволяет отметить наличие значительного количества общих черт, что неоднократно отмечалось в этнографической литературе¹.

Традиционный марийский костюм, как мужской, так и женский, изготавливался преимущественно домашним способом и состоял из рубахи, штанов, кафтана, пояса, головного убора, обуви. Отличие женского костюма состояло в том, что он дополнялся украшениями. Основой одежды и обуви служили

домотканый конопляный или льняной холст («вынер»), домашнее сукно («штраш») или полусукно.

Традиционная нательная рубаха («тувыр») имела туникообразный покрой. Перед и спинку составляло перегнутое пополам полотнище ткани, к нему пришивались под прямым углом рукава, а под рукава к стану пришивались боковины в виде прямоугольных полотнищ, перегнутых по продольной нитке². Старинная мужская рубаха по покрою напоминала традиционную женскую, но была более короткой. Функционально одежда марийцев подразделялась на повседневную, праздничную и обрядовую. У каждого народа, как правило, существовали свои эстетические каноны. Традиционные цвета, используемые в марийской одежде, – это белый и красный.

Рубахи восточных мариек имеют отличия от рубах луговых и горных мариек. Так, женскую рубаху шили часто не только из белого холста, но и из пестряди, а рукава – из фабричных тканей. На покрое рубахи также отразилось влияние татар и башкир. Она обычно состояла из двух частей. Верхняя часть (до высоты бедер) была туникообразной, а низ делался шире и составлялся из нескольких полотнищ, причем на подол нашивали оборку из цветной фабричной ткани. Нагрудный разрез был прямой, а воротник стоячий, реже отложной. Разрез обшивался несколькими полосками цветной материи и разноцветными лентами, как у рубах татарских и башкирских женщин, а ворот завязывался тесемкой.

Рубаху часто носили без пояса. К концу XIX в. женская рубаха восточных мари претерпела значительные изменения: из белой холщовой стала пестрядиной.

Поверх рубахи надевался передник («*ончыласакыш*»). Восточные мари носили передник с грудкой. Связано это с тем, что когда у рубах стали исчезать нагрудные вышивки, появилась потребность в переднике с нагрудником. Под рубахой марийские женщины носили штаны («*йолаш*»), сшитые из пестряди на вздержке, как и соседи их, башкиры.

Верхней летней одеждой была холщовая одежда в виде распашного кафтана («*шовыр*»). Подобные летние кафтаны были сходны с татарскими камзолами, кроились и шились в талию с клиньями. Осенью женщины надевали кафтаны, сшитые из домотканого холста белого, серого и коричневого цвета. Шовыр обшивался кумачом, часто украшался маленькими ниточками из бисера и монет. Женщины также носили распашные кафтаны («*елан*») из черного сатина с отрезной спинкой и сборами по талии, борта и подол обшивались цветными лентами. Зимой марийские женщины надевали овчинную шубу («*ужга*») такого же покроя, как и суконный кафтан. На время традиционного языческого моления надевали обрядовую одежду – кафтан («*шовыр*») из белого домотканого холста.

Территория Кукморского района является местом сохранения и современного бытования традиционной религии народа мари и местом языческого моления (священные рощи). По

сведениям, полученным от местного жителя, марийского жреца Моисея Янаровича Ямбулатова, близ деревни Починок-Кучук действуют две священные рощи для молений – Мултан Керемет (с XVI в.) и Мрасан Керемет (с XIX в.)³.

Традиционный костюм дополнялся головным убором. Головные уборы марийских женщин были весьма различны по своей форме и способу ношения в зависимости от местности, социальной и возрастной категории. Каждый головной убор требовал отдельного вида причесок. Смена девичьей косы на женскую прическу происходила во время свадебного обряда.

Наиболее интересным и одним из древнейших женских головных уборов является «*шымакш*» или «*шимакш*». Его носили луговые и восточные марийки. Он представлял собой продолговатый кусок холста, верхний конец которого сшивался, составляя треугольник, и закреплялся на голове с помощью берестяного или войлочного колпачка, надевавшегося на скрученный пучок волос. Все поле холста шымакша покрывалось вышивкой шерстяной нитью или шелком, а нижний край шымакша, спускавшийся на спину, обшивали еще бахромой из шерсти. Восточные марийки, в отличие от луговых, носивших его на темени, надевали его почти на лоб. Шымакш покрывали холщовым платком или косынкой.

Замужние женщины носили также остроконечный головной убор «*инашобычо*», сходный с убором «*шымакш*». Острый верх голов-

ного убора нависал надо лбом, а полотняный в виде полотенца спускался по спине. Его наружную сторону покрывали вышитые узоры, монеты, раковины каури, бисер. В современном бытовании головной убор «шнашобычо» исчез из повседневного употребления и надевается только по большим праздникам. Поверх шнашобычо носили четырехугольный платок из тонкого холста («ялук»). Наружная часть платка, как правило, богато декорировалась вышивкой, бусами, бисером, монетами, лентами.

Для изготовления украшений использовали бисер, бусы, раковины каури, монеты и жетоны, бусы и пуговицы. Из головных украшений бытовали накосники в виде подвесок из монет, бисера и раковин. Также восточные маришки носили разнообразные ожерелья, нагрудники, обшитые монетами и бисером («он-тенге», «яга»), близкие к украшениям татарских, чувашских и башкирских женщин.

Почти во всех деталях традиционного костюма вплоть до конца XIX в. имело место бордюрное размещение вышивки по краю. Вышивка («түр») на рубахах традиционно располагалась у ворота, грудного разреза, на спине, обшлагах рукавов и подоле. Местоположение вышивки было связано с древними представлениями народа, что все края одежды и места расположения важных жизненных органов должны быть защищены от злых сил и сглаза. В маришской вышивке встречаются три типа орнамента: геометрический, растительный и животный. Композиция и принцип раз-

мещения орнамента были подчинены форме, размерам и назначению украшаемого предмета. На характер орнамента оказала влияние также техника вышивки по счетным швам, характерная не только для вышивки других финно-угорских народов, но и для русской вышивки⁴. Орнаментация одежды выполняла также функцию обозначения половозрастных и социальных различий.

Рассматривая цветовую гамму орнамента маришской вышивки, нужно отметить, что она достигалась подбором определенных цветов. Нити окрашивались натуральными красителями домашним способом. Основной рисунок выполнялся красными нитками, контур обводился нитками черного или темно-синего цвета (цвет вороньего глаза – «корак шинча») ⁵. С конца XIX в. с появлением анилиновых красителей цветовая гамма меняется, появляются нехарактерные для традиционной вышивки цвета: ярко-красный, малиновый, розовый, ярко-синий, фиолетовый, ультрамариновый, сиреневый, ярко-желтый, лимонный, изумрудно-зеленый и др.⁶ Вышивки на рубахах восточных маришек было значительно меньше, чем на рубахах луговых, и располагалась она на груди и подоле.

Для изготовления одежды восточные мари издавна использовали пестрядь в мелкую вертикальную полоску, в основе применялись красные нити с включением нитей желтого, белого, голубого, черного, зеленого и коричневого цвета, уток набирался из нитей красного цвета. Подобные ткани использовались и в

татарском костюме для пошива халатов, рубах (платьев), штанов, но полосы были более широкими, а расцветка преобладала бело-красная, красно-синяя, красно-черная и др.⁷ Пестрядь в клетку восточными марийцами использовалась для пошива мужских рубах и женских платьев. Аналогичная ткань использовалась татарами, северными чувашами; кроме того, пестрядинное ткачество и применение пестряди в одежде характерно также для удмуртов, проживающих в данном районе⁸. Примером подобных изделий является женская рубаха татар-кряшен, сшитая из ткани, выполненной в традиционной технике пестрядинного ткачества, и хранящаяся в школьном музее удмуртской деревни Ошторма-Юмья, а также другие образцы, обнаруженные в ходе экспедиции.

Уже с середины XIX в. среди восточных марийцев все большее распространение получает попуная фабричная ткань, пестрядинное ткачество из готовых нитей. К концу XIX в. среди восточных марийцев пестрядинная одежда стала более распространенной, нежели холщовая. Традиционная рубаха также претерпела изменения: сначала к белой рубахе стали пришивать пестрядинные рукава, а потом и вся рубаха стала изготавливаться из пестряди. Рубаха туникообразного покрова под влиянием одежды соседних народов (татар, башкир) приобрела широкий подол, вышивка постепенно заменилась тканым узором, оборками, цветными лентами⁹. Вышивка по пестряди отделялась тканями, лентами, тесьмой, монетами, бисером и пр.; она стано-

вилась все более мелкой, а орнамент начинал имитировать узоры браного ткачества. Белая одежда параллельно продолжала свое бытование в качестве обрядовой¹⁰.

Наибольшим изменениям под влиянием русского костюма подвергалась мужская одежда. Тем не менее вплоть до середины XX в. в мужском марийском костюме сохранились специфические черты, которые проявлялись в покрое, отделке, особенностях ношения тех или иных элементов одежды. Женская же одежда, как наиболее традиционная и консервативная, претерпевала изменения более медленно, дольше сохраняла традиционные черты, продолжая бытовать вплоть до 70-х гг. XX в. К сожалению, уже с 60–70-х гг. XX в. пестрядинное ткачество как вид домашнего ремесла у восточных марийцев постепенно начинает исчезать. Традиционные материалы (льняной и конопляный холст) окончательно вытесняются фабричной тканью.

На смену таким традиционным головным уборам восточных марийцев, как «шымакш» и «шынашовыч», с середины XX в. пришли платки фабричного изготовления. В сельском клубе д. Починок-Кучук хранятся несколько образцов современной марийской одежды. В данных костюмах используется различного рода попуная ткань, расцветкой имитирующая традиционную для восточных марийцев пестрядь.

В числе экспонатов – современный женский концертный костюм конца XX в.: платье, фартук, головной убор, состоящий из декора-

тивной налобной повязки, украшенной пайетками и монетами (имитация традиционного украшения), и покупного платка («ялук»). Платье-рубашка («*удырамаи тувыр*») выполнено из фабричной покупной хлопчатобумажной ткани белого цвета и декорировано в нагрудной части, по подолу и в области манжет ажурной тесьмой фабричного производства красного, зеленого, золотистого цвета, в нагрудной части расположен геометрический мотив, состоящий из ромбов, выполненный шелковыми нитями золотистого цвета. Фартук из аналогичной ткани декорирован подобным же образом, украшен вышитыми геометрическими элементами, выполненными хлопчатобумажными нитями красного и черного цвета.

А также в качестве концертного костюма используется современный женский концертный костюм конца XX в.: платье, фартук, головной убор, состоящий из декоративной налобной повязки, украшенной пайетками и монетами (имитация традиционного украшения), и покупного платка («ялук»). Платье-рубашка («*удырамаи тувыр*») выполнено из фабричной покупной хлопчатобумажной ткани розового цвета, декорировано в нагрудной части, по подолу и в области манжет атласной тесьмой фабричного производства красного, зеленого, голубого, золотистого цвета, в нагрудной части – геометрический мотив, состоящий из ромбов, выполненный шелковыми нитями золотистого цвета, манжеты и подол декорированы покупным хлопчатобумажным белым шитьем. Фартук («*ончыласакыи*») из

аналогичной ткани декорирован подобным же образом, украшен вышитыми геометрическими элементами, выполненными хлопчатобумажными нитями красного и черного цвета.

Один из вариантов сценического костюма – современный женский концертный костюм: платье, фартук, головной убор, состоящий из декоративной налобной повязки, украшенной пайетками и монетами (имитация традиционного украшения), и покупного платка («ялук»). Платье-рубашка («*удырамаи тувыр*») выполнено из фабричной покупной хлопчатобумажной ткани белого цвета, декорировано в нагрудной части, по подолу и в области манжет узкой атласной тесьмой фабричного производства зеленого, голубого, сиреневого цвета и широкой атласной лентой красного цвета. Фартук («*ончыласакыи*») сшит из аналогичной ткани и декорирован подобным же образом (начало XXI в.).

Современный женский концертный костюм начала XXI в.: платье, фартук, головной убор, состоящий из декоративной налобной повязки, украшенной пайетками и монетами (имитация традиционного украшения), и покупного платка («ялук»). Платье-рубашка («*удырамаи тувыр*») выполнено из фабричной покупной хлопчатобумажной ткани белого цвета и декорировано по подолу и в области манжет атласной тесьмой фабричного производства красного, зеленого, золотистого цвета, в нагрудной части расположен геометрический мотив, состоящий из геометрических элементов, выполненный хлопчатобумажными нитями красного

и черного цвета. Фартук («ончыласакыш») из аналогичной ткани декорирован подобным же образом.

Современный женский костюм конца XX в.: платье, фартук, головной убор, состоящий из декоративной налобной повязки, украшенной пайетками и монетами (имитация традиционного украшения), и покупного платка («ялук»). Платье-рубаша («удырамаш тувыр») традиционного покроя, характерного для восточных марийцев, выполнено из фабричной покупной хлопчатобумажной ткани красного цвета и декорировано по подолу и в области манжет атласной тесьмой фабричного производства красного, зеленого, салатого, голубого и золотистого цвета, а также фабричным кружевом. Фартук с нагрудником («ончыласакыш») из аналогичной ткани декорирован подобным же образом, на поясе – атласная розовая лента-завязка, украшенная декоративными элементами, имитирующими монеты.

В числе экспонатов также вариант современного детского мужского концертного костюма (платье) конца XX в.: рубаша («йоча тувыр») выполнена из фабричной покупной ткани, имитирующей традиционную пестрядь, декорирована в нагрудной части, по подолу и в области манжет покупными лентами с геометрическим орнаментом (начало XXI в.).

Данные костюмы, предназначенные для концертных выступлений местного ансамбля «Кна вел» («Прекрасный край»), организованного при клубе д. Починок-

Кучук, носят стилизованный характер, сохраняя при этом черты традиционного марийского костюма. Популяризации элементов марийской одежды способствуют различные фестивали, концерты, а также возросший в последние годы интерес к традиционной марийской религии, возобновление обрядов.

Национальный костюм – это своеобразное отражение культуры нации, красноречивое повествование о народе, его истории, психологии, идеале, душе. В традиционном костюме марийского народа, проживающего на территории Республики Татарстан, можно отметить ряд особенностей, сложившихся в результате его эволюции. В нем, как в целом в культуре восточных марийцев, ясно прослеживаются как собственно марийские (финно-угорские), так и татарско-башкирские (тюркские) компоненты. Эти компоненты, подвергшись творческому переосмыслению в соответствии с бытовыми традициями и эстетическими идеалами народа, органично влились в его культуру, в результате чего сформировалось своеобразие традиционного женского костюма данной этнической группы.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Этнография марийского народа: учеб. пособие для старших классов / сост. Г.А. Сепеев. Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 2001. С. 75.

2 Молотова Т.Л. Марийский народный костюм. Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 1992. С. 48.

- 3 Ямбулатов М.Я. Керемет юмо // Кна Вел. 2009. № 2. С. 3.
- 4 Соловьева Г.И. Декоративно-прикладное искусство марийцев (конец XVIII – начало XX в.) // Историко-культурный комплекс Республики Марий Эл. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 1994. – С. 39.
- 5 Соловьева Г.И. Указ. соч. С. 40.
- 6 Крюкова Т.А. Марийская вышивка. Л., 1951. С. 124–145.
- 7 Сафина Ф.Ш. Ткачество татар Поволжья и Урала: историко-этнографический атлас татарского народа. Казань, 1996. С. 77.
- 8 Климов К.М. Удмуртское народное ткачество. Ижевск, 1979. С. 18.
- 9 Мухамедова Р.Г. Татарская народная одежда. Казань: Татар. кн. изд-во, 1997. С. 131.
- 10 Там же. С. 131

*Иллюстрации к статье приведены во
вклейке на странице XXVIII.*

КУЛЬТУРА МОРДОВСКОГО НАРОДА

Л. А. Гурьянова

Особенности говоров мордвы Тетюшского муниципального района Республики Татарстан

Аннотация: В статье на основе полевых материалов, собранных в селах Урюм (Урюмское сельское поселение), Кильдюшево (Кильдюшевское сельское поселение), Киртели и Кадышево (Киртелинское сельское поселение), Бессоново (Бессоновское сельское поселение), рассматриваются фонетические, морфологические и лексические особенности языка мордвы, проживающей за пределами Республики Мордовия; выявляются характерные черты, по которым они отличаются друг от друга и от мокшанского и эрзянского литературных языков.

Ключевые слова: литературный язык, диалект, смешанный говор, мордва-эрзя, мордва-мокша, диаспора, фонетические особенности, морфологические особенности, словарный состав, заимствования.

Язык каждого, пусть даже самого малочисленного народа, – это целый мир, полный прелести и волшебства...

К. Кулиев

Язык – одна из главных ценностей человечества. Являясь важным средством общения, он помогает понимать друг друга, обмениваться опытом и знаниями. Язык отражает культурные традиции народа, передает их из поколения в поколение, посредством языка формируется национальный характер человека, картина мира этноса. Каждый язык имеет свою длительную историю, связанную с его

носителями, и каким бы малым он не был, его надо сохранять и развивать, потому что любой народ живет, пока существует его язык.

Мордовские языки относятся к волжской ветви финно-угорской языковой семьи. Носители близкородственных мокшанского и эрзянского языков живут в республиках Мордовия, Чувашия, Татарстан и Башкортостан, в Нижегородский, Пензенской, Самарской,

Саратовской, Оренбургской, Ульяновской и других областях. На современном этапе развития мордовского языкознания можно констатировать, что эрзянский и мокшанский литературные языки и их диалекты в Республике Мордовия всесторонне исследованы. Однако недостаточно изучен язык мордвы, проживающей за пределами Мордовии, а именно в Республике Татарстан. По данным Всероссийской переписи населения 2010 г. численность мордовского населения здесь составляла 19 156 чел. (0,5 % всего населения республики). В основном мордва проживает в Тетюшском (9,6 %), Лениногорском (4,6), Черемшанском (4,2) и Алексеевском районах (3,0)¹.

Необходимо отметить, что с целью изучения языка, фольклора, обрядов, традиционного жилища мордвы Татарстана с 1956 г. сотрудники Научно-исследовательского института языка, литературы и экономики при Совете министров МАССР (НИИЯЛИЭ) проводили разного рода экспедиции: фольклорная, историко-этнографо-фольклорно-диалектологическая (1958), этнографическая (1963, 1967), фольклорная (1971), фольклорно-музыкальная (1983, 1986, 1988). Только в проведенной в 1958 г. комплексной экспедиции Института этнографии АН СССР и НИИЯЛИЭ в Татарскую АССР (участники: В. Д. Объедин, А. В. Якушкин) зафиксирован незначительный языковой материал: это слова-термины, обозначающие названия родства, жилища, сельскохозяйственных культур, орудий, растительного и животного мира. Например, в

с. Мордовские Каратаи записаны 20 терминов родства, 10 – сельскохозяйственных культур и растений, 10 – орудий производства, 38 названий предметов домашнего обихода; в с. Киртели шире представлены названия сельскохозяйственных орудий – 32 наименования, терминология жилища – 27, терминология родства – 15; в с. Бессонове зафиксированы 38 терминов родства, 14 – наименований животного мира, 32 названия терминологии жилища². Однако данный материал не нашел должного применения, несмотря на то, что с конца 1950-х гг. ученые всесторонне рассматривали диалекты и говоры мордвы, проживающей на территории Мордовии и за ее пределами.

Опираясь на материалы комплексной фольклорно-этнографической и лингвистической экспедиции в Тетюшский муниципальный район, организованной и проведенной в 2021 г. в целях сохранения и развития родных языков, культуры и традиций представителей народов, проживающих на территории Республики Татарстан, в данной статье мы попытаемся рассмотреть фонетические, морфологические и лексические особенности говоров сел Кильдюшево, Кадышево, Киртели, Урюм и Бессоново, выявить характерные черты, по которым они отличаются друг от друга и от мокшанского и эрзянского литературных языков.

Говоры сел Кильдюшево, Киртели, Кадышево, Урюм и Бессоново – это своеобразное, интересное с лингвистической точки зрения соединение элементов мокшанского и эрзянского

языков. Это говоры смешанного типа, появившиеся в результате скрещения двух родственных языков. Еще М. Е. Евсевьев, побывавший в разных селениях Татреспублики, отмечал, что «язык эрзи, т. е. прибывшей сюда позднее и живущей на левом берегу Волги, совершенно одинаков с языком эрзи Симбирской и южной части Нижегородской губерний. Язык же (старой) эрзи, живущей на нагорной стороне Волги в селениях: Бессоновка, Вышка, Красном поле, значительно отличается от языка прочей эрзи. Нагорные эрзя и мокша, живя в течение нескольких веков бок о бок и имея между собой постоянную связь как экономическую, так и семейную, перемешали свои языки: мокша внесла в свой язык множество эрзянских слов, а эрзя – мокшанских... При встрече здешних эрзи и мокши каждый говорит на своем наречии и друг друга понимают»³.

Частичному изучению фонетических и морфологических особенностей говоров сел Киртели и Урюм посвящены статьи кандидатов филологических наук Н. Ф. Кабаевой⁴ и М. З. Левиной⁵. В свою очередь необходимо отметить, что говоры сел Киртели, Урюм, Кадышево, Кильдюшево и Бессоново нельзя рассматривать как единое диалектное образование. В каждом из них обнаруживаются особенности, близкие или к эрзянскому литературному языку и некоторым эрзянским диалектам (говор с. Бессонова), или к мокшанскому литературному языку и его диалектам (говор с. Урюм). Например, ударение в словах нефиксированное, исключение составляет го-

вор с. Бессонова (ударение падает на первый слог). В этом отношении говоры вышеуказанных сел больше тяготеют к эрзянскому языку, так как в мокшанском языке ударение падает в основном на первый слог.

Главной отличительной фонетической особенностью всех говоров является редуцированное произношение гласных. Вместо мокшанского и эрзянского литературных гласных заднего ряда (о, у) в предшествующем слоге в последующих слогах будут редуцированные гласные, по своему образованию близкие к **ы** и **э**: например: *путымс*, *пытк*, *дяк пыты* (с. Кадышево, Урюм) – эрз. лит. *путомс* «ставить», *авызезе* (с. Кильдюшево, Кадышево) – мокш. лит. *авозезе* «моя свекровь», *мокишэкс* (с. Урюм) – эрз. лит. *мокишокс* «по-мокшански», *укиштыр* (с. Урюм) – эрз. лит. *укиштор* «клен», *мастэрга* (с. Кадышево) – эрз. лит., мокш. лит. *масторга* «по земле», *сюкыр* (с. Киртели, Урюм, Кильдюшево) – мокш. лит. *цукор*, эрз. лит. *сюкоро* «лепешка», *таштэ* (с. Урюм) – эрз. лит. *ташто*, мокш. лит. *ташта* «старый» и т. д.

В области консонантизма нами отмечены следующие особенности:

- 1) произношение вместо аффрикаты **ц** согласного **с**: *сэра* (с. Кильдюшево, Киртели, Кадышево, Урюм), но *цэра* (с. Бессоново) «сын» – мокш., эрз. лит. *цэра*;
- 2) произношение глухого согласного **ф** перед **т**: *лифтемс* (с. Кильдюшево) «вынести», *товуфт* (с. Урюм) «полные зерна», *ёврефт* (с. Урюм) «выброшенный»;

3) присутствие в говоре с. Урюм глухих сонорных p^x , p'^x , l^x , l'^x : *эрьхкэ* «озеро», *улихть* «есть». Их наличие сближает консонантизм рассматриваемого говора с консонантизмом мокшанского языка;

4) появление в первом слого слова согласного **в**: *вичкозе* (с. Киртели, Урюм) – мокш. лит. *ичкозе* «далеко», *воска* (с. Бессоново) – эрз. лит. *оска* «мяч», *возяз* (с. Урюм) – эрз. лит. *озяз* «воробей»;

5) в положении перед гласными, а также после сонорных вместо фрикативного **ш** произносится аффриката **ч**: *шарчав* (с. Кильдюшево) – эрз. лит. *шаршав* «занавес», *карчэ* (с. Бессоново) – эрз. лит. *каршио*, мокш. лит. *карша* «против, напротив» и т. д. Исходя из представленного материала, можно сделать вывод, что по фонетическому характеру говоры вышеуказанных сел имеют много общих черт с эрзянскими говорами Мордовского Присурья, сформировавшимися в процессе вытеснения мокшанских говоров эрзянским языком.

Из морфологических особенностей нами выявлены следующие:

1) своеобразные формы существительного в притяжательном склонении, например: *сёразе* «мой сын», *сёраце* «твой сын», *сёрац* «его / ее сын», *сёранекэ* «наш сын, наши сыновья», *сёранькэ* «ваш сын, ваши сыновья», *сёраснэ* «их сын, сыновья». Как видно из приведенных примеров, в рядах *монь* – *сонзэ* (м. *сонь*) существительное принимает лично-притяжательные суффиксы мокшанского языка (-зе, -це, -ц), в рядах *минек* (м. *минь*) – *сынст* (м. *синь*)

суффиксы *-некэ*, *-нькэ*, *-снэ* близки к эрзянским диалектным суффиксам, характерным говорам сабаевской группы (например, *кеденике* «наши руки», *кедеснэ* «их руки»);

2) дательный падеж основного склонения имеет суффикс -нди: *веленди* «селу» (с. Бессоново – -нень: *веленень*); дательный падеж указательного склонения – -ти: *паксети* «полю тому», *велети* «селу тому», характерные мокшанскому языку;

3) синтетические формы элатива и пролатива чаще представлены аналитической конструкцией (родительный падеж + послелог): *велеть эста* «из села» – мокш. лит. *велеста*, эрз. лит. *велестэ*; *велеть эзга* «по селу» – мокш., эрз. лит. *велева*;

4) своеобразное употребление личных форм глагола: *моран* «пою», *морат* «поешь», *морай* «поет», *моратана / моратанок* «поем», *моратада* «поете», *морайсть* «поют». Личные суффиксы глаголов 1-го и 2-го лиц единственного числа настоящего времени не отличаются от мокшанского и эрзянского литературных форм, суффиксы 3-го лица единственного числа (-й) и 2-го лица множественного числа (-тада) совпадают с мокшанскими литературными формами. Личный суффикс глагола 3-го лица множественного числа (-йсть) тяготеет к смешанным говорам эрзянского и мокшанского языков, например, к городищенскому диалекту мокшанского языка, где вместо литературных *-йхть*, *-ихть* употребляется *-йсть*: *симийсть* «пьют», *касийсть* «растут»⁶. Исключение составляет говор с. Бессонова. Фонетическая и морфоло-

гическая системы указанного говора незначительно отличаются от эрзянского языка.

Особый интерес представляет лексическая система говоров сел Кильдюшево, Кадышево, Киртели, Урюм, отличительной чертой которой является последовательное употребление мокшанского и эрзянского слов, например: *мартот эряфозе мазы* «жизнь моя с тобой прекрасна» (мартот – эрз., эряфозе – мокш.), *шобдава пырмкинесть* «утром собирались» (шобдава – мокш., пуромомс – эрз.), *ширя / шыря(е) пугымс* «накрывать стол» (ширя / шыря(е) от мокш. шра, пугомс – эрз. пугомс), *варшик кашазень* «попробуй мою кашу» (варшик – эрз. (повелительное наклонение), каша – мокш., эрз., кашазень – мокш.); *пуже келу* «зеленая береза» (пуже – эрз., келу – мокш.); *штамс пенч* «мыть ложку» (штамс – мокш., пенч – эрз.) и т. д. В говоре с. Бессонова основной слой лексики составляют эрзянские слова. Как фактор языка имеются и мокшанские слова, например: *ширя* «стол», *кельгомс* «любить», *шкай* «бог» и некоторые другие.

Словарный состав каждого языка состоит из слов, обозначающих жизненно важные и необходимые понятия и явления (терминология родства, названия бытовых предметов, природных явлений, терминология фауны и флоры и т. д.). В говорах вышеуказанных сел широко употребляются слова так называемого собственного происхождения, например: э (с. Кильдюшево и Киртели) – утвердительная частица «да». Возможно, указанная частица в этих говорах образовалась от эрзянской ут-

вердительной частицы *эно* «да», «конечно»; *эводь* – да, конечно (от э «да» + русск. частица *ведь*); *пуже паця* (с. Урюм) – носовой платочек (эрз. лит. пачине); *решкей* (с. Кильдюшево) – жена брата; *телем* (с. Урюм), *телим* (с. Киртели) – веник (в шокшанском диалекте эрзянского языка есть слово тельме (мокш. тьялме) – веник); *ёндолёвкс* (с. Урюм) – радуга; *кодыркуже* (с. Урюм) – трава-мурава; *фас-сэ* (с. Киртели, Урюм) – вместе; *подовольне* (с. Кильдюшево) – потихоньку; *цюге* (с. Урюм) – стерлядь; слово *мани* (с. Урюм) означает не только *ясно, ясный*, но и *солнце* (вместе с тем солнце называют и *ши*) и т. д.

Особый интерес представляют слова, обозначающие родственные отношения, например *очуака / очувака* (с. Кильдюшево), *оця / оцюака* (с. Киртели, Кадышево), *оцювака / патя* (с. Урюм), *поки патя* (с. Бессоново) «тетя, сестра отца» – мокш. лит. *щака*, эрз. лит. *собственное имя + патя / патяй*; *очеле* (обращение к старшему брату отца), *леле* (свой старший брат) (с. Кильдюшево), *леле* (с. Киртели, Кадышево, Урюм), *леля* (с. Бессоново) «старший брат» – мокш. лит. *альняка*, эрз. лит. *леля*; *мачка* (с. Кильдюшево, Кадышево, Киртели, Бессоново), *мачка / мачкауликс* (с. Урюм) «теща» – мокш. лит. *матка*, эрз. лит. *низаня*; *атевизь* (с. Кильдюшево), *атявизь* (с. Киртели, Кадышево), *тетей* (с. Бессоново), *атезь* (с. Урюм) «свекор» – мокш. лит. *атявозь*, эрз. лит. *атявт*; *авызь* (с. Кильдюшево), *авозь* (с. Киртели, Кадышево, Урюм), *авай* (с. Бессоново) «свекровь» – мокш. лит. *авозь*, эрз. лит.

ават; *мане* (с. Кильдюшево, Киртели, Кадышево), *мачка* (с. Бессоново), *мане / маней* (с. Урюм) «крестная» – мокш. лит. *крёснава*, эрз. лит. *крёстной ава*; *стерь* (с. Кильдюшево, Кадышево, Киртели), *тейтерь* (с. Бессоново) «дочь» – мокш. лит. *стирь*, эрз. лит. *тейтерь* и т. д. Необходимо отметить, что данная терминология в настоящее время во всех говорах наиболее устойчива и широко употребительна.

Неоднородны и наименования фауны и флоры, например: *каладакюяр* (с. Кильдюшево), *каладыкюяр* (с. Киртели, Кадышево, Урюм), *тыква* (с. Бессоново) «тыква» – мокш., эрз. лит. *дуракюяр*; *картафей* (с. Кильдюшево, Бессоново, Кадышево), *кыртай / кэртай* (с. Киртели), *кархтай / кэртай / картафей* (с. Урюм) «картошка» – мокш., эрз. лит. *мода-марь*; *верма* (с. Кильдюшево, Кадышево, Киртели, Урюм), *писькине* (с. Бессоново) «верба» – мокш. диал. *вернай*, эрз. лит. *эрьба*; *тракс* (с. Кильдюшево, Киртели, Кадышево, Урюм), *скал* (с. Бессоново) «корова» – мокш. лит. *тракс*, эрз. лит. *скал*; *кирькс* (с. Кильдюшево, Кадышево, Киртели), *возяз* (с. Урюм), *озяз* (с. Бессоново) «воробей» – мокш. лит. *кирькхе*, эрз. лит. *озяз*, диал. (*кирькс*). Как видно из приведенных примеров, некоторые наименования имеют соответствия в мокшанском и эрзянском литературном языках, другие различаются фонетическими особенностями.

Многовековые экономические, политические и культурные взаимоотношения жителей сел Кильдюшево, Кадышево, Киртели, Урюм и Бессоново с русским, татарским, чувашским

населением отразились на языке, в частности, на лексике, наиболее поверженной к изменениям. В формировании лексики указанных говоров значительную роль сыграли тюркские языки. Татарские и чувашские слова вошли в жизнь носителей мордовского населения и активно используются в речи, например: *ате* (во всех говорах) – старик (чуваш. атте «отец»); *комыле* (Киртели), *комле* (Кадышево) – хмель (чуваш. хомла «хмель», тат. колмак), *сапынь* (во всех говорах) – мыло (тат. сабын, чуваш. супан, сопан «мыло»); *алаша* (во всех говорах) – лошадь (тат. алаша «лошадь», «мерин»); *кюяр* (во всех говорах) – огурец (тат. кыяр; *сюкыр* (Урюм, Киртели) – лепешка (чуваш. саккар «хлеб»); *кереметь* (во всех говорах) – место проведения моления (чуваш. киремет «наивысшее злое божество»); *авызь* (Кильдюшево) – свекровь, *акша* (Кильдюшево, Киртели, Урюм), *акшо* (Бессоново) – белый (тат. ак «белый»), *каракарчек* (с. Урюм) – друг против друга (тат. кара-каршы «друг против друга»); *мокорь* (с. Урюм) – стул (чуваш. макар «бугор, возвышенность»); *шаване* (с. Урюм) – миска (тат. «миска») и т. д.

В лексике говоров этих сел наблюдается большое количество слов из русского языка. Большая группа заимствований связана с бытовой терминологией, названиями явлений природы и жизнедеятельности человека. При переходе из русского языка слова подверглись разнообразным фонетическим и морфологическим изменениям, например: *насиба* (с. Кильдюшево, Киртели и Бессоново,

в с. Урюм – сюзпря) – спасибо; *церьков* (во всех говорах) – церковь; *пецьке* (во всех говорах) – печка; *суваха* (во всех говорах) – сваха; *суват* (во всех говорах) – сват; *Масинце* (во всех говорах) – Масленица; *платия* (с. Бессоново) – платье; *секла* (во всех говорах) – свекла; *ворожика* (с. Урюм) – ворожея; *рема* (во всех говорах, кроме говора с. Бессоново – шка) – время; *кринца* (с. Кильдюшево), *крыльца* (с. Урюм) – крыльцо; *брудь* (с. Кильдюшево) – пруд; *здоровия* (во всех говорах) – здоровье; *ведра* (во всех говорах) – ведро; *дяде* (с. Кильдюшево) – дядя; *брад* (с. Киртели) – брат; *братке* (с. Киртели) – младший брат; *круглой* (Бессоново), *кругловой* (Киртели, Кадышево, Кильдюшево) – круглый и т. д.

Таким образом, лексический состав говоров сел Кильдюшево, Кадышево, Киртели, Урюм и Бессоново отличается большим разнообразием, пестротой и естественным характером бытования. Здесь сочетаются четыре лексические подсистемы: слова эрзянского происхождения, мокшанского, слова, присутствующие только этим говорам, и заимствования из русского, татарского и чувашского языков.

Проанализировав фонетическую, морфологическую и лексические особенности говоров сел Кильдюшево, Кадышево, Киртели, Урюм и Бессоново, можно сделать следующий вывод: несмотря на то, что жители и носители языка по национальной принадлежности относят себя к мордве-мокше, хотя, по словам информантов, на слух они лучше воспринимают эрзянскую речь, в этих говорах мы

выявили много общих черт, характерных эрзянскому языку и его диалектам. На наш взгляд, говоры вышеуказанных сел – это результат скрещения эрзянского и мокшанского языка на эрзянской основе. Это объясняется определенными историческими условиями, в которых развивались указанные говоры. Известно, что большинство мордовских населенных пунктов, входящих ныне в состав Тетюшского муниципального района (с. Кильдюшево, Кадышево, Киртели, Бессоново), в давние времена находились на территории Симбирской губернии, где проживало эрзянское население: «... Мордва, населяющая Симбирскую и соседние с нею губернии, разделяется на два главных племени: эрзю и мокшу ... Из племен преобладает эрзя...»⁷. Исключением является лишь село Урюм, входившее в состав Казанской губернии. Под влиянием внутренних и внешних факторов жители указанных сел выработали для общения свои смешанные говоры, в каждом из которых в большей или меньшей степени проявляются особенности, с одной стороны, близкие по целому ряду характеристик к эрзянскому литературному языку и некоторым эрзянским диалектам, с другой – к мокшанскому литературному языку и его диалектам.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Национальный состав населения Республики Татарстан. URL:<https://tatstat.gks.ru> (дата обращения: 07.07.2021).

- 2 См.: НА НИИГН. Я-157.
- 3 Евсевьев М.Е. Избранные труды : в 5 т. Саранск, 1966. Т. 5. С. 392.
- 4 См.: Кабаева Н.Ф. Киртели и Урюм велень шоряф корхтафкснень вайгяльксонь лувкссна // Финно-угристика 6 : межвуз. сб. науч. тр. Саранск, 2005. С. 77 – 80.
- 5 См.: Левина М.З. Шоряф (смешанной) корхтаматнень эса существительнайть полафто-мац (Киртели и Урюм велень корхтаматнень коряс) // Там же. С. 85 – 87.
- 6 См.: Ломакина Т.И. Городищенский диалект мокша-мордовского языка // Очерки мордовских диалектов : в 5 т. Саранск, 1966. Т. 4. С. 311.
- 7 Ауновский В. Этнографический очерк мордвы-мокши // Этнографический очерк мордвы-мокши. Памятная книжка Симбирской губернии на 1869 г. Симбирск, 1869. С. 85.

И. В. Зубов

Обряды и фольклор мордвы правобережья Волги: на примере Тетюшского района Республики Татарстан

Аннотация: Статья посвящена исследованию фольклорной традиции и обрядов мордвы Тетюшского муниципального района Республики Татарстан. Рассмотрена историография вопроса, трансформация жанрового разнообразия в синхронно-диахронном срезе, бытование обрядов в современной культуре населения, их отражение в праздниках и повседневной жизни, сделаны выводы об этнокультурном взаимодействии на уровне устно-поэтического творчества и календарно-обрядового цикла.

Ключевые слова: фольклор, жанр, обряд, обряды жизненного цикла, календарные обряды, праздники, песни, плачи, мордва, Тетюшский район.

Одним из первых ученых, обратившихся в конце XIX в. к систематическому изучению мордовского населения Казанской губернии России был М.Е. Евсевьев, который, исследуя культуру, быт и фольклор местной мордвы, отмечал, что «...относительно нагорной¹ мокши и эрзи, откуда и когда она здесь появилась, печатных данных пока не имеется»². Здесь ему удалось записать не только ценные этнографические сведения, но и богатейший свадебный фольклор: песни свахи, поезжан, причитания невесты и т.д. Вариант свадьбы, реконструированный М.Е. Евсевьевым по материалам четырех мокшанских³ сел – Кадышево, Киртели, Урюм и

Кильдюшево, пожалуй, до сих пор является наиболее полным и подробным образцом, записанным здесь и известным в научной литературе.

История изучения фольклора мордвы Татарстана в XX в. связана с институтом гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия, который является крупным центром изучения фольклора, языка, культуры, быта, истории мордовского народа, проживающего на территории нашей страны. Его сотрудниками, а также приглашенными из вузов Мордовии преподавателями и студентами в разные годы были организованы и проведены экспедиционные выезды для изу-

чения мордвы Татарстана. Основными хронологическими рамками этой работы можно считать период с 1956 по 1986 г. Отчасти пробелы в понимании процессов, происходящих в фольклорной среде региона, были восполнены также отдельными публикациями XXI в., объектом исследования которых становились фольклорные коллективы Тетюшского района и их репертуар⁴. Вместе с тем, собранный и опубликованный материал все еще недостаточно изучен, нуждается в научном осмыслении, оценке его места в структуре традиционной культуры мордвы Татарстана.

Наиболее интересные сведения, касающиеся фольклора мордвы-мокши и эрзи, проживающей на территории нескольких районов, в том числе Тетюшского, были собраны в ходе работы комплексной фольклорно-этнографической экспедиции 1958 г., которая была подготовлена Институтом этнографии АН СССР совместно с МНИИЯЛИЭ (ныне НИИГН при Правительстве РМ) для исследования мордвы, компактно проживавшей на территории различных республик и областей. Эта экспедиция, в отличие от ранее проведенных,⁵ позволила зафиксировать ряд устойчивых жанровых образцов, сохранившихся в целом и на сегодняшний день. В частности, участником экспедиции, В.Л. Пешоновой в с. Киртели был записан песенный репертуар, состоящий из лирических, исторических, плясовых произведений, нескольких образцов с признаками эпики, песен литературного происхождения: «Ой, луга, луга»; «Коса коса да Утяша»; «Машура»; «Бояр ава – стирь

дяка»; «Панда бокса чивгоне»; «Шельма ютай пиже лугава»; «Паксе»; «Панда бокса скомняня»; «Дарьку»; «Вай, Дуня тякай, вай Дуня идняй»; «Умарина»; «Мазы Уляша»; «Кода лёнонтъ видесаськ» и др.

Характерно, что уже тогда весомую часть репертуара исполнителей составляли песни, исполнявшиеся на русском языке: «Каторжанин»; «Все я глазки проглядела»; «Вечер поздно»; «Красивая девчёнка»; «Что за садик, за садочек», обозначая контуры этнокультурного взаимодействия.

Чуть позже, один из выдающихся исследователей фольклора мордовского народа Л.С. Кавтаськин, прибывший в составе группы ученых в экспедицию по мордовским населенным пунктам Тетюшского района ТАССР в 1971г., отмечал, что население района составляло одну треть татары, одну треть русские, и одну треть чуваша и мордва. Причем «Все национальности живут дружно, вступают в брак без предрассудков. Идет взаимообмен культурными ценностями и обрядами»⁶. Ученый акцентировал внимание и на особенностях говора – смешении эрзянских элементов с мокшанскими. Судя по архивным источникам, к этому времени практически без изменений остается состав песенных жанров, записанных в населенных пунктах, в которых работала экспедиция (с. Урюм, с. Кильдюшево, с. Киртели, с. Кадышево, п. Вожжи, п. Красное Озеро, п. Васильевка, п. Красный восток, с. Бессоново, д. Пролей Каша), а также известных у мордвы, проживавшей и в других реги-

онах страны: «Луга, луга»; «Ох, пакся, пакся»; «Вирь чиресэ»; «Ютай шельма, пиже лугава»; «Вай, моря»; «Эх, Дуня-тякай, эх Дуня-ид-ный» и др. Вместе с тем, отметим, что исследователям удалось зафиксировать и ряд ранее неизвестных приуроченных произведений, являющихся составной частью календарного цикла (колядки, поэрамаг⁷ и др.), а также легенды и частушки. Так, в с. Кадышево, была записана колядка, текст которой не характерен для распространенных на тот момент времени вариантов, записанных в других ареалах:

«Каляда, каляда!
Лавця лангса прякине.
Сельмонязе няи,
Кедезе аф саты»⁸.
Коляда, коляда!
На полке пирожок.
Глазок видит,
Рука не достает.

В этом же селе, от местного жителя Липкина Л.Ф. была записана легенда о появлении мордвы на левом берегу Волги, перешедшей жанровые границы, вероятнее всего из эпических песен о Тюште, с включением библейских мотивов. Сюжет легенды повествует о том, что бежавшая от преследования мордва остановилась обедать, но когда настало время уходить, часть народа решила остаться, а часть перебралась на левый берег⁹.

В отличие от других сел в с. Бессоново, жители которого называли и до сих пор называют его Бесмеле, тогда удалось собрать сведения о бытовании песен, исполняемых преимуще-

ственно на русском языке: «Соловей кукушку уговаривал»; «Вниз по Волге-реке»; «Из-за острова на стрежень»; «Ой да ты калинушка»; «Ехали казаки со службы домой» и др. Среди традиционных произведений, записанных на мордовском языке, вызывают интерес варианты песен «Пандо боксо чивгоня» и «Вай, вирь чиресэ эрзянь цёрась пенкть кери». Детский обрядовый фольклор был представлен весенней закличкой «Сезьгака»:

«Сезьгака, сезьгака!
Мекс пулынет кувака?
Од уряшкам казизе,
Олда слаvas нолдызе»¹⁰.
Сорока, сорока!
Почему у тебя хвостик длинный?
Молодая невестка подарила,
Евдокия славу пустила.

Последующие экспедиционные выезды в Тетюшский район дополняли фрагментарные сведения о степени трансформации фольклорных произведений, угасании тех или иных жанров и т.д. Однако, к сожалению, собранного материала было недостаточно для сравнительного анализа и формулировки выводов.

В 2021г. научно-исследовательским институтом гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия, совместно с Институтом языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова АН РТ была проведена комплексная, фольклорно-этнографическая и лингвистическая экспедиция для изучения мордвы, проживающей в Тетюшском муниципальном районе Татарстана, подготовленная

в рамках Года родных языков и народного единства, объявленного Указом Президента Республики Татарстан Р.Н. Миннихановым. Маршрут экспедиции охватывал с. Урюм (Урюмское сельское поселение), с. Кильдюшево (Кильдюшевское сельское поселение), с. Киртели и с. Кадышево (Киртелинское сельское поселение), с. Бессоново (Бессоновское сельское поселение). В результате обследования выше-названных населенных пунктов были собраны сведения о бытовании обрядов жизненного цикла (рождение, свадьба, похороны), праздников, записаны образцы песенных и прозаических жанров фольклора, гадания, заговоры, фрагменты быличек, колядки, небольшое количество частушек, мемораты и т.д.

Среди консервативных жанров фольклора, приуроченных к жизненному циклу, наибольший исследовательский интерес представляли свадебный и похоронно-поминальный комплекс. Участниками экспедиции были зафиксированы сведения относительно особенностей проведения традиционной свадьбы (сватовство, «шинь пытомá», подготовка приданого, основная часть свадьбы, отгостки невесты в доме родителей после свадьбы и т.д.) наиболее полно, несмотря на упрощение ее структуры, сохранившихся во многом до сих пор, что особенно заметно по материалам с. Кильдюшево. Среди жанров свадебного фольклора здесь удалось записать свадебные причитание невесты (аварькшнема) с напевом, рассказы-мемораты о проведении свадьбы. Также удалось зафиксировать благословле-

ние – пожелание невесте от свата (отца жениха), которое предопределяло будущую жизнь молодой семьи: «Чтобы сундук пачк пешксе улеза! Эряда цеберьста, мирнана, дружнана!»¹¹ (Чтобы сундук всегда полный был! Живите хорошо, мирно, дружно!). Поизносилось оно во время укладки подарков для невесты в специальный сундук, в который складывали принесенное и другие участники свадьбы. После этого сундук закрывали, сажали на него мальчика (сёрыне), чтобы первым ребенком в семье был мальчик, и трижды поднимали подруги невесты. Интересно, что данный фрагмент местной свадьбы связан на сюжетном уровне с фольклором мордвы – мокши, проживающей на территории Мордовии, в частности с песней «Ванянь Просанясь» (Иванова Просковья), о ленивой девушке, которую собираются выдать замуж:

«Ой вай на ванды мольхтяма да
Тройцянь базару.
Ой вай на эст раматама
Татаронь сундук.
Ой вай на кшниса кавадандаф,
Краскаса мазандаф»¹².

Ой вай на завтра пойдём да
На Троицкий базар.
Ой вай на оттуда купим
Татарский сундук.
Ой вай на железом обитый,
Красками украшенный.

По информации исполнителей, было раньше и продолжение, в котором в сундук укладывалось приданое будущей невесты. Варианты этой песни были распространены в ареале про-

живания Старошайговской и Ковылкинской мордвы-мокши¹³.

В других селах Тетюшского района информацию об использовании сундука в качестве предмета, в который складывалось приданое невесты подтвердили, с тем лишь уточнением, что сундук вместе с сидящей на нем невестой, при ее выходе из родительского дома в первый день свадьбы, поднимали вверх, поскольку считалось, что это необходимо, чтобы семейная жизнь была легкой¹⁴.

Широко распространены среди Тетюшской мордвы обряды и суеверия, связанные с покойниками. Так, в с. Кильдюшеве считалось, что если причиной засухи стал умерший не своей смертью человек, то на могилу, или на то место, где он умер, выливали сорок ложек воды, «чтобы пошел дождь»¹⁵.

Особенно развит у местных жителей страх перед «двужильными» покойниками. Считалось, что после смерти и до 40 дней он может «забрать» с собой девять человек¹⁶. Из этих представлений сложились особые апо-тропейные действия, направленные на защиту от последствий во время выноса покойного из дома и похоронной процессии. Завершающим этапом предохранительной магии был обход могилы только что похороненного. Это проделывал мужчина и пожилая женщина из числа провожающих, которая должна была идти впереди. Обходили ее, когда все участники траурной процессии уже уходили с кладбища. Трехкратный обход здесь сопровождался молитвой, которую читала женщина, и черчением мужчи-

ной четырех крестов на могиле, использовавшем для этого лом или лопату¹⁷. Существовала до последнего времени и традиция обхода (пиряма) обычного покойника, которого забирали домой (например, из больницы). Считалось, что дорога должна быть в этом случае легкой, и ничего плохого ни с кем из провожающих не должно было случиться. Обходили его также трижды, когда выносили из помещения.

В с. Урюм сохранилась традиция проводить оплакивание покойника на зоре «зорянь лайшема». Раньше это делала на первой заре после смерти человека, обычно пожилая женщина – родственница. Некоторые жители выходят и сейчас, но вместо причитания проговаривают молитвенное обращение к антропоморфному образу зори:

«Зоря матушкой, зоря девицат!
Тон ва тесэ <...> весе содайть,
Веси содат тропатнень,
И ломань тропат содат,
И зверень тропат содат.
Улезэ валда вастныне тензэ.
Упокоился чтобы,
Цеберь вастыне повыва!»¹⁸

(Болонтаева В.Н.: ну, кие тоса покойник),
Зоря матушка, зоря девица!
Ты вот здесь все знаешь,
Все ты знаешь тропы,
И человеческие тропы знаешь,
И звериные тропы знаешь.
Пусть будет ему светлое место
Упокоился чтобы,
В хорошее место чтобы попал!
(Болонтаева В.Н.: ну, кто там покойник)

Непосредственное оплакивание покойного в доме могло начинаться с обращения к боже-ству-покровителю дома и двора Юртаве:

Куд Юртава тириней!
Юртава тьяканей!
<Тон>апак марцец шумнядон,
Апак марце криккадон!¹⁹
 Домовая Юртава, родная!
 Юртава дитятко!
<Ты> не пугайся моего шума,
 Не пугайся моего крика!²⁰

Содержательная сторона записанных причетей (лайшемат) достаточно хорошо проступает в записанных материалах и характерна для большинства исследованных населенных пунктов Тетюшского района. Как и в зафиксированных на территории Мордовии текстах, семантика похоронных причитаний сводилась здесь к описанию жизни покойного и его достоинств, личностных качеств, умений общаться с близкими. Учитывая компактность проживания, можно также предположить, что причитания «...в каждом селе или в группе сел поются на единственный типовой напев – «символический знак горя» дающий обобщенный, лаконичный музыкальный образ»²¹.

Приуроченные произведения сопровождают жизнь мордвы и в период календарно-обрядового цикла. На Рождественские святки популярны среди местного населения различные гадания, в основном о будущем женихе. В с. Кильдюшево 13 января обязательно готовили холодец («стюдень») из свиных ног. Девушки брали оттуда кости, клали в подол, выходи-

ли на улицу, и приговаривали: «Сею-вею, где мой суженный, там собака лает!»²², после чего бросали кости в снег, и слушали. Считалось, что там, где залает собака, там и живет будущий жених. В с. Урюм девушки, в случае, если им доводилось ночевать не у себя дома, верили, что жених может присниться. Для этого перед сном нужно было сказать: «Сплю на новом месте, приснись жених невесте»²³. Разновидностью гадания на жениха было изготовление деревянного «колодца» из щепочек, которые укладывали вечером под подушку. Девушка, которая изготовила «колодец», должна была снять с себя крест, распустить волосы, и перед сном сказать: «Суженный мой, приди из колодца напиться»²⁴. Самым распространенным способом гадания, известным во всех исследованных селах, было бросание валенка. Девушка в один из вечеров бросала стоя спиной к воротам валенок на улицу, а затем выходила и смотрела на него – в какую сторону смотрит носок валенка, там и живет жених.

Л.С. Кавтаськин отмечал, что обрядовое ряжение «карят» было приурочено у мордвы Татарстана к Рождеству, и могло проходить с 7 по 19 января. Благодаря полученной исследователем информации, удалось выяснить, что в 1970-е гг. их роль исполняли как молодые девушки и парни, так и взрослые мужчины и женщины. Парни и девушки наряжались в казаков и барыню, а взрослые – в стариков и старух²⁵. На сегодняшний день в обрядовом и фольклорном пространстве мордвы Тетюшского района «карят» занимают более узкую

нишу – это переодетые в вывороченные шубы взрослые жители сел, которые ходят по домам в период Рождественских святок, танцами и пантомимами развлекающие население. Изредка от них звучат пожелания семьям – здоровья и достатка «Эряда дружнойста, шумбра шине!»²⁶ (Живите дружно, здоровья [Вам]), однако никаких формульных текстов они не произносят. Кроме того, местные жители отмечают их озорной характер – у тех, кто не угостил пришедших в дом ряженных, они могут унести что-то из хозяйственного инвентаря, бытовых предметов, переместив их, например, в другую часть села²⁷.

Продуцирующие календарные обряды, связанные с праздничной культурой русского населения, и имеющие параллели с обрядами проводов весны, распространенными на территории Мордовии²⁸, представлены «Овтонь якавтома» (Вождением медведя), сохранившимся до сих пор, и проводимым, как и раньше на второй день Троицы (Духов день). Ряженный в ветки деревьев «медведь», роль которого в зависимости от конкретного села исполняли женщины или мужчины, наделялся здесь в том числе функциями подателя дождя: в случае, если считалось, что год предстоит засушливый, он должен был во время обхода села обливать людей водой, разбрызгивать ее, тем самым обеспечивая дождь. То же самое должны были делать и встречающие его жители. Согласно материалам рукописных источников, сформированным по результатам экспедиции 1971г. известно, что вождение по

селу ряженного медведя бытовало по крайней мере в с. Киртели. Экспедиция 2021г. показала, что обряд этот существовал практически во всех исследованных селах, и известен очень давно, имеет на сегодняшний день хорошую сохранность. В селах Кильдюшево, Кадышево, Киртели и Урюм медведя водят практически ежегодно. Несмотря на определенное нивелирование обрядовых обстоятельств, и дополненность развлекательными функциями «Овтонь якавтома» до сих пор является важной составляющей жизни, событием, которое стараются не пропускать домохозяева.

Значимое место в повседневной и праздничной культуре занимают фольклорные произведения с признаками лирики. Эта особенность косвенно подтверждается более ранними сведениями о функционировании фольклорных коллективов в Тетюшском районе: «Самую большую часть репертуара данных коллективов составляют лирические песни мокшанского фольклора»²⁹. В исследованных селах были записаны плясовые, исторические, шуточные, трудовые, застольные песни: «Лён», «Луганьгава якан», «Кучнемань монь авазе», «Коза шачнесь удалась», «Кавто цёрат тикше ледить», «Келу ала пангоня», «Паксе», «Вай луга, луга», «Якань пиже лугава», «Велень», «Вирь ширеса келуне», «Вирьга моли Машура» и др., особое распространение получивших в селах Урюм и Кильдюшево. Популярны здесь мордовские и русские частушки, песни, исполняемые на русском языке: «Катенька-Катюша», «Как под той под

вербой», «Там вдали, на чужбине» и др., частично сохранились воспоминания о песнях военного времени «Повозка», «Кисет», «Шли два героя».

В заключение отметим, что исследование устно-поэтического творчества и обрядов мордвы Тетюшского муниципального района Республики Татарстан становилось предметом исследовательского внимания неоднократно. Предпринимались попытки составления сборников, посвященных отдельным жанрам³⁰, или общей истории села³¹. Частично, собранный в XX в. материал был опубликован в академической серии «Устно-поэтическое творчество мордовского народа», издававшейся в Мордовии. Однако большая его часть продолжает храниться в рукописях и не оцифрованных аудиокolleкциях, оставаясь недоступной для ученых и читателей. Ситуация несколько изменилась благодаря проведенной в 2021г. экспедиции и полученным в ходе ее работы сведениям, которые, безусловно станут ценным вкладом в освещение процессов этнокультурного взаимодействия народов, проживающих на сегодняшний день в Республике Татарстан, помогут дать объемную характеристику истоков формирования и особенностей трансформации жанровых границ произведений, бытующих у местного населения. Уже сейчас можно сделать предварительные выводы о живом бытовании суеверий во всех исследованных селах, заметном преобладании неприуроченных жанров фольклора (с. Урюм, с. Киртели, с. Кильдю-

шево, с. Бессоново), хорошей сохранности свадебного и похоронно-поминального обряда (с. Урюм, с. Кильдюшево, с. Бессоново), функционировании заговоров и детского фольклора (с. Кильдюшево), быличек (с. Киртели, с. Урюм), меморатах об играх на Пасху и Крещение (с. Киртели, с. Кильдюшево). Большое влияние на современную фольклорную среду оказывает русская православная традиция, отголоски которой обнаружены нами в календарно-обрядовом цикле. Помимо этого, на сегодняшний день наблюдается значительный интерес к мордовским песням литературного происхождения и вариантам традиционных произведений, получивших аранжировку, популяризация которых происходит благодаря концертной деятельности профессиональных коллективов и сольных исполнителей.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Под нагорной мордвой ученый подразумевал правобережную мордву Татарстана.
- 2 Евсевьев М.Е. Избранные труды. В 5т. Т.5. – Саранск: Морд. кн. изд-во, 1966. – С. 385.
- 3 Мокшанскими эти села называл в своих материалах М.Е. Евсевьев.
- 4 См.: Муртазина Г.Р. Деятельность сельских фольклорных коллективов в сохранении и развитии песенной традиции мордвы мокши в Тетюшском районе Республики Татарстан // Сб. материалов Междунар. саммита по культуре и образованию, посвященного 50-летию Казанского гос. ин-та культуры (г.Казань, 16–18 октября 2019г.)/ КазГИК; науч. ред. Р.Ш. Ахмадиева, З.М. Явгильдина; сост.: Ю.В. Маслова, Р.И. Турханова, Д.Ф. Файзуллина. –

Казань: Культура, 2019. – С. 579-583.; Валеева А.А. Особенности развития традиционной культуры мордвы в Тетюшском районе Республики Татарстан // Культура и искусство: традиции и современность: материалы IX Междунар. науч.-практ. конф. Чебоксары, 2021. – С.77-79.

5 Рукописные фонды НИИГН при Правительстве РМ позволяют говорить о том, что большой пласт произведений устно-поэтического творчества мордвы, собранных в разные годы в Татарстане, составили жанры детского фольклора (потешки, пестушки, загадки, дразнилки и др.).

6 НА НИИГН, Л-493, тет.7, л.1.

7 Позырагат – короткие поэтические монологи, в которых создаётся положительный, либо отрицательный образ того или иного конкретного лица, основанный на своеобразных свойствах его характера, исполнявшиеся в основном во время великого поста.

8 НА НИИГН, Л-493, тет.7, л.16.

9 НА НИИГН, Л-493, тет.4, л.4.

10 НА НИИГН, Л-493, тет.7, л.26.

11 ПМА: Уланова Екатерина Николаевна 1954г.р., с. Кильдюшево Тетюшского муниципального района РТ, записи 2021г.

12 ПМА: Почтова Р. И. 1951г.р.; Капаева А. В. 1952г.р.; Карина Е. И. 1945г.р. с. Рыбкино Ковылкинского района Республики Мордовия, зап. 2019г.

13 См.: Сураев-Королев Г.И. Мордовские народные песни. – Саранск: Морд. кн. изд-во, 1969, №23. – С.66-67.; Сокращенный вариант этой песни известен также по материалам Н.И. Бояркина, записанным в мокшанском селе Мамолаево Ковылкинского района в 1976г.: Бояркин Н.И. Памятники мордовского народного музыкального искусства / под ред. Е.В. Гиппиуса; Сост. Н.И. Бояркин. Т.2 Мокшанские неприуроченные долгие

песни междуречья Мокши и Инсара. – Саранск: Морд. кн. изд-во, 1984. – №32. – С.155.

14 ПМА: Видманова Любовь Николаевна 1968 г.р.; с.Киртели; Балантаева Вера Николаевна 1958 г.р. с.Урюм. Тетюшского муниципального района РТ, записи 2021г.

15 ПМА: Уланова Екатерина Николаевна 1954г.р., с. Кильдюшево Тетюшского муниципального района РТ, записи 2021г.

16 ПМА: Данилова Зинаида Ивановна 1941 г.р., с. Урюм; Балантаева Вера Николаевна 1958 г.р., с.Урюм Тетюшского муниципального района РТ, записи 2021г.

17 ПМА: Горбунова Екатерина Назаровна 1946 г.р., с. Урюм Тетюшского муниципального района РТ, записи 2021г.

18 ПМА: Балантаева Вера Николаевна 1958 г.р. с. Урюм Тетюшского муниципального района РТ, записи 2021г.

19 ПМА: Уланова Екатерина Николаевна 1954г.р., с. Кильдюшево Тетюшского муниципального района РТ, записи 2021г.

20 Здесь наблюдается фрагментарная контаминация формульных зачинов похоронных причитаний, обращенных к родственникам – кормильцам, которых в данном случае заменяет Юртава, и свадебных причитаний невесты.

21 Бояркина Л.Б. Причитания, плачи / Мордовская музыкальная энциклопедия. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 2011. – С.271.

22 ПМА: Исаева Любовь Семёновна 1938 г.р.с. Кильдюшево Тетюшского муниципального района РТ, записи.2011г.

23 ПМА: Горбунова Екатерина Назаровна 1946 г.р., с. Урюм Тетюшского муниципального района РТ, записи 2021г.

24 ПМА: Горбунова Екатерина Назаровна

1946 г.р., с. Урюм Тетюшского муниципального района РТ, записи 2021г.

25 НА НИИГН, Л-493, тет.8, л.3.

26 ПМА: Уланова Екатерина Николаевна 1954г.р., с. Кильдюшево Тетюшского муниципального района РТ, записи 2021г.

27 ПМА: Николаева Ирина Ивановна 1978г.р., с. Кильдюшево Тетюшского муниципального района РТ, записи 2021г.

28 См.: Брыжинский В.С. Традиционные персонажи праздничных представлений в прошлом и современном быту мордовского народа // Труды НИИЯЛИЭ, Вып.74. – Саранск: Морд. кн. изд-во, 1984. – С.50 – 77.

29 Муртазина Г.Р. Деятельность сельских фольклорных коллективов в сохранении и развитии песенной традиции мордвы мокши в Тетюшском районе Республики Татарстан // Сборник ма-

териалов Международного саммита по культуре и образованию, посвященного 50-летию Казанского государственного института культуры (г.Казань, 16-18 октября 2019г.)/ КазГИК; науч. ред. Р.Ш. Ахмадиева, З.М. Явгильдина; сост.: Ю.В. Маслова, Р.И. Турханова, Д.Ф. Файзуллина. – Казань: Культура, 2019. – С. 581.

30 См.: Мордовские пословицы, поговорки, выражения жителей села Урюм Тетюшского района Республики Татарстан / Сост. Куркова Т.М. – Урюм: [Б.и.], 2020.

31 См.: Евсеев О.Н. Село у речки Киртелинки. – Тетюши: [Б.и.] 2019г. – 88с.

Иллюстрации к статье приведены во вклейке на страницах XXIX-XXXI.

И. И. Шеянова

Обычай и обряды мордвы Тетюшского района Республики Татарстан: современное состояние

Аннотация: В статье рассмотрены обычаи и обряды мордвы, зафиксированные во время фольклорно-этнографической экспедиции в мордовских селах Кильдюшево, Киртели, Бессоново и Урюм Тетюшского муниципального района Республики Татарстан.

Ключевые слова: фольклорно-этнографическая экспедиция, мордовский фольклор, обряд, обычай, национальные традиции, Тетюшский район.

Летом 2021 года, много лет спустя (последние экспедиции из Мордовии в Республику Татарстан состоялись в 1958 и в 1971 гг.), сотрудники нашего института (Государственное казенное учреждение Республики Мордовия «Научно-исследовательский институт гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия») приняли участие в фольклорно-этнографической экспедиции по мордовским населенным пунктам Тетюшского муниципального района Республики Татарстан. Экспедиция организована была Институтом языка литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан в рамках реализации мероприятий «Года родных языков и народного единства в Республике Татарстан».

На Тетюшский район выбор пал не случайно. Здесь проживает наибольшее количество

мордвы (около 10 %). Нашей целью было посетить мордовские села Бессоново, Кильдюшево, Киртели и Урюм вышеназванного района и исследовать их на предмет сохранности духовной и материальной культуры. Мордва Татарстана проживает рядом с русскими, татарами, чувашами и др. народами, поэтому процесс постепенной потери мордвой своей идентичности, в этом случае неизбежен. Нам хотелось изучить современное состояние мордовского фольклора, языка и материальной культуры, познакомиться с «живой» традицией и ее носителями, произвести аудио-, фото- и видеофиксацию всех жанров традиционной культуры.

Первым мордовским селом по нашему маршруту стало село Кильдюшево или как произносит местная мордва – Кеджвеле. Об истории его возникновения, которая берет

начало с 1648 г., нам поведали местные старожилы. По их версии, «поселение основал мордвин из племени мокша Кильдюш Дмитриевич (м. Кильдюш Митрей), дом его стоял особняком – на пригорке, возле леса. Кильдюш был отнюдь не бедным – имел большую пасеку и кирпичный завод»¹.

О национальных традициях Кильдюшева, бытовавших раньше и сохранившихся по настоящее время, нам рассказали жительницы села: Ишлева Клавдия Петровна (1960 г.р.), Уланова Екатерина Николаевна (1954 г.р.) и Кудашова Марина Павловна (1973 г.р.).

Так, из всех обрядов, имевших место в селе Кильдюшево, по сей день сохранился и ежегодно исполняется обряд «Вожделение медведей» («офтонь якавтомат»).* У древней мордвы медведь являлся особо почитаемым тотемным животным. Как писал М. Е. Евсевьев, «по понятиям мордвы нечистая сила, а равно и колдуны, которые имеют с ней связь, боятся медведя, поэтому мордва, чтобы злые духи не могли проникнуть в конюшни и хлева и вредить скотине, в старину держали в них медвежьей черепа. А те, у кого такого черепа не было, вводили на двор и в конюшни живых медведей, когда в село приезжали поводыри медведей, за что владельцам последних платили большие деньги»². Позднее, когда живого медведя не всегда возможно было использовать в этом деле, его заменили ряжеными, которые изображали медведя. Если в давние времена этот обряд носил ритуальный, магический характер, то теперь это всего лишь веселое праздничное действие, без какого-либо

мифического подтекста. В настоящее время на второй день Троицы собирается активная группа людей и идут в лес, где из кленовых веток изготавливают «одежду для медведей»: связывают небольшие пучки-веники, из которых затем собирают юбку, кофту и головной убор, т.е. покрывают ими человека с головы до ног. Маску не делают, т.к. кленовые листья полностью закрывают лицо «медведя». (Ранее наряжали не только «медведя», но и «медведицу», и даже «медвежат»). В ряженье, как и в былые времена, задействованы в основном женщины. Сейчас в обряде участвует не так много народа, как это бывало раньше. По воспоминаниям старожил, в былые времена данное обрядовое действие могло собрать 50 и более человек. Как рассказали информанты К. П. Ишлева и Е. Н. Уланова: «На пути шествия ряженных по улице, у ворот домов ставят столы с угощением, и хозяева потчуют «медведя», и его сопровождающих. Всюду звучат песни, прибаутки и веселые шутки. Если год бывает засушливый, то для того, чтобы пошел дождь, во время шествия и «медведя» и всех участников поливают водой. Существует поверье, что через этот обряд обливания водой происходит своего рода общение с божествами–покровителями дождя, которые в знак своей благосклонности могут его прислать. Хозяева некоторых домов приглашают «медведя» в дом» [ПМА: К. П. Ишлева, Е. Н. Уланова]. Правда информанты не смогли пояснить, с какой целью это делается. Говорят, что об этом могут знать только те, кто так поступает и скорее всего это связано с какими-то магическими

* Примеры здесь и далее даются на языке мордвы Тетюшского района Республики Татарстан

делами. По окончанию шествия все участники идут к водоему (реке или пруду), чтобы там снять с медведя «одежду», бросить его в воду и, если погода позволяет, искупаться, а если прохладно – просто повеселиться, обливаясь водой.

Этот же обряд проводят и в селе Киртели, только с тем отличием, что здесь медведями наряжали мужчин и водили их не только на второй день, но и на третий. В настоящее время он проводится редко. По воспоминаниям местной жительницы Татьяны Михайловны Титовой (1954 г.р.): «Здесь «медведей» водили не по всем дворам, а по улице и на каждой улице в одном месте накрывали столы с угощениями, куда собирались все жители улицы. «Медведи» всем кланялись, хозяевам желали здоровья, крепких и послушных детишек, скотине хорошего приплода, на полях большого урожая и других благ («Штоба здороват сембе улест, иднят кудса ламо улест, роботасна улеза, штоба иднятне дяст озорнича, мир, благополучия улеза» [ПМА: Т. М. Титова].

Бессоновские информанты Зотова Любовь Викторовна (1941 г.р.) и Пелькина Лидия Петровна (1954 г.р.) отметили тот факт, что на всем протяжении «вождения медведей» (здесь – «овтось наряжамо» – («наряжание медведей»)) «медведи» молчали и только плясали.

Таким образом, «вождение медведей» с теми или иными небольшими отличиями до настоящего времени совершается во всех мордовских селах Тетюшского района РТ.

Отдельно надо сказать о почитании местной мордвой воды (водных источников) и своих Кереметей. Так, в каждом селе есть свои

родники, которые по сей день считаются священным местом (в давние времена это были еще и места для молений).

Вода в народных поверьях мордвы, как и многих других народов, является одной из пяти стихий мироздания. У народа было ясное представление о том, что водное пространство является своего рода границей между миром живых и миром мертвых. Здесь в народной традиции воде приписывались продуцирующие, очистительные и лечебные функции. Именно поэтому с древних времен сохраняется почитание мордвой священных источников.

Из рассказа жительницы села Кильдюшево К. П. Ишлевой мы узнали о том, что недалеко от их села «расположен родник с мордовским названием Кереметь. Он известен еще с 17 века. Изначально здесь был не только родник, но и место для молений. Отсюда, видимо, родник получил свое название. Местные жители считают его святым источником, вода в котором является для них целительным, и своего рода оберегом от всего недоброго. В старину сельчане ежегодно в крещенскую ночь с 18 на 19 января собирались на моление к этому роднику. Каждый пришедший к роднику в это время старался омыться святой водой, чтобы излечиться от болезней, очиститься от грехов. Этой водой также окропляли свои жилища, добавляли ее в колодцы. Считалось, что вода, набранная из Керемети в эту ночь, долгое время не портится. В настоящее время эта традиция сохранилась в упрощенном виде. Люди приходят к роднику в крещенскую ночь за водой, но моления не проводят. Они также окропляют этой водой свои дома и надворные постройки, умываются и пьют ее по утрам

на голодный желудок в течение всего года» [ПМА: К. П. Ишлева]. А другой информант, Е. Н. Уланова, поведала нам о том, что «в засушливое лето около родника Кереметь совершали моление о дожде – «пиземень озкс». Обряд проводили всем селом. Варили кашу, приносили с собой хлеб, яйца, приглашали души умерших предков на трапезу. И взрослые, и дети вставали на колени и молились Богу, просили дождя. Затем несколько женщин брали с собой образа (Николая Чудотворца или св. Пантелеймона), воду из родника и обходили все поля вокруг села с молитвами, окропляя родниковой водой» [ПМА: Е. Н. Уланова]. Здесь у людей долгое время сохранялась вера в то, что почитаемые ими божества и умершие предки могут оказывать содействие во всех их сельскохозяйственных и семейно-бытовых делах, в том числе и в ликвидации засухи, по древним поверьям, посылаемой им богами в наказание за какие-либо провинности. А засуха приносила с собой большие несчастья для людей в виде голода, пожаров и падежа скота. У кильдюшевцев до сих пор сохранилась детская закличка дождя: «Пиземне, тук, тук! / Мазы алне максан, / Кши кочомне печкан!» (Дождик, начнись, начнись! / Красное яичко дам, / Хлебный ломтик отрежу!). Подобная закличка встречается в с. Урюм – «Пиземне тук, тук! / Мазы алне максан, / Акша кшине печкан!» (Дождик, начнись, начнись! / Красное яичко дам, / Белый хлебушек отрежу!). «Озксы в том виде, в каком совершались ранее, не проводят уже давно, а вот некоторые элементы данного обряда имеют место по сей день. Так, во время засухи, как и раньше, почитаемые женщины

села ходят к роднику с иконами и молятся уже не языческим, а православным Богам (Николаю Чудотворцу, Илье Пророку и др.) [ПМА: М. П. Кудашова].

В селе Урюм святой родник носит мордовское название «Кевляй» (досл. «каменная река»). Как рассказала информант Данилова Зинаида Ивановна (1941 г.р.): «От своей бабушки я знаю, что возле источника раньше стояла часовня, где было много икон и книг. Туда люди ходили во время засухи молиться о дожде. На такие моления детей не брали. Ходили только пожилые женщины. Какими словами и каким божествам молились, бабушка не рассказывала. Теперь уже никаких молений на роднике не совершают. Местные жители набирают оттуда святую воду на Рождество и на Крещение, которое в течение года используют в очистительных и защитных обрядах (окропляют домочадцев, скотину, дом и хозяйственные постройки), а также в лечебной практике от различных болезней» [ПМА: З. И. Данилова].

По воспоминаниям другой жительницы Урюма Горбуновой Екатерины Назаровны (1946 г.р.), в этом селе во время засухи пожилые женщины устраивали моление на могиле первозахороненного на старой половине кладбища (на первом кладбище). В то время, когда женщины молились на погосте, мужчины-водовозы ездили на лошадях с бочками воды и обливали ею всех встречных людей и все дворы. Эти действия были направлены на умиловитие божеств – покровителей дождя [ПМА: Е. Н. Горбунова].

В с. Бессоново, по памяти наших информантов, не принято было ходить за крещен-

ской водой («крещениянь ведь») к источнику. Хозяйки до полуночи выносили на улицу воду в ведре, укрывали чистым полотенцем и ложили сверху сделанный из щепок крест. Утром заносили воду домой, пили, умывались, окропляли ею свое жилище и оставшуюся сливали в банки и хранили до следующего года. Использовали в течение года в лечебных целях [ПМА: Л. П. Пелькина]. В данном случае, крещенская вода утратила свое былое магическое назначение, сохранив свое предназначение великой святыни для православных.

От жительницы Л. В. Зотовой мы услышали рассказ о том, как на реке возле села Бессоново на Троицу совершали обряд «берёскань ёрдамо» («выбрасывание кленовых веток и другой зелени»). «Рано утром жители села собирались вместе и шли в лес за «берёзкой», т.е. за кленовыми ветками и прочей зеленью. Набрав «берёски», с песнями и плясками отправлялись к реке, чтобы пустить ее на воду. Там наблюдали, чьи ветки уплывут, значит у тех год будет хороший, а чьи быстро утонут – не очень. (По народным поверьям, этот обряд носил магический умиловительный характер. Таким образом как бы пытались задобрить богиню воды Ведяву, чтобы она не забирала себе купающихся и помогала рыбакам в ловле рыбы). По завершению данного обряда люди возвращались в село, где продолжали веселиться до вечера» [ПМА: Л. В. Зотова].

В вышеназванном селе долгое время сохранился свадебный обряд «ведьгинь невтема» (досл. «показ дороги к воде»), исполняемый на второй день свадьбы. В этот день в доме жениха собирались его родственники и пришедшие «кашань кандома» («приношение каши») гости

и вели молодую сноху к ближайшему источнику воды (колодцу, реке, роднику). Таким образом как бы представляли нового члена семьи Ведяве, чтобы в дальнейшем та покровительствовала ей. Молодая должна была набрать в ведра воду из источника, которой обливали всех присутствующих на обряде, а затем процессия двигалась обратно к дому. Ведра до дома (со второй половины пути) должна была нести сноха (первую половину несли молодые девушки, пришедшие с ней к воде). По приходу домой, этой водой брызгали всех находящихся дома людей [ПМА: Л. В. Зотова, Л. П. Пелькина]. Данное обрядовое действие имело не только защитную и очистительную функцию, но и продуцирующую. Ведь от молодой и здоровой снохи ожидали не только помощи в хозяйственных делах, но и рождения детей. И опять мы видим трепетное отношение к воде и возложение больших надежд на божеств – покровителей воды в защите и благодетельстве. Но если выше мы говорили о надежде на защиту урожая и домашнего скота, то теперь это уже надежда на покровительство в делах семейных.

Во всех посещенных нами мордовских селах Тетюшского района информанты рассказали об обряде похорон так называемого «двужильного» человека. В народных поверьях о «двужильных» людях основной акцент делается на то, какие последствия несет за собой их смерть и как их избежать. Известный российский лингвист А. Ф. Журавлев в своей статье «Рус. *двужильный*», опубликованной в журнале «Этимология» (1985) писал: «Двужильные» люди ... представляют собой разновидность упырей, удлиняющих свой век за счет сокращения века других божьих созданий. Поэтому

их смерть вызывает смерть других существ, своего века не изживших»³. Этим можно объяснить страх перед такими людьми. Из рассказа Балантаевой Веры Николаевны (1958 г.р.) и Курковой Надежды Николаевны (1956 г.р.) из с. Урюм мы узнали о том, какие действия предпринимались родственниками при случае смерти «двужильного» человека из семьи. (Что человек является таковым могли узнать сразу же после его рождения от знающей повитухи или не зная всю его жизнь и узнать только после его смерти от опытного обмывальщика). Считалось, что такой человек после своей смерти до девяти дней может забрать с собой на тот свет еще девять человек, если не провести некие защитные манипуляции. Так, если при обмывании покойника обнаруживалось, что он «двужильный», то родственникам необходимо было приготовить двенадцать тряпичных кукол или палочек и положить их в гроб (информанты не смогли объяснить, какую функцию они выполняли, хотя, как известно, кукла в погребальных обрядах часто использовалась как заместитель человека, как откупительная жертва). После выноса умершего из дома гроб ставили во дворе («каравгъ»), и пожилой мужчина очерчивал ножом против часовой стрелки три круга, т. е. совершал «обряд огораживания» («крёстамо»). При этом чертил четыре креста по четырем сторонам гроба. Затем вдоль ворот клали на землю осиновый кол (палку) и только после этого выносили через него гроб с покойником (в настоящее время здесь каждого умершего проносят через осиновый кол, т.к. нет людей, которые могут определить «двужильный» был человек или нет) и несли на кладбище. После того, как покойник был похоронен и

крест установлен, могилу еще раз огораживали, но на этот раз круги очерчивали ломом или ножом и дополнительно делали большой крест на самой могиле, при этом, кроме мужчины, участвовала еще и возрастная женщина. Этот похоронный обряд во всех мордовских селах района совершался одинаково, лишь с небольшими отличиями в некоторых деталях [ПМА: В. Н. Балантаева, Н. Н. Куркова]. Рассказывая о необходимости совершения обряда огораживания гроба с покойником, информанты поведали случаи, происходившие во время транспортировки покойников, которые жили и умерли за пределами села, а хоронили на родине. Так, один раз случилось так, что «лошадь, которая везла гроб с покойником, вдруг заартачилась, встала на дыбы и не захотела идти дальше. Знающие люди подсказали, что надо «огородить» покойника. Лошадь распрягли, провели обряд огораживания, запрягли обратно и только после этого животное двинулось дальше». А другой такой случай произошел с машиной, на которой везли хоронить покойника. «Машина остановилась на полпути и не завелась до тех пор, пока не совершили необходимое обрядовое действие» [ПМА: Те же]. На наш вопрос, были ли эти люди «двужильными», собеседницы ответили, что возможно так и было, но теперь нет таких опытных людей, кто в этом разбирается и может определить, не является ли человек «особенным». Именно поэтому в селе до сих пор существует обычай проносить покойников через осиновый кол.

Еще много интересного мы узнали во время своей поездки по мордовским селам Тетюшского района Республики Татарстан от местных жителей о своих сохранившихся до насто-

ящего времени календарных и некалендарных обрядах, праздниках и верованиях. Дальнейшая обработка собранного материала позволит нам позднее представить новый материал вниманию заинтересованного читателя.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 История села Кильдюшево [Электронный ресурс]. – Режим доступа // tetushi.tatarstan.ru (дата обращения: 16.09.2021).

2 Евсевьев М. Е. Избранные труды. В 5 т. Т. 5. Историко-этнографические исследования. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1966. С. 341.

3 Журавлев А. Ф. Рус. *двужильный* // Этимология. М., Наука. 1985. С. 79.

ПОЛЕВОЙ МАТЕРИАЛ АВТОРА

Ишлева Клавдия Петровна, 1960 года рождения, с. Кильдюшево Тетюшского района Республики Татарстан, запись 2021 г.

Уланова Екатерина Николаевна, 1954 года рождения, с. Кильдюшево Тетюшского района Республики Татарстан, запись 2021 г.

Кудашова Марина Павловна, 1973 года рождения, с. Кильдюшево Тетюшского района Республики Татарстан, запись 2021 г.

Титова Татьяна Михайловна, 1954 года рождения, с. Киртели Тетюшского района Республики Татарстан, запись 2021 г.

Зермянкина Татьяна Степановна, 1949 года рождения, с. Киртели Тетюшского района Республики Татарстан, запись 2021 г.

Данилова Зинаида Ивановна, 1941 года рождения, с. Урюм Тетюшского района Республики Татарстан, запись 2021 г.

Горбунова Екатерина Назаровна, 1946 года рождения, с. Урюм Тетюшского района Республики Татарстан, запись 2021 г.

Балантаева Вера Николаевна, 1958 года рождения, с. Урюм Тетюшского района Республики Татарстан, запись 2021 г.

Куркова Надежда Николаевна, 1956 года рождения, с. Урюм Тетюшского района Республики Татарстан, запись 2021 г.

Зотова Любовь Викторовна, 1940 года рождения, с. Бессоново Тетюшского района Республики Татарстан, запись 2021 г.

Пелькина Лидия Петровна 1954 года рождения, с. Кадышево Тетюшского района Республики Татарстан (в с. Бессоново Тетюшского района Республики Татарстан с 1972), запись 2021 г.

Иллюстрации к статье приведены во вклейке на страницах XXXII-XXXV.

И. Н. Кудашкина

Традиционный костюм мокши и эрзи сёл Бессоново, Кадышево, Кильдюшево, Киртели, Урюм Тетюшского района Республики Татарстан (по материалам экспедиции).

Аннотация. Статья посвящена обзору костюмного комплекса мокша- и эрзя- мордовского населения Тетюшского района на примере женского костюма. В ней рассматриваются основные детали одежды, материалы, особенности кроя, время бытования. Автор анализирует традиционный костюм местного населения с 1920-х гг. до настоящего времени, опираясь на предметный материал, сведения, полученные от информантов – носителей костюма, работы местных краеведов, исследования Белицер В.Н., Евсеева М.Е.

Ключевые слова: традиционный костюм, мордва-мокша, мордва-эрзя

Мордовский республиканский объединенный краеведческий музей имени И.Д. Воронина проводит планомерную собирательскую и научно-исследовательскую работу, направленную на сохранение традиционной культуры мокшанского и эрзянского населения не только на территории Республики Мордовия, но и за ее пределами.

В этом ему помогает сотрудничество с ведущими научными центрами республики, занимающимися проблемами современной этнологии, флагманом которой является НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия.

С 28 июня по 3 июля в Тетюшском му-

ниципальном районе Республики Татарстан работала комплексная фольклорно-этнографическая и лингвистическая экспедиция, в планах которой было выявление и сбор документального, устного и предметного материала у мокша- и эрзя-мордовского населения в пяти селах района: Кильдюшево, Киртели, Кадышево, Урюм, Бессоново.

Данная статья посвящена обзору традиционного костюмного комплекса, бытующего на вышеуказанной территории с 1920-х гг. по настоящее время.

Основным источником информации о традиционном костюме местного населения стали личные встречи и беседы с жительницами

обследованных сел¹. В качестве информантов были привлечены женщины 70 – 80-летнего возраста, родившиеся и проживающие постоянно в данных населенных пунктах, работавшие в местных колхозах. Некоторые из них являются участниками сельских фольклорных коллективов. Также сведения были получены от учителей местных школ, библиотекарей, работников сельских домов культуры из числа местных уроженцев, или лиц, проживающих здесь достаточно продолжительное время².

В качестве предметного источника информации были осмотрены вещи из гардеробов вышеуказанных информантов, а также коллекции тканей школьных музеев сел Кильдюшево, Киртели и краеведческого музея при библиотеке села Урюм.

Также сведения о костюме были почерпнуты из семейных фотоальбомов информантов³ и краеведческой литературы местных авторов⁴. Краткие сведения взяты из работ М.Е. Евсевьева и В.Н. Белицер⁵.

Мокшанский и эрзянский костюмные комплексы, известные этнографам по документальным источникам, имеют ряд существенных отличий. Однако, уже М.Е. Евсевьев в работе «Мордва Татреспублики» прямо указывает на отсутствие различия в женской одежде проживающей здесь мокши и эрзи: «Мокшанские женщины и девушки здесь не имеют своих особых костюмов и головных уборов; они то и другое носят эрзянское». В то же время, он отмечает характерные различия между лево- и правобережными комплексами, отмечая особо различия в головных уборах: «Головной убор женщин, живущих на правой стороне Волги, как у мокши, так и у эрзи... ниже и шире, чем

у левобережных, его верхняя часть вдавлена и по сторонам его справа и слева выдаются как бы закругленные крылья. Для устойчивой формы убора внутрь его вставляется соответственно изогнутый прут»⁶. «В узорах на рубашках при сходстве самих орнаментов имеется то различие, что в левобережных преобладают красные цвета, а в правобережных – темные... Наконец, на правой стороне как мокшанки, так и эрзянки очень любят различные нагрудные украшения и потому носят их в изобилии, тогда как на левой стороне и те, и другие менее пристрастны к ним»⁷.

За все время нашей экспедиции ни традиционных конопляных рубах с вышивкой, ни аутентичных головных уборов, ни украшений из бусин, жетонов и цепочек нам не встретилось, как и воспоминаний о них среди местных жителей.

Судя по орудиям переработки растительных волокон, в небольшом количестве представленных школьными краеведческими музеями, основной возделываемой технической культурой в рассматриваемом районе была конопля. Ступы для мягчения конопли, мялки, гребни, скально для перемотки нитей, составные прялки с резьбой и самопрялки собраны среди местных жителей в 1970–1980-е гг. Ткацкие станы обнаружили только в музеях Киртелей и Урюма и, по утверждениям местных жителей, представляют собой большую редкость: сложно найти не только человека, который смог бы правильно их собрать и заправить, но и полный комплект деталей стана.

Прядение и ткачество из растительных волокон стали уходить из сельского быта с конца 1940-х гг. вместе со старшим поколением. Ин-

форманты вспоминают, что до 1980-х гг. еще пряли овечью шерсть на чулки и носки, и ткали комнатные дорожки из полосок ткани, а теперь и этого не делают. «Ткацкий стан у матери был. Как сгорел в пожаре в 1958 году, так больше и не ткали. А холст довоенный, ткала бабушка»⁸.

В местной краеведческой литературе встречается информация о материалах, используемых для изготовления ткани в 1900–1940-х гг. и о некоторых названиях частей костюма. Так, крапивное волокно шло на рабочую мужскую одежду. Оно ценилось за прочность и износостойчивость. Из конопли-поскони шили мужские и женские рубахи, передники⁹.

Женская посконная рубаха до щиколоток называлась «рукава». Рубаху носили с тканым «в доски» или плетеным поясом. Поверх надевали передник «запон» (с грудкой или без), а позже – юбку¹⁰.

По всей видимости, холщовые рубахи с распространением юбок стали использоваться как нижние, а со временем необходимость в них отпала.

Насколько давно произошли радикальные изменения в женском костюме данной территории говорит тот факт, что женщины 1925–1935 гг. рождения помнили своих матерей в такой же одежде, какую носили они сами, т.е. в юбке и кофте, с повязанным поверх волосника платком. Следует отметить, что названия всех предметов одежды здесь русские.

Таким образом, изменения в женском костюме местных жителей можно соотнести с началом XX в., и сложившийся в это время устойчивый костюмный комплекс следует считать традиционным для мордвы мокши и эрзи рассматриваемой местности. До настоящего вре-

мени в одежде старшего поколения крой, комплектность и общая линия костюма остались практически неизменными: платок, который повязывался поверх волосника-чехлика, кофта, юбка, нижняя юбка и сорочка. Изменения коснулись ткани и дополнительного декора.

Современный костюмный комплекс сел Кильдюшево, Киртели, Кадышево, Урюм и Бессоново единый, с незначительными различиями в деталях. Носители его – женщины старшего возраста (от 70 лет), более молодые носят фабричные халаты, платья и т.п., оставляя голову непокрытой.

Головной убор, описанный М.Е. Евсевьевым и В.Н. Белицер под названиями «кокорка», «чичера», «шишера» и зафиксированный последней у эрзи и мокши в Тетюшском районе (села Киртели, Бессоново, Кильдюшево)¹¹ хранится в школьном музее села Киртели (записан как «чехлик» в Инвентарную книгу музея под номером 81). Он шит из двух деталей конопляного холста и имеет размер 21х27 см. Высота в районе боковых выступающих частей 25 см. Вдоль нижнего края нашита полоса окрашенного в ярко-красный цвет льна шириной 7 см, по которому выполнена вышивка геометрическим орнаментом разноцветными шерстяными нитями в технике счетной глади шириной 2,5 см. Край чехлика обшит тесьмой и двумя рядами медных блесков (лобная часть). Кроме того, сохранились следы дополнительного декора (фрагмент тесьмы из золотных нитей). Никакой информации о владельце данного чехлика, времени его бытования или изготовителе сотрудники музея сообщить нам не смогли.

Данная кокорка была единственным экземпляром вышеуказанного головного убора,

который нам удалось обнаружить в исследованном районе. Также не удалось обнаружить и верхней части кокорки – шеликана. Однако, нельзя исключить, что в сундуках старейших жительниц подобные вещи можно еще найти.

С традиционным костюмным комплексом старшее поколение носит «кокошник» (Бессоново), «чехлик» (Кельдюшево, Киртели), который представляет собой шапочку на подкладке. Очелье шапочки (ш. 2 см) притачано к затылочной детали (4x24 см), через кулиску которой пропущен тесемка. Основная деталь шапочки уложена складками по линии притачивания к очелью и присборена по линии притачивания к затылочной части. Волосы под чехлик заплетают в две косы у висков и укладывают полукольцом на темени. Более упрощенный вариант чехлика – самодельный ободок, сшитый из ткани в форме кольца. В настоящее время наши информанты повязывают ситцевый платок прямо на уложенные описанным образом волосы, без чехлика.

Платок, как головной убор, используется повсеместно. Хлопчатобумажные с набивным рисунком «французские», или белые с мелким рисунком. Штапельные или полшерстяные павловские платки (крупные розовые букеты на белом или черном фоне) называются «сурей марто», «мордовские» (с. Бессоново).

Цвет платка и способ его ношения зависел от возраста женщины. Молодые женщины в будни носили светлые платки, праздничный образ завершала белая «накрывная» шаль с крупными цветами, один конец которой оборачивался вокруг шеи, а второй спускался с плеча. До 40 лет платок поверх кокошника завязывали на затылке, после – узел завязывали под

подбородком, «чтобы не молодиться».¹²

Девушки ходили с непокрытой головой, расчесывая волосы на прямой пробор и заплетая их в одну косу.

Кофта, как верхняя часть костюмного комплекса, бытовала во всех исследованных селах. Мы не видели кофты из домотканого холста, аналогичного юбкам, хотя информанты о таких вспоминают. Кофты из школьных музеев (Кильдюшево, Киртели, Урюм) сшиты из ситца, сатина, штапеля, а наиболее ранние экземпляры можно было отнести к 1930-м гг., самые поздние – к 1990-м. Крой их практически не менялся, варьировалась отделка. Спинка и перед кофты полуприлегающего силуэта. На полочках по три-четыре вертикальных застроченных защипа (Урюм, Киртели), на спинке – четыре-шесть. Рукава прямые длинные, без манжет или с манжетами, с защипами по окату. Планка притачная с прорезными петлями, воротник отложной. Дополнительный декор для праздничных кофт – контрастная строчка и контрастные по цвету пуговицы. В 1950-е гг. модной отделкой кофты стала цветочная вышивка гладью. Так отделявалась одежда молодых девушек и свадебные кофты. Длина по спинке – 56 – 60 см.

Рассмотренные кофты сшиты из однотонной ткани: ярко-красной, бордовой, розовой, желто-лимонной. Если до 1940 – начала 1950-х гг. они были принадлежностью всех возрастов, то в последующие годы становятся одеждой женщин замужних и старшего возраста. Молодежь заменяет их на блузки или платья модного фасона. С 1980-х гг. по настоящее время кофты носят женщины 70-80-летнего возраста. Сшиты они из тканей разного качества: ацетатного

шелка, кримплена, ситца, штапеля и расцветку имеют разную, хотя пожилые женщины отдадут предпочтение светлым тонам и мелкому неброскому рисунку. Вертикальных защипов нет, на полочках – нагрудные вытачки.

Комплект с кофтой составляла юбка. До 1950-х гг. преобладали юбки, сшитые из полосатой и клетчатой пестряди с х/б основой и посконным утком, из 6 полотнищ, прямые в сборку. В холодную погоду надевали по несколько юбок.¹³ «Ткань на юбку ткали и из крапивы. Шила одежду местная швея».¹⁴

Бытовали юбки из смесового (конопля/шерсть) холста. Ширина точки достигала 45–48 см, длина юбки доходила до середины икры. Рассмотренная нами юбка из желтого в клетку домотканого холста (Киртели, школьный музей, инв.№ 75) бытовала в 1930-е гг. Ее носили с передником-запоном, поэтому центральная передняя точка составная (верхняя треть надставлена холстом другого цвета) и не имеет складок и сбор. Две боковые точки и три задние сильно присборены по талии, верхний срез обшит бейкой. Иного плана юбка (инв. № 58) из светло-бордового холста в продольную полосу, все 6 точек которого заложены складками и обтачаны широким поясом из основной ткани.

Большая часть праздничных юбок сшита из холста в мелкую клетку розовых и малиново-зеленых тонов, без отделки по нижнему краю. Юбки из однотонного домотканого холста (розового, малинового) отделаны полосами темной контрастной тесьмы в три ряда (Кильдюшево, Урюм). Будничные юбки были темных тонов, часто в тонкую продольную полосу.

С начала 1960-х гг. все большее распространение получают юбки из однотонной фабрич-

ной ткани: шелка, сатина. Крой не меняется, но в качестве отделки по нижнему краю застрачивается по 2-3 ряда защипов.

Комплект из юбки и кофты шили из одной ткани: «Носили кофту и юбку-шестиклинку со сборами и передник. Передник запон называется. Юбка и кофта чтоб одного цвета».¹⁵ «Одежду шили сами. Ткань покупали, ситец, сатин. На кофту надо 2,5 м ткани, на юбку – 3».¹⁶

«До замужества носила кофту и юбку из самотканины. Под них надевала нижнюю рубаху до колена с рукавом $\frac{3}{4}$. На ногах – лапти, их покупала, чулки шерстяные».¹⁷ В настоящее время так одеваются женщины старшего возраста. Комплекты в основном ситцевые, разной расцветки.

С юбкой надевали передник-запон без грудки (Киртели, школьный музей): прямого кроя, слегка присборенные по верхнему краю, шириной в 1-1,5 точки белой или черной хлопчатобумажной ткани, с отделкой из нескольких рядов продольных защипов и кружевом в тон по низу. Рабочий передник шили из разной ткани, с грудкой и большими накладными карманами (Бессоново).

Характерных для традиционно мокшанского костюма штанов «понкст» здесь не знали, и о таких не помнят.

Обувью до 1950-х гг. служили лапти косога плетения, русского или мордовского типа. С ними носили портянки «практат» и оборы. Позже основной обувью стали галоши, сапоги, ботинки, которые обували на белые чулки или носки из овечьей шерсти. В зимнее время покупали валенки работы местных мастеров.

Верхней одеждой в зимнее время служили дубленые тулупы, осенью и весной наде-

вали «куфайки»: двубортные прямые жакеты из черной плотной ткани на подкладке. К концу 1950-х гг. стали покупать «жакетки» из черного плюша. «Темная жакетка из плюша с белым цветастым платком, с белыми шерстяными носками в глубоких блестящих калошах считалась образцом праздничного одеяния».¹⁸ В настоящее время верхняя одежда покупается в магазинах и не отличается от городской.

Мужская и детская одежда прежнего времени не сохранилась, информация о ней содержится лишь в рассказах информантов: «Детям перешивали из старого до конца 1960-х, потом стали покупать. Мужчины носили рубахи из покупной ткани, раньше – из домотканой холщовой; чаще синие в черную полоску. Штаны – шаровары, шили из покупной ткани. Зимой ходили в фуфайках».¹⁹

Бытование одежды в обрядовой культуре в данной статье не рассматривается, так как как собранной информации недостаточно для обобщения и каких-либо выводов. Эта тема требует дополнительной проработки. Приведу лишь несколько примеров.

Так, в одном из домов села Урюм нами сфотографированы личные вещи покойного, подвешенные на стену рядом с их портретами. Хозяева пояснили, что здесь они будут находиться до года. На поминки (Кильдюшево) надевают все белое, можно в цветочек, и передник белый.²⁰

Комплект свадебной одежды (Кильдюшево, школьный музей) состоит из розовой кофты с вышивкой, малиновой юбки и ярко-желтого платка с набивным рисунком. Информант Татьяна Тимофеевна Зубова (Кильдюшево): «Замуж выходила 2 июня. На свадьбе была в крас-

ной юбке, бордовой кофте, шерстяных чулках и калошах. Одежду шила сама».

«Замуж выходила в 1947 г. в ситцевой кофте и юбке. На второй день свадьбы свекровь подарила чехлик – волосник из белого платка. Косы заплетали две, укладывали на темени под волосник, поверх – платок».²¹

Для хранения одежды имелись различных размеров сундуки, которые в настоящее время вынесены в сени, чуланы и амбары. Хранят в них по большей части одежду, которой не пользуются, или пользуются редко. До сундуков здесь бытовали долбленные из липы пари, больше распространенные среди мордвы-эрзи (школьные музеи сел Киртели, Урюм).

В целом, мы можем подтвердить вывод, сделанный В.Н. Белицер в указанной работе: костюм, заимствованный от русских, стал основным костюмом мордвы и современное население не помнит иного костюма, который считает своим национальным.²²

Из деталей костюма, заимствованных у русских, следует указать на юбку, которая получила широкое распространение как у мокши, так и у эрзи. С русской одеждой мокшанки штаны уже не носили. С юбкой носили кофты. Мягкие головные уборы названия также имели русские чепцы, чехлики, волосники. Головными уборами, на памяти местных жителей, всегда служили платки: ситцевые, штапельные, шерстяные.

Старшее поколение (1920 – 1930-х гг. рождения) и сейчас одевается традиционно, ходит в юбке и кофте. Поколение конца 1950 – начала 1970-х носят современную городскую одежду. Костюмы по типу традиционного шьют участницы местных фольклорных коллективов для выступлений.

Тема бытования традиционного костюма на данной территории, несомненно, перспективна и интересна, поэтому требует дальнейшего изучения и доработки в ближайшие годы, пока еще можно получить информацию у непосредственных носителей.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Пелькина Лидия Петровна 1968 г.р., Араксина Екатерина Семеновна 1935 г.р. (Бессоново); Бозина Надежда Арефьевна 1928 г.р. (Кадышево); Николаева Вера Егоровна 1939 г.р.; Кудашова Мария Павловна, 1973 г.р.; Зубова Татьяна Тимофеевна 1941 г.р.; Федотова Валентина Афанасьевна 1925 г.р. (Кильдюшево); Коробова Валентина Степановна 88 лет; Киселева Раиса Михайловна 1937 г.р.; Дударова Раиса Харитоновна 1932 г.р.; Самсонова Клавдия Николаевна 1930 г.р. (Урюм).

2. Мантова Наталья Ивановна 1978 г.р., ведущий библиотекарь Бессоновской сельской поселенческой библиотеки, Зафарова Светлана Исмаиловна 1981 г.р., директор Бессоновского сельского Дома культуры (Бессоново); Долгова Людмила Николаевна, 1972 г.р., учитель, руководитель объединения «Моя малая родина»; сотрудник Тетюшского районного Дома культуры Николаева Ирина Ивановна (Кильдюшево); Абраконова Галина Васильевна 1979 г.р., учитель родного языка Киртелинской средней общеобразовательной школы; Никушина Ольга Даниловна 1950 г.р., заслуженный учитель РМ, бывший директор Киртелинской средней общеобразовательной школы (Киртели); Куркова Тамара Михайловна 1961 г.р., заведующая Урюмской поселенческой библиотекой (Урюм).

3. Фото из семейного альбома Веры Егоровны Николаевой, жительницы села Кильдюшево; фото из семейного альбома Надежды Арефьевны Бозинной, жительницы села Кадышево

4. Всё это – Родина моя, Земля моя родная... / Сост. Кузина Т.Ф., Гришкова В.И., Никушин И.С., Гришкова С.М. – Тетюши: ООО «Тетюшская типография». 2009. – 72 с.; Евсеев О.Н. Село у речки Киртелинки. – Тетюши: ООО «Тетюшская типография». 2019г. – 88 с.; Савельева А. Бессоновская старина. – Ульяновск: Изд-во «Корпорация технологий продвижения». 2016. – 480 с.;

5. Белицер В.Н. Народная одежда мордвы: Труды Мордовской этнографической экспедиции; Вып. 3. / АН СССР. Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. – М.: Наука. 1973. – 215 с.; Евсеев М.Е. Мордва Татреспублики // М.Е. Евсеев. Избранные труды. Т. V. – Саранск: Морд. кн. изд-во. 1966. – С. 385 – 407.

6. М.Е. Евсеев. Указ. соч. С.393

7. М.Е. Евсеев. Указ. соч. С. 393-394.

8. Киселева Раиса Михайловна, Урюм

9. Савельева А. Указ. соч. С. 80.

10. Там же.

11. Белицер В.Н. Указ. соч. С. 43

12. Савельева А. Указ. соч. С. 229

13. Белицер В.Н. Указ. соч. С. 65

14. Араксина Екатерина Семеновна, Бессоново

15. Бозина Надежда Арефьевна, Кадышево

16. Николаева Вера Егоровна, Кильдюшево

17. Федотова Валентина Афанасьевна, Кильдюшево

18 Савельева А. Указ. соч. С. 229

19. Бозина Надежда Арефьевна, Кадышево

20. Зубова Татьяна Тимофеевна, Кильдюшево

21 Федотова Валентина Афанасьевна, Кильдюшево

22. Белицер В.Н. Указ. соч. С. 66

Иллюстрации к статье приведены во вклейке на страницах XXXVI-XXXVII.

Т. Н. Охотина

Материальная культура мордвы Тетюшского района Республики Татарстан

Аннотация: В статье на основе материалов комплексной экспедиции 2021г. в мордовские населенные пункты Тетюшского района РТ (сс. Урюм, Кильдюшево, Киртели, Кадышево и Бессоново) рассматриваются такие элементы материальной культуры как хозяйственная деятельность, промыслы и занятия, жилище, пища. Автором делается вывод, что в целом, традиционные черты в материальной культуре мордвы Тетюшского района РТ практически утрачены, наиболее всего сохраняясь в пище.

Ключевые слова: мордва, Республика Татарстан, Тетюшский район, традиционная культура, поселения, промыслы, ремесла, жилища, пища, занятия, экспедиция.

По данным переписи населения 2010 г. в Республике Татарстан проживало 19 156 человек мордовского населения (убыль по сравнению с переписью 2002 года – 4546 человек), в сельской местности (Тетюшский, Лениногорский, Черемшанский, Бугульминский, Альметьевский районы) – 6367 человек, в городской местности – 12 789 человек. Из них около 3, 5 тыс. (10 % всей мордвы Татарстана) проживают на территории Тетюшского района.

Тетюшский район расположен в юго-западной части Республики Татарстан на правом берегу Куйбышевского водохранилища. В южной части район граничит с Ульяновской областью, в западной части – с Буинским

районом, в северной части – с Апастовским и Камско-Устьинским районами Республики Татарстан. Тетюшский район был образован 10 августа 1930 года. До 1920-го территория принадлежала Тетюшскому уезду Казанской губернии, в 1920–1927-м находилась в составе Тетюшского кантона, а с 1927 по 1930-й была в Буинском кантоне ТАССР. 12 октября 1959 года в состав Тетюшского района вошла территория упразднённого Большеатарханского района (образован 4 августа 1938г.), до 1920 года находившаяся в составе Симбирского уезда Симбирской губернии.

Большинство мордовских населенных пунктов, входящих ныне в состав Тетюшского муниципального района, до образования

Татарской АССР находились на территории Симбирской губернии. Исключением является лишь село Урюм и считавшиеся ранее мордовскими села Чулла, Ляшево (прежнее название Починок-Ляшев), Колунец (прежнее название Колунцы), – входившие в состав Казанской губернии. С. Киртели лишь при советской власти было включено в состав Татарской АССР, ныне Республики Татарстан.

В ходе проведенной в 2021г. экспедиции были обследованы мордовские села Урюм, Кильдюшево, Киртели, Кадышево и Бессоново вышеназванного района Республики Татарстан. Все они были образованы в XVII – начале XVIII вв. Так, с. Урюм, по устному преданию, возникло в 1660 г. когда сюда переселилось 17 домохозяев по национальности мордва из Рязанской губернии Мокшанского уезда¹. О с. Кадышево первые упоминания значатся 1639 годом², с. Бессоново известно с 1678 г.³. С. Кильдюшево известно с 1710 г., хотя история его начинается с 1648 г.: в Построельной книге города Симбирска того года значится, что «инородцу-мордвину Паркайте Кильдюшеву выдано пахотной земли в колличестве 3000 четвертей», он же, по официальной версии, считается основателем села⁴. История с. Киртели также ведется с XVII в., когда, якобы по просьбе чувашей, живших здесь и испытывавших разорительные набеги со стороны поволжской вольницы и степных племен, царское правительство прислало в эти места большую группу новых поселенцев, состоявших главным образом из ссыльной мордвы, которые и основали здесь свое селение неподалеку от чувашского. В дальнейшем оба селения соединились в одно⁵.

Для мордвы Тетюшского района характерен приречный тип поселений. Так, с. Урюм расположен на р. Урюмка, с. Кильдюшево на р. Кильна, с. Киртели на р. Киртелинка, с. Кадышево на р. Керзейтлей, с. Бессоново на р. Тарханка. Все села имеют уличную планировку. В некоторых селах сохраняется гнездовое расположение домов, когда рядом расположено несколько домов родственников. Так, например, в с. Бессоново одна из улиц в народе называется «Демань куро», где проживает несколько семейств Дементьевых. На улице «Маськин грива», когда-то стояло 17 домов, в числе которых 5 многодетных семей братьев Маськиных⁶. Необходимо отметить, что почти все дома построены после 1970-х годов. Например, в с. Урюм. За 1971–1973гг. было построено 24 дома. В 1971 г. – 7 домов, 1972 г. – 8, 1973 г. – 9. К середине 70-х годов в селе насчитывалось 157 пятистенных домов. С 1980 по 1989 г. в селе построены 32 колхозные квартиры⁷.

Усадьба мордовского сельского жителя представляет собой деревянную избу с сенями и двор с надворными постройками. На «задах» усадьбы находились «калды» – для выгона скота. Все огораживалось плетнем.

Дома деревянные, иногда встречаются кирпичные, расположены перпендикулярно улице. Чаще всего на фасадной части избы находится три окна. На окнах ставни. Дома в основном пятистенки или пятистенки с пределами. Если до 1960 –х годов дома строили без фундамента⁸, то сейчас их ставят на «стульчатый» или «ленточный» фундамент. Завалинки делали на высоту 30 – 40 см. Делали их из досок и землей, позднее стали заливать бетоном⁹.

Дома строят из сосны, нижние венцы – дубовые, использовали и хвою¹⁰, рублены в «угол» или «чашу». Пол из сосны. Потолок делали из сосны или липы. Причем доски на потолке должны быть расположены в том же направлении, как и матица (не должны образовывать крест)¹¹. Между бревнами щели промазаны соломой с паклей и глиной.

Крыши на жилых постройках двускатные стропильные. До 1980-х годов встречались еще крыши крытые соломой, потом только стали класть толь, затем шифер и профнастил (с 2010 г.) Крышу утепляли: сверху потолка застилали сухие листья, землю сантиметров 10, позднее клали шлак¹².

Пятистенки имеют отдельные входы в обе половины дома. Декоративных украшений на домах мало, в основном это простая резьба на наличниках. Вход в сени, а затем в дом, с боковой стороны, обычно со двора, встречаются избы с крыльцами на улицу.

Домов с печью практически не встречаются, но по некоторым сохранившимся старым домам с печью можно судить, что преобладал среднерусский внутренний план избы. Печь стояла на сваях из дуба – шуфтонь мокарть. Перед печью находился подпол – семялка. Под образами обязательно ставили стол¹³.

По форме дворы чаще всего представляли собой открытые дворы с глаголеобразной или покоеобразной застройкой, хотя встречаются и однорядные. У многих во дворах деревянный настил. Надворные постройки высокие, сделаны из дерева. Под крышей находятся сушилы – сушить сено¹⁴.

Почти у каждого домохозяина имеется баня, погреб и подвал. Они строились на не-

котором расстоянии от дома, в пределах недосягаемости возможного пожара. При наличии высоко расположенных грунтовых вод делали насыпной погреб из двух срубов: подземного и наземного. Сверху ставилась досчатая конусообразная погребница с замком. Подвал же представлял собой более внушительное сооружение и в длину, и в ширину. Нутро обкладывали деревянным срубом с двускатной крышей, поверх которой насыпалась земля и камень. Вход закрепляли камнем и глиной, двери закрывались на замок. Подвал служил хранилищем домашней утвари, ценных вещей¹⁵.

Баню рубили из осины и липы, т.к. они менее подвержены гниению. Отапливались бани печной-каменкой «по-черному». «Баня-кев» (банный камень) добывали в основном на берегу Волги¹⁶. Бани делали подальше в огороде, поскольку они быстро горели. Старались поставить баню около водоема, но если не было такой возможности, то около бани ставили колодец. На «белые» бани перешли в конце 80- нач. 90-х годов XX в.¹⁷.

Для питья же на каждой улице строили деревянные срубные колодцы: в низинах – просто наружные срубы с крышкой и без, на равнинах – колодец – «ворот» и колодец – «журавль»¹⁸. В целом, постройки в мордовских селах Тетюшского района близки между собой.

Основным занятием Тетюшской мордвы было земледелие, животноводство и садоводство. Например, каждое крестьянское хозяйство с. Бессоново на начало XX века имело 10 – 15 соток приусадебной земли и полевую землю площадью в 6, 6 – 6, 8 десятин (десяти-

на – 1,09 гектара)¹⁹. По статистическим данным в с. Урюм на 1 января 1928 года, числилось: дворов – 505; жителей – 2380 (1145 муж., 1235 жен.). Душевой надел составлял 41 саж.: озимые – 13 саж., яровые – 13 саж., под паром – 15 саж. Земли за с. Урюм числилось 3128 дес.: из них пахотной было – 2539, 30; луговой – 483, 30; огородной – 87, 5; под садами – 18, 05. Количество сельхозинвентаря: Сох – 189, Плугов – 80, Борон – 249, Жнеек – 2, Веялок – 1, Молотилок – 1, Кузниц – 2, Мельниц – 8, Шерстобоек – 1, Маслобок – 1, Прособоек – 2. Численность скотины составила 1624 головы: лошадей – 348, коров – 330, овец – 826, свиней – 120 голов²⁰.

На полях возделывали лён и коноплю, озимую рожь, яровые культуры в виде овса, гречи, гороха. Стебли льна и конопли выдерживали вручную. Рожь убирали серпами, чтобы не рассыпать зерно, яровые культуры скашивали косой-литовкой. Сжатый хлеб вязали в снопы самых разных конструкций от 10 до 40 снопов и оставляли сушить в поле. Высушенные снопы перевозили с поля домой, на гумно. Снопы оббивали цепями, чтобы отделить зерно от соломы. Часть снопов оставляли необмолоченными, складывая их на зимнее хранение в крупный стог, т.н. «кабан»²¹.

Сейчас на приусадебных участках выращивают картошку, лук, помидоры, капусту, свеклу, морковь, горох, огурцы, тыкву и т.д.; в садах – смородину, малину, яблоки, вишни²².

По воспоминаниям местных жителей раньше, в 1970–1980 гг., скотины держали много, в каждом хозяйстве было по 1–2 или более коров, много овец, коз, свиней, лошадей, кур, гусей, уток. Стада были большими, отдельные

для овец, коров и т.д. Свиней на лето на выпас отводили с специальные места, т.н. «лагеря»²³.

В настоящее время скотину держат мало. В основном это куры, свиньи, козы, гуси, утки²⁴. Например, Федотова Валентина Афанасьевна, Мешкова Зоя Григорьевна из с. Кильдюшево раньше держали коз, овец, бычков. Сейчас остались куры, бычок, 3 свиньи²⁵. Некоторые держат мясных кроликов²⁶.

Все мордовские села располагаются недалеко от Волги в лесистой местности, поэтому наряду с земледелием и животноводством местные жители занимались рыбным промыслом, пчеловодством, были развиты различные промыслы по деревообработке (бондарный, экипажный, плотничий, токарный, рогожно-мочальный, летение лаптей и т.д.), ткачество и др. Так, с. Киртели славилась плотниками, бондарями, которые делали на продажу разные изделия: телеги, сани, колёса, оси, оглобли, корыта, вёдра, кадуи, бочонки, вилы, грабли и прочее. В с. Киртели стояла ветряная мельница, построенная местными мастерами без единого гвоздя. Были в селе и мастера по катанию валенок. Развито было ткачество, изготавливали на заказ вышитые постельные принадлежности²⁷.

В с. Бессонова, все наличные кустари специализировались в основном на деревообработке, занимаясь плотничеством, изготовлением деревянных изделий, распиловкой леса. В конце XIX – начале XX вв. на изготовлении мебели и наличников специализировался П.Т. Баринов, на всю округу славился мастерством искусного бондаря и плотника И.А. Дементьев. Он изготавливал телеги, дровни, сани, полозья, грабли и деревянные вилы,

сундучки, ящички, кадушки разного объема²⁸. В селе был развит рогожно-мочальный промысел. Мочало добывали из липовой коры, предварительно вымоченной в воде 2 – 3 месяца. Узкие мочала шли на изготовление кулей для хранения зерна и соли. Еще до недавнего времени их находили на чердаках старинных изб. Кроме кулей, из мочала ткали рогожи и циновки²⁹. Известен был также шерстопрядильный промысел. В начале XX в. в Бессоново функционировали несколько шерстопрядильных заведений³⁰. Изготовлением валенок занимались Е. Н. Афанасьева, Г. М. Немцев³¹.

В более позднее время известны мастера по металлу, печники и др. нередко сочетавшие разные специализации. Так, в 1960–1970-е годы известен был Семен Кузьмич Китаев – печник, мельник, мастер по дереву, по металлу, по бурению колодцев³².

В селе Урюм кроме деревообрабатывающих, были развиты и другие промыслы. Так в 1928 году здесь было зарегистрировано: сапожников – 3, шорников – 2, валяльщиков – 1, овчинников – 2, кузнецов – 2, столяров – 2³³. В более позднее время село славились мастерами по изготовлению мебели (Х. Г. Кильганов), плотниками (П. С. Курков, Г. Е. Курков, Василий и Николай Князькины, Ф. В. Гурьянов, А. А. Курков, П. Ф. Буравов, Г. П. Моисеев, Н. Е. Кильганов³⁴. Плотник Н. Е. Даричев делал мебель, наличники, изготавливал валенки и т.д.³⁵. Изготавливали сани, лодки³⁶. Информанты называли мастеров по изготовлению бочек, колес, дуг, саней и др. (Ибрямов Николай, Карпов Степан³⁷).

Работа в лесу, продажа обработанного леса (доски, брус и др.), изготовление изделий из

древесины являлись основным видом деятельности кадышевцев. Кроме этого жители с. Кадышево занимались производством саней, колёсных ободьев и спиц, рогожным, портняжным и сапожным промыслами, выделкой овчин³⁸. Плотники – Алексей Волкова, Иван Посёлкина, Виктор Нефёдов рубили дома и бани, изготавливали окна и двери³⁹. Корзины плел Жданкин⁴⁰. Развитию столярного, кузнечного, слесарного дела способствовало открытие в селе не задолго до революции ремесленного училища. Продукция кадышевских мастеров – ремесленников находила сбыт на базарах по округе. Одним из лучших Тетюшских токарей считался Н. Ф. Сиденьков⁴¹. Известными валяльщиками валенок были Емельяновы Н. В. и И. Н., Евдокия Белова. Некоторые сами для себя валяли. Сейчас чесанки покупают, но как отмечают местные жители, это уже не те валенки, хватает только на год⁴².

В с. Кильдюшево также было развито бондарное, экипажное, производство, кулевой промысел, плетение лаптей, изготовление коромысел, корыт, лопат и других предметов сельского обихода. Товар вывозили на еженедельные базары Буинска, Симбирска, Бурндуков, снабжали инвентарем и крестьян окрестных деревень⁴³.

Особое развитие среди мордовского населения Тетюшского района получило пчеловодство и рыболовство, что было обусловлено наличием лесов в округе и близостью р. Волга.

Пчеловодством занимались почти все жители мордовских сел. Пасеки были большие и ставили их в лесах. Так, с в. Кадышево известны потомственные пчеловоды – Липкины (Липкин Лаврентий, Липкин Аркадий Лав-

рентьевич, Липкина В. М.), Жданкин М.С., Акимов Н.А., Посёлкин Н.М. и др.⁴⁴. Сейчас пасеки чаще ставят около дома и держат всего несколько ульев⁴⁵.

Основным занятием Тетюшской мордвы было рыболовство. На реках ловили осетра, стерлядь, белугу, севрюгу, сома, леща и т.д. Долгие годы профессионально занимается рыболовством житель с. Кадышево Липкин Геннадий Аркадьевич с сыном Андреем⁴⁶. Рыболовством заняты сельчане Посёлкин Алексей Михайлович, Липкин Николай Аркадьевич⁴⁷. В с. Урюм более 20 лет занимается рыболовством В. А. Макаров и др.

Рыбу ловили сетями, которые делали сами или покупали. Рыбаки сейчас ездят на один день, а раньше на несколько дней⁴⁸. Ночевали на стане расположенных по берегу р. Волги, там же пойманную рыбу и продавали. Ловили рыбу сетями, вентером, удочками, «закидушками» и др. Рыбу ловили по одиночке и бригадами. Так, например в с. Урюм было три бригады рыбаков⁴⁹.

В отличие от рыболовства, охота, несмотря на обилие лесов, не получила среди мордовского населения столь широкого распространения. Охотились на кабанов, лосей, зайцев, уток и гусей. Охотились с помощью ружей, на кабанов и зайцев ставили петли⁵⁰.

Пища, традиционная система питания определялась хозяйственно-культурной деятельностью мордовского населения и состояла из растительных, мясных и молочных продуктов. У мордвы Тетюшского района сохранилось много традиционных блюд.

Самое важное место в питании семьи занимал хлеб. Чаще всего это был ржаной хлеб

из кислого теста на закваске. Замешивали его с вечера, утром, часов через 10, его вновь месили и давали возможность подойти. Пекли его на кирпичках или капустных листьях, он был без соли, а когда ели, солили⁵¹. Такой хлеб (рожь кши) до сих пор делает Т. Т. Зубова в с. Кильдюшево. На поминки пекли круглый хлеб «сюкоро» – типа булочек, их клали по 4 штуки вместе с конфетами и сладостями в специальное блюдо «шаваня»⁵².

Наиболее древним видом выпечки были различной формы небольшие лепешки из пресного или кислого теста, чаще всего сдобные. Преснушки пекли на свином жире в печке. Добавляли песок, масло, молоко⁵³. Делали также хлебцы из кислого теста – «копша». Тесто для них приготавливалось так же, как и для обычного хлеба, только ржаную муку просеивали через частое сито и иногда добавляли пшеничную муку. Часто и сейчас пекут лепешки «кевярькст». Тесто для них делается как на хлеб, но пекутся они на открытом огне, на сковородке⁵⁴.

Из печеных изделий особой популярностью пользовались пироги. Пироги «прякат» (м.) выпекали преимущественно из кислого теста с самой различной начинкой. В качестве начинки использовались каша, картофель, яйца, капуста, лук, морковь, грибы, фрукты, ягоды, реже – мясо⁵⁵. Особой популярностью пользовался пирог с калиновой начинкой («чивгонь пряка») ⁵⁶. В канун рождества пекли небольшие пирожки из ржаной муки с гороховой начинкой («снав прякат»), их раздавали колядующим⁵⁷. На свадьбу обязательно делали пирог с мясом – «курник»⁵⁸. Пекли также открытые пироги – типа ватрушек с различ-

ной начинкой: ватрушка творожная («топонь пряка»); «картофеень пряка» – картофельный пирог. Открытый пирог «ланго манго пряка» пекли на открытом огне у печки⁵⁹.

Любимое блюдо мордвы – блины «пачат» (м.) из ржаной, пшеничной, пшённой, гороховой муки. Обычно блины делались очень толстые. Ели их с молоком и маслом. Обычно делали кислые блины: с вечера готовили опару, утром подбивали мукой, добавляли растительное масло, сахар, соль. Когда тесто подходило, пекли на живом огне около печки. Иногда в блины добавляли манку⁶⁰. Блины и сейчас не утратили своей популярности. Их пекут кислые, пресные, толстые и тонкие⁶¹. Толстые пшеничные блины, характерные для мордвы-мокши не имеют широкого распространения, по сообщению информантов в с. Кадышево их не делали⁶².

Важное место среди традиционных кушаний занимала лапша. Готовили ее на воде или молоке из ржаной муки, позднее – из пшеничной или из крахмала с добавлением муки. Особой популярностью пользуется «Крахмалонь шянвякст»: картофельный крахмал разводят в молоке. Добавляют яйцо, сахар, соль, перемешивают и выпекают на сковороде в виде тонких блинов. Охлаждённые блины нарезают кубиками. Кладут в чугунок и заливают молоком. Добавляют немного сливочного масла и ставят в печь⁶³. Делают это блюдо и сейчас, и называют его «крахмал»⁶⁴.

Раньше мордва из кислого, круто замешанного теста готовила «навсемат»: тесто раскатывали длинной полоской, затем от него отщипывали небольшие кусочки, макали их в конопляное масло, складывали в горшок и

варили в печи. Из пресного теста готовилась «салма». Кусочки его скатывали в шарики и бросали в кипящую воду.

Из муки варили кулагу. У мордвы Тетюшского района это блюдо называлось «Чивгонь кисель» (калиновый кисель): в 3 литровый чугунок клали немного сушеных яблок, калину, добавляли 1 стакан пшеничной или ржаной обжаренной муки, размешанной с небольшим количеством воды, 1 стакан сахара, воду и ставили в печь⁶⁵. Крахмал делали на свадьбу или другие праздники⁶⁶. Часто в пищу употребляли кашу, сваренную из различных круп: пшеничная, гречневая, гороховая, чечевичная и т.д.

Продукты огородничества и собирательства также составляли важную часть в питании мордвы Тетюшского района. Из картофеля, капусты, щавеля варились щи «капсталям»⁶⁷. Овощи, грибы, ягоды использовались и как самостоятельное блюдо, а чаще в качестве начинки к пирогам. Например, капусты выращивали много, ее квасили, тушили, грибы сушили, солили и т.д.⁶⁸.

Из продуктов животноводства готовили разнообразные блюда. Мясные продукты готовили в основном из свинины. Свинью закалывали с наступлением крепких морозов. Из свежей свинины готовили жареное мясо с луком и залитое яйцом – «шянвякст»⁶⁹. Голова и ноги шли на студень. Из свиных внутренностей готовили мясные пирожки «съргавозень прякат»: кишки хорошо обрабатывались, мелко резались тяпкой, позднее к ним добавлялись желудок, печень, легкое, почки, сердце, мясо. В фарш добавляли лук, чеснок. Тесто делают как для пельменей и варят как пельмени. Ели с бульоном или без⁷⁰.

Традиционно готовили мордовское блюдо «валонь сюлот» (каша в кишках). Толстый кишечник свиньи тщательно обрабатывали, разрезали на куски по 10 – 20 см, заполняли вареным пшеном и завязывали по краям. Затем помещали в чугунок и далее в натопленную печь⁷¹. Из головы свиньи делали колбасу: голову разрубали на куски, замачивали, затем разбирали, освобождая от костей ставили в печь, добавляли соль, лук. Когда мясо было готово, его прокручивали, заворачивали в марлю и ставили под гнет. Мясо прессовалось, и его резали как колбасу⁷². В с. Кадышево свиное брюхо солили, туго скручивали, связывали и ставили в печь, после приготовления резали⁷³. Некоторые из мяса делали тушенку. Сало коптили, солили⁷⁴.

Важное место в питании мордвы занимало молоко. Из него делали масло, сыр, творог. Наиболее широко оно использовалось для приготовления кислого молока «шапама лофца»: молоко ставили в печь, топили, затем закишивали⁷⁵. Кислое молоко ели с хлебом, картофелем, кашами, подавали к блинам, из него делали окрошку. «Шапама лофца» держали в погребе, сенях, где холодно⁷⁶.

Из коровьего молока первого надоя после отела готовили «топо»: молоко долго варили в печи в чугуне. Получившуюся после варки массу подают на стол вместе с кипяченым молоком и картофельным пирогом⁷⁷.

Яйца были повседневным кушаньем Тетюшской мордвы. На столе в будни и праздники всегда стояла тарелка с вареными «вкрутую» яйцами. Яйца также калили в печи, делали из них яичницу, омлет. Ими такжеправляли суп, картофель, мясо, рыбу.

Одним из самых распространенным продуктом питания была рыба. Ее жарили, вялили, коптили, сушили, варили уху.

Из напитков были распространены чай, заваренный из липового цвета, мяты, душицы и др.; квас («боза»). Квас делали из сахарной свеклы, поэтому ее заготовливали на весь год: ее очищали, резали, варили и сушили в печи⁷⁸. Из спиртных напитков готовилась брага.

Таким образом, материальная культура мордвы Тетюшского района была обусловлена окружающей природной средой. Основными занятиями были земледелие и животноводство, полеводство и садоводство. Из промыслов наибольшее распространение получили деревообрабатывающие. До сих пор большое значение имеют рыболовство, пчеловодство. В целом, традиционные черты в материальной культуре практически утрачены, более всего сохраняются они в пище.

Собранные экспедицией материалы и дальнейшее их изучение помогут дополнить и лучше понять историю и культуру не только мордвы данного региона, но и мордовского народа в целом.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 История села Урюм – Тетюши, 2010. – С. 3.
- 2 Евсеев О. Н.. По страницам истории села Кадышево. – Тетюши, 2017. – С. 15.
- 3 Савельева А. Бессоновская старина. – Ульяновск: Изд-во «Корпорация технологий продвижения», 2016. – С. 12.
- 4 История села Кильдюшево (nailtimler.com), Дата обращения 2.10 2021.
- 5 Белицер В. Н. Обзор поселений и построек в смежных районах. // Исследования по мате-

риальной культуре мордовского народа, Труды мордовской этнографической экспедиции. – М., 1963. – С. 220.

6 Савельева А. Бессоновская старина. – Ульяновск: Корпорация технологий продвижения, 2016. – С. 26.

7 История села Урюм. – Тетюши, 2010. – С. 61.

8 Белицер В. Н. Обзор поселений и построек в смежных районах. // Исследования по материальной культуре мордовского народа, Труды мордовской этнографической экспедиции. – М., 1963. – С. 220.

9 ПМА: Федоров Николай Тимофеевич, 1965 г.р., с. Урюм Тетюшского района Республики Татарстан, записи 2021 г.

10 ПМА: Зермянкин Василий Васильевич 1948 г.р., с. Киртели; Федоров Николай Тимофеевич, 1965 г.р., с. Урюм Тетюшского района Республики Татарстан, записи 2021 г.

11 ПМА: Макаров Владимир Антонович, 1958 г.р., с. Урюм Тетюшского района Республики Татарстан, записи 2021 г.

12 ПМА: Федоров Николай Тимофеевич, 1965 г.р., с. Урюм Тетюшского района Республики Татарстан, записи 2021 г.

13 ПМА: Федоров Николай Тимофеевич, 1965 г.р., с. Урюм Тетюшского района Республики Татарстан, записи 2021 г.

14 ПМА: Араксина Екатерина Семеновна, 1935 г.р., с. Бессоново Тетюшского района Республики Татарстан, записи 2021 г.

15 Савельева А. Бессоновская старина. – Ульяновск: Издательство «Корпорация технологий продвижения», 2016. – С. 84.

16 Савельева А. Бессоновская старина. – Ульяновск: Издательство «Корпорация технологий продвижения», 2016. – С. 85.

17 ПМА: Федоров Николай Тимофеевич, 1965 г.р., с. Урюм Тетюшского района Республики Татарстан, записи 2021 г.

18 Савельева А. Бессоновская старина. – Ульяновск: Изд-во «Корпорация технологий продвижения», 2016. – С. 71.

19 Савельева А. Бессоновская старина. – Ульяновск: Изд-во «Корпорация технологий продвижения», 2016. – С. 71.

20 История села Урюм. – Тетюши, 2010. – С. 10.

21 Савельева А. Бессоновская старина. – Ульяновск: Корпорация технологий продвижения, 2016. – С. 72.

22 ПМА: Федотова Валентина Афанасьевна, 1925 г.р., Мешкова Зоя Григорьевна, 1951 г.р. С. Кильдюшево; Поселкина Марина Николаевна, 1959 г.р., с. Киртели; Араксина Екатерина Семеновна, 1935 г.р., с. Бессоново Тетюшского района Республики Татарстан, записи 2021 г.

23 ПМА: Бозина Мария Ивановна, 1958 г.р., с. Кадышево Тетюшского района Республики Татарстан, записи 2021 г.

24 ПМА: Араксина Екатерина Семеновна, 1935 г.р., с. Бессоново Тетюшского района Республики Татарстан, записи 2021 г.

25 ПМА: Федотова Валентина Афанасьевна, 1925 г.р., Мешкова Зоя Григорьевна, 1951 г.р. с. Кильдюшево Тетюшского района Республики Татарстан, записи 2021 г.

26 ПМА: Поселкина Марина Николаевна, 1959 г.р., с. Киртели Тетюшского района Республики Татарстан, записи 2021 г.

27 Евсеев О.Н. Село у речки Киртелинки. – Тетюши, 2019. – С.27–28.

28 Савельева А. Бессоновская старина. – Ульяновск: Корпорация технологий продвижения, 2016. – С. 85.

29 Савельева А. Бессоновская старина. – Ульяновск: Корпорация технологий продвижения, 2016. – С. 85.

30 https://www.nailtimler.com/rayony_pages/tetjushsky_rayon/tetjushsky_rayon_bessonovo.html. Дата обращения 01.10.2021 г.

- 31 ПМА: Е. Н., Араксина Екатерина Семеновна, 1935 г.р., с. Бессоново Тетюшского района Республики Татарстан, записи 2021 г.
- 32 Савельева А. Бессоновская старина. – Ульяновск: Корпорация технологий продвижения, 2016. – С. 208.
- 33 История села Урюм – Тетюши, 2010. – С.10.
- 34 История села Урюм – Тетюши, 2010. – С. 61.
- 35 ПМА: Федоров Николай Тимофеевич, 1965 г.р., Даричев Валерий Николаевич, 1965 г.р., С. Урюм Тетюшского района Республики Татарстан, записи 2021 г.
- 36 ПМА: Федоров Николай Тимофеевич, 1965 г.р., с. Урюм Тетюшского района Республики Татарстан, записи 2021 г.
- 37 ПМА: Макаров Владимир Антонович, 1958 г.р., с. Урюм Тетюшского района Республики Татарстан, записи 2021 г.
- 38 Евсеев О. Н. По страницам истории села Кадышево. – Тетюши, 2017. – С. 11.
- 39 Евсеев О. Н. По страницам истории села Кадышево. – Тетюши, 2017. – С. 104.
- 40 Евсеев О. Н. По страницам истории села Кадышево. – Тетюши, 2017. – С. 104.
- 41 Евсеев О. Н. По страницам истории села Кадышево. – Тетюши, 2017. – С. 104.
- 42 ПМА: Бозина Мария Ивановна, 1958 г.р., с. Кадышево Тетюшского района Республики Татарстан, записи 2021 г.
- 43 Источник: tetushi.tatarstan.ru (История села Кильдюшево (nailtimler.com))
- 44 Евсеев О. Н. По страницам истории села Кадышево. – Тетюши, 2017. – С. 101
- 45 ПМА: Поселкина Марина Николаевна, 1959 г.р. с. Киртели Тетюшского района Республики Татарстан, записи 2021 г.
- 46 ПМА: Бозина Мария Ивановна, 1958 г.р., с. Кадышево Тетюшского района Республики Татарстан, записи 2021 г.
- 47 Евсеев О. Н. По страницам истории села Кадышево. – г. Тетюши, 2017. – С. 101.
- 48 ПМА: Бозина Мария Ивановна, 1958 г.р., с. Кадышево Тетюшского района Республики Татарстан, записи 2021 г.
- 49 ПМА: Федоров Николай Тимофеевич, 1965 г.р., с. Урюм Тетюшского района Республики Татарстан, записи 2021 г.
- 50 ПМА: Макаров Владимир Антонович, 1958 г.р., с. Урюм Тетюшского района Республики Татарстан, записи 2021 г.
- 51 ПМА: Поселкина Марина Николаевна, 1959 г.р., с. Киртели Тетюшского района Республики Татарстан, записи 2021 г.
- 52 ПМА: Николаева Вера Григорьевна, 1938 г.р., Буравова Елизавета Алексеевна, 1957 г.р., с. Кильдюшево Тетюшского района Республики Татарстан, записи 2021 г.
- 53 ПМА: Бозина Мария Ивановна, 1958 г.р., с. Кадышево, Поселкина Марина Николаевна, 1959 г.р., с. Киртели Тетюшского района Республики Татарстан, записи 2021 г.
- 54 ПМА: Николаева Вера Григорьевна, 1938 г.р., Буравова Елизавета Алексеевна, 1957 г.р., с. Кильдюшево Тетюшского района Республики Татарстан, записи 2021 г.
- 55 ПМА: Араксина Екатерина Семеновна, 1935 г.р., с. Бессоново Тетюшского района Республики Татарстан, записи 2021 г.
- 56 ПМА: Поселкина Марина Николаевна, 1959 г.р., с. Киртели Тетюшского района Республики Татарстан, записи 2021 г.
- 57 ПМА: Федотова Валентина Афанасьевна, 1925 г.р.; Мешкова Зоя Григорьевна, 1951 г.р.; Зубова Татьяна Тимофеевна, 1941 г.р., с. Кильдюшево; Поселкина Марина Николаевна, 1959 г.р., с. Киртели; Бозина Мария Ивановна, 1958 г.р., с. Кадышево Тетюшского района Республики Татарстан, записи 2021 г.
- 58 ПМА: Федотова Валентина Афанасьевна, 1925 г.р.; Мешкова Зоя Григорьевна, 1951 г.р. ;

Зубова Татьяна Тимофеевна, 1941 г.р., с. Кильдюшево Тетюшского района Республики Татарстан, записи 2021 г.

59 ПМА: Николаева Вера Григорьевна, 1938 г.р., Буравова Елизавета Алексеевна, 1957 г.р., с. Кильдюшево Тетюшского района Республики Татарстан, записи 2021 г.

60 ПМА: Николаева Вера Григорьевна, 1938 г.р., Буравова Елизавета Алексеевна, 1957 г.р., с. Кильдюшево Тетюшского района Республики Татарстан, записи 2021 г.

61 ПМА: Поселкина Марина Николаевна, 1959 г.р., с. Киртели Тетюшского района Республики Татарстан, записи 2021 г.

62 ПМА: Бозина Мария Ивановна, 1958 г.р., с. Кадышево Тетюшского района Республики Татарстан, записи 2021 г.

63 Евсеев О.Н. Село у речки Киртелинки. – г. Тетюши, 2019г., – С. 29.

64 ПМА: Араксина Екатерина Семеновна, 1935 г.р., с. Бессоново Тетюшского района Республики Татарстан, записи 2021 г.

65 Евсеев О.Н. Село у речки Киртелинки. – г. Тетюши, 2019г. – С. 25.

66 ПМА: Поселкина Марина Николаевна, 1959 г.р., с. Киртели; Бозина Мария Ивановна, 1958 г.р., с. Кадышево Тетюшского района Республики Татарстан, записи 2021 г.

67 ПМА: Николаева Вера Григорьевна, 1938 г.р., Буравова Елизавета Алексеевна, 1957 г.р., с. Кильдюшево; Поселкина Марина Николаевна, 1959 г.р., с. Киртели; Араксина Екатерина Семеновна, 1935 г.р., с. Бессоново Тетюшского района Республики Татарстан, записи 2021 г.

68 ПМА: Поселкина Марина Николаевна, 1959 г.р., с. Киртели Тетюшского района Республики Татарстан, записи 2021 г.

69 ПМА: Николаева Вера Григорьевна, 1938 г.р., Буравова Елизавета Алексеевна, 1957 г.р., с. Кильдюшево; Поселкина Марина Николаевна,

1959 г.р., с. Киртели; Бозина Мария Ивановна, 1958 г.р., с. Кадышево Тетюшского района Республики Татарстан, записи 2021 г.

70 ПМА: Николаева Вера Григорьевна, 1938 г.р., Буравова Елизавета Алексеевна, 1957 г.р., с. Кильдюшево; Поселкина Марина Николаевна, 1959 г.р., с. Киртели; Бозина Мария Ивановна, 1958 г.р., с. Кадышево Тетюшского района Республики Татарстан, записи 2021 г.

71 Савельева А. Бессоновская старина. – Ульяновск: Издательство «Корпорация технологич. продвижения», 2016. – С. 337 – 338.

72 ПМА: Бозина Мария Ивановна, 1958 г.р., с. Кадышево Тетюшского района Республики Татарстан, записи 2021 г.

73 ПМА: Бозина Мария Ивановна, 1958 г.р., с. Кадышево Тетюшского района Республики Татарстан, записи 2021 г.

74 ПМА: Поселкина Марина Николаевна, 1959 г.р., с. Киртели Тетюшского района Республики Татарстан, записи 2021 г.

75 ПМА: Николаева Вера Григорьевна, 1938 г.р., Буравова Елизавета Алексеевна, 1957 г.р., с. Кильдюшево; Бозина Мария Ивановна, 1958 г.р., с. Кадышево Тетюшского района Республики Татарстан, записи 2021 г.

76 ПМА: Араксина Екатерина Семеновна, 1935 г.р., с. Бессоново Тетюшского района Республики Татарстан, записи 2021 г.

77 ПМА: Бозина Мария Ивановна, 1958 г.р., с. Кадышево; Зубова Татьяна Тимофеевна, 1941 г.р., с. Кильдюшево Тетюшского района Республики Татарстан, записи 2021 г.

78 ПМА: Араксина Екатерина Семеновна, 1935 г.р., с. Бессоново; Поселкина Марина Николаевна, 1959 г.р., с. Киртели Тетюшского района Республики Татарстан, записи 2021 г.

Иллюстрации к статье приведены во вклейке на страницах XXXVIII-XL.

КУЛЬТУРА УДМУРТСКОГО НАРОДА

И. Л. Поздеев

Удмурты Республики Татарстан: практики сохранения и воспроизводства этнической культуры в иноэтнической среде

Аннотация: В статье рассматривается роль института семьи в сохранении и передаче этнической культуры локальной группы удмуртов Республики Татарстан в условиях активной иноэтнической, иноконфессиональной среды. Источниковую основу статьи составили материалы этнографических экспедиций и данные социологического исследования, собранные в 2003, 2012-2013 и 2021 годах среди удмуртов, проживающих на территории Кукморского района Республики Татарстан и г. Набережные Челны.

Автор приходит к выводу, что удмуртами Татарстана для сохранения собственной идентичности мобилизуется традиционная культура, осуществляется актуализация этнической и языковой идентичности, отношений внутри этноса. Этнические стереотипы, поведенческие практики удмуртов Республики Татарстан во многом сформировались под воздействием тюркского компонента, поэтому адаптация к социальной действительности заставляет местных удмуртов быть такими же активными, как и татары, вырабатывать механизмы сохранения своего культурного своеобразия, не последнее место среди которых занимает уважительное отношение к своей этнической культуре и осознание её ценности. Выявлено, что важнейшими факторами воспроизводства этнической культуры у завятских удмуртов выступают проживание в преимущественно удмуртском окружении, большая доля мононациональных и многопоколенных семей, поиск и постоянное воспроизводство культурных маркеров в удмуртской материальной и духовной культуре, использование родного языка в общении, преподавание языка в школах.

Ключевые слова: завятские удмурты, татары, семья, межкультурное взаимодействие, этническая культура, самосознание.

Удмурты Республики Татарстан представлены локальными группами, сосредоточенными на территории Кукморского, Балтасинского, Бавлинского и Агрызского районов, и выступают одной из наиболее крупных периферийных групп удмуртского этноса. Необходимость самосохранения в условиях активного иноэтнического окружения требует от диаспоры мобилизации элементов этнической культуры, актуализации этнической и

языковой идентичности, что способствует консервации традиционных форм материальной и духовной этнической культуры и представляет собой огромный научно-познавательный интерес. Более того, уровень жизни, психологическое самочувствие, характер контактов локальных групп с этническим «материком», безусловно, влияют на жизнь всего народа, приобретая особую практическую значимость в условиях поиска ответов на вызовы современности. Так, в исследовательской среде сложилось стойкое убеждение, что «выходцы из татарских удмуртов обладают не только высоким уровнем этнического самосознания, но и, как правило, имеют активную жизненную позицию, им присуще осознание ответственности за судьбу удмуртского народа, и в этой части они являются своеобразными воспитателями по отношению к значительной части удмуртской метрополии»¹, поэтому они играют роль настоящего «донора» по поставке кадров творческой и научной удмуртской элиты. Все это актуализирует необходимость анализа опыта этнокультурного самосохранения удмуртов Республики Татарстан в условиях иноэтничного окружения.

Эмпирической основой работы стали материалы научных исследований, собранные Удмуртским институтом истории, языка и литературы Удмуртского федерального исследовательского центра УрО РАН (УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН) среди так называемых «завятских» удмуртов, проживающих на территории Кукморского и Балтасинского районов Республики Татарстан, г. Набережные Челны, отделенных от Удмуртии рекой Вяткой. Следует отметить, что исследования этнокультурных особенно-

стей локальных групп удмуртов, проживающих в различных социальных, этнических и культурных средах проводились институтом на протяжении последних двадцати лет. Так, в 2003 г. в рамках реализации исследовательского проекта «Удмуртская диаспора в субъектах федерации различного типа» Г.А. Никитина, К.И. Куликов, И.Л. Поздеев, И.М. Шеда-Зорина участвовали в этнографической экспедиции в Балтасинском и Кукморском районах Татарстана. Исследовательская группа отметила, что у местных удмуртов была выявлена активная установка на сохранение этнической культуры и идентичности, напрямую коррелирующая с установками этнического большинства в республике.

Следующий этап связан с реализацией исследовательского проекта РГНФ «Ресурсный потенциал удмуртов в различных социо- и этнокультурных средах» (2012-2014 гг.). Г.А. Никитиной, И.Л. Поздеевым, Т.А. Васиной в указанный период было проведено этносоциологическое исследование среди городских и сельских удмуртов, проживающих в Кукморском районе Республики Татарстан и г. Набережные Челны.

И наконец, богатейший этнографический материал был получен в рамках работы с 13 по 19 августа 2021 года в Куморском районе Республики Татарстан комплексной экспедиции, организованной Институтом языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии науки Республики Татарстан, в состав которой вошли сотрудники УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН И.Л. Поздеев, Д.Л. Корнилов, сотрудники отдела декоративно-прикладного искусства и ремёсел Республиканского дома

народного творчества Е.В. Байкова и Н.Е. Прокопьева, преподаватель Удмуртской государственной национальной гимназии имени Кузубая Герда О.В. Перевозчикова.

В ходе работы члены экспедиции посетили населенные пункты с преимущественным проживанием удмуртов: Старая Уча, Починок Сутэр, Новый Каенсар, Лельвиж, Нырья, Красный цветок, Балды Кня, Верхний Кузьмес, Старая Кня Юмья, Средний Кумор, Нижний Кумор, Студёный Ключ, Ошторма Юмья, Старая Кня-Юмья, Верхняя Юмья. В спектр внимания исследователей вошли песенные и танцевальные традиции, обрядовая сфера, обрядность, механизмы самосохранения этнической культуры и идентичности, предметы традиционного художественного текстиля и бытовой утвари и др.

Эмпирическую базу исследования можно разделить на следующие группы: 1. Полевые этнографические материалы, собранные среди представителей районных администраций, работников центров по трудоустройству молодежи, управлений социальной защиты населения, учителей сельских школ, членов национальных общественных организаций, отдельных жителей деревень, в г. Набережные Челны – работников Дома дружбы народов «Родники», активистов удмуртского движения. Полученные сведения были обработаны, систематизированы и включены в рукописный фонд института. 2. Результаты социологического исследования, проводившегося в 2012-2013 гг. Анкетированием было охвачено 275 семей: в г. Набережные Челны – 95, в Кукморском районе – 180, в зависимости от количества проживающих в указанной местности удмуртов. Принцип опроса: в одной семье заполнялась одна анкета, по воз-

расту подбирались информанты свыше 25 лет. Возрастная особенность обусловлена тем, что именно к этому времени человек вступает в брачные отношения, у него появляются дети, формируется этническое самосознание, накапливается уникальный жизненный опыт, вырабатываются жизненные практики и образцы поведения. Анкетными вопросами охвачены различные сферы жизни – сведения о человеке, половозрастной состав семьи, экономическое положение, субъективные оценки жизненной ситуации, внутрисемейные отношения, этническая идентичность, поведенческие стереотипы – и способствуют освещению ситуации по сохранению этнокультурного своеобразия завятских удмуртов.

Анкетные данные дают возможность проанализировать материальное положение удмуртских семей в изучаемых муниципальных образованиях Удмуртской Республики и Республики Татарстан в 2012–2014 гг. Большинство опрошенных удмуртских семей проживает в отдельных домах (в Удмуртской Республике 55,2 %, в Кукморском районе Республики Татарстан 88,9 %, в г. Набережные Челны 6,2 %) и квартирах (30,1 %, 6,7 % и 83,1 % соответственно). При этом большинство владеет собственным жильем: в городах оно чаще всего представлено квартирой, в сельской местности – частным подворьем. Аренда жилья практикуется мало, это характерно главным образом для города.

Помимо домов и квартир, многие удмуртские семьи владеют земельными участками и садами-огородами. В этом плане особо выделяются данные по Татарстану, где количество горожан и селян, имеющих сад-огороды

(Набережные Челны – 32,3 %, Кукморский район – 37,2 %), в несколько раз отличается от показателей по Удмуртской Республике (7,1 %). Автомобили – также распространенное явление в удмуртских семьях: в титульной республике его наличие указали свыше трети опрошенных семей, у жителей Татарстана он встречается чаще (как в городской, так и в сельской местности). По воспоминаниям специалистов администрации Ошторма-Юмьинского сельского поселения, «раньше, чтоб человека в больницу в райцентр отправить, всем миром машину искали, а сейчас автомобили чуть ли не в каждом доме». Сельскохозяйственной техникой владеют преимущественно деревенские жители, самые высокие показатели в Кукморском районе – 12,2 %.

Бюджет удмуртских семей во многом формируется одинаково: главным источником выступает заработная плата, для старших возрастов – пенсионные выплаты. Финансовым подспорьем также служат доходы от сбыта произведенной в личном подсобном хозяйстве и на садовых участках продукции, здесь лидирует Кукморский район (9,4 %). Случайные подработки наравне с работой по совместительству также служат подспорьем для семей. В городских условиях, где рынок труда представлен гораздо шире и разнообразнее, найти дополнительную работу проще: в г. Набережные Челны 9,2 % работают по совместительству, в Кукморском районе – 3,3 %. Некоторые пользуются государственными пособиями и компенсациями.

Обращает на себя внимание относительно незначительное развитие новых форм дохода – предпринимательская деятельность, получение доходов от ценных бумаг и процентов

по вкладам. Возможно, это свидетельствует о незначительной встроенности удмуртов в современные экономические отношения, их неготовности к выбору новых рыночных ресурсов адаптации. Об этом говорит и тот факт, что «помощь родственников», являющаяся испытанным и проверенным ресурсом, используется гораздо чаще.

Для сравнения, в 2003 г. большинство местных жителей деревни Средний Кумор Кукморского района работало в колхозе «Виль кужым», состояние которого хорошо иллюстрируют слова респондентов: «Колхоз зарплату платит время от времени (перед праздниками). Асфальта по сельсовету нигде нет, газификация неполная»². В дальнейшем колхоз был ликвидирован на основании определения арбитражного суда в 2008 г. В связи с этим большинство деревенских жителей были вынуждены искать работу за пределами поселения: «В деревне у нас 95% отцов работают вахтовым методом или шабашат на стороне, строительством занимаются. Но в то же время население в достатке живет, машин много в деревне»³. И такая ситуация характерна для всего района, в котором, согласно паспорту инвестиционного развития, «порядка 6000 жителей работают за пределами района и республики»⁴, а это примерно 11 % населения района.

Материальное положение семей находит отражение и в оценке респондентами своего благосостояния. Чаще всего удмурты относят себя к средне- или малообеспеченным. Только небольшая часть опрошенных из Кукморского района приписала себя к богатым (видимо, оценивая себя по меркам сельской местности), из них же пятая часть – к обеспеченным. С дру-

гой стороны, на бедственное положение своих семей указывает также незначительная часть респондентов. Как видим, большинство отнесло себя к среднему классу, при этом удмурты, проживающие в Республике Татарстан, оценивают своё материальное положение гораздо выше, нежели удмурты метрополии. Это отражается и на удовлетворенности респондентов своим материальным положением. Следует отметить, что во время командировок в Татарстан исследователи неоднократно слышали от местных удмуртов высказывания, что «живут они здесь экономически лучше, их республика гораздо богаче». В такой оценке есть объективная составляющая: к примеру, согласно статистическим данным, денежные доходы жителей Удмуртии в среднем на душу населения помещаюно составили в 2016 г. – 23882,8 руб., а доходы жителей Татарстана 32609,3 руб⁵. Как видим, налицо существенный разрыв в доходах населения двух соседних республик.

В Татарстане удмурты являются четвертым по численности этносом: по данным Всероссийской переписи 2010 г. их количество составило 23454 человека (0,6 % от числа всего населения региона), из них в Кукморском районе проживает 7278 удмуртов (14 % от числа жителей района), в г. Набережные Челны – 2017 (0,4 % горожан). За последний межпереписной период в регионе число удмуртов сократилось на 3,1 %⁶, для сравнения – по всей России количество удмуртов снизилось на 14 %. Несомненно, важным остается вопрос: как в условиях инокультурного доминирования удмурты показывают столь высокий уровень сохранения собственной идентичности? Рассмотрим этнокультурный потенциал удмуртских семей Та-

тарстана, прежде всего такие характеристики, как поколенность, количество детей в семьях и национальность супругов.

Основной тип удмуртской семьи в Удмуртской Республике, г. Набережные Челны и Кукморском районе представлен двухпоколенными домохозяйствами, к которым относились супруги (или один из родителей) с живущими вместе с ними несовершеннолетними или не вступившими в брак детьми (61,8 %, 69,2 % и 53,3 % соответственно). Заметное количество в Набережных Челнах составляют однопоколенные семьи (одинокое проживающие и молодые бездетные супружеские пары) – они составляют 16,9 %. Это вполне объяснимо тем, что значительная часть удмуртов приезжают в город из деревень на учебу или на работу. Сельская местность отличается большей долей трехпоколенных семей, когда вместе проживают родители, дети и внуки: 29,4 % в Кукморском районе, и, наоборот, малой долей одиночек и бездетных пар – 5,0 %. Совместное проживание бабушек и дедушек с внуками, присмотр ими за малолетними детьми, когда родители работают, служит хорошим каналом межпоколенной передачи этнической культуры. В городских условиях, как видим, этот ресурс уже слабо используется.

Один из важнейших показателей воспроизводства этноса – это количество детей в семьях. Большинство удмуртов указывают двоих детей в семьях: по Удмуртии – 47,1 %, в Набережных Челнах – 52,7 %, в Кукморском районе – 45,6 %. Количество многодетных семей в Кукморском районе значительно превышает данные по другим группам. И наоборот, обращает на себя внимание большое количество семей с

одним ребенком в условиях города. Возможно, помимо экономических причин, свою роль играет демографический переход, характеризующийся установкой на малодетность.

В этой связи возникает следующий вопрос: «Насколько дети в удмуртских семьях готовы воспринимать и принимать удмуртскую культуру?». Вопрос далеко не праздный, поскольку во многом только ассимиляцией можно объяснить резкое сокращение удмуртов на фоне начавшегося с 2009 г. общего увеличения рождаемости и сокращения смертности в Татарстане и Удмуртии.

Большинство детей определяют себя удмуртами: 63,0% в Удмуртии, 52,7% в г. Набережные Челны и 80,6 % в Кукморском районе. При этом в удмуртских семьях Кукморского района процент детей-удмуртов значительно выше. В Татарстане удмуртские дети гораздо чаще становятся татарами, нежели в Удмуртии: 1,0%, 4,4 % и 3.4% соответственно. На примере г. Набережные Челны видно, что переезд сельских жителей в город активизирует ассимиляцию удмуртов. Дети таких горожан в первом поколении, находясь преимущественно в русскоязычной среде, начинают идентифицировать себя с русским этносом. А тенденции оттока населения респонденты отмечали давно: «Молодежь в деревне есть, но и уходящих много. Иногда уезжают семьями. Особенно в Малмыж или в Калинино (село в Кировской области – прим. автора), там спиртзавод есть. Если собрать всех, кто переселился, маленькая удмуртская деревня получится... Дети уехавших уже по-удмуртски не говорят»⁷. И ситуация со временем лучше не становится. Как отметили в д. Почи-

нок Сутер, «Молодежь много уезжает, вроде и дороги есть, и клуб, детскую и спортивную площадку сделали... Покупают по материнскому капиталу квартиры в Кукморе и Вятских Полянах»⁸.

Также одним из ведущих факторов, оказывающих влияние на этническую идентификацию ребенка, служит национальная принадлежность родителей. Основная часть удмуртов выбирает в качестве супруга представителей своего этноса: в Удмуртской Республике – 62,2 %, в Кукморском районе – 77,8 %, в г. Набережные Челны – 53,6 %. Думается, свою роль в выборе партнера играет языковая и культурная близость между людьми и вытекающим из этого активным внутриэтническим взаимодействием. Показатели моноэтнических браков в сельской местности среди удмуртов Татарстана гораздо выше, нежели в городах, что объясняется более однородным этническим составом на селе и пониманием того, что межнациональные браки способствуют размыванию этнокультурного массива, поскольку в смешанных семьях возможности передать народную культуру и сформировать этническую идентичность у детей гораздо меньше.

В городских условиях доля межнациональных браков возрастает: в г. Набережные Челны, где на 513193 жителя приходится 2017 удмуртов, русских партнёров указали 23,2 % опрошенных, татар – 12,5 %. Но и в таких достаточно сложных условиях дисперсности проживания удмурты в половине случаев (53,0 %) выбрали супруга своей национальности. Объяснение этому видится в поддержании тесных контактов с односельчанами, родственниками, функционированию этниче-

ской сети удмуртов. Помогают поддержанию отношений и новые технологии. Наиболее массовые социальные сети «Одноклассники», «ВКонтакте» содержат активно посещаемые группы удмуртов Татарстана. К примеру, страница «Удмурты Татарстана=Татарстан удмуртгъес» объединяет 942 участника, страница Дома дружбы народов «Родники» в Набережных Челнах – 2068 человек. Кроме того, свою роль в поддержании внутриэтнических связей в Набережных Челнах выполняет и городское удмуртское национально-культурное общество. По словам руководителя общества В.М. Билык, образованное в 1996 г. общество ставит перед собой задачу возрождения, сохранения и развития обычаев, языка и культуры удмуртского народа. С 2000 г. удмуртская община размещается на базе Дома дружбы народов «Родники» г. Набережные Челны⁹. Народный удмуртский фольклорный ансамбль принимает активное участие в городских, республиканских и межрегиональных мероприятиях. Конечно, в столь крупном городе сложно охватить значительную часть проживающих там удмуртов. На это указывает и В.М. Билык: многие из удмуртов города «и не знают, что есть удмуртская община, которая поднимает такие вопросы, занимается проблемами сохранения и развития родного языка, культуры»¹⁰. Но наличие публичного удмуртского общества в городе, участие в официальных городских и региональных праздниках, звучащие на сцене удмуртские песни актуализируют удмуртскую идентичность и повышают уровень самосознания городских удмуртов.

Доминирующую роль в передаче детям этнокультурной информации выполняет уд-

муртский язык, оказывающий также и маркирующую функцию. Не зря этническую принадлежность человека как внутри этноса, так и извне определяют по знанию родного языка. Поэтому практически все дети из этнически однородных семей понимают удмуртский язык и свободно говорят на нем. Кроме того, обращает на себя внимание настрой удмуртов Кукморского района на самосохранение: «У нас никто из родителей не боится, что будут их дети удмуртский язык изучать. «Удмуртский язык забудешь, и мать забудешь. Язык должен знать, у нас нет ребенка, который не разговаривает на удмуртском»¹¹. И установка родителей на воспитание именно удмурта, на активную передачу удмуртской культуры проявляется во многом: «Народ наш за свою «удмуртскость» держится. Не хотят наши стать татарами... Мой младший брат говорит: своего сына непременно удмуртом сделаю (в смысле – воспитаю). Он свою жену-татарку умыканием в дом привел»¹². Ясно видна внутренняя установка «не воспитаешь удмуртом – станет татарин!»). Однако начинают проследиваться и тревожные тенденции, поскольку современные дети много смотрят мультипликационных каналов, активно используют смартфоны и другие гаджеты, где в основном присутствует русскоязычный контент, то и дети поневоле больше общаются на русском языке.

Помимо семьи, круга близких родственников, важнейшим фактором сохранения и передачи этнической культуры выступают деревенские сообщества, как наиболее устойчивые группы, члены которой находятся в разносторонних и тесных связях. К примеру,

в сельском сообществе активно используется разветвленная сеть родственной и соседской взаимопомощи, дружеской поддержки¹³. Часто при осуществлении трудоемких работ (посадка/копка картофеля, заготовка сена, заготовка дров, строительные работы и пр.) устраиваются помочи-веме, или, по-местному, *ки воштыса ужан* (работа со сменой рук): «Если увидят, что работают – сено привезли или что-то другое, придут помогать и без приглашения». Обычно дважды в год – перед Пасхой и после уборки картошки – проводят *корка миськон* (мытьё дома), на который собираются родственники даже из соседних деревень¹⁴. Праздники также помогают укреплению общественных связей между удмуртами: «Устраиваем в клубе вечера для молодежи, новогодние вечера. Все вечера проводим на удмуртском языке... В этом году провели специальные елки для детей деревни, для пожилых устроили посиделки с чаепитием»¹⁵. При этом взаимодействие осуществляется не только внутри деревни, но и между жителями соседних удмуртских поселений: «Еще мы каждый год стараемся для старшеклассников проводить вечера, каждый год – в новой удмуртской школе, в прошлом году вот в Ошторма-Юмье были... Они там с обрядами знакомятся, игры удмуртские учат, и национальная дискотека для них там бывает»¹⁶.

Современные технологии также облегчают внутридеревенское коммуницирование. Так, в с. Лельвиж был создан общий чат в мессенджере WhatsApp, где односельчане делятся актуальной информацией по общественной, культурной жизни деревни.¹⁷

Удмуртами Татарстана, находящимися в иноэтничном, иноконфессиональном окру-

жении, используются все элементы этнической культуры, позволяющие сохранить этническую культуру и идентичность. Одним из таких этнодифференцирующих факторов этнической дифференциации стала религия. К примеру, удмурты хоронят своих умерших отдельно, а если населенный пункт смешанный, как в с. Ципья, и одно кладбище, то и оно разделено: в одном углу хоронят татары, в другом – удмурты¹⁸. Похоронно-поминальный обряд также имеет свои отличительные черты. Христианство для удмуртов – один из признаков этнической принадлежности, еще одно отличие от татар-мусульман. Поэтому родители стараются крестить своих детей, некрещеных детей называют «*бигер ныл*» (татарская девочка), «*бигер ти*» (татарский мальчик)¹⁹, говорят «не крестишь – татаринот будет»²⁰. В последние годы противопоставление на религиозном уровне особо актуализируется, в связи с увеличением количества верующих мусульман. В удмуртских деревнях строятся новые церкви, которые активно посещаются местными жителями, во время служб активно используется удмуртский язык. Во многих домах удмуртов имеются иконостасы, где помимо икон лежат пасхальные яйца, веточки вербы, завернутая в бумагу просфирь («в церкви хлеб давали, надо есть его понемногу, чтобы не болеть»)²¹.

Таким образом, удмуртами Татарстана для сохранения собственной идентичности мобилизуется традиционная культура, осуществляется актуализация этнической и языковой идентичности, отношений внутри этноса. Важнейшими факторами воспроизводства этнической культуры у завятских удмуртов выступают проживание в преимущественно удмуртском

окружении, большая доля мононациональных и многопоколенных семей, поиск и постоянное воспроизводство культурных маркеров в удмуртской материальной и духовной культуре, использование родного языка в общении, преподавание языка в школах.

Этнические стереотипы, поведенческие практики удмуртов Республики Татарстан во многом сформировались под воздействием тюркского компонента, поэтому адаптация к социальной действительности заставляет местных удмуртов быть такими же активными, как и татары, вырабатывать механизмы сохранения своего культурного своеобразия, не последнее место среди которых занимает уважительное отношение к своей этнической культуре и осознание её ценности: «Среди другого народа жить очень сложно. Татары и нас заставляют быстрее двигаться. Они нас уже называют из-за того, что тремя образованиями владеем, татарскими евреями – умеем жить»²². Отношение к родному языку и собственной этнической принадлежности у удмуртов позитивное. Не зря они себя называют «более удмуртами», «татарскими удмуртами», считая, что они больше сохранили самобытную удмуртскую культуру, язык, гордятся своей этнической принадлежностью.

В то же время удмурты Татарстана не мыслят себя без Удмуртии, с ней во многом связывают свои надежды, живо интересуются происходящими в ней событиями и хотят большего внимания к себе с её стороны: «Мы горды, что Удмуртия существует, что она носит наше имя». Республика является единственным источником изданий на удмуртском языке, во многих семьях выписывают газеты

и журналы на удмуртском языке – «Кизили», «Инвожо», «Удмурт дунне» и др. В ходе экспедиции 2021 г. в библиотеки и школы района были переданы комплекты научных книг, подготовленных сотрудниками Удмуртского института истории, языка и литературы УдмФИЦ УрО РАН на протяжении последних лет, в том числе русско-удмуртский словарь, издания по истории, этнографии, фольклору удмуртского народа, удмуртскому языку и литературе. Подарки тепло принимались местными удмуртами, испытывающими объективный недостаток в современной научной литературе.

ИСТОЧНИКИ И ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ:

Денежные доходы населения Удмуртской Республики [Национальный состав населения Республики Татарстан [НОА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН – Научно-отраслевой архив УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН. Рукописный фонд. Опись 2-Н. Д. 1322. 51 л.

НОА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН – Научно-отраслевой архив УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН. Рукописный фонд. Опись 2-Н. Д. 1637. 27 л.

Основные социально-экономические индикаторы уровня жизни населения [Полевые материалы автора, полученные в ходе этнографической экспедиции в Кукморский район республики Татарстан в 2021 г.

ЛИТЕРАТУРА:

Материалы семинара-совещания с руководителями национально-культурных объединений удмуртов, проживающих за пределами Удмуртской Республики, и представителями структур органов государственной власти по национальным вопросам Республик Башкортостан, Марий Эл, Коми,

Татарстан, Удмуртии, Кировской и Пермской областей 25-26 апреля 2002 года: Информ.-метод. сб. № 9. – Ижевск : Министерство национальной политики Удмуртской Республики. – 2003. – 167 с.

Никитина Г. А. Удмуртская диаспора в субъектах Федерации различного типа / Г. А. Никитина // Материалы семинара-совещания «Диаспоры Урало-Поволжья: современное состояние, проблемы и пути их решения»: Информ.-метод. сб. №7. Ижевск: Министерство национальной политики Удмуртской Республики. – 2003. – С. 8–31.

Никитина Г. А. Удмурты за пределами Удмуртии: ресурсы выживания в условиях постсоветских трансформаций / Г. А. Никитина // Диаспоры Урало-Поволжья: материалы межрегион. науч.-практ.й конф. (Ижевск, 28–29 октября 2004 г.). – Ижевск. – 2005. – С. 39–45.

Поздеев И. Л. Этническая социализация в доиндустриальном и современном обществе: опыт и проблемы преемственности (на примере удмуртского этноса) / И. Л. Поздеев. – Ижевск. – 2007. – 229 с.

Стратегия социально-экономического развития Кукморского муниципального района Республики Татарстан на 2016-2021 годы и плановый период до 2030 года. – Кукмор, 2016. – 179 с.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Никитина Г. А. Удмуртская диаспора в субъектах Федерации различного типа / Г. А. Никитина // Материалы семинара-совещания «Диаспоры Урало-Поволжья: современное состояние, проблемы и пути их решения»: Информ.-метод. сб. №7. Ижевск: Министерство нац. политики Удмуртской Республики. – 2003. – С. 17.

2 НОА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН, д. 1322, л. 36.

3 НОА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН, д. 1637, л. 23.

4 Стратегия социально-экономического развития Кукморского муниципального района Рес-

спублики Татарстан на 2016-2021 годы и плановый период до 2030 года. – Кукмор, 2016. – с. 32

5 Денежные доходы населения Удмуртской Республики [6 Национальный состав населения Республики Татарстан [7 НОА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН, д. 1322, л. 5, 24.

8 ПМА, 2021 г.

9 Материалы семинара..., 2003, с. 19-20.

10 Материалы семинара..., 2003, с. 20.

11 НОА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН, д. 1637, л. 23.

12 НОА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН, д. 1322, л. 5

13 Никитина Г. А. Удмурты за пределами Удмуртии: ресурсы выживания в условиях постсоветских трансформаций / Г. А. Никитина // Диаспоры Урало-Поволжья: материалы межрегиональной научно-практической конференции (Ижевск, 28–29 октября 2004 г.). – Ижевск. – 2005. – с. 39

14 НОА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН, д. 1322, л. 22.

15 НОА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН, д. 1322, л. 5

16 НОА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН, д. 1322, л. 20

17 ПМА, 2021 г.

18 НОА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН, д. 1322, л. 6.

19 Поздеев И. Л. Этническая социализация в доиндустриальном и современном обществе: опыт и проблемы преемственности (на примере удмуртского этноса) / И. Л. Поздеев. – Ижевск. – 2007. – с. 174

20 НОА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН, д. 1322, л. 6.

21 ПМА, 2021 г.

22 НОА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН, д. 1637, л. 19.

Иллюстрации к статье приведены во вклейке на страницах XLI-XLIII.

Е. В. Байкова

**Женские и девичьи традиционные головные уборы завятских удмуртов
Кукморского района Республики Татарстан
(по материалам комплексной этнографической экспедиции)**

Аннотация. В статье рассматривается традиционная одежда удмуртов, проживающих на территории Кукморского района Республики Татарстан, в частности, головные покрывала, бытовавшие в кон XIX – нач. XX вв. Определяются технологические особенности исполнения. В основе статьи – новый полевой материал автора.

Ключевые слова: кукморские удмурты, традиционная одежда, головные уборы, сёлök, вышивка, лоскутное шитьё.

С 13 по 19 августа 2021 года сотрудники отдела декоративно-прикладного искусства и ремёсел Республиканского дома народного творчества при поддержке Удмуртского института истории, языка и литературы Удмуртского федерального исследовательского центра Уральского отделения Российской Академии наук приняли участие в работе комплексной экспедиции, организованной Институтом языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан в Кукморский район РТ. Одним из направлений исследовательской работы стало изучение традиционной одежды кукморских удмуртов – этнографической подгруппы завятской группы удмуртов, проживающей на территории Республики Та-

тарстан, на территории нижнего течения Вятки в её правобережье.

Одежда, как предмет материальной культуры, содержит различные традиционные технологии художественной обработки текстиля, варианты ношения, крой, орнаментацию, украшения. У удмуртов завятской (арской) группы ещё сохранились древние элементы и детали одежды, украшения, которые уже утрачены в собственно южноудмуртском костюме. Длительное время эти земли были зоной контактов татар, кряшен, удмуртов, марийцев, русских, что способствовало консервации традиционных форм, как духовной, так и материальной культуры¹. Это обстоятельство послужило для нас, как специалистов по изучению декоратив-

но-прикладного искусства удмуртов, отправной точкой этнографического исследования.

В ходе работы экспедиции фиксировались и изучались исторические фотографии, предметы одежды, украшения, способы их ношения из семейных коллекций, фондов школьных, библиотечных, клубных музейных уголков:

1) головные уборы (комплекс предметов, надеваемых на голову, их конструкция, декор и названия);

2) украшения (набор предметов, материал, из которого они изготовлены, их форма и наименование);

3) нательная одежда (рубаша, верхняя одежда, её материал, крой, декор);

4) поясная одежда (пояса, фартуки, материал, крой, состав нитей);

5) обувь.

Были обследованы деревни: Старая Уча, Починок-Сутер, Новый Каенсар, Лельвиж, Красный цветок, Балды-Кня, Верхний Кузьмес, Средний Кумор, Нижний Кумор, Студённый Ключ, Старая Юмья, Верхняя Юмья, с. Нырья, п. Ошторма Юмья.

Интересной и достаточно хорошо сохранившейся традиционной формой одежды у кукморских удмуртов, являются девичьи праздничные головные уборы – шапочки *такъя* (на кукморском диалекте – *тактя*, *таття*). Этнографы XIX в. отмечали: «Тактя – головной убор, девушки, имеющий форму шапочки и украшенный разноцветными ленточками, мелкими серебряными монетами и оловянными кружочками»². Практически в таком же виде она сохранилась и до наших дней.

Такую шапочку могли носить только незамужние девушки, с момента совершенноле-

тия до свадьбы. «Дьыраз поно бӯдэ вӯэм бере. Нулдо вал бызьитожь. Бызем бере татя уг изьыё» (*Шапочку носят девушки до свадьбы. После свадьбы таттю не надевают*) (д. Старая Юмья).

Шапочка крепилась на голове при помощи тесьмы (в настоящее время используют пластичную бельевую резинку), которая пришивалась к краю шапочки и пропусклась под косой, что позволяет незаметно и достаточно прочно зафиксировать её на голове. Теменную часть шапочки украшали разноцветными лентами (четное количество лент). Кроили и шили основу следующим образом: из восьми треугольных сегментов ткани (высотой 2-3 см, основание – 1,5-2 см., ткань холст или домотканина), сшивается круг диаметром примерно 5 см., вокруг которого мелкой сборкой пришивается полоска холста шириной 7 см., концы которой соединены между собой. По краю холст обшивается красной сатиновой тканью. На лобную часть отдельно наращивается красная ткань. По периметру красной ткани нашивается позументная лента. Лобная, видимая часть шапочки, активно украшается серебряными монетами, пуговицами, бисером, бусинами, встречаются нашитые раковины каури. Теменная часть украшается собранными в «цветочек» разноцветными кусочками шелковой ленты, либо кусочками фабричной ткани, которые закрепляются бусинами или пуговицами. По краю шапочки нашиваются мелкие оловянные «чешуйки». Сзади, по краю шапочки, нашиваются широкие атласные ленты разных цветов (6-8 лент). При надевании шапочки по две ленты с обеих сторон спускаются вперед, остальные – по спине.

По словам информантов, такие шапочки уже вышли из повседневного обихода, но используются участниками фольклорных коллективов (д. Верхняя Юмья, д. Новый Каенсар, д. Балды-Кня, д. Старая Уча, д. Старая Юмья, д. Ошторма Юмья). Имеются попытки восстановления девичьих головных уборов с применением уже современных имеющихся материалов (д. Новый Каенсар), но это в основном реставрации старинных вещей. Сложность вызывает понимание края и сборки.

Большой интерес представляют традиционные головные уборы, бытовавшие у завятских удмуртов в конце XIX-XX вв. и частично сохранившиеся ещё в коллекциях музейных уголков школ, библиотек, клубов в деревнях Кукморского района. В этнографической литературе они описаны достаточно подробно³.

По данным исследователей и историческим фотографиям известно, что у кукморских женщин головным убором служил берестяной *ашъян* (лит. – *айшон*), отличающийся от конусовидных каркасов других этнографических групп удмуртов.

Бытовали берестяные/лубяные основы двух типов:

Высокий каркас высотой примерно 11-12 см, который предназначался для свадебного головного убора.

Небольшой каркас, высота которого не превышала 5-7 см.

К началу XX в. *ашъян* практически вышел из употребления. В настоящее время берестяные/лубяные каркасы сложно найти даже в музейных фондах. В д. Новый Каенсар, в частной коллекции Ахметова Г. Г., имеется лубяная основа под *горд сёлёк* молодухки. Она пред-

ставляет собой сложенный небольшой каркас в форме треугольника, обшитый холщевой домотканой тканью, высота в готовом состоянии – 7 см. с тесьмами-привязками. По словам Ахметова Г. Г., такой каркас изготавливался из липового луба «*Беризь сьоллэсь карыло вал*» (изготавливали из липовой коры) (д. Новый Каенсар). Каркас размещался на темени, фиксировался при помощи тесёмки⁴.

Среди обнаруженных в экспедиции образцов головных уборов встречаются хорошо сохранившиеся головные покрывала *сёлёк* (лит. – *сюлык*), надевавшиеся поверх *ашъяна*. В этнографической литературе даётся информация о сюлыке как «...*нечто вроде платка – покрывала на ашъян с различными украшениями из вышивок, разноцветных ленточек, кисточек, мелких серебряных монет и оловянных кружочков. Сюлык молодухки отличается от сюлыка пожилых женщин количеством украшений и длиной бахромы, которая покрывает её лицо до рта*»⁵.

По материалам, найденным в экспедиции, в кукморской традиции можно выделить два типа головного покрывала *сёлёк* соответствуют назначению *ашъянов*:

Свадебный (*сьёд сёлёк*) – предназначался как головной убор, которые надевался невесте во время свадьбы.

Представляет собой четырёхугольное покрывало-платок размером 37x37 см. Материал основы – белый конопляный либо льняной холст. Полотно плотно оформлено вышивкой, исполненной черной шерстью либо шёлком-сырцом, что визуально воспринимается как полностью заполненное чёрное поле. Поэтому и весь головной убор

информанты называют *сьöd сёлök* (чёрное покрывало).

По краю сюлика, вышита полоска шириной 5 см. Рисунок вышивки с лицевой стороны не читается, он выглядит как буклированная ткань. С изнаночной стороны четко читается контур рисунка орнамента, который очерчен по принципу вышивки «роспись». Внутренние рисунки покрывала состоят из квадратов. Основной мотив узора – «мировое древо», расположен диагонально по четырём углам головного покрывала. Каждое «древо» состоит из мини-квадратов, которые по периметру вышиты в технике «козлик» с особым подкручиванием нити. Центр каждого квадрата заполнен по принципу «художественной глади». Между фигурами виден небольшой просвет белой ткани. По центру композиции нашиваются позументные ленты, кисти из цветных нитей, либо цветные шелковые ленты. Края покрывала оформлены бахромой из тёмно-красных крученых нитей. Угол, предназначенный для нашивки на берестяной каркас, оформлен треугольной нашивкой из белого холста, поверх которого крепятся серебряные монеты, а также длинные полосы ткани с монетами, полоски бисера, кисти, пуговицы.

Красный (*горд сёлök*) – платок женщины-молoduшки.

Четырёхугольной формы платок, размер 37х37. Материал основы – белый холст, поверх которого нашиваются куски красного сатина (фото 12). Покрывало орнаментировано цветными лоскутками из фабричной ткани, а также позументной тесьмой, лентами.

По краю платка проходит вышитая полоска 2 см, выполненная шелковыми нитками

красного, черного цветов с вкраплениями из цветных ниток. Швы – крест, обметочный, в более позднем варианте используется тесьма с рисунком. Украшен платок бахромой из скрученных вручную шелковых нитей бордового цвета. Один угол платка, предназначенный для накидывания на каркас, оформлен серебряными монетами, нитками бисера, лентами с пуговицами, кистями. Длина кистей, по традиции, должна была доходить до глаз носительницы, что означало смену статуса⁶.

Отдельно хотелось бы остановиться на орнаментальных мотивах, изображённых на головных покрывалах разными способами. Как на свадебных *сьöd сёлök*, так и на красных *горд сёлök* основным, является образ Мирового древа, – образ оси мира, пронизывающей всю Вселенную. Это универсальный символ, который присутствовал у многих народов и символизировал плодородие.

На свадебном головном покрывале кукморских удмуртов достаточно схематично вышиты массивные геометризированные изображения четырёх деревьев, корни которых расположены по углам, а кроны сходятся в центре. Более чётко этот рисунок виден в декоре подобных покрывал у собственно южных удмуртов⁷.

На красном покрывале этот же схематичный рисунок Мирового древа выстраивается вдоль линии спины к голове. Лоскутный треугольник – основание, корни Мирового древа, ромб – ствол, перевёрнутый треугольник – крона.

Отдельные части «Мирового древа» в мировоззрении удмуртов ассоциировались с триадой миров. Крона ассоциировалась с верхним миром – миром светлого, лучшего устройства окружающей действительности. Ствол,

как символ настоящего, олицетворял средний мир – мир стабильности, связующее звено между прошлым и будущим. Корни дерева в сознании удмурта представляли собой нижний мир – мир прошлого, мир умерших предков⁸.

Ромб (символ Шунды-мумы) в семантике удмуртов ассоциировался также с образом Мирового древа, плодородием и материальным достатком, треугольники и углы – символ женского чрева, рожающего жизнь⁹.

Существовало представление, что Великая Мать (Родовая богиня) имела сильнейшую сакральную связь с земной женщиной. Поэтому женщина у финно-угорских этносов была символом рода, имела особый статус в обществе и носила предметы с символикой Великой Матери. На одежду наносили стилизованные знаки и орнаментацию, связанную с образом великого женского начала. Ромб (мотив «мумы-пус» – «материнский знак»; символизировал плодородие, продолжение жизни и сохранение рода), треугольники и углы (символ женского чрева, рожающего жизнь)¹⁰. Не случайно такую атрибутику мы видим именно на свадебной женской одежде удмуртов. Сюлык – это алтарь, символ связи с родовыми божествами самой женщины, а через неё всех членов рода¹¹.

Что касается сохранения знаний о традиции ношения сюлыка, в ходе беседы, даже самые пожилые информанты сообщают, что в их время уже не носили головное покрывало сюлык по назначению «Сёлөккёсыз ми дыръя ук ни нулдо вал» (*В наши дни сюлык уже не носили*) (д. Верхний Кузьмес). Лишь некоторые владеют информацией от родителей, что это был элемент свадебной одежды, предназначенный для замужних женщин/невесты.

В современных свадьбах сохраняются частично обрядовые традиции прошлого. Что касается костюма, то эта традиция утрачена, либо видоизменена. Для определения изменения статуса незамужней девушки в «просватанку», например, используется фабричный белый платок, который дарится после похищения крёстной жениха, либо женой старшего брата жениха. «Лушкало и тӧдъы кышет кертто угой» (*похищают и завязывают белый платок*) (д. Старая Юмья).

Таким образом, непосредственное наблюдение и возможность постоянного общения с представителями и хранителями данной традиции позволили значительно углубить представления и знания о традиционной одежде удмуртов и, в частности, об особенностях женских головных уборов кукморских удмуртов. Изучение ещё сохранившихся образцов даёт представление о богатых традициях художественного текстиля кукморских удмуртов, которые необходимо возрождать для грамотного сохранения и актуализации современного национального костюма.

В частности, глубокого изучения и технологического восстановления приёмов, составления технических карт требует ковровая вышивка, применявшаяся в оформлении головных покрывал *сьӧд сёлӧк*, особенности кроя и приёма детальной сборки девичьей шапочки *таття*. В этом может помочь сотрудничество с домами ремёсел Удмуртской Республики, которые имеют колоссальный опыт выявления лучших образцов, лабораторного изучения и разбора технологических особенностей создания традиционного текстиля и использования практически всех художественных

приёмов для реконструкции традиционного костюма.

ИНФОРМАНТЫ:

Алексеева Роза Петровна, 1947 г. р., родом из д. Верхний Кузьмесь Республики Татарстан, проживает в д. Верхний Кузьмес

Антонова Нина Даниловна, 1958 г.р., родом из д. Верхняя Юмья Республики Татарстан, проживает в д. Старая Юмья

Ахметов Геннадий Гайфутдинович, 1960 г.р., родом из д. Починок-Сутер Кукморского района Республики Татарстан, проживает в д. Новый Кансар

Давыдова Мария Владимировна, 1966 г. р., родом из д. Верхняя Юмья Республики Татарстан, проживает в д. Верхняя Юмья

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Чистов К. В. Народные традиции и фольклор. Очерки теории. Л., 1986, с. 21

2 Багин С. Свадебные обычаи и обряды вотяков Казанского уезда: этнографический очерк // Этнографическое обозрение. Кн. XXXIII. 1897, №2. С. 72

3 Белицер В. Н. Народная одежда удмуртов: материалы к этногенезу. М., 1951. С. 42, 65, Косарева И. А. Традиционная женская одежда периферийных групп удмуртов (косинской, слободской, кукморской, шошминской, закамской) в конце XIX – начале XX в. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2000, Лебедева С. Х., Атаманов М. Г. Костюмные комплексы удмуртов в связи с их этногенезом //

Проблемы этногенеза удмуртов / отв. ред. М. Г. Атаманов. Ижевск, 1987. С. 115, 117–118.

4 Косарева И. А. Указ работа. С. 134.

5 Багин С. Указ соч. С. 73.

6 Нуриева И. М. Музыка в обрядовой культуре завятских удмуртов: проблемы культурных контекста и традиционного мышления. – Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 1999. С. 112.

7 Косарева И. А. Указ работа. С. 141.

8 Жаренкова Е. С. Цветовое восприятие в семантике орнамента народов Поволжья // Альманах современной науки и образования. Тамбов: Грамота, 2009. № 7. Ч. 1. С. 55-56.

9 Ильин А. С. Солярная символика в деревянном зодчестве удмуртов и ее применение в контексте современного дизайна // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2013. № 5 (31). Ч. 2. С. 67-69.

10 Зыков С. Н. Воплощение традиционного финно-угорского образа великой матери в артефактах и современных объектах женского обихода // Современные проблемы науки и образования. – М., 2014. – № 4

11 Молчанова Л. А. Удмуртская одежда в народных обрядах // Ежегодник финно-угорских исследований. Т 14, №1. Ижевск: Удмуртский гос. ун-т, 2020. С. 134-135

Иллюстрации к статье приведены во вклейке на страницах XLIV-XLVII.

Н.Е. Прокопьева

«Удмурт дйрем». Традиционная женская рубаха удмуртов Кукморского района Республики Татарстан

Аннотация: Статья написана по материалам экспедиции в Кукморский район Республики Татарстан в августе 2021 г. Предметом исследования данной статьи является традиционная женская рубаха кукморских удмуртов «удмурт дйрем». На данный момент сохранилось три вида «удмурт дйрем» разного исторического периода. Описанию, вопросам бытования и изготовления традиционной женской рубахи «дйрем» посвящена данная статья.

Ключевые слова: традиционная одежда, удмурты Татарстана, периферийные удмурты, завятские удмурты, кукморские удмурты, дэрем, дйрем, удмурт дэрем, удмурт дйрем, кюэм удмурт дйрем, сатин удмурт дйрем.

В августе 2021 года была организована комплексная экспедиция в Кукморский район Республики Татарстан с целью изучения традиционной культуры удмуртов, проживающих на данной территории. Экспедицию возглавил к.и.н. И. Л. Поздеев. Состав группы был сформирован из числа специалистов института истории, языка и литературы УдмФИЦ УрО РАН и сотрудников отдела ДПИиР АУК УР «Республиканский дом народного творчества», включая автора данной статьи. Нашей целью было изучение традиционного художественного текстиля и традиционных технологий его изготовления, бытующих (бытовавших в недавнем прошлом) в указанной локальной традиции.

Степени сохранности этнографического наследия «кукморских» удмуртов можно позавидовать. В каждой школе, сельском клубе, библиотеке функционирует свой музей либо этнографический уголок. Практически в каждой семье сохранились предметы старины и связанные с ними семейные истории. При каждом сельском клубе существуют фольклорные коллективы, которые являются хранителями фольклора, демонстрируют и популяризируют местный традиционный удмуртский костюм. Этим «этнографическим уголкам» и предметам старины может позавидовать любой крупный музей, занимающийся этнографией. Мы особенно радовались

встрече с очень редкими элементами одежды и аксессуарами, которые ранее имели возможность видеть только в музее за стеклом и изучать в этнографической литературе. А здесь, в полевых условиях радуешься встрече и общаешься с ними как с одушевлённым предметом, каждый из которых – это индивидуальность со своей историей, со своей хозяйкой.

В ходе общения с информантами, к сожалению, приходишь к мысли, что поколение нынешних бабушек (самые пожилые из них – женщины 1937 г.р. (86 лет), 1947 г.р. (73 года) – последние свидетели традиции полноценного бытования и носители живой традиции костюма. Да и они, в лучшем случае, лишь могут рассказать, как тот или иной предмет одежды называется, и то, что помнят из своего детства и юности, когда видели эту одежду на своих мамах и бабушках.

Технологии, связанные с изготовлением традиционного костюма, а именно, вышивка и ткачество, кажется, утеряны. Самые пожилые женщины могут назвать части ткацкого станка, помнят, как ткали их мамы и старшие сёстры. В юности некоторые из них носили тканое платье как основную повседневную одежду, но сами уже не ткали.

Комплекс знаний о традиционной женской одежде, его комплектации, использовании в обрядовой практике достаточно хорошо сохранился. Деревенские жители среднего возраста, которым сейчас по 50–60 лет, – в прошлом еще были свидетелями и являлись участниками календарных и семейно-родовых обрядов, надевали на праздники традиционный костюм. (Семьк, Акашка, обряды свадебного цикла чаще всего упоминаются информантами в этой свя-

зи). Речь идет о комплекте праздничной одежды и украшений, который считался общей семейной собственностью и находился в общем пользовании женщин семьи, не являлся личным. Женщины могут воссоздать сложный обряд одевания праздничного костюма девушки, поэтапно, во всех деталях. Показательно, что девичий костюмный комплекс с набором украшений и аксессуаров полностью сохранился в отдельных семьях.

Традиционная рубаха *дэрем* и передник / фартук *азькышет* – базовая основа традиционного удмуртского костюма в любой его территориальной вариации. Рубаха в традиционной удмуртской культуре воспринимается как вторая кожа. К её изготовлению, декорированию и хранению относились очень трепетно. Берегли от посторонних глаз, хранили в специально отведённых для этого местах и строго следили за тем, чтобы её правильно носили. «По одежке встречают...» – в данном случае звучит очень актуально. Именно женская рубаха и фартук несут в себе социальную, родовую символику и цветовые коды. Поэтому строго следили за тем, чтобы рубаха соответствовала возрасту и статусу своей владелицы. Рубахи различались и по назначению: повседневные, праздничные, ритуальные.

Удмуртская женщина рубаху всегда носила в комплекте с фартуком либо с передником. Каждому виду рубахи соответствовал свой фартук.

В данной статье ограничимся описанием традиционной женской рубахи *удморт дйрем*, образцы которой были обнаружены нами в удмуртских деревнях Кукморского района Республики Татарстан.

Относительно используемой в быту одежды местные удмурты четко дифференцируют два понятия: *удморт дйрем* («удмуртская рубаха/платье») и *зуч дйрем* («русская рубаха/платье»).

«...*Удморт дйрем* – со «удмуртский национальный костюм»» (Удморт дйрем – это удмуртский национальный костюм) (Лариса Егорова, 1987 г.р., д. Ст. Уча). (рис.1)

«... «*Зуч дйрем*» шуо удморт сямен вурьмитээ.» («*Зуч дйрем*» называют то, которое не сшито по-удмуртски) (Геннадий Гайфутдиновия Ахметов, 1960 г.р., д. Нов. Каенсар).

Как правило, *зуч дйрем* – это покупное платье фабричного производства.

Традиционная женская одежда, как и мужская, со временем менялась. На это влияли различные факторы: светская (городская) мода, этнокультурные контакты (в данном случае, релевантны контакты с татарами, марийцами, кряшенами, чувашами и, естественно, русскими), религиозные особенности, социально-политическая конъюнктура, материальное положение народа и т.д.

Нами выявлено три основных типа женского *удморт дйрем* разного периода бытования.

Первый и самый древний из сохранившихся образцов женской рубахи – это *кўэм удморт дйрем* – традиционная туникообразная рубаха, пестрядинное (клетчатое) полотно для изготовления которой выполнено в технике традиционного ручного ткачества. (рис.2). Для изготовления полотна на рубаху использовали льняную нить. Такое полотно называется *кўэм етйн дэра*. Ширина полотна составляет 34 – 37 см.

«...*Етйн дэра куиллям уни векчи гьнэ черсьса...*» («...ткали льняное полотно из тонко спряденных ниток...») (Сактарова Галина Павловна, 1941 г.р., 73 года, д. Ст. Уча).

«...*Бжгон шортлэсь дйрем уг кўо вал...*» («...шерстяной ниткой полотно на рубаху не ткали») (Григорьева Анна Федотовна, 1937 г. р., 86 лет, д. Починок-Сутер).

Найденные рубахи такого типа всегда в клеточку. Округлый шейный разрез с небольшим углублением на переднем полотнище отделан воротником-стойкой, который спереди у основания шеи застёгивается на одну пуговицу, либо завязывается на две тонкие тесёмки. Плечевые швы отсутствуют, что характерно для рубах туникообразного кроя. Грудной разрез расположен по центру переднего полотнища: начинается у основания шеи и опускается чуть ниже груди. Прямые рукава пришиты перпендикулярно к основному центральному полотнищу. Два края полотна рукава расположены относительно плеча симметрично. Края полотна рукава соединяется с боковым полотнищем при помощи ластовицы. (Рис. 5). Нужно отметить, что боковые швы для туникообразной рубахи – явление позднее. Вероятно, в более ранних вариантах *удморт кўэм дйрем* боковой шов отсутствовал. Боковые полотна разрезаны по диагонали: сверху – уже, снизу – шире, с той целью, чтобы придать рубахе трапециевидный силуэт. К стану рубахи снизу пришита широкая тканая оборка «*дйрем сёозьл*» шириной 37 – 40 см, переходящая в подол. В оборке несколько тканых пестрядинных (клетчатых) полотен соединяются между собой «по косой». Такая рубаха всегда шилась «вручную». В ходе экспедиции

нам попадались женские рубахи такого типа с разным вариантом клетки. Сведений о принадлежности того или иного варианта пестряди (клетки) представителям какого-то определённого рода найдено не было. Для получения пестряди (клетки) их окрашивали анилиновыми красителями.

Описываемые рубахи носили женщины 1891 и 1937 гг.р. (вторая носила до замужества). Декоративную отделку таких рубах делали покупной тканью. Нагрудная часть рубахи называется *дйрем гать*. *Дйрем гать* (*гать* – «грудь») на тканых женских рубахах декорирован аппликативными нашивками контрастных по цвету полос покупной ткани по всей длине грудного разреза, симметрично с обеих сторон от него. Причём, отдельное внимание уделяется месту соединения этих частей у основания шеи под горловиной *чърть*. Термин *чърть* (дословно: «шея») используется и для обозначения шеи, и для обозначения горловины рубахи. Обычно с обеих сторон от застёжки рубахи дополнительно нашиты мелкие монеты, металлические пластинки, либо кисточки цветных ниток, чаще красных оттенков, *чук*. Слева и справа от застёжки они разные и не дублируют друг друга. Дополнительно могут быть декорированы и края воротника-стойки. На одной из тканых женских рубах, найденных в с. Норья, оба уголка воротника-стойки симметрично декорированы нашивками, выполненными в технике лоскутного шитья, на которые, в свою очередь, нашито по пуговице. Сама пуговица-застёжка часто перламутровая, вырезана из ракушечника. Несомненно, все вышеперечисленное несёт в себе защитную – оберего-

вую функцию. Как и в целом, отделка грудного разреза имеет не только декоративную и функциональную (для тепла) функцию, но и защитную – апотропеическую. Удмурты всегда дополнительно декорируют места соединения (границу) ткани рубахи и непокрытой части тела (горловина, край рукава, подол) вышивкой, ткачеством, контрастной отстрочкой, либо нашивками ткани.

Во время праздников как девушки, так и женщины закрывали разрез на груди рубахи съёмным нагрудником *муресазь*. Встречается вариант названия такого нагрудника *дйремазь*. Это съёмное нагрудное украшение имеет форму вытянутого прямоугольника, нижние углы которого скруглены. С обоих концов верхнего края и чуть ниже, у скруглённого края, *муресазь* имеет парные тесёмки – завязки, при помощи которых он фиксируется на теле. Тесёмки завязываются на узел сзади: на шее и на спине. Нагрудник имеет плотную холщовую основу, на которую нашиваются дорогие цветные ткани и широкая позументная тесьма.

«...*Муресазь нълдо вал нълкъшноос но нъллѐс но чъртьгъши улэ...*» («...*Муресазь* носили и женщины, и девушки под нагрудным украшением *чъртьгъши*» (Г.Г. Ахметов, Новый Каенсар).

Чъртьгъши – монисто, женское украшение из монет, нашитых на холщовую ткань с отделкой коралловым бисером, нитками из бирюзовых бус, с ювелирными привесками в технике скани, украшенными вставками из сердолика.

Не менее тщательно подходили и к отделке станины платья на границе с нижней оборкой *дйрем сѳозъл*. Над ним на тканое полотно ста-

нины рубахи нашивалась ещё одна оборочка *пичи сёозьл* (маленькая оборка). Для оборки *пичи сёозьл* используется красивая «дорогая» покупная ткань любой расцветки. Ширина оборки около 10 см.

Над *пичи сёозьл* нашивались 2 – 3 полосы контрастной однотонной фабричной, чаще сатиновой, ткани разного цвета. Полосы сатиновой ткани обычно красных, зелёных, голубых, жёлтых оттенков. По словам информантов, количество полос ткани зависит от назначения платья. На праздничное платье нашиты три полосы ткани: нижняя, над оборкой *пичи сёозьл* – самая широкая. Над ней – полоска чуть уже. И третья, самая верхняя от подола, – тоненькая полоска ткани. На повседневном платье может быть две, реже одна полоска ткани.

Несомненно, цвет и последовательность полос имели в своё время символическое значение, указывали на возраст и статус женщины. В данный момент информанты такой информацией уже не владеют.

На самых нарядных рубахах кромка подола дополнительно декорируется тоненькой полоской оборки шириной 3 – 4 см, что выгодно выделяет их на фоне рубах будничного назначения. Ткань для такой оборочки используется контрастная, покупная, чаще оттенков красного цвета.

Край рукава *сёйэс* рубахи также декорирован узкими полосками фабричной ткани и гармонирует с отделкой на груди и воротнике.

Встречается более поздний вариант платья *күэм удморт дйрем*. Рубаха найдена в д. Починок-Сутэр. Принадлежит женщине 1937 года рождения. Носила она её в девичестве до

замужества. Замуж вышла в 1957 году. По её словам, сама она не ткала. Рубаху для неё выткала и сшила старшая сестра, которая была искусной ткачихой. Изготовление полностью вытканной рубахи для конца 50-х гг. – редкость. Хотя она сшита вручную, крой претерпел значительные изменения, характерные для рубах этого времени. Но особенности, характерные для рубах туникообразного кроя, сохраняются. Данный образец представляет собой переходный вариант. Появляется кокетка. Достаточно глубокая кокетка достигает середины груди на переднем полотнище и середины лопаток – на заднем. К кокетке подшивается мелко присборенное сверху основное полотно стана рубахи. Грудной разрез тканью дополнительно не декорирован. Он оформлен вертикальной планочкой и застёгивается на несколько пуговиц. Пуговицы появляются и на воротнике-стойке. Плечевой шов отсутствует. Рукава пришиты перпендикулярно к полотну кокетки и присборены в мелкую складочку на плече. Появляется манжета на пуговице. Ластовица несколько вытянута в клин. На тканом девичьем платье в д. Починок-Сутэр, не только оборочка *пичи сёозьл*, но и две полоски ткани над ней имеют вид оборки, очень мелко присборенной по верхнему краю. При этом они также имеют разную ширину. Это может быть обусловлено косыми боковыми клиньями рубахи, придающими ей трапециевидную форму. Об этом уже упоминалось выше. На рубаху такой формы технологически удобнее пришить слегка присборенную по верхнему краю полоску ткани.

Тканая девичья рубаха найдена только одна. Поэтому сложно выявить разницу меж-

ду девичьей и женской рубашами такого типа. Хотя по цвету она более нежная, как нам показалось, в отличие от насыщенных, сочных по цвету женских рубаш. В отделке *пичи сӧозьл* использованы фабричные ткани розовых оттенков. В пестряди – крупная клетка не насыщенных красных оттенков в сочетании с чёрной ниткой на белом льняном фоне.

Среди первого типа рубаш отдельно выделяют *алача удморт дӱрем*.

Для изготовления такой рубашки ткали холст из льняных ниток в очень мелкую клеточку. Нитки брали двух цветов: белые и синие. По декоративной отделке она идентична выше описанным.

Осмелимся предположить, что именно *алача удморт дӱрем* была свадебной рубашкой. Это самый ранний по происхождению из найденных образец и самая нарядная по отделке рубашка. Кроме того, в д. Лудорвай Завьяловского района Удмуртии встречаются женские рубашки, сшитые из абсолютно такого же полотна. Они считаются свадебными. Лишь описанный выше вариант называют *алача дӱрем*.

Под основную рубашку в холодное время года надевали нижнюю рубашку *ул дӱрем*. Также ее носили для того, чтобы дольше служила основная рубашка. *Ул дӱрем* редко шили из новой ткани. Кроме того, в комплекте с рубашкой женщины носили штаны *штан*. Штаны, тканые из льняной нитки, носили с тканым платьем. В морозы могли надеть штаны, вытканые ватой. (Михайлова Мария Ильинична, ок. 1945 г.р., д. Ниж. Кумор.)

Сатин сӧозуло кӱэм удморт дӱрем.
Второй тип рубашки.

Сатин сӧозуло кӱэм удморт дӱрем, веро-

ятно, можно назвать «переходным». Стан – классическая тканая туникообразная рубашка. Сохраняется крой рубашки, отделка разреза на груди. Но! Широкая тканая оборка *дӱрем сӧозьл*, переходящая в подол, заменяется на такую же, но из покупной сатиновой ткани *сатин сӧозул*. Широкая, до 40 см, оборка из яркой сатиновой ткани становится главной цветовой доминантой в композиции рубашки. Соответственно, декоративная отделка такой рубашки выстраивается относительно цвета *сатин сӧозул*, который в свою очередь гармонировал с пестрядью рубашки. Шить такую рубашку могли как ручным способом, так и на швейной машинке.

Мода на «сатиновый подол» распространилась и на *алача удморт дӱрем*. Такого типа рубашки также встречаются с широкой оборкой из сатиновой ткани. Хозяйкой этой рубашки была женщина 1891 года рождения.

На вопрос, в какие годы к тканому платью стали пришивать широкую оборку из покупной сатиновой ткани, переходящую в подол рубашки, информанты отвечают:

«...1923тӱ арӱёсьн... Со сютэм арӱёсьн, скал вӧй вузаса, басьтӱськом вал дӱрем сӧозьл, шуьса кӱлэм вал пересьёслэсь. Басьтӱн кужьмзӱ эвӧоу ке, кӱэмзэ ик вуро уни соос». / «... в 1923-е годы... Я слышала от стариков: в эти голодные годы продавали сливочное масло, чтобы на вырученные деньги купить сатиновую ткань для нижней оборки тканой рубашки. Если такой возможности не было, пришивали оборку из тканого полотна». (Сактарова Галина Павловна, 1947 г.р., 73 года, д. С. Уча)

«...как возможность луэм басьтӱн сатин басма, адямиос дӱремлэсь сӧозьлзэ не

күо, а басытэм басмалэсь вурьнь куськиллям. Со достатокез возъматэ...» / «...как появляется возможность купить сатиновую ткань, люди оборку подола рубахи не ткут, а шьют из покупной ткани. Это признак достатка...» (Бегашев Валерий Туктагулович, г.р. 1963, д. Средний Кумор).

Из диалога с информантами можно сделать вывод, что в 20-е годы XX столетия покупная сатиновая ткань становится признаком материальной состоятельности женщины. А тканое полотно – признаком бедности, особенно если учесть факт соседства с татарскими деревнями с более состоятельным населением. С этого времени такого типа рубахи бытовали повсеместно на территории района. Менялся и внешний вид рубахи: на груди и в верхней части спины такого типа рубах появляется кокетка. Хотя плечевой шов всё ещё отсутствует. Рукав на плече могли мелко присборить. Также могли собрать складочками низ рукава. Поверх складочек по низу рукава могут быть нашиты полоски ткани, гармонично подобранные по цвету к нижней сатиновой оборке. На груди тканой рубахи *сатин сёозьло кужэм удмурт дйрем* богатая аппликация из ткани упрощается и вместо неё появляется накладная планочка на пуговицах, часто из того же сатина, что и оборка *дйрем сёозьл*. Цветные полосы сатиновой ткани над *ничис сёозьл* стали по возможности заменять на атласные ленты *бурчинь тасма*. Для отделки могли использовать полоску фабричного кружева *чильтэр*.

С момента появления швейной машинки в домах, рубахи частично стали шить на ней. Машинным швом при помощи контрастной нитки делали декоративную отстрочку по

кромке подола сатиновой оборки *паськът сёозьл*.

«...45 – 47 аръёсьн вуриськон машина коркаосън вълэм ини.» / «...в 45 – 47 годы швейная машина в домах уже была». (Сактарова Галина Павловна, 1947 г.р., 73 года, д. С. Уча).

Рубаха *сатин сёозьло кужэм удмурт дйрем* бытовала вплоть до 50-х – 60-х годов XX века.

Сатин удмурт дйрем. Третий тип рубахи.

Сатин удмурт дйрем – традиционное платье, сшитое на швейной машинке из покупной однотонной сатиновой ткани. Туникообразный крой, характерный для платьев, сшитых из тканого полотна, в данном случае, казалось бы, уже нецелесообразен. И, тем не менее, он сохраняется, но в варианте с кокеткой. В более поздних вариантах всё-таки появляется плечевой шов, но общий силуэт традиционной рубахи сохраняется. Шьют *сатин удмурт дйрем* на швейной машинке. Поэтому, декоративная отделка несколько иная, чем на тканых рубахах.

Это очень поздний вариант удмуртской рубахи и, тем не менее, он – часть истории удмуртского костюма.

Сатин – натуральная, очень «уютная» ткань с шелковистым блеском – полюбился удмуртским женщинам. Он мягко ложится в складочки. Удмуртские женщины научились делать на нем декоративные швы контрастной ниткой на швейной машинке, которыми искусно украшали нижнюю кромку подола и отделку края рукавов.

К 50-м гг. повсеместно появляется большое разнообразие цветных атласных лент *бурчинь тасма*, которыми стали заменять

полоски ткани на границе с широкой оборкой подола. Часто вместо трёх полос ткани могла остаться одна, дополненная сверху несколькими рядами зашипов, отстроченных на швейной машинке, либо, её дополняет тонкая полоска кружева фабричного производства. Маленькая оборка *пичи сьозьл* уже не так выражена и со временем вовсе исчезает.

«... *Сатин дйремьёсьн ветльнь кутскиллям жугиськон бере...умой ульнь кутскем бере...60-тй аръёсь, улон воштйськем бере, сатин басма басьтънь бьгатйллям инь сэре...вуриллям дйремзэс сатин басмалэсь. Пирисъёс но пиняллёс по нудйллям*» / «...после войны...в 60-е годы, могли себе уже позволить купить сатиновую ткань...шили удмуртские платья из сатина. Носили такие платья и молодёжь, и пожилые женщины». (Сактарова Галина Павловна, 1947 г.р., 73 года, д. С. Уча)

По словам информантов, женщины 1914 года рождения уже носили такие платья.

«...*дйремез лъз луэ ке, ашкетэз голькът лунь кулэ вал уни солэн*» / «...если платье тёмных тонов, синее, например, то фартук должен быть ярче.»

С платьем из сатиновой ткани в прохладное время носили укороченные штаны из фланели.

Праздничное платье шили из однотонного сатина. По словам Геннадия Гайфутдиновича Ахметова, большого знатока и хранителя традиционного костюма, в праздничном костюме комплексе женщин и девушек в комплекте с платьем из сатина сохраняется съёмный нагрудник *муресазь*, который является частью многослойного наряда. Г.Г. Ахметов отмечает, что надевали его лишь в комплекте с празд-

ничным кафтаном *къттай зьбьн*. При этом нагрудную часть фартука прятали под передником, демонстрируя комплект нагрудных украшений.

Повседневное платье шили из фабричных тканей с цветочным принтом. Такие платья до сих пор с удовольствием носят местные удмуртки. (рис. 15).

Одежда хранилась в клетке *кинас* – летнем бревенчатом помещении с высоким полом, которое было у каждой замужней женщины в семье своё. И никто без неё не смел в него входить. Оно находилось в периметре двора на некотором расстоянии от основной избы. В нем женщина (невестка) хранила всё своё «женское добро»: сундуки с приданым, украшения, одежду, ... Там же находилось брачное ложе с пологом, на котором семейная пара спала с ранней весны до поздней осени.

Рубахи развешивали на специально приспособленной жерди *сюры*. Таким образом, наряды проветривались и не мялись. *Кинас* – тёмное помещение, без окон. Поэтому, как сообщают информанты, ткань не выгорала от солнечного света и одежда дольше сохранялась.

«...*Виль дйрем Семыке вуро вал мялям. Али Сабантуе вуриськом. Пичиослы но...*» / «... Новые платья у нас шили к Семыку, даже для детей. Сейчас шьём на Сабантуй...» (Се-рафима Сугатова, 1967 г.р, д. Нырья.)

Подводя итог работы, хочется отметить, что у удмуртов Кукморского района Татарстана сохранилось «три поколения» традиционной рубахи *удморт дйрем*. Молодое поколение, подростки имеют возможность не только видеть, но и примерить «прабабушкин

и бабушкин наряд». Конечно, несколько печален тот факт, что с активным проникновением фабричной ткани в традиционную одежду нарушаются и искажаются цветовые коды, характерные для данной культуры. Но, с другой стороны, подобное происходило и в более раннее время, когда в обиход каждой женщины вошли анилиновые красители. Вот уж где появилась возможность «самовыразиться»...

Важно сохранить архаичные образцы в качестве первоисточника. На нынешнем поколении взрослых лежит ответственность за формирование идентичности подрастающего поколения и тесно связанного с этим процессом формирования эстетики национального костюма. Ведь одежда – это «вторая кожа». Именно традиционный костюм идентифицирует личность. Кто ты? Какого рода-племени? Удмуртская женщина, надевая традиционный костюм, несёт ответственность не только за себя, но и за свою семью, свой род, род мужа, а в некоторых случаях – за весь свой народ.

Кукморские удмурты – часть большой удмуртской семьи. Сильные, мудрые, гостеприимные, трудолюбивые, красивые люди. Умеют работать и умеют устраивать праздники. Про-

живая на территории Республики Татарстан в многонациональной среде, в текстах своих песен, танцах, костюме, обрядах и обычаях, кухне они сохранили наследие наших предков, самое важное, самое ценное: мудрость, накопленную многими поколениями. Делились с нами, не скупясь.

ИНФОРМАНТЫ:

Ахметов Геннадий Гайфутдинович, г.р., 1960, д. Нов.Каенсар

Бегашев Валерий Туктагулович, г. р. 1963, д. Средний Кумор.

Григорьева Анна Федотовна, г. р., 1937 86 лет, д. Починок-Сутер.

Егорова Лариса, г.р., 1987, д. Ст. Уча

Михайлова Мария Ильинична, ок. г.р., 1945, д. Ниж. Кумор.

Сактарова Галина Павловна, г.р., 1941, д. Ст. Уча.

Сугатова Серафима, г.р 1967, с. Нырья.

Иллюстрации к статье приведены во вклейке на страницах XLVIII-LI.

О. В. Перевозчикова

Музыкально-песенный фольклор кукморских удмуртов

Аннотация: В статье на основе анализа полевых материалов рассматриваются обрядовый песенный фольклор и поздние песенные жанры, сохранившиеся у удмуртов Кукморского района Республики Татарстан. Автор отмечает, что в районе наблюдаются элементы двух основных песенных пластов: обрядовые календарные и семейно-родовые напевы, а также песни позднего происхождения и заимствованные у татар. В завятской традиции (в данном случае кукморской) напевы почти всех обрядовых жанров полифункциональны, за исключением строго приуроченного к Пасхе напевов обряда Акашка и рекрутских. Выявлено, что в музыкальной культуре кукморских удмуртов обрядовый песенный пласт сохранен лишь в памяти старожиллов, и в лучшем случае песенная традиция исполняется только фольклорными ансамблями (взрослыми, детскими), и уже не исполняется в жизни, в обрядовом контексте. Именно благодаря местным энтузиастам и хранителям фольклорных традиций в лице руководителей ансамблей и их участников, их пропаганде и любви к своему народу, народному творчеству сохраняется и передается местная традиционная песенная культура.

Ключевые слова: музыкально-песенная традиция, Кукморский район, завятские удмурты, фольклор, полевые материалы.

Объектом исследования фольклорно-этнографической экспедиции августа 2021 года явилась музыкально-фольклорная традиция Кукморского района, в частности песенные традиции удмуртских деревень – Старая Уча, Починок Сутер, Новый Каинсар, Лельвиж, Нырья, Красный Цветок, Балды-Кня, Верхний Кузмель, Старая Кня Юмья, Верхняя Юмья.

Цель экспедиции – сбор, фиксация обрядового песенного фольклора и поздних песенных жанров данных населённых пунктов для

дальнейшей обработки и изучения с опорой на ранее исследованные работы. Запись информантов осуществлялась как в ансамблевом, так и в сольном исполнении (многоканальные аудиозаписи, фото-видеоматериалы).

Во время данной экспедиции был зафиксирован богатейший музыкально-песенный материал: это «два неравномасштабных разновременных песенных пласта»¹.

В первую очередь, это пласт обрядовых напевов, куда относятся календарные (*Акаш-*

ка (напев на Пасху), *возь выл, зэчыран/таган, семык* (весенний цикл – луговые, качельные, троицкие) и семейно-родовые (*сюан сям/сямен* (свадебный напев), *ныл келян* (провода невесты), *эмьсьпи келян* (провода зятя), *солдат келян* (провода солдата), *дюон* (гостевой) и *дюмшан* (плясовой)).

Второй пласт песен на сегодняшнее время пользуется большой популярностью у исполнителей, это песни позднего происхождения и заимствованные (разнообразное количество вариантов хороводно-игровых песен и танцев *круген шудон*, многочисленные частушечно-плясовые песни, татарский напев гуляния *урам күй* и многое другое).

Параллельно собирался и этнографический материал, который интересовал нас с музыковедческой точки зрения: когда, при каких обстоятельствах, кем и как исполнялась песня, в каком обряде.

Музыкально-песенный материал кукморских удмуртов был объектом внимания зарубежных исследователей уже с начала XX века. В 1926 году вышла первая нотная публикация австрийского музыковеда народных песен кукморских удмуртов. Запись на фонограф производилась от военнопленных в годы первой мировой войны. Из 81 опубликованной им удмуртской песни 58 были спеты Василием Семёновым (д.Ошторма-Юмья) и Сайуллой Сайфуллиным (д.Верхняя Юмья). В 1989 г. в Будапеште вышел в свет солидный и объёмный труд венгерских ученых – музыковеда Ласло Викара и лингвиста Габора Беренци «*Votyak Folksongs*». Из 330 песен, собранных на территории периферийного проживания удмуртов (Татария, Башкирия), 113 ме-

лодий записаны в 13 деревнях Кукморского района.

Из современных исследовательских трудов хочется отметить работы удмуртского этномузыковеда Ирины Муртазовны Нуриевой – нотная публикация «Песни завятских удмуртов», посвященная кукморским удмуртам (Антология «Удмуртский фольклор». Выпуск I. Ижевск, 1995 г.).

Благодаря этим опубликованным материалам, у исследователей есть возможность проследить состояние народно-песенной традиции, в частности, кукморской.

Кукморские удмурты вместе с шошминскими, балтасинскими, и карлыганскими удмуртами образуют этнотерриториальную группу завятских (арских) удмуртов².

Завятская музыкально-песенная традиция никогда не была изолированной культурой, многовековые контакты с иноэтнической средой во многом обусловили её своеобразие и самобытность³. Наличие во второй половине VIII-XIII вв. пермско-булгарских контактов, далее длительное и широкоохватное влияние тюркско-татарской культуры и русской песенной культуры (связано с христианизацией края), создают сегодняшнюю музыкальную «картину» традиционного песенного фольклора кукморских удмуртов.

«Кукморская традиция органично входит в общую музыкально-песенную систему правобережья Вятки, наиболее характерной чертой которой по сей день остается устойчивое бытование древних обрядовых и песенных форм»⁴.

Обрядовые можно разделить по жанровым признакам на календарные и семейно-родо-

вые. Но существуют несколько полижанровых напевов, исполняющихся в различных ситуациях: то в качестве календарных, то на семейных обрядах. Так, наиболее универсальным оказался напев гостевой праздничной песни *юон сям*. Помимо обрядов гостевания он исполняется на свадьбе, на поминках умерших родственников (*кисьтон*), на празднике осеннего пира (*сйзьыл юон*).

Хочется отметить особенности народной терминологии кукморских удмуртов для обозначения пения. В завятской локальной традиции удмурты четко дифференцируют песни на «свои» и «не свои». Словом *кырзан*, которое в современном литературном языке определяется как «песня» вообще, обозначают поздние сюжетные, заимствованные, авторские песни («не свои»). Свои традиционные напевы кукморские удмурты называют *сям, сямен* (обычай, традиция): *юон сямен кырзалом* (споем по гостевому обычаю) или татарским музыкальным термином *күй* (мелодия).

Пение в традиционном удмуртском обществе представляет неотъемлемую часть жизни и быта. «Песенная стихия» подчиняется строгим законам пространственно-временной организации. Ритм окружающей природы, космоса влияет на ритм «песенного времени», четко улавливающего спады и подъёмы в годовом цикле.

Как отмечает И.М. Нуриева, «если представить весь песенный репертуар кукморских удмуртов, то окажется, что самые «поющие» времена года – весна и осень. Поэтому календарные обряды группируются в два цикла: весенне-летние и осенне-зимние. Именно

в это время звенели песни, совершались обряды, каждый со своими мелодиями»⁵.

«На формирование современного календаря завятских удмуртов большое влияние оказала христианская церковь: сроки проведения календарных обрядов приурочены к православному календарю, совпадают с православными праздниками и некоторые названия удмуртских обрядов (святки – *пёрт-маськон, нардуган*; масленица – *вöй дюон*; Пасха – *Акашка*; Троица, семик – *семьк*; Петров день – *Петрол нал, сйзьыл дюон* (осенний пир))»⁶.

Более подробный анализ собранного музыкального материала начнём с обрядового песенного «пласта».

Начало «песенного времени» в завятской традиции связано с первым пробуждением природы. Февраль, начало марта – время масленицы (*вöй дюон*) и одновременно традиционное время свадеб. Свадьбы проводили и на *сйзьыл дюон* (осенний пир).

Как отмечает жительница д. Верхний Кузмень Алексеева Роза Петровна (1947 г.р.): «*Сюан каро вал октябрьской праздник-ёслы... Огшоры дыръя сюан карись öй вал... Толалтэ пудо но вань, уж öжыт... Вöй юонлы сюанлы дасясько вал...* – Свадьбы делали на октябрьские праздники... В обычное время свадьбу не делали... Зимой скотина есть, работы мало... На Масленицу к свадьбе готовились... (д. Верхний Кузмень, ФЭ 2021).

Особенностью удмуртской завятской локальной традиции, отличающей её от других, является широко развитый весенний цикл обрядов, включающий такие редкие в удмуртской песенной системе жанра

как песни катания с гор (*мискьян сям*), луговые (*семьк возь сям*), качельные (*зэчыран сям*).

К сожалению, информанты не смогли исполнить масленичные песни (*вöй дюон сям*) и песни катания с гор (*нискылан сям/мискьян сям*). Последние записи этих напевов, по данным сборника по завятским удмуртам, датируются 1986-1987 г.г. XX века, (собраны И.М. Нуриевой). Как отмечает этномузыковед, масленичные и свадебные напевы очень схожи. «В кукморской традиции, когда катались на лошадях или ходили по улицам, пели масленичные песни, напев которых совпадает с типовым свадебным напевом, но с приуроченными текстами:

ай, вўйиз-а но вўйиз-а, ай гай, Ай, наступила ли, наступила ли, ай-гай?

витэм вой дўон вўйиз-а, ай-гай? Долгожданная Масленица пришла ли, ай-гай?

витэм вой дўон вўйиз кэ(й), ай-гай? Когда долгожданная Масленица пришла, ай-гай?

*милэлъ мъл(ъ)кьд лўйиз-а, ай-гай? Стало нам радостно, ай гай?*⁷

Роза Петровна из д.Верхний Кузmesь рассказала ещё одну интересную традицию, проводимую на Масленицу: «*Вöй дыръя пиняльёс пото вал ваньзы...кык пал пельпум дуре вурса лэзё вал одйг чук...собере коркась корка ветлыса, отчы думыло вал чук... куинь пыдо улвайысь мунё лэсьтыку, со чачаосын дйсьло ни вал мунёзэс...пельпум бичам чукен мунё лэсьтыса шудком вал соку...*» / «На Масленицу выходили все ребята... на обоих плечах зашивали лоскуток ткани...затем по домам собирали эти лоскуточки...делая из трехногий ветки куклу, одевали её этими тряпочками...

играли вот с куклой, сделанной из собранных на плечах лоскутков...».

Подобный обряд зафиксирован и в шошминской традиции. «В довоенные годы проводился обряд *мунё сюан* – кукольная свадьба. Дети собирали по домам крупу и в одном из домов варили пшеничную кашу. Затем совершали обход домов, исполняя свадебный напев. Один из них, как и на обычной «взрослой» свадьбе, держал в руке *кубочук* (навершие прялки, свадебный атрибут). Кукольная свадьба продолжалась один день»⁸.

Кульминационный в весеннем цикле обряд – *Акашка*. Обряд *Акашка* в сознании местных удмуртов прочно ассоциируется с христианско- православным праздником Пасха. *Акашка* считается одним из главных праздников удмуртов. Во время обряда пели особый напев, который исполняли только на Пасху – *Акашка сям/сямен/куй*.

Напев *Акашка* в Кукморском районе был исполнен в нескольких деревнях, и в одноголосном, и в ансамблевом исполнении: двумя информантами из д. Починок Сутер (*Акашка сям*), фольклорным ансамблем «Марзан» из д.Верхняя Юмья (*Акашка сям*), фольклорным ансамблем «Кырзась сюлэмьёс» из д.Старая Юмья (*Акашка сям*), фольклорным ансамблем «Вуюись» из д.Средний Кумор (*Акашка куй*), фольклорным ансамблем из д.Лельвиж (*Акашка сям*). В остальных вышеуказанных населённых пунктах записывались этнографические воспоминания и одноголосные напевы.

Напев *Акашка* распространён повсеместно и одновременно узколокален. Свой характерный напев *Акашка* в исследуемом районе

имеет почти каждая деревня или группа близлежащих деревень. Народные исполнители осознают эту особенность: по напеву *Акашка* кукморские удмурты могут определить, какой деревне он принадлежит.

По воспоминаниям Никитиной Зои Яковлевны (1943 г.р.) из с.Ныръя: «*Акашкалэн мотивез, куй шуо милям. Кузмеслэн мукет. Отій вылй маръёслэн мукет. Ныръялась уг тоськыни кызьы кырзӓлляло вал. Каждой гуртлэн аслаз гурез, кылъёсыз одйг инь. Акашка воскресенье луэ*» – «Напев Пасхи, куй говорят у нас. В Кузмесе другой напев. У верхних тоже другой. У нырйинских не знаю уж как пели. У каждой деревни свой напев. Пасха в воскресенье» [с. Ныръя, ФЭ 2021 г.].

На вопрос «А когда начинали петь напев Акашка?» старожилы д. Починок Сутер вспоминают: «*Чукна пыжисько, жук пӧзьто, первой нянь пыжо. Уллапаласен коркась корка ветло. Котькуд коркан кырзӓло, жок сьӧрын сийыку-юыку. Урам кузя но Акашкаез кырзӓло*» – «С утра пекут, варят кашу, сначала хлеб пекут. С нижней улицы начинают ходить по домам. За столом в каждом доме поют. И по улице напев Акашка поют» [Починок Сутер, ФЭ 2021 г.]

Помимо собственно песен Акашка, в д. Новый Канисар этномузыковедом И.М. Нуриевой была записана заличка *урай*, исполняемая во вторник после Акашки. «В этот день (*уран карон нал* – день урая, или другое название *сӱрен шуккон* – удар суреном, битьё) в Старой Кня Юмье молодые парни и девушки, сидя на конях, заезжали в каждый двор, вызывая этой заличкой хозяев, где им давали крашенные яйца, *чекчегей*: «На лошадях коло-

кольчики, у девушек – камали, все звенит». Если мешкались, парни хлестали кнутом по сеням»⁹. Такой напев информанты не смогли вспомнить. Но записали подобный рассказ от Розы Петровны (д. Верхний Кузмесь), когда вместо залички *урай*, по её детским воспоминаниям, односельчане исполняли напев *Акашка*: «*Паскаез ми палан шуо вал Акашка. Акашка дыръя валэн коркаостй ветло вылэм. С лёгкой руки, шуэм пӧрма. Гидкуазе валэн пыро но шарк! шукко ос бордэ ньӧрен. Паска куй, Акашка куй вал вылын кырзӓло. Ньиль-вить вал пыре вал. Собере ваньзы пото сиён-юон поттыса калыклы*» – «Пасху в наших краях говорят Акашка. Во время Пасхи на конях по домам ходили. С лёгкой руки, как говорится. Заезжают во двор и шарк! по дверям веткой бьют. Пасхальный напев, Акашка куй верхом на коне пели. Четыре-пять коней заезжали. Потом все выходили с угощениями» [д. Верхний Кузмесь, ФЭ 2021 г.].

Период от Акашки до Троицы/Петрова дня отличается обилием песен.

После обряда Акашка начинался семинедельный период игр и развлечений молодёжи, завершающийся в седьмой четверг у некрещеных и седьмое воскресенье у крещеных удмуртов.

«В пятницу (день так и назывался – *таган пуктон*: установка качелей) ставили сделанные из шестов качели до четырех метров высотой около речки или просто на холме. Пока один или двое качались, другие играли, пели – качельные (*жечыран, таган сям*), луговые (*возь выл сям*), и троицкие (*семьк сям*)»¹⁰. Как оказалось, свидетельства о пении во время качания не обнаружено.

Во время экспедиции нам удалось записать *таган куй* (качельный напев) (д. Починок Сутер), а в д. Старая Юмья – *семьк куй* (троицкий напев), который исполнялся не только во время установки качелей, но и когда убирали, ломали и в некоторых местах сжигали в полночь на Семик. Так же могли звучать и луговые песни – *возь выл сям*.

«Качели после Пасхи ставили, после Семика убирают. Рядом пели, когда качались. Девочки качались, ребяташки качались, остальные стояли и пели» – «*Зечыранэз Акашка бере пукто, Семьк бере кушто. Дураз зечыракузы кырзало. Ныльёс зечыралло, пинальёс зечыралло, мукетъёсыз кырзаса сыло уни*» – рассказывают бабушки из деревни Починок Сутер [Починок Сутер, ФЭ 2021 г.].

По воспоминаниям из деревни Верхний Кузмель: «*Зечыранэз Акашка бере пукто. Семькозь зечыралло. Урам куй котыр султыса кырзало вал, собере шораз дюмшало вал, кунулскыса, котыр султыса кырзало вал шундылы пумит*» – «Качели ставили после Акашка. Качались до Троицы. Уличный напев *урам куй* пели в кругу, а потом в центре плясали, под руки брали, в круг вставали и пели против солнца».

Петь песни весеннего цикла, водить хорооводы в этот период имели право только молодые, в основном незамужние девушки.

«В ночь на Троицу не спали, гуляли до рассвета. В полночь на *Семьк* качели ломали, в некоторых местах сжигали [...]. Когда костёр догорал, при первых лучах солнца, все шли собирать сорок видов цветов, трав и листьев для бани, обязательно старались украсть дрова с чужого двора. Рано утром топили баню,

парились березовыми вениками. Днем после бани взрослое население собиралось на кладбище для поминовения предков. В некоторых деревнях существовала традиция пения на кладбище (дд. Ошторма-Юмья, Старый Канисар). После поминовения родственников становились в полукруг у могилы и пели»¹¹.

«Семьк дырря шайвылэ мыно. Шайвылын возь вылын нош кырзало вал возь выл сямен.

Возь вылын сясъка кызыы дюжа

Озыы дюжасъком ачимес.

Куакысь пушмульыез куртчыса люкиськом

Озыы люкиськом ачиме» –

«На Троицу шли на кладбище. Там около кладбища на лугу пели *возь выл сямен* (луговой напев).

На лугу цветы как не расцветут,

Так и мы расцветаем.

Как с кустарника ягоду делим

Так и мы расстаёмся» [Верхний Кузмель, ФЭ 2021 г.].

Участники фольклорного ансамбля «Кырзась сюлэмъёс» («Поющие сердца») рассказали нам об особенностях проведения обряда Семик (*Семик обряд*) в деревне Балды Кня (Починка):

«Милям Починка гуртамы Семьк обряд луэ пёртэмгес, чем мукет гуртъёсын. Татын ортче Семьк жьыт. Суббота жьытэ Семьк азын вань гурт калык потэ шулдыръяськыны ураме, клубе, мыно нюлэске сясъка бичаны, италмас бичаны, кырзаса. Отын костёр жьуатйллям, дюмшаллям. Сэре кырзаса бертйллям, клуб азын урамын шулдыръяськиллям. Семьк уез кырзаллям, эктйллям. Минчо эстйллям, съёд мунчо. Сэре сыче сям вылэм, скамъяосыз урам шоры пуктыло вылэм. Сыче йылол вылэм, ваш-

кала сям. Капкаосыз пунняса, думыса ветлыло вылэм урам паласен, дюмылса капкаосыз, шыдса. Артанаосыз жумыръяло, вылэм, пу артанаосыз. И со традиция милям али но сохраниться кариське. Суббота жьытэ милям тинь скамьяос урам шорын кылльыло, артанаосыз дюмыръяло. Каждой гуртын Семык мотив (куй) разной. Милям гуртын вань жьытэз Семыклэн куез и чукнаез. Али кырзаломы жьытэз Семык куез...Али кырзалом чукназэ. Сэре дюмшало ни вал урамын, круген шудо вал, дюмшало вал. Семыкын Чабатаез дюмшало вал» – «У нас в деревне Починка обряд Семик другой. Здесь проходит вечер Семика. В субботу вся деревня выходит гулять на улицу к клубу. Идут в лес за цветами, италмасы собирать, и пели. Там разводили костёр, плясали. Потом обратно с песней возвращались. Перед клубом веселились. Напев Семика пели, танцевали. Баню топили, черную. Потом была такая традиция, скамейки ставили на улицу. Традиция старинная. Ворота завязывали со стороны улицы. Поленицы раскидывали. У каждой деревни свой мотив Семика. В нашей деревне есть вечерний и утренний. Сейчас исполню вечерний... А сейчас утренний. На Семик Чабату плясали» [Балды Кня, ФЭ 2021 г.].

«Интенсивность звучания характерна для весенних луговых, качельных песен (*возь выл сям, жечыран сям*). По воспоминаниям очевидцев весенних гуляний, пение было слышно по всей деревне, красоту и силу звучности часто сравнивали с «патефонной пластинкой» (кстати, одним из образов необычного по красоте и длительного пения, встречающийся в уличных напевах *урам куй*). (...) Следует отметить, что и при записи вне обряда, когда

отпадала необходимость петь громким голосом (*бадзым куараен*), сохранялась напряженность пения, звучание своеобразным резким, «металлическим» «сдавленным» голосом. «Носовую» («гобойную») окраску звука при пении обрядовых песен в этом регионе отмечали и другие исследователи. Очевидно, формирование звука при пении происходит главным образом за счет голосовых связок и частично носовой полости. Полость рта роль резонатора практически не играет. Мимика при пении остаётся неподвижной, губы – полужатыми»¹².

Последний озвученный ритуальным пением календарный праздник *сйзьыл дюон* (осенний пир) проводится осенью, в октябрьские праздники. Он считался вторым по значимости после весеннего обряда *Акашка*. Накануне проводили осенние поминки по всем умершим предкам *сйзьыл кисьтон*. Смысл его – благодарение за собранный урожай. *Сйзьыл дюон* справляли пожилые, обязательным блюдом на празднике была каша на гусином бульоне *зезег жук*. Непременным элементом обряда была гостевая праздничная песня *сйзьыл юон сям* (осенняя праздничная песня), или же «юон сям/дюон сям».

Во всех населённых пунктах, в которых побывали во время экспедиции, был записан гостевой напев «*дюон сям*»: носители традиции исполняли этот напев при встрече гостей и за столом во время угощения. Гостевой напев в кукморской традиции является универсальным напевом. Помимо обрядов гостевания, он исполняется на свадьбе, на поминках.

Завершал год обряд ряжения *пöртмаськон*, проводившийся примерно в декабре. К сожа-

лению, воспоминания о нём не зафиксировали. Но есть сведения других исследователей (в частности, И.М. Нуриевой), что ряженные ходили из дома в дом, шумели, дурачились; обычно надевали вывороченные наизнанку шубы. Каких-либо данных о пении во время обряда не зафиксировано.

В строгие временные рамки проводили и семейные обряды.

Свадьба в обрядовой практике завятских удмуртов претерпела наиболее существенные изменения. Некогда многосоставный обряд, проходивший в несколько этапов и длившийся в целом около года, в настоящее время укладывается в рамки одного-двух вечеров. Неизменными остаются время и место проведения: на масленицу или Петров день, на большие поминки осенью, в доме невесты. По рассказам информантов:

«Сюан каро вал октябрьской праздникъёслы» – «Свадьбу делали в октябрьские праздники», *«Вй юонлы сюанлы дасясько вал»* – «На масленицу к свадьбе готовились» [Верхний Кузмень, ФЭ 2021].

«Сйзьыл куське ни – юонъёс, сюанъёс кусько ни. Весь октябрь празднике, ноябре. Толалтэ Вй дыръя. Соку каро ни вал толалтэ» – «Как наступает осень, праздники, свадьбы начинаются. Все октябрьские праздники, в ноябре. Зимой на Масленицу. Зимой и делали свадьбы» [Починок Сутер, ФЭ 2021].

Как отмечают сами носители традиции, свадебный обряд включает в себя сватовство, собственно свадьбу и отъезд невесты из родительского дома. Свадебные пиры праздновали вначале в доме невесты, потом в доме жениха. Современная свадьба «сжата» и проходит в

один вечер в доме невесты, соответствует этапу масленичного пира, при этом не звучит уже свадебный напев.

Рассмотрим звуковое (песенно-инструментальное) «оформление» традиционного свадебного обряда.

В Кукморском районе существует один типовой свадебный напев. «Его поют во время свадьбы в доме невесты родственники жениха, обычно стоя и притопывая на сильную долю такта попеременно каждой ногой. В доме жениха, куда обычно приглашали через некоторое время родственников со стороны невесты (*выль кудо*), пели на напев гостевой песни» [Нуриева, 1995]. Гостевой напев (*дюон сям*), исполняемый в первую половину свадьбы, несёт функцию благодарения. Все дни свадьбы поезжане ходят по родственникам невесты из дома в дом и пируют с песнями. В последний день свадьбы, когда молодуха выезжает из родного дома, молодого парня привязывали к столбу – *казак пиез юбое думон*.

В деревне Починок Сутер информанты вспоминали: *«Казак ти думо вал капка юбое прямо гозыен, егит неженатой пиез, ти палась-сэ»* – «Молодого парня привязывают к столбу у ворот прямо верёвками, молодого неженатого, со стороны жениха. В это время поют:

Вае милемлы казак ти, ай-гай дайте на молодого парня, ай-гай

Вае милемлы казак ти дайте нам молодого парня

Казак ти сяма дям өвёл кроме молодого нет человека

Казак ти сяна дям өвёл, ай-гай кроме молодого нет человека, ай-гай»

[Починок Сутер, ФЭ 2021].

В доме жениха свадебный пир продолжается»¹³.

По терминологии свадебный напев называют *сюан сям*, *сюан сямен* или *сюан куй*.

Свадебный напев (*сюан сям*) в кукморской традиции исполняют все информанты, вспоминая когда начинали петь напев:

«*Сылыса кырзало, кругом*» – «Пели стоя, кругом»; «*сюан мынэ, азьло коркась корка ветло вал... корка шоры султо вал сюанчиос...жсок сьоры пуксё вал... отын мызган шудэ вал... коня ке кырзаськод (сюан сям)... собере дюмшан кутско вал ини...*» – «свадьба идёт, раньше по домам ходили...поезжане в центре дома стояли...за стол садились... там гармошка играла... сколь-то поёшь (свадебный напев)...затем начинают пляску» [Починок Сутер, ФЭ 2021].

«*Сюан ныл дорын луэ. Коркась корка черодэн ваньзы отчало вал. Мызганэн вал*» / «Садьба бывает у невесты. Из дома в дом по очереди приглашали. С гармонью была» [Верхний Кузмень, ФЭ 2021].

Удмуртская свадьба – встреча двух оппозиционных родов. Статусы родственников жениха и невесты на свадебном пиру отличаются. Хозяева положения даже на чужой территории являются родственники жениха *сюанчиос*. Им принадлежит право первыми заходить в дома, они лидируют в «песенном» соревновании, главный напев свадьбы исполняют они же.

Первые строфы, исполняемые в этом обряде, традиционны:

жсингър но жсингър ми лъктым, ай гай звеня да позванивая мы приехали, ай гай

жсингър но жсингър ми лъктым звеня да позванивая мы приехали

сјуанчи валэ пуксёса(й) на свадебных конях восседая

сјуанчи валэ пуксёса(й), ай гай на свадебных конях восседая, ай гай

жсингър но жсингър ми бертом, ай гай звеня да позванивая возвратимся, ай гай

жсингър но жсингър ми бертом звеня да позванивая возвратимся

анайлы ки воитис' вайыса(й) матери помощницу привезём

анайлы ки воитис' вайыса, ай-гай. матери помощницу привезём, ай гай

[Средний Кумор, ФЭ 2021]

В деревне Починок Сутер напели напев со словами, когда заходили в дом и когда выходили:

устэлэ йостэс ми паром, ай-гай открывайте ворота, мы зайдём, ай-гай

устэлэ йостэс ми паром открывайте ворота, мы зайдём

адзомы веськыт мугордэс увидим стройные тела

адзомы веськыт мугордэс, ай-гай увидим стройные тела, ай-гай

ойдолэ потом со коркас', ай-гай давайте выйдем из этого дома, ай-гай

ойдолэ потом со коркас' давайте выйдем из этого дома

куасам няностэс сийыны хлебных лепешек покушать

куасам няностэс сийыны, ай-гай хлебных лепешек покушать, ай-гай

[Починок Сутер ФЭ 2021]

Хочется отметить о характере исполнения свадебного напева. «Свадебный напев

кукморских удмуртов отличается резким звучанием, скандированием каждого звука при акценте каждой ритмической доли. Создаётся впечатление, что исполнители «выкрикивают» каждую слоگو-ноту, больше заботясь о соблюдении ритмического остова напева, нежели его мелодическом оформлении»¹⁴.

В кукморской традиции до недавнего времени крали невест – *лушкало* (крали).

Во время экспедиции было зафиксировано множество вариантов и способов, как украсть девушек. Каждая информантка вспомнила, как её крали. Это могло произойти и по договоренности между молодыми, так и без согласия. О предстоящей краже знали только родители жениха. Привезя невесту, её тут же запирают в *кенас*, сажают на стул, и одна из замужних родственниц жениха повязывает невесте новый платок. В тот же вечер приезжают родители невесты, договариваются о будущей свадьбе.

«*Лушкам бере кышет кертто вал, кышет анаез пилэн дая вал. Жук пöзьто, собере сиё. Öжыт жук кыле ни ке, изыяло егит пиосмуртлы. Тыныд басьтонэд шуса. Со кышетэз пöськытын косо. Кытцы бызид, отын ик мед сисьмоз, мукет интые медам ветлы ни*» – «После того как украли, платок завязывали, платок готовил мать жениха. Варили кашу, потом ели. Оставляли немного каши в горшке, и этот горшок надевали на голову молодого неженатого парня, говоря теперь тебе нужно взять в жены. Платок рекомендуется носить до дыр. Куда сосватали, там и пусть сгниёт, в другое место пускай уже не выходит замуж» [Верхний Кузmesь, ФЭ 2021].

Наутро совершают обряд *тукмач сиён*. Невеста сама стряпает лапшу с гусиным или ути-

ным мясом (Лельвиж). На сегодняшний день стряпают *чумер* – шарики из теста, внутрь которых кладут лук, масло или другую начинку.

«*Чумере котьма ке но тыро: кешыр, уксё, йэгыр, салал, песок, му. Кинлы ке кешыр сюриз ке, серекъяло ни. Нянь ке – айбат улэ. Песок тоже. Сугон ке учыраз – курыт луэ ни улон, му ке – ческыт улон*» – «В тесто всё что угодно кладут: морковку, монетку, уголь, соль, сахар, мёд. Если кому-то попадётся морковка, то смеются. Если хлеб – хорошо будет жить. Если сахар – тоже. Если лук попадётся – жизнь такой же горькой будет. Если мёд – то сладкой» [Балды Кня ФЭ 2021].

Ещё один обрядовый компонент свадебного обрядового действия – пляска. Местные жители называют эту пляску *дюмишан* или же *Чабата*. Плясали под напев *дюмишан сям/сямен*. Пляска сохранилась во всех населённых пунктах из экспедиционного маршрута.

Пляска *Дюмишан /Чабата* исполняется под наигрыши музыкального инструмента (в основном гармонь *мызган*, могли быть балалайка и мандолинка), так и без него. Если не было гармониста, то топали ножками в такт песни, поющие же хлопали в ладоши. Гармонист во время игры тоже мог топать себе ногами: «*Мызганчи аслыз сётэ, йыга*» – «Гармонист сам себе даёт темп, отбивает ногой» [Починок Сутэр, ФЭ 2021]. В центре круга один пляшущий, который впоследствии приглашает следующего исполнителя. Могли плясать вдвоём, пытаясь исполнить движения синхронно. В Среднем Куморе и был показан такой вариант. Так же в дд. Средний Кумор и Старая Юмья продемонстрировали исполнение пляски без инструмента, используя вместо музыкально-

го инструмента самоварную трубу (*самовар быргы*) и кочергу (*утюгысь кыскась*).

Особенность кукморской танцевальной традиции, на мой взгляд – это особая манера исполнения одного движения под названием *ширъяса*. На первый взгляд движение очень похоже на «дробушку», как в южно-удмуртской танцевальной традиции. Молодое же поколение уже не может исполнить такое движение.

Пляска *дюмиан* могла исполняться как женщинами, так и мужчинами. На данное время мужское исполнение это редкое явление. Но в дд. Верхняя Юмья, Старая Кня Юмья, а также в д. Лельвиж зафиксировали мужской вариант пляски.

В деревне Лельвиж пляска *дюмиан эктон* отличается от других плясок вышеуказанных деревень. Отличие состоит в том, что есть отдельные пляски для женщин и для мужчин – *апай сямен* и *агай сямен*, танцующие под разные напевы. Исследователи объясняют это тем, что д. Лельвиж является связующим звеном в территориальном отношении, в песенной традиции которой сочетаются элементы двух традиций. Свадебный обряд вписывается в систему шошминской музыкальной традиции, остальные напевы – в систему кукморской.

Особенность мужской пляски – плясовой напев сопровождается не обычной песенной строфой, а специальной текстовой формулой:

Каскара, каскара, каскара / каскара, каскара, каскара

Лу́уэ со, лу́уэ со / бывает это, бывает это

Пинял дыръя лу́уэ со / в молодости бывает это

[Лельвиж, ФЭ 2021]

Пляски (*апай сямен, агай сямен*) так же

исполнялись под гармонь (*мызган*) или в отсутствие гармониста, без неё, так же под тальянку и под народную скрипку – *кубыз*. К сожалению, исполнителей на инструментах *тальянке* и *кубыз* уже не осталось. «*Мызганэн шудисез овол ни, кубызэн но*» / «На гармошке играющих уже не осталось, на кубызе тоже» [д. Лельвиж ФЭ 2021 г.]. Остались только воспоминания.

Оба плясовых напева имеют в основе ярко выраженное моторное начало, ритм движения в которых определяет и определяется ритмом напева.

Следующий пласт, зафиксированный в экспедиции, это обширный необрядовый пласт: песни позднего происхождения и заимствованные из татарского, русского, марийского народно-песенного искусства и из общераспространенного удмуртского репертуара.

Одна из отличительных черт исследуемой традиции – отсутствие жанра лирических песен местного происхождения. Их функции в последние годы успешно выполняют удмуртские авторские и народные песни, распространённые в Удмуртии или же в Республике Татарстан (например, «*Марлы тийй*», «*Ой, италмас*» и другие).

«В кукморской традиции «перевешивают» интонации татарской песенной культуры, также русского песенного фольклора. Влияние русской песенной культуры на музыкальную культуру завятских удмуртов имеет черты явно позднего характера и выражено это в исполнении русских песен с удмуртским текстом (частушечно-плясовые, игровые песни) или же в переинтонировании русских песен под нормы местного стиля»¹⁵.

Во время экспедиции был обнаружен большой пласт хороводно-игровых песен *возь выл шудонъёс* – (букв. луговые игры), которые являлись неотъемлемой частью весенне-летнего цикла кукморских удмуртов (от *Акашка* до Петрова дня).

В исследуемом районе записали два вида хороводов – круговые и шеренгой. Круговые хороводы водили, взявшись под руки или за руки корпусом вперёд; если народу было много, в центре образовывали круг поменьше и водили в противоположную сторону.

Из круговых хороводных игровых песен можно отметить: «*Ой, шаль кышет*», «*Кöня верай...*», «*Барыня*», «*Байкалсу*», «*Зайнабей*», «*Исаськыса шудон*», «*Со-а тынад яратонэд*». Из танцев: «*Кубисьта дьыр эктон*», «*Сяська бичаса*».

Хороводные игровые песни и танцы шеренгой: «*Возь выл эктон*», «*Лёг пыд шорам гынэ*» *шудон*, «*Партэм шудон*».

Как отмечают сами информанты, в хороводно-игровых песнях может изменяться мелодия, а тексты (собственно частушки) остаются теми же самыми, только меняется последовательность, и частушка исполняется от ситуации к ситуации, к кому адресована определённая частушка. Набор движений в плясовой части в хороводно-игровых песнях почти одинаков: пляска одного или двух танцоров и кружение в парах.

В заключение хочется отметить, что песенная традиция кукморских удмуртов на фоне всей удмуртской музыкальной культуры выделяется своей устойчивостью и особой самобытностью.

Раннетрадиционный песенный пласт завятских удмуртов оказывается «многослойным». Верхний «слой» (поздне-тюркский) отчетливо выражается в орнаментировании мелодики различного рода мелизмами, фиоритурами. К этому же ряду относятся строфичность музыкальных текстов, в частности, тип мелодической композиции с повторенным 2-м предложением АВВ. Относительно ладовой системы с основой трихорд в кварте в удмуртской песенной культуре исследуемого района она имеет черты глубокой архаики: трехзвучность и опора на нижнюю ступень звукоряд. К большетерцовым напевам, как к наиболее архаичному пласту, относятся *сюан сям* и *таган сям*. К более поздним формам относятся весенние луговые, качельные напевы, а так же напев *Акашка*.

Следует отметить и то, что в завятской традиции (в данном случае кукморской) напевы почти всех обрядовых жанров полифункциональны, за исключением строго приуроченного к Пасхе напевов обряда *Акашка* и к проводам солдата в армию – рекрутских. Возможно, это осознанное стремление потомков когда-то одного рода изменить свой напев, интонационно обновить его, отделившись, таким образом, от жителей другой деревни. Легкая проницаемость жанровых границ, функциональная перекодировка обрядового напева характерна и для всей удмуртской песенной системы.

На сегодняшний день складывается такая картина, что в музыкальной культуре кукморских удмуртов обрядовый песенный пласт сохранен лишь в памяти старожилков, и в луч-

шем случае песенная традиция исполняется только фольклорными ансамблями (взрослыми, детскими), и, к сожалению, не исполняется в жизни, в обрядовом контексте.

Очень жаль, что почти исчезла инструментальная традиция кукморских удмуртов, в частности уже нет мастеров и исполнителей на традиционном удмуртском инструменте *кубыз*. Так же осталось мало исполнителей на гармонии – *мызган*, и нет исполнителей на тальянке. Говорить и просить о том, чтоб нам исполнили обрядовые или плясовые напевы под балалайку или же *кубыз*, к сожалению, не увенчается успехом – их заменила современная музыкальная техника.

Но наряду с этим мы можем отметить положительную динамику в сохранении традиционной песенной культуры кукморских удмуртов. И это происходит благодаря местным энтузиастам и хранителям фольклорных традиций кукморских удмуртов в лице руководителей ансамблей и их участников, их пропаганде и любви к своему народу, народному творчеству.

«Фольклор всегда нов и непредсказуем – искусство вечности»¹⁶.

ИНФОРМАНТЫ:

Никитина Зоя Яковлевна (1943 г.р.) (Нырья)

Иванова Софья Прокопьевна (1937 г.р.) (Починок Сутер)

Тимофеева Янбике Усмановна (1938 г.р.) (Новый Каинсар)

Ахметов Геннадий Гайфутдинович (Новый Каинсар)

Народный фольклорный ансамбль «Сактон» (участники: Васильева Надежда Валерьевна (1968 г.р.), Васильева Татьяна Николаевна

(1976 г.р.), Семёнов Борис (1968 г.р.), Сугатова Серафима Ильинична (1967 г.р.) (с. Нырья)

Фольклорный ансамбль «Кырзась сюлэмъёс» д. Балды-Кня (участники: Дмитриева Ульяна Алексеевна (2007 г.р.), Павлова Айна Абрамовна (1970 г.р.), Андреева Мария Иосифовна (1937 г.р.), Павлов Алексей Сергеевич (1993 г.р.), Александров Марат Сергеевич (1995 г.р.), Иванова Ольга Александровна (1949 г.р.), Демьянова Софья Ивановна – 1953 г.р.), Каримуллина Елена Петровна (1958 г.р.), Петрова Лидия Андреевна (1966 г.р.), Павлова Зоя Алексеевна (1957 г.р.), Давлетшина Любовь Алексеевна (1966 г.р.), Семёнова Надежда Ивановна – 1960 г.р.), Николаева Екатерина Николаевна (1947 г.р.), Зайнуллина Тамара Михайловна (1959 г.р.), Петрова Галина Николаевна (1957 г.р.), Макаров Сергей Семенович (1995 г.р.), Алексеева Любовь Ивановна (1985 г.р.), Варламова Надежда Григорьевна (1955 г.р.), Васильева Дарья Юрьевна (2009 г.р.), Павлова Кристина Сергеевна (2008 г.р.).

Фольклорный ансамбль «Италмас» (Старая Уча) (участники: Антонова Любовь Владимировна (1972 г.р.), Семёнова Лариса Николаевна (1987 г.р.), Саттарова Галина Павловна (1947 г.р.), Демьянова Галина Николаевна (1965 г.р.), Михайлова Елена Ильинична (1962 г.р.))

Фольклорный ансамбль «Вуюись» д. Старая Юмья (участники: Абрамова Татьяна Семёновна (1965 г.р.), Антонова Нина Зайнуллоевна (1957 г.р.), Баширова Екатерина Алексеевна (1955 г.р.), Зайцева Галина Петровна (1962 г.р.), Трофимова Татьяна Васильевна (1948 г.р.), Чернова Маргарита Геннадьевна (1971 г.р.), Гаврилова Мария Трофимовна (1955 г.р.), Белкина Надежда Михайловна (1960 г.р.))

Фольклорный ансамбль «Марзан» (Верхняя Юмья) (участники: Данилова Галина Ивановна (1952 г.р., родом из Старая Кня Юмья), Спиридонова Ольга Ивановна (1954 г.р., родом из

Старая Кня Юмья), Васильева Лидия Ивановна (1967 г.р., родом из Старая Кня Юмья), Фёдорова Галина Николаевна (1976 г.р., родом из Старая Юмья), Шапеева Лидия Николаевна (1974 г.р., родом из Старая Юмья), Давыдов Владимир Николаевич (1965 г.р., родом из Балды Кня), Давыдова Мария Владимировна (1966 г.р., родом из д. Верхняя Юмья).

Фольклорный ансамбль д. Старая Кня Юмья (участники: Шакаева Надежда Дмитриевна (1959 г.р.), Павлова София Туктамышевна (1941 г.р.), Кузьмина Елена Абрамовна (1964 г.р.).

Фольклорный ансамбль д. Лельвиж (участники: Ефремов Геннадий Ильич (1940 г.р.), Николаева Елена Яковлевна (1949 г.р.), Фёдорова Мария Андреевна (1936 г.р.)).

Фольклорный ансамбль д. Красный цветок (участники: Михайлова Елизавета Николаевна (1962 г.р.), Макарова Римма Гайфулловна (1957 г.р.), Охотникова Фаина Анатольевна (1958 г.р.), Николаева Светлана Васильевна (1969 г.р.), Ильина Людмила Алексеевна (1970 г.р.)).

Фольклорный ансамбль «Зангари» д. Средний Кумор (участники: Евдокимова Ольга Фёдоровна (1962 г.р.), Афанасьева Елизавета Фёдоровна (1952 г.р.), Зайнуллина Нина Никифоровна (1951 г.р.), Германова Ирина Сайфеевна (1970 г.р.), Николаева Ирина Михайловна (1974 г.р.), Матвеева Роза Николаевна (1970 г.р.), Очаева Туктан Тимофеевна (1952 г.р.)).

ПРИМЕЧАНИЕ

1 Нуриева И.М. Музыка в обрядовой культуре завятских удмуртов. Ижевск, 1999 г.

2 Шутова Н.И. Традиционные священные места кукморских удмуртов в XIX – начале XX в. // Вестник Томского государственного университета. История. 2013 №4.

3 Нуриева И.М. Музыка в обрядовой культуре завятских удмуртов.

4 Нуриева И.М. Песни завятских удмуртов. Ижевск, 1999 г.

5 Там же.

6 Нуриева И.М. Песни завятских удмуртов. Выпуск I. Ижевск, 1995 г.

7 Там же. С. 16.

8 Нуриева И.М. Песни завятских удмуртов.

9 Нуриева И.М. Песни завятских удмуртов., 1995 г.; Она же. Песни завятских удмуртов. Ижевск, 1999 г.

10 Нуриева И.М. Песни завятских удмуртов., 1995 г.

11 Там же.

12 Нуриева И.М. Песни завятских удмуртов. 1999. С. 83.

13 Там же. С. 111.

14 Нуриева И.М. Песни завятских удмуртов. 1999.

15 Там же.

16 Нуриева И.М. Песни завятских удмуртов. 1999. С. 246.

Иллюстрации к статье приведены во вклейке на странице LI.

КУЛЬТУРА ЧУВАШСКОГО НАРОДА

И. П. Семёнова

Этноязыковая культура нурлатских чувашей

Аннотация: В статье исследуется этноязыковая культура нурлатских чувашей. Автором рассматривается история возникновения селений с чувашскими жителями на территории Нурлатского района Татарстана. На обширном фактическом материале проводится анализ фонетических, грамматических и лексических особенностей нурлатского говора чувашского языка. Выявляются некоторые лексические параллели в чувашском и татарском языках.

Ключевые слова: диалекты чувашского языка, нурлатский говор, низовой диалект чувашского языка, фонетические чередования, термины родства и свойства.

Нурлатский район расположен на крайнем юге Татарстана в 220 км от Казани, на территории Западного Закамья и Самарского Заволжья. До 1997 г. он носил название Октябрьского района. Включает 26 сельских поселений и город Нурлат (его название происходит от слова *нур* «луч, сияние»; *нурлы* «лучезарный, сияющий», *нурулла* «свет Аллаха» и др.¹ В XIX в. это была деревня Нурлаты, в 1938 г. – рабочий посёлок городского типа, с 1961 г. – город Нурлат). На данной территории проживает 55344 человека, из них в городе – 32014. Национальный состав населения района, являющегося зоной различных этнических контактов, неоднороден, здесь проживают татары – 51,8 %, чувашаи – 25,2 %, русские – 21,6 %, представители других на-

циональностей – 1,4 %. Всего в Нурлатском районе Татарстана проживают свыше 15 тысяч чувашей. (Данные по итогам Всероссийской переписи населения 2010 года.)² Здесь представлены чувашские моноэтнические и смешанные (с русскими и татарами) селения.

Попробуем нарисовать небольшую историко-географическую карту чувашских селений Нурлатского района.

Ближе всех к административному центру располагается деревня *Чувашская Менча* (чуваш. *Чăваш Менчи*). По свидетельству старожилов, ее основоположники в беспокойные годы Пугачевского восстания (1773–1775), спасаясь от непосильных повинностей и насильственного крещения, переселились из селения Борискино (ныне входит в состав

Алькеевского района Татарстана) на побережье речки Менчушка, впадающей в реку Черемшан. И в настоящее время здесь в добром согласии живут крещеные и некрещеные чуваши. Соседствует с *Чувашской Менчой* село *Егоркино*, оно было основано на реке Аксумла в начале XVIII в. переселенцами из Цивильского и Козьмодемьянского уездов. Ранее село носило названия «Аксумла» и «Клевлина», по-чувашски именовалось *Якурккел*. На реке Аксумлинка, в 16 км к северо-западу от Нурлата, находится село *Якушкино* (чуваш. *Якаел, Вăкăрьялĕ*), оно было заложено во второй трети XVIII в. В дореволюционных источниках именуется как «М. Ускунла, Аксумла»³. Основное население – чуваши, в том числе и некрещеные (несколько семей). Деревня *Малая Камышла* (чуваш. *Пĕчĕк Хăмăшла*) расположена в 8 км к северу от города Нурлат. В дореволюционных источниках упоминается также как «Верхняя Камышла». Наименование произошло из-за местоположения на речке Камышлинка, окруженной густыми зарослями камыша⁴. Чувашская деревня *Караульная Гора* была основана в начале XVIII в. и получила свое название по располагавшемуся здесь, на пригорке, во времена Пугачевского восстания полевому караулу⁵. Сюда переселились чуваши из Свяжского и Симбирского уездов, чуть позже перебрались жители деревень Борискино, Новое Шаймурзино Казанского уезда и деревни Первая Чуратчикова Цивильского и других уездов⁶. Деревня находится на реке Большой Черемшан, в 15 км к северо-западу от г. Нурлат. Первоначальное название – Клявлино. По-чувашски именуется *Хуралту*, по-татар-

ски – *Караул Тавы*⁷. На реке Киклинка, в 29 км к северо-востоку от Нурлата, располагалась деревня *Андреевка*. Чуваши сюда, в глубину леса, на левый берег реки Кикла, переселились более трехсот лет назад с берегов Черемшана, спасаясь от набегов степных кочевников. И в архивных документах, датированных XVII в., встречается оним Верхняя Кикла, дошедший до наших дней в чувашском названии деревни *Кикленуç* (образовано от названия реки *Кикле* + *нуç* «голова; верховье реки»). Рядом с Верхней Киклой была основана деревня Починок Андреевский, по имени первого переселенца Андрея из деревни Починка Челны. Позже Верхняя Кикла и Починок Андреевский объединились в одну деревню. Русское название Андреевка стало употребляться к началу XX в.⁸ *Салдакаево* (чуваш. *Салтакьел*) было основано на рубеже XVII–XVIII вв. на реке Большой Черемшан, в дореволюционных источниках упоминается как «Тихоново, Елховый Враг». В 1730–1750-х гг. заселялось чувашами из Казанского, Симбирского, Курмышского и Ядринского уездов, а в 1813 г. здесь обосновались татары⁹. Село расположено на реке Большой Черемшан, в 22 км к северо-западу от райцентра. Село *Биляр-озеро* (чуваш. *Пўлеркўл*) основано на старице реки Большой Черемшан в середине XVIII в. чувашами из деревни Таушево Цивильского уезда. Оно находится в 25 км к северо-западу от города Нурлат. Ранее именовалось «Абдрахманово, Степное Озеро, Преображенское». Современное название села произошло от топонима Билярск (чуваш. *Пўлер*) и гидрографического термина озеро (чуваш. *кўлĕ*)¹⁰. В 1870 г. здесь была постро-

ена Спасо-Преображенская церковь, она прекратила функционировать в период гонений в 1930-х гг., позже после реконструкции вновь открыта в 1990 г.¹¹ Чувашаи положили начало селу *Елаур* (*Ялаур*) в начале XVIII в. на реке Тимерличка в 40 км к северо-западу от города Нурлат. Оно упоминается в исторических документах начиная с 1710 г. под названием «Микушкино». Часть населения в середине XIX в. исповедовала язычество, в начале XX в. в Елауре функционировали церковь, церковно-приходская школа (открыта в 1884 г.)¹². Сейчас здесь проживают чувашаи, русские и татары. Уже на границе с Самарской областью в 50 км от Нурлата на реке Тимерличка расположилось село *Чувашикий Тимерлек* (*Чăваш Тимёрлĕк*), получившее свое название от этнонима «чуваш», указывающего на национальный состав жителей, и ойконима «Тимерлек». (По соседству есть крошечная деревня *Русский Тимерлек*)¹³. Андреевка, Егоркино и Караульная Гора являются одними из крупнейших чувашских селений в Закамье.

Массовое переселение чувашей на левобережье Камы началось во второй половине XVII в. в связи со строительством Закамской линии в 1652–1654 гг. от Волги и до устья реки Белая¹⁴. В народе про переход на новое место говорили: «Саккама каят-пър», «Саккама кайнă» (от рус. «Закамье»)¹⁵. В конце XVII – начале XVIII вв., в период раздачи местными властями казенных земель «из оброка» и «из ясака», здесь возникло большинство чувашских селений, а в первые десятилетия XVIII в. чувашаи расселились на территорию современного Нурлатского

района. В целом, территория Закамья, как и правобережье Волги, были заселены чувашами в XVII–XVIII вв. – начале XIX в.¹⁶.

Географические факторы в виде больших рек или высоких гор всегда оказывают огромное влияние на развитие местных наречий, что подтверждается и примером говоров чувашей, проживающих на противоположных берегах Волги. Река препятствовала развитию связей между правобережными и левобережными чувашами, следовательно, и языковые контакты между ними не могли быть значительными. Учитывая данные факторы, в чувашской диалектологии принято выделять две группы: 1) говоры чувашей, проживающих на правом берегу Волги; 2) говоры чувашей, проживающих на левом берегу Волги, или, согласно традиции, говоры закамских чувашей¹⁷. Исследуемый нами район компактного расселения чувашей относится к закамской этнотерриториальной группе¹⁸. Известный чувашский диалектолог Л.П. Сергеев использует понятие «говоры чувашского населения Республики Татарстан» и допускает возможность употребления термина «закамские говоры»¹⁹. В своей работе мы будем также применять определения «нурлатский говор», «говор нурлатских чувашей», получившие широкое распространение в исследованиях по диалектологии последних лет (Л.П. Сергеев, А.В. Савельев²⁰ и др.).

В этой части Татарстана, как и в других районах компактного расселения чувашского населения в Башкортостане, Ульяновской, Самарской, Саратовской, Оренбургской и некоторых других областях Российской Федерации²¹, получил распространение низовой

диалект чувашского языка, обнаруживающий влияние других наречий. Исследователи отмечают, что носители низового диалекта переселились с территорий проживания средне-низовых и верховых чувашей довольно поздно, в XVII–XVIII вв., поэтому говоры низового наречия очень часто являются смешанными и сохраняют остаточные особенности материнских говоров то верхового, то среднего диалектов, а иногда того и другого одновременно²².

Общая характеристика нурлатского говора чувашского языка.

Фонетические особенности. Как и в основных чувашских диалектах, в языке жителей Нурлатского района Татарстана распространены фонетические диалектизмы, связанные как с гласными, так и с согласными звуками, такие как: *калёк* «лопата» (ср.: лит. *калак*); *касья* «карман» (ср.: лит. *кёсье*), *ма́кли* «шишка, опухоль» (ср.: лит. *ма́каль*) и т.д.

В соответствии гласных заднего ряда *о~у* наблюдается употребление *у*, что является характерным признаком низового диалекта чувашского языка. Другими словами, язык чувашей данного района характеризует «уканье», то есть здесь везде **a*^о>*у*. Например, *вута́*, *урам*, *хут*, *пура́нать*, *куç*, *пуç*²³. Встречаются также следующие чередования: 1) *а̋ ~ у:* *çам̋ ~ çум* «сорняк». Форма *çам̋* зафиксирована на территории села Якушкино; 2) *а̋ ~ ы:* 1) в ударном слоге: *йа̋х̋яр̋ ~ йых̋яр̋* «звать»; *йа̋ш̋ан̋ ~ йыш̋ан̋* «занимать, принимать»; *йа̋т̋а̋ ~ йыт̋а̋* «собака»; *йа̋ва̋ç̋ ~ йыва̋ç̋* «дереву»; 2) в безударном слоге: *кышла̋ ~ кайшла̋* «грызть»; 3) *у ~ а̋в, а̋ва̋, ыв, ыва̋:* *çура̋ ~ çа̋ва̋р̋* «детеныш животных»; *шӳ ~ ша̋в* «скользить»; 4) *а ~ а̋:* *аяк̋ ~ а̋йа̋к̋* «бок».

Зафиксированы следующие соответствия гласных переднего ряда: 1) *э̋ ~ и:* *сенэ̋к̋ ~ сеник̋* «вилы»; 2) *ӳ ~ ё:* в безударном слоге: *ӳсэ̋кле̋ ~ ёсэ̋кле̋* «плакать»; 3) *е ~ и:* *шерепе̋ ~ шерепи̋* «метелка, кисть», *(пыс̋а̋к̋) пичче̋ ~ (пыс̋а̋к̋) пичи̋* «старший брат отца»; 4) *э̋ ~ и:* *менелнэ̋к̋ ~ менелник̋* «именины».

Распространены чередования гласных заднего и переднего ряда: 1) *а̋ ~ ё:* *ва̋сем̋ ~ вёсем̋* «они»; *са̋ра̋ ~ с'ёра̋* «пиво»; последняя форма бытует на территории села Егоркино; 2) *а ~ е (э):* *çаклат̋ ~ çеклет̋* «зацепить, запереть на крючок»; *çиялта̋ ~ çиелте̋* «наверху», *тиха̋ ~ тихе̋* «жеребенок», *хуняма̋ ~ хунеме̋* «теща»; 3) *а ~ и:* *укя̋лча̋ ~ укя̋лчи̋* «околица»; *сапака̋ ~ сапаки̋* «кисть»; последняя форма встречается на территории села Салдакаево; 4) *а̋ ~ ноль звука; э̋ ~ ноль звука:* *та̋х̋лач̋а̋ ~ та̋х̋лач̋* «сватья», форма *та̋х̋лач̋а̋* употребляется на территории села Якушкино; *хыра̋ ~ хыр̋* «сосна», форма *хыра̋* зафиксирована в селе Елаур; *а̋шта̋ ~ шта̋* «где, куда»: *Хуштӳ шта̋, хёрсем̋?* «Девушки, где хушпу?» (Андреевка). *çта̋ каря̋н?* «Куда собрался?» (Якушкино); *пичёке̋ ~ пичке̋* «бочка»; *чёкёре̋ ~ чёкре̋* «понос», последняя форма встречается на территории Малой Камышлы; *та̋п̋а̋р̋ч̋ё̋ ~ та̋п̋а̋р̋ч̋* «творог», последняя форма зафиксирована лишь на территории села Егоркино.

Соответствие согласных в чувашских говорах имеет внутрдиалектный (межговорный) и междиалектный характер²⁴, при этом чередование «долгий согласный звук ~ звонкий краткий согласный звук» относят к отличительному признаку. Удвоенные согласные или геминаты характерны для верхового диалекта, краткие – для низового²⁵. Нами зафиксирова-

но соответствие: *кк ~ г: акка ~ агай* «золовка». Остальные фонетические чередования не получили большого распространения в нурлатском говоре и связаны с отдельными словами. Чаще всего чередования связаны с глухими (*к, п*) или звонкими согласными (*н, м*) звуками²⁶, например: *к ~ п: акка ~ анпа* «(моя) старшая сестра; золовка», *кўремечё – пўремечё* «ватрушка, лепешка»; *н ~ м: нимёр «кисель» ~ мимёр «кисель». Кёсен пур «у них есть»* (ср.: лит. *вёсен пур*).

Узколокальный характер носят следующие чередования (встречаются в речи жителей села Егоркино): 1) *ч ~ т'*: произношение звука *ч* как мягкого палатализованного зазубного *т'* относят к отличительной особенности говоров низового диалекта²⁷: *тăхлăч ~ тăхлат'* «сватья; форма обращения пожилых людей к пожилым замужним женщинам»; *чĕлхе ~ т'ĕлхе* «язык; речь»; *чух ~ т'ух* «во время, когда»; *çичĕ ~ с'и т'т'ĕ* «семь», *чунăм ~ т'унăм* «душа»; 2) *ç ~ с'*: *çунтар ~ с'унтар* «жечь», *çыр ~ с'ыр* «записать», *çĕр çине ~ с'ĕр с'ине* «на землю»; *çырла ~ с'ырла* «ягода»; *çеçке ~ с'ес'ке* «цветок, лепесток»; *çав ~ с'ав* «этот». Это соответствие весьма интересное. Встречается чаще всего в анлауте. Реже – в инлауте: *укса ~ укс'а* «деньги»; *нихсан ~ нихс'ан* «никогда», и в ауслауте: *юрамаç ~ юрамас'* «нельзя».

К отличительным грамматическим особенностям нурлатского говора следует отнести:

1. Активное употребление модальной частицы *-тăр (-тёр)*, получившей распространение только в говорах низового диалекта²⁸: *параç-тăр* «дадут», *юрланă-тăр* «было испол-

нено (о песне)», *мĕншĕн-тёр эп айна йнланман та* «потому что я его и не понимаю».

Функционирование непалатальных исходных согласных в аффиксах глаголов 3-го лица ед. ч. в утвердительной форме *-т²⁹*: *пăрат* «(от)дает», *тăрат* «стоит», *чунат* «бежит», *юхат* «течет», *выляса каят* «увлекается игрой». Как известно, «велярное произношение временного показателя *т* на территории Чувашии локализовано в двух ареалах: на северо-западе Чувашии и на востоке (вдоль границ с Татарстаном). На остальной территории распространена форма на палатальный *ть*, утвердившаяся в качестве литературной»³⁰.

Бытование отрицательной стяженной формы глаголов настоящего времени 1-го лица ед. ч.³¹: *астуман* «не помню» (ср.: лит. *астумастайн*), *пĕлмен* «не знаю» (ср.: лит. *пĕлместĕп*), *каламап* «не скажу» (ср.: лит. *каламастайн*), *каймап* «не пойду» (ср.: лит. *каймастайн*). Согласно Л.П. Сергееву, глаголы данной стяженной формы образуют два ареала: первый на севере республики, а второй – на юго-востоке³² (на границе с Татарстаном. – И.С.). Сравните: глаголы данной формы в 3-м лице мн. ч.: *ĕçлеменпёр* «не работаем, не трудимся», *пĕлменпёр* «не знаем».

Лексические особенности. Словарь носителя нурлатского говора содержит много общего с лексикой низового диалекта (*анатри*), однако в силу исторических обстоятельств обнаруживает элементы средних говоров и верхового диалекта (*тури*), которые проявляют себя в различных лексико-тематических группах. Попробуем выявить лексические особенности говора нурлатских чувашей на примере

терминов родства и свойства, названий пищи, названий животного и растительного мира.

Основная часть терминов родства и свойства представлена словами, традиционно отнесенными к низовому диалекту и средним говорам: *анне* «мать», *асатте* «дедушка со стороны отца», *асанне* «бабушка со стороны отца», *тете* «дядя, родной брат отца; родной брат старший», *инке* «тетя, жена брата матери, жена брата отца», *анпа* «старшая сестра», *сёнё сын*, *сёнё кин* «молодушка» и т.д. Среди слов данной тематической группы встречаются также слова, выходящие за рамки низового диалекта. Так, термин *мйнакка* «старшая сестра отца», получивший широкое распространение в нурлатском говоре, по своему строению и значению близок к верховому *мйнаки*³³. В некоторых селениях для обозначения тестя и тещи используются термины *хуньам* «мой тесть» (Чувашская Менча, Якушкино, Андреевка, Елаур, Чувашский Тимерлек), «мой тесть и мой свекор» (Чувашский Тимерлек), *хуняма* «моя теща и моя свекровь» (Чувашская Менча, Чувашский Тимерлек), «моя теща» (Якушкино, Андреевка, Елаур), употребляющиеся, как правило, в верховом диалекте и средних говорах, а также в говорах чувашей, проживающих в Пензенской, Ульяновской, Самарской областях, в Татарстане и Башкортостане³⁴. В говоре нурлатских чувашей, как и в верховом диалекте чувашского языка, словом *пичче*, как правило, называют родного старшего брата (лишь в селениях Малые Камышлы, Якушкино – старшего брата отца). Жителями Андреевки, Чувашской Менчи, Малой Камышлы используется термин *хйматлӑх*. *Хйматлӑх* – это «супружеская пара, выбранная из круга

дальних родственников или близких друзей семьи, как правило жениха, для выполнения определенных функций в обрядах, связанных с браком, и в последующей жизни». Этот обычай больше известен верховым чувашам³⁵.

В говорах нурлатских чувашей при именовании пищи в основном употребляется лексика низового наречия. В то же время зафиксированы слова, характерные для верховых чувашей. Например, здесь повсеместно распространено именование мяса *аш*, употребляются также *сӳхӳ* «лепешка из кислого теста» (Чувашская Менча, Якушкино), *икерчӑ* «лепешка» (Чувашская Менча). Широко распространены этимологически близкие с татарскими названия: *салма*, *каснӑ салма* «лапша», *татнӑ салма* «лапша» (Малые Камышлы) (тат. *салма* «салма, клецки»), *пӳремеч* «ватрушка» (ср.: тат. *пӳрэмӑч*, тат. диал. *пӳрэмӑч* ««ватрушка; круглый пирог с мясом»³⁶, *куймак* «блин» (< тат. *коймак* «оладья, блин»)³⁷, *кӳптӑрме* «лепешка из кислого теста, палишки» (ср.: тат. *кӳптӑрмӑ* «пышка»)³⁸.

Лексика нурлатских чувашей, обозначающая животный мир, богата и многообразна. Большая часть названий не носит ярко выраженной диалектной окраски и является составной частью современного чувашского литературного языка. Приведем примеры: *лаша* «лошадь», *йытӑ* «собака», *пӑру* «теленоч», *путек* «ягненок», *сысна сӳри* «поросенок», *кушак сӳри* «котенок»; *кӑркка* «индюк», *чӑх чӑппи* «цыплёнок», *курак чӑппи* «грачонок»; *упӑте* «обезьяна», *кашкӑр* «волк» и т.д. К отличию следует отнести то, что в чувашских селениях Нурлатского района Татарстана получило широкое распространение слово *куян*

«заяц», это было заимствовано из татарского или башкирского языка: тат., башк. *күян* заяц > чув. *күян*»³⁹. Собственно чувашское название *мулкач* «заяц» записано лишь на территории с. Салдакаево. По сообщению местной жительницы Н.В. Голландцевой (1979 г.р.), слово *мулкач* используют пожилые люди, а молодые говорят, как татары, *күян*. Лексема *мулкач* проникла в нурлатский говор татарского языка, где *муркач* «заяц-ковыльник»⁴⁰.

Среди чувашских названий растений и овощей диалектизмов немного. И лишь в отдельных словах обнаруживаются диалектные отличия⁴¹. Так, на территории Андреевки, Чувашской Менчи, Малой Камышлы картофель именуется *паранкă*, это слово употребляется на северо-западе Чувашии и ее восточных границах, а также в смежных районах Татарстана⁴². Для сравнения, в татарском языке употребляется этимологически близкая форма *бәрәңгә*. На территории селений Якушкино, Елаур, Чувашский Тимерлек, Салдакаево бытует термин *улма*, получивший распространение в большинстве говоров чувашского языка, как и термин *çёр улми*.

Для обозначения свеклы (и брюквы) нурлатские чувашы, живущие в Чувашском Тимерлеке, Чувашской Менче, Андреевке, используют термин *кăшман*, которое (как и словосочетание *тутлă кăшман*) употребляется в большинстве говоров чувашского языка, при этом «наиболее чистая зона распространения этой лексемы прослеживается в низовом диалекте, а также на северо-востоке и западе Чувашии»⁴³. В то же время на территории

Салдакаево, Якушкино, Елаура и Чувашского Тимерлека получил распространение оним *чĕкĕнтĕр* «свекла», характерный для низового диалекта чувашского языка⁴⁴.

Названием моркови в нурлатском говоре является *кишĕр*, распространенное в говорах низового и смешанного диалекта и ставшее литературной нормой. Названия *сапак* (Андреевка), *сапака* (Елаур, Салдакаево, Чувашский Тимерлек, Якушкино), *çупкăм* (Чувашская Менча, Малая Камышла) «кисть, гроздь» обнаруживают диалектную синонимию⁴⁵.

Таким образом, по своему характеру говор чувашей Нурлатского района Татарстана относится к низовому говору, хотя здесь имеются элементы верхового и среднего говоров. Как и в остальных чувашских диалектах, наблюдаются чередования гласных и согласных звуков. Отдельные фонетические явления (употребление непалатальных исходных согласных в аффиксах глаголов 3-го лица ед. ч. в утвердительной форме *-т* и функционирование отрицательной стяженной формы глаголов настоящего времени 1-го лица ед. ч.) в основном, являются характерными для языка чувашей, проживающих в пограничной зоне с Татарстаном. В лексике исследуемого говора значительных отклонений от норм литературного языка не наблюдается. Термины родства и свойства, названия пищи, названия животного и растительного мира такие же, как и в литературном языке. В речи нурлатских чувашей получили распространение слова, заимствованные из русского, татарского и других языков.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 *Поспелов Е.М.* Географические названия мира: Топонимический словарь: ок. 5000 единиц. М., 2002. С. 303.
- 2 Режим доступа: <https://nurlat.tatarstan.ru/istoriya-rayona.htm> (дата обращения: 15.07.2021).
- 3 Режим доступа: http://www.ite.antat.ru/articles/punkt_ya/ya_014.shtml (дата обращения: 02.08.2021).
- 4 *Ендиряков В.А.* Село Егоркино Нурлатского района Республики Татарстан (1719–2010). Чебоксары, 2011. С. 25; Режим доступа: http://www.ite.antat.ru/articles/punkt_m/m_023.shtml (дата обращения: 16.07.2021).
- 5 НА ЧГИГН. Отд. IV. Ед. хр. 447 (1011). Л. 7.
- 6 Режим доступа: <http://www.enc.cap.ru/?t=world&lnk=744> (дата обращения: 30.08.2021).
- 7 Режим доступа: http://www.ite.antat.ru/articles/punkt_k/k_110.html (дата обращения: 27.08.2021).
- 8 Режим доступа: <https://nurlat.tatarstan.ru/ahmetovo/about.htm> (дата обращения: 01.08.2021).
- 9 Режим доступа: <http://enc.cap.ru/?t=world&lnk=1640>; http://www.ite.antat.ru/articles/punkt_s/s_024.shtml (дата обращения: 02.08.2021).
- 10 Режим доступа: <https://toponym.antat.ru/toponym/257> (дата обращения: 27.08.2021).
- 11 Режим доступа: <http://enc.cap.ru/?t=world&lnk=357> (дата обращения: 04.08.2021).
- 12 Режим доступа: <http://enc.cap.ru/?t=world&lnk=828> (дата обращения: 27.08.2021).
- 13 Режим доступа: <https://toponym.antat.ru/toponym/3522> (дата обращения: 04.08.2021).
- 14 Этнография Казанского Поволжья: Историко-этнографические очерки. Казань, 2017. С. 78.
- 15 *Сергеев Л.П.* Чувашская диалектология: учеб. пособие. Чебоксары: Чуваш. гос. пед. ун-т, 2009. С. 255.
- 16 *Сергеев Л.П.* Чувашская диалектология. Чувашские говоры Татарстана. Чебоксары: Чуваш. гос. пед. ун-т, 2004. С. 6.
- 17 *Сергеев Л.П.* Чувашская диалектология. 2009. С. 255.
- 18 Этнография Казанского Поволжья. С. 78.
- 19 *Сергеев Л.П.* Чувашская диалектология. 2009. С. 255.
- 20 *Савельев А.В.* Фонетические особенности низового диалекта чувашского языка (по данным говоров Нурлатского района Татарстана) // Актуальные проблемы диалектологии языков народов России. Уфа, 2013. С. 105–111.
- 21 *Кузнецов А.В.* Чувашская диалектология: итоги и задачи изучения. Чебоксары, 2018. С. 13; Симбирско-Саратовские чуваша / А.П. Долгова [и др.]; под общ. ред. М.Г. Кондратьева. Чебоксары: Чуваш. гос. ин-т гуманитар. наук, 2004. 272 с.; Чуваша Самарской Луки. Чебоксары: Чуваш. гос. ин-т гуманитар. наук, 2003. 160 с.; Чуваша Присвияжья: история и культура: [монографическое исследование] / Чуваш. гос. ин-т гуманитар. наук; А.П. Васильева и др.; под ред. В.П. Иванова, Г.Б. Матвеева. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2015. 303 с.
- 22 *Кузнецов А.В.* Чувашская диалектология: итоги и задачи изучения. С. 13.
- 23 *Сергеев Л.П.* Диалектная система чувашского языка: монография. Чебоксары: Чувашгоспединверситет им. И.Я. Яковлева, 2007. С. 359.
- 24 *Сергеев Л.П.* Диалектная система чувашского языка. С. 109.
- 25 *Сергеев Л.П.* Чувашский язык: диалектологический аспект. Избранные статьи: в 2 т. Т. 2. Чебоксары: Чуваш. гос. пед. ун-т, 2008. С. 172.
- 26 Там же. С. 173.
- 27 *Сергеев Л.П.* Диалектная система чувашского языка. С. 359.
- 28 *Сергеев Л.П.* Диалектная система чувашского языка. С. 251.
- 29 Там же. С. 355; *Егоров В.Г.* Введение в изу-

чение чувашского языка. М.: Центр. изд-во народов СССР, 1930. С. 112–113.

30 *Сергеев Л.П.* Диалектная система чувашского языка. С. 215.

31 Там же. С. 359.

32 Там же. С. 219.

33 *Сергеев Л.П.* Чувашский язык: диалектологический аспект. Т. 1. С. 54–81.

34 *Сергеев Л.П.* Чувашский язык: диалектологический аспект. Т. 2. С. 63.

35 Режим доступа: <http://www.enc.cap.ru/?t=publ&lnk=4315> (дата обращения: 16.08.2021).

36 *Әхмәтьянов Р.Г.* Татар теленәң этимологик сүзлегә: Ике томда. II том (М–Я). Казан: Мәгариф–Вақыт, 2015. Б. 105.

37 *Әхмәтьянов Р.Г.* Татар теленәң этимологик сүзлегә. I том (А–Л). Б. 431.

38 Татарско-русский словарь: 25000 слов / И.А. Абдуллин, Ф.А. Ганиев, М.Г. Мухамадиев, Р.А. Юналеева; под. ред. Ф.А. Ганиева. Казань: Татар. кн. изд-во, 2002. С. 208.

39 *Федотов М.Р.* Этимологический словарь чувашского языка. В 2 т. Т. 1. А–Р. Чебоксары: Чуваш. гос. ин-т гуманитар. наук, 1996. С. 319.

40 *Садыкова З.Р.* Зоонимическая лексика татарского языка. Казань: Татар. кн. изд-во, 1994. С. 56.

41 *Сергеев Л.П.* Диалектная система чувашского языка. С. 324.

42 Там же. С. 324–325.

43 *Сергеев Л.П.* Диалектная система чувашского языка. С. 325.

44 Там же. С. 326.

45 *Сергеев Л.П.* Диалектная система чувашского языка. С. 330.

Г. Г. Ильина

Фольклорно-этнографические традиции чувашей Нурлатского района Республики Татарстан (по материалам фольклорной экспедиции 2021 г.)

Аннотация: Статья посвящена краткому описанию результатов полевых исследований. Научная экспедиция, направленная на фиксацию и анализ состояния устного народного творчества чувашей Нурлатского района Республики Татарстан на современном этапе позволила осуществить сбор и записи материалов традиционной культуры. Полевые записи проводились согласно комплексному подходу к собиранию материала, которые оказались самыми разнообразными по жанрам и общему количеству собранных текстов. Был зафиксирован значительный фольклорный материал: обрядовые и необрядовые песни, частушки, сказки. Особый интерес представляют похоронно-поминальные обряды некрещеных чувашей, обряды новогоднего цикла, выгона скота, купли-продажи животных и др.

Ключевые слова: проводы уява, выгон скота, гадание на кольцах, апотропеические средства в похоронно-поминальных обрядах

С 28 июня по 4 июля 2021 г. в рамках проекта Академии наук Республики Татарстан «Калейдоскоп культур народов Татарстана» сотрудники Чувашского государственного института гуманитарных наук провели экспедицию в Нурлатском районе для изучения материальной и духовной культуры чувашей. Всего было обследовано 9 населенных пунктов: *Киклепуç* (д. Андреевка), *Тёкёрмель* (д. Чувашский Тимерлек), *Салтакьел* (с. Салдакаево), *Ялавър* (с. Елаур), *Пёчёк Хамайшля* (д. Малая Камышла), *Якаел* (с. Якушкино), *Якурккел* (с. Егоркино), *Чáваш Менчи* (с. Чуваш-

ская Менча), *Пу́лерку́ль* (с. Биляр-Озеро). В ходе экспедиции было выявлено, что на указанной территории живет немало носителей чувашской традиционной культуры, которые любят, чтут и бережно хранят память своего народа. На современном этапе ими возрождается, пропагандируется чувашская народная культура, тем самым они вносят значительный вклад в дело сохранения и творческого освоения национальных духовных ценностей.

В районе нами был установлен тесный контакт с местными членами народных фольклорных коллективов в возрасте от 42 до 90 лет, ко-

торые занимаются как собиранием фольклора, так и возрождением традиционных народных обрядов. Кроме записей фольклорно-этнографических текстов были сфотографированы тексты разных жанров, собранных активистами фольклорных коллективов, которые исполняются ими во время проведения календарных, семейных и общественных праздников, хранящихся либо в сельских домах культуры, либо в музеях или у местных краеведов. Часто это «сборники» фольклорных и околосфольклорных текстов, отражающих историю отдельных родов, а также сведения, касающиеся жизни и деятельности жителей села, истории школ, колхозов и др. Сфотографированы предметы быта, вышивки и народный костюм.

Фольклор нурлатских чувашей в силу сложившихся исторических условий сохранил элементы старой чувашской веры и культуры

Хура вӑрман ҫинче чӑпар куккук,
Чӑпар куккук авӑтнипе
Мӑн-пур тырӑ-пулӑ хумханать,
Хирти тырӑ-пулӑ хумханнипе
Ялти ватӑ-вӑтӑ савӑнать.

После этого весь народ, присутствующий на обряде бросает свои кольца за каждого члена семьи. Далее исполняются *сӗрӗ янӑ чухнехи юрӑсем* – песни, исполняемые во время гадания. В каждый куплет песни вкладывался определенный смысл, поэтому старались петь песни с хорошим содержанием.

Время экспедиции совпало с чувашским календарным обрядом *уяв*. Если сравнить

древнего земледелия, что самым непосредственным образом отразилось на народном творчестве, состоящем из календарных, семейно-родовых, внеобрядовых песен, топонимических преданий, сказок, жанров магической поэзии и др. Тесное, компактное проживание рядом с татарами и с русскими не могло не отразиться на фольклоре местных чувашей. Большой научный интерес представляют древние чувашские обряды, трансформировавшиеся в условиях преобладания православного мировоззрения.

Особенностью закамских чувашей является проведение обряда гадания на кольцах под Новый год. Воду для обряда брали из реки, сейчас берут в колодце. Ведро с водой накрывают вышитым полотенцем. Сначала бросают в воду монету и исполняют *укҫа юрри*. После каждой строки добавляют слово *ахайлюк/ихайлюк*¹, *алмалу*.²

Пестрая кукушка в черном лесу,
Под пение пестрой кукушки
Все хлеба колышутся.
Оттого, что хлеба колышутся,
В деревне стар и млад ликуют.

специфику сохранности календарных обрядов и сопровождавшей их поэзии, то можно отметить, что почти для каждого населенного пункта характерны свои особенности. В проведении предсвадебного обряда молодежи видятся сходные моменты с троицко-семицкими обрядами. В песнях встречаются русские слова. Такое явление более всего наблюдается в хороводных песнях в Чувашском Тимерлеке³:

Шур-шур тӑрӑх ҫӳрерӑм (2),
 Вос-вос самадина малина,
 Вот такое самадина калина.

Е.С. Сидорова обратила внимание на такое положение дел при исследовании фольклора Алькеевского района РТ и подчеркнула: «Вероятно, выражения из русских слов появились в них в более позднее время, по мере сближения чувашского населения с русским в течение 18–19 веков».⁴

Исполнители поведали нам о существовании у них специальных песен, посвященных началу и завершению уява. В Чувашском Тимерлеке это песня «Хурӑн ҫулҫи», с. Якушкино – «Ҫӳль ту ҫинче паланлӑх», с. Егоркино – «Кукӑр тӑплӑ шур хурӑн». Традиционно районный праздник уяв открывается жителями с. Егоркино указанной песней. По нашим наблюдениям, она широко распространена у чувашей не только Нурлатского, но и других районов РТ.

В районе сложился определенный порядок проведения праздника, в который входят традиционные элементы. По традиции праздник открывается ритуалом вбивания колышка в землю. По словам участников обряда, это означает начало хорошего, доброго дела. В настоящей статье мы не ставим задачу раскрыть заключающийся в ритуальном действии смысл. Учитывая то, что в традиционной культуре чувашей кол (заостренный, оструганный либо с корой) широко использовался в бытовых и магических функциях, смеем предположить, что в данном случае он мог выступить заместителем дерева, которое выбиралось, украшалось, срубалось и приносилось на место проведения игрищ и хороводов⁵.

По болотам ходила я (2),
 Вос-вос самадина малина,
 Вот такое самадина калина.

Более полная картина проведения обряда записана в Чувашской Менче⁶. Началом хороводных игрищ они указывают учук – обряд жертвоприношения великому всевышнему Ҫӳлти Турӑ (Богу), его семейству и духам-хранителям живой и неживой природы, человеческого общества и людей⁷. Общесельский обряд проводился после Ҫимӑк в период созревания хлебов. Во всех поселениях время проведения обряда совпадает, что сближает их с традициями низовых чувашей. Сами жители поселений трактуют, что с Вознесения Господня до Петрова дня молодежь исполняла хороводные песни, которые запрещены в другое время.

В день уяв прахма – проводы уява молодежь собиралась с каждой улицы со своими песнями на специальное место, поле, отведенное для проведения обряда. Здесь молодежь пела песни, собирала цветы. Весь народ, участвующий в обряде, заходил на кладбище, возлагал на могилки родственников цветы. Оттуда уже убегали на речку Пашалу. Здесь плели венки из полыни, а затем бросали их в воду. Этот венок тоже назывался уяв прахни. Существовало поверье: чей венок утонет, тот умрет до следующего уява. Уяв провожали в полдень. После этого все расходились по домам. Для исполнения по окончании обряда годилась любая песня. В Андреевке⁸ же после проводов уява исполняли свадебную песню и расходились по домам. Дома родители ждали своих детей и потчевали их уяв пӑтти – специальной кашей.

В Андреевке, Якушкино, Чувашском Тимерлеке обряд восстановлен и проводится и в наши дни. В нем принимает участие взрослое население поселений с привлечением молодежи.

Жители Тимерлека не плетут венки, а просто собирают цветы в букет и бросают в воду. Часть растений они собирают для дома. Из указанных поселений только в Тимерлеке⁹ традиционно с места проводов *уява* положено

Ҫеҫенхирте ват юман (2)
Ай-вай-вай люся,
Ай-вай-вай люся.

По рассказам старожилков, царь, услышав ее, якобы изрек следующее: «*Ҫакӑн пек мӑскӑн халӑх та пур иккен ман патшалӑхра*» (букв.: Оказывается, в моем государстве имеется и такой горемычный народ). Причем имя царя не уточняется.

Тексты песен, приуроченных к проводам *уява*, в каждом поселении свои. В Якушки-

Пахчи-пахчи сар чечек,
Епле ашса тухмалла?
Сар чечек пек уява
Епле ӑсатса ямалла?

Далее в песне поется о том, что только через год придет пора *уява*. Бросают в воду венки из полевых цветов. Потом разрешается петь любую песню. «Мы поем гостевую. Для

убегать. Говорят: «Очень стараемся не оставаться последними, так как, по поверью, судьба отставшего человека плачевна».

Особую ценность представляет запись песни, как утверждают сельчане, *макӑрса ямалли юрӑ* – песня, услышав которую заплачешь. Она относится к хороводному циклу. Исполняется очень медленно и протяжно. После каждой строки песни имеется своеобразный припев:

В степи старый дуб(2)
Ай-вай-вай люся,
Ай-вай-вай люся.

но¹⁰ сначала бросают *ал тутри* (носовой платок) со словами: «*Ырлӑхна сывлӑхна пурӑн-малла пултӑр, тепӑр ҫул тата ҫапла уява кӑтсе илмелле пултӑр*» (да будем при здравии и благополучии, чтобы в следующем году вновь встретить *уява*). Затем исполняется песня, символизирующая окончание обряда:

В садах желтые цветы,
Как пройти не увязнув?
Подобный желтым цветам уяв
Как же проводить?

дома тоже собираем цветы, травы», – говорят исполнительницы.

В Андреевке¹¹ об окончании *уява* свидетельствует следующая песня:

Сурăхсем мён-ма макраççё? (2)
 Ай, кукри-макри шыв кукри.(2)
 Элле кёту кёрет-ши? (2)
 Ай, кукри-макри шыв кукри.(2)
 Хёрсем салху юрлаççё. (2)
 Ай, кукри-макри шыв кукри.(2)
 Элле уяв иртет-ши? (2)
 Ай, кукри-макри шыв кукри.(2)

Почему овцы блеют? (2)
 Ай, кукри-макри излучина реки. (2)
 Наверное, стадо возвращается? (2)
 Ай, кукри-макри излучина реки. (2)
 Девушки поют грустно (2)
 Ай, кукри-макри излучина реки. (2)
 Наверное, Уяв завершается? (2)
 Ай, кукри-макри излучина реки. (2)

По словам Л.И. Лаврентьевой, в деревне было очень много народу. В хороводную пору в одном кругу стояло около 100 человек. В воскресенье количество участников увеличилось до 300–400. Очень много молодежи было. В одно время запретили проводить уяв. Хотя потом он был восстановлен, но того, что раньше уже не было, прежнего уровня он не достиг.

Важно подчеркнуть, что лето в этом году было засушливым, жарким. Многие жители поселений хотели провести *çумър чуке* моление о дожде. Но батюшкой наложен запрет проводить обряды по старой чувашской вере. Камышлинцы поделились с нами: «...ходили на кладбище, поливали водой четыре угла,

Чёкеç сурт сүмне сурт хушать,
 Эсё сурт сүмне сурт хушас сук.
 Мён пур кайăк-кёшёк
 Кёр каять та сур килет.
 Эсё, таван, кёр кайса
 Сур килес сук.
 Мункун пулё, сүмёк пулё,
 Мёнпур таван-пётен пулё,
 Эсё пулман.
 Хура лашана парăттăм,
 Хура сёр айне пулмăттăм.

да лили воду в центр кладбища, да поминали всех усопших, просили дать дождь, да тщетно. Дождя как не было, так и нет»¹².

Большой научный интерес представляют обряды похороно-поминального цикла. Основной материал записан в с. Чувашская Менча, где проживают носители старой чувашской веры. Ценным является то, что А.И. Сибулатова выступает в роли причитальщицы. Помогали ей в исполнении песен *юпа* Е.В. Ильина и З.А. Кузьмина, от них же записан подробный рассказ о похоронно-поминальных обрядах села. Их рассказы и причитания были записаны не только рукописным способом, но и на диктофон. Ниже мы приведем текст *сасă кăларни* (досл.: голос издают):

Ласточка пристраивает к дому дом,
 Ты к дому дом не пристройшь.
 Все птицы
 Осенью улетают да весной возвращаются.
 Ты, родной наш, уходя осенью, весной не
 вернешься.
 Будет Мункун, будет Семик,
 Все родственники будут,
 Тебя не будет.
 Вороного коня отдал бы я,
 Под черной землей не лежал бы я.

Тур лашана паряттам,
 Сут тёнчерен кайматтам.
 Кайак сассипе ан суре,
 Купас сассипе суре.

Гнедого коня отдал бы я,
 Белый свет не покинул бы я.
 С птичьими голосами не ходи,
 Под звуки гармонии ходи.

Указанный текст читается трижды: на похоронах при выносе гроба, в момент установки надмогильного памятника *юпа* и во время закалывания жертвенного животного, как правило, барана.

Здесь *чун тухна кёне* (букв.: одежда, в которой испустил душу), снятую с покойника, стирают, сушат и кладут на днище гроба. В Чувашской Камышле эта одежда намеренно оставалась в качестве оберега, которую вешали под крышей дома. Тем утверждают, что она имеет защитную силу на судебных разбирательствах. В подобных целях ее можно либо надеть на себя, либо просто взять с собой.

Подушка для покойника изготавливается из листьев веника, волос, собранных в течение жизни и *чапёр курак* (чабрец). Женщинам повязывают два платка: под низ – простой, а сверху – тот, который она завещала, мужчинам кладут головной убор.

Нами замечено, здесь в качестве апотропического средства в похоронно-поминальных обрядах фигурировали металлические предметы: нож, ножницы, топор и др. После выноса гроба на его место бросаются указанные предметы. Как говорят в Камышле *шанкар! прахна* (букв.: шинкыр! брошено со звуком)¹³. Воду для омовения брали из реки. За водой положено ходить троим, взяв с собой посуду, топор, три отрезка *селен сип* (букв.: суровой нитки). Обряд этот они называют *покойник валли сур усни* (букв.: открытие пути для по-

койника¹⁴. Один отрезок ниток кладут, натягивая около крыльца, другой – на середине пути, третий – около воды. Здесь нами усматривается некая параллель с обрядом из цикла свадебного обряда *шыв сурё усни*. Острым концом металлической лопаты полагается рисовать окна и дверь для покойника.

Если в течение года из одного рода случается несколько покойников, со вторым покойником обрядовую куклу не кладут, как принято у некоторых правобережных чувашей, объясняя тем, что у куклы нет души. В таких случаях со вторым покойником на кладбище берется живая курица, ее закалывают *алак тапсинче* (букв.: около столба кладбищенской двери, на которую прикрепляются петли) и бросают в могилу со словами: «*Акя сана юлташ, виçсемёш виле пиртен ан шыра*» (Вот тебе друг, третьего покойника среди нас не ищи). Также поступают с перьями двух куриц, заколотых в память о покойнике.

Изготовление и проводы ритуального заместителя умершего *юпа* (букв.: истукана) проводится на убывающую луну. «После обеда с четверга на пятницу каждый раз поминаем», – говорят они. У кого-то юпа до 40 дней приходится, у кого-то по истечении 40 дней. Дерево для *юпа* раньше брали в лесу, сейчас не обязательно брать *тепрен касна йываç* (букв.: на корню сваленное дерево), можно и в пилораме взять. Вырезают глаза, нос. Женщине повязывают платок. Вносят антропоморфный столб в дом и укладывают на кровать.

Далее поминают, угощаются сами. Если покойник был молодым, исполняют три песни, если старый – поют всю ночь. При выносе *юпа* соблюдаются все ритуалы, которые проводятся при выносе гроба и занесении его на кладбище: трижды ударяли им о косяк.

По традиционным представлениям, умерший родственник в потустороннем мире должен приобщиться к давно умершим сородичам. С этой целью некрещеные чуваша района проводят обряд *юпа хускатни*: «На кладбище сначала мужчина свистит три раза. Потом женщина (я. – А.И. Сибулатова) приглашаю всех усопших родственников, приговаривая: «*Атьяр пурте ханана, атьяр пурте юпана*» (букв.: Айдайте все в гости, приходите на юпа). Дома около двери *хывса тйакпйр* (букв.: поминаем всех усопших) и спрашиваем разрешения у кладбищенских начальников начать обряд: «*Масар пуёсем пире юпа хускатма ирёк парйр*» и снова поминаем всех. Вечером в 10 часов один раз выносим помин, второй раз в полночь, в третий раз – в три утра еще раз выносим посуду, еду, свечи. Провожать выходим прямо на улицу. Затем разводим костер и три раза обходим его по направлению солнца, исполняя песни *юпа*. В этом процессе участвуют все участники обряда. Домой уже заходим, исполняя гостевую песню»¹⁵.

Крещеные чуваша района на 40-й день закалывают ягненка или барана, идут на кладбище, голову барана положено съесть на кладбище, приглашают умершего домой. Здесь собирается вся родня. После обеда на 41-й день его провожают с песней под гармошку. Говорят: «*Купйс сассите кай*» (Уходи под звуки гармошки). После проводов покойника на

кладбище всем присутствующим положено зайти в дом и есть *хуплу*. Зажигают *çип çурта* (церковную свечку) чтобы наш умерший смог воссоединиться с другими родственниками на кладбище¹⁶.

Нужно подчеркнуть, в быте современной деревни произошли колоссальные изменения. Многие обряды в системе народной традиционной культуры утратили свою продуктивность, но они хранятся в памяти народной. Большой интерес представляют сведения об обрядности и магических действиях, связанных с содержанием скота. Жители деревень поделились с нами с правилами купли-продажи животных. Так, если покупаешь животное на племя, то торговаться в этом случае не принято. Сколько денег просят, столько нужно отдать. Животное для продажи из ворот двора выводится задом на перед. Новоприобретенное животное заводится через ворота со словами: «*Кутйнла кёр те, пуçйн тух!*» (букв. «Заходи задом, да выходи головой!»). Прслеживается четкая параллель с правилами, соблюдающимися во время проводов рекрута в армию. В указанных случаях важным является понимание символики следа в традиционной культуре.

Известно, что чуваша до сего времени при продаже домашнего скота символически отщипывают клочок (прясть) шерсти животного. Нурлатские чуваша списывают это на очень древний обряд, суеверие, язычество. Говорят, что так не будет водиться живность у покупателя. В мифологической основе данного явления ничего колдовского нет. Клок шерсти в данном случае является заместителем животного, как часть целого¹⁷.

Повсеместно соблюдается следующее правило при приобретении котенка, щенка или же получении какого-то растения в дар. Получателю дара полагается внести символическую плату, чтобы живность или растения прижились у нового хозяина. Семантический смысл данного обычая направлен на разрывание связи между дарителем и получателем¹⁸.

Обряды и обычаи, связанные со скотоводством и пастушеством, восходят к глубокой древности и являются составной частью весенне-летней календарной обрядности. Собранные нами тексты описывают обрядность первого дня выпаса скота и деятельность пастуха, этикетные правила, записаны также обереги и заговоры на скот. До сего дня живы традиции, выгона скота на пастбище в первый день. Крещеные чуваша района скот со двора выгоняли веточкой вербы, освященной в Вербное воскресенье. Полагалось в этот день провожать скот до околицы. Выносили яйца для пастуха. При выгоне скотины за ворота следовало соблюдать определенные запреты, которые в разных местах широко варьировались. Полагалось провожать скотину *чёрё хулӑна* (свежим прутиком)¹⁹. Так, было строго запрещено выгонять скотину сухой веткой или веткой без коры. Эту ветку вербы никому не положено было от-

Юрла кӑна юрла теççё çав²²

Юрла пёлменнине пёлмеççё.

Юр пуçласа юрӑ юрласассӑн çав

Юрӑ ӑстисенчен кая мар.

Наиболее богато и разнообразно в районе представлены частушки, которые исполнители называют «подгорный» и «такмаки». Помимо частушек бытуют городские песни и

давать, по приходе домой ее защемляли в дверь хлева в качестве амулета.

В ходе экспедиции нами записаны поверья, касающиеся остриженных ногтей и волос. Волосы издревле наделялись особым смыслом. По древним представлениям, они неразрывно связаны с жизненной силой человека. Существует негласный закон стричь волосы по особым дням. Особенно трепетного отношения требуют первые волосы детей. Их традиционно хранили и передавали владельцу во взрослой жизни.

Ногти, как и волосы, могли использоваться в оккультной магии. Здесь действует ключевой магический принцип: «часть как целое» или «часть подобие целого». Поэтому их старались не бросать куда попало. Среди опрошенных людей высказано несколько вариантов действий, соблюдаемых ими: одни бросали в щель между досками пола²⁰, другие – за пазуху, чтобы легко достать при запрашивании (в ином мире)²¹, третьи просто собирали их и сжигали.

Кроме обрядовой поэзии в районе записаны традиционные лирические и гостевые песни. Среди гостевых встречается исполнение песен с припевами. К особенностям можно отнести добавление слова *çав* в конце строк:

Пой только, пой, говорят ведь,

Не знают, что не умею петь.

Если начну песни петь,

Я не хуже мастеров петь.

«пейёт» (баллады), по отношению к которым исполнительницы применили термин *вӑрӑм юрӑ* (длинная песня). Это песни с тематикой несчастливой любви. Например, песня

«Ёлѣк эс мана юрататтӑн»²³ («Ранее ты любил меня») записана от Л.И. Ларентьевой. Такого рода песни характерны для всех поселений, опрошенных нами.

В д. Якушкино записана песня советского времени. Сама исполнительница уточняет: *сталин вӑхӑтӗнчи* (сталинской поры)²⁴.

Следует подчеркнуть, что в районе наблюдается использование авторских произведений как собственно фольклорных текстов. В Чувашской Менче²⁵ от указанных исполнителей нами записана песня *вӑрçӑ вӑхӑтӗнчи* – военного времени. Эта песня сложена на слова стихотворения «Пурнӑспа вилӗм»²⁶ чувашского поэта Михаила Сеспеля. Причины этого нам видятся в следующем. Произведение было написано автором в 1918 г. в Казани во время службы поэта в Красной Армии и прочитано сослуживцам в казарме. По словам брата поэта, Сеспель сложил песню на текст этого стихотворения, и распевал ее. По-видимому, песня имела широкий ареал распространения. Впервые как народная песня она было записана научной экспедицией ЧГИГН в 1973 г. в Тетюшском районе РТ²⁷.

Таким образом, предварительный анализ позволяет выявить основные тенденции развития и охарактеризовать современное состояние фольклора чувашей Нурлатского района. Система фольклорных жанров указанной местности богата и разнообразна. Некоторые жанры вытеснены из репертуара района в силу угасания семейных, календарных, общественных обрядов, но фрагментарно сохранены в памяти старшего поколения. Приходится констатировать очевидные факты, что уходят из жизни последние хранители, носители

фольклора, свидетели устной традиции жизни и быта этноса. СобираТЕЛЬСКАЯ РАБОТА была организована таким образом, чтобы можно было выяснить и с максимальной полнотой зафиксировать произведения всех фольклорных жанров, бытующих в обследуемой местности.

В рамках одной статьи невозможно отразить весь фольклор материал. Вторым этапом нашей работы будет исследование фольклорно-этнографической традиции нурлатских чувашей, которое невозможно без учета всех источников, отражающих подобный материал указанных поселений. Им послужат тексты, отобранные методом сплошной выборки из архива Чувашского государственного института гуманитарных наук, и полевые материалы, собранные нами. Будут учтены результаты обработки и систематизации научных экспедиций, проводимых институтом в разные годы. Перед нами стоит задача пересмотра, переосмысления, типологизации и систематизации собранного материала, в результате чего будет представлена полная картина бытования фольклора чувашей вышеупомянутых деревень и сел.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 2021: зап. в с. Чувашская Менча.
- 2 2021: зап. в с. Малая Камышла.
- 3 Весь материал этой деревни записан от участников фольклорного коллектива «Пилеш».
- 4 *Сидорова Е.С.* О песенном фольклоре сихтерминских чувашей (по материалам экспедиции 1976 года) // О чувашской литературе. Труды ЧНИИ: Вып. 67. Чебоксары, 1977. С. 143–158.

- 5 Егоров Н.И. Праздники и календарные обряды // Культура Чувашского края. Ч. I: учеб. пособ. / В.П. Иванов, Г.Б. Матвеев, Н.И. Егоров и др. / сост. М.И. Скворцов. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1994. С. 201.
- 6 2021: зап. с. Чувашская Менча от А.И. Сибулатовой (84 года), З.А. Кузьминой (82 года), Е.В. Ильиной (83 года) А.И.
- 7 Там же.
- 8 ПМА, 2021: зап. в д. Андреевка от Лаврентьевой Л.К. (1946 г.р.).
- 9 ПМА, 2021: зап. в д. Чувашский Тимерлек от участников фольклорного коллектива «Пилеш».
- 10 ПМА, 2021: зап. от К. (З.) С. Николаевой (1937 г.р.), В. Н Толчиной. (1937 г.р.).
- 11 ПМА, 2021: зап. в с. Андреевка от участников фольклорного коллектива «Сеспель».
- 12 ПМА, 2021: зап. от участников фольклорного ансамбля «Сывлӑм».
- 13 ПМА, 2021: зап. от участников фольклорного ансамбля «Сывлӑм».
- 14 ПМА, 2021: зап. от Л.И. Лаврентьевой. (1946 г.р.).
- 15 ПМА, 2021: зап. от А.И Сибулатовой. (84 года), З.А. Кузьминой (82 года), Е.В. Ильиной (83 года).
- 16 ПМА, 2021: зап. от участников фольклорного ансамбля «Сывлӑм»
- 17 Ильина Г.Г. Мифологема «строительной жертвы» по данным чувашского фольклора // Мифология чувашей: истоки, эволюция и культурные взаимосвязи: Материалы Межрегиональной научно-практической конференции (Чебоксары, 8 октября 2015 г.) / сост. и отв. Ред. А.П. Леонтьев; ЧГИГН. Чебоксары, 2016. 286 с.
- 18 Архипова А.С., Курзюк А.А., Югай Е.В. Рожки да ножки: ритуал разрывания. связи между животным и его хозяином от традиционной деревни до позднесоветского города // Вестник Сургутского государственного университета. 2020. № 6 (69). С. 106–113.
- 19 ПМА, 2021: зап. в с. Егоркино от А.С. Терентьева (84 года).
- 20 ПМА, 2021: зап. с. Малая Камышла.
- 21 ПМА, 2021: зап. в с. Андреевка.
- 22 ПМА, 2021: зап. в с. Салдакаево от Е. Илюхиной (80 лет).
- 23 ПМА, 2021: зап. в д. Андреевка от Л.И. Лаврентьевой.
- 24 ПМА, 2021. зап. в с. Якушкино от В. Н. Толчиной (1937 г.р.).
- 25 ПМА, 2021: зап. в Чувашская Менча от Е.В. Ильиной.
- 26 Сеспель М.К. Собрание сочинений: Поэзия, проза, драматургия, письма. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1989. С. 438.
- 27 1973. НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 367. Л. 63.

Иллюстрации к статье приведены во вклейке на страницах LIII-LXII.

Л. И. Бушueva

Музыкальные традиции чувашских поселений Нурлатского района Республики Татарстан

Аннотация. Статья написана по итогам фольклорной экспедиции, состоявшейся летом 2021 г. в чувашские селения Нурлатского района Республики Татарстан. Территориально эти чуваша относятся к Закамской зоне низового диалекта. Обобщены данные исследований их этнокультурного наследия, полученные чувашскими историками, этнографами, филологами, искусствоведами, археологами, начиная со второй половины XX столетия. Прослеживается история чувашской музыкальной фольклористики, связанной с Татарстаном; музыкальные материалы, записанные ранее в экспедициях по Нурлатскому району, дополнены новыми образцами традиционной культуры. Выявляется современное состояние жанровой системы чувашского музыкального фольклора; дается характеристика диалектных, стилевых особенностей, ладовой, ритмической систем; выделяются формульные напевы. Особое внимание уделено обряду уяв и связанным с ним песням. Репертуар исполнителей – солистов и коллективов – подтверждает относительную сохранность большого пласта архаичных песен с типичными стилевыми чертами анатри. Сакральные представления, пусть и в несколько измененных формах, продолжают по-прежнему существовать. Приведены наиболее показательные в жанровом отношении нотные и поэтические (в оригинале и с переводом на русский язык) тексты бытующих сегодня чувашских народных песен.

Ключевые слова: Нурлатский район Республики Татарстан, чуваша Закамской зоны низового диалекта (анатри), фольклорный коллектив, репертуар, жанровая система чувашского музыкального фольклора, формульные напевы, обряд уяв.

Нурлатский район Республики Татарстан – одно из мест давнего компактного заселения чувашей в Поволжье. Занимая в нем по численности после татар второе место, чувашаи проживают в 17 сельских поселениях, включающих в себя 38 сел и деревень. Тесное соседство разных народностей не могло не наложить определенный отпечаток на общественные и этнокультурные отношения. Наряду с чисто татарскими или чувашскими населенными пунктами существует немало селений со смешанным полилингвальным населением, где многие жители одинаково хорошо владеют как минимум двумя языками, а старожилы до сих пор являются проводниками национальных канонов, дошедших из глубокой древности в виде песен, обычаев, ритуалов. Администрация района, в составе которой есть представители чувашского народа, вместе с общественными структурами прилагают целенаправленные усилия по сохранению и приумножению сложившихся традиций. «Самое важное, – акцентировал на встрече с участниками экспедиции из Чувашии глава Нурлатского района А.С. Ахметшин, – дружба между людьми, которые живут на одной территории. Мы должны во всем поддерживать друг друга и передать будущим поколениям отношения, основанные на взаимопонимании и доверии». Не случайно в районе существует ряд чувашских национальных школ, функционирует Чувашский национально-культурный центр, районная газета «Дружба» – «Туслăх» – «Дуслык» издается на трех языках. Немного не вписывается в общую благополучную ситуацию местный ТВ-канал, свое вещание он транс-

лирует только на двух языках – русском и татарском.

По своим этнокультурным особенностям чувашаи Нурлата (ранее город Нурлат и район Нурлат–Октябрьский) относятся к низовой (анатри) диалектной группе, более детальное изучение этнической специфики позволило выделить их в особую субдиалектную – Левобережную, или Закамскую – зону. Территориально в нее входят чувашаи Татарстана, Башкортостана, Самарской и Оренбургской областей, проживающие на юго-востоке от реки Кама. Исследователи считают, что в Закамской зоне – хронологически самой ранней из освоенных предками чувашей земель Поволжья – архаичные и стилистически чистые образцы древнейших культурных кодов представлены в наиболее сохранном виде.

Комплексные научные экспедиции Чувашского научно-исследовательского института (ныне – Чувашский государственный институт гуманитарных наук), начиная с 1960-х гг., включали в свои маршруты районы Татарии. Это позволило открыть актуальную научную тему в изучении этнокультурного наследия, планомерно разрабатываемую чувашскими историками, этнографами, филологами, искусствоведами, археологами. В научном архиве ЧГИГН хранятся тысячи единиц материалов полевых исследований, связанных с посещением Аксубаевского, Алькеевского, Альметьевского, Апастовского, Буинского, Дрожжановского, Первомайского, Тетюшского, Черемшанского, Чистопольского районов. Это фонозаписи и расшифровки фольклорных музыкально-поэтических текстов, описания

обрядов, фотоснимки (исполнителей фольклора, музыкальных инструментов, языческих могильников), образцы археологических раскопов и видеозаписи. Обнаруженные артефакты позволили осуществить уникальные научные исследования древних поселений и рунической письменности, регионально-диалектологических особенностей в этнографии, филологии, археологии, музыкальной фольклористике.

Однако пласт документов, связанный непосредственно с самой южной татарстанской глубинкой, с Нурлатским районом, представлен в архивном собрании ЧГИГН сравнительно скромно. Поскольку проходившие в Татарии экспедиции ставили целью охватить как можно большую территорию, селения данного района если и включались в планы работы экспедиций разных лет, то довольно ограниченно. География состоявшихся поездок показывает, что чувашские ученые побывали всего лишь в нескольких населенных пунктах Октябрьского района. В 2008–2009 гг. в рамках исследовательского проекта «Фольклор чувашей Нурлатского района Республики Татарстан» его автору и исполнителю, сотруднику ЧГИГН Е.В. Федотовой удалось обследовать 13 чувашских поселений.

Еще более скромны в количественном отношении материалы собственно музыкальные. Первые рукописные нотные записи чувашских песен этого района принадлежат этнографу, фольклористу, археологу, искусствоведу С.Н. Юреневу. Они были сделаны в начале 1920-х гг. сначала в Перми, а затем летом 1925–1926 гг. уже в полевых условиях, в поселениях Спасского и Чистопольского

кантонов (к последнему до 1930 г. относился Октябрьский район). История появления и анализ рукописи чувашских песен, безусловно, заслуживают отдельного разговора. Юренев не только зафиксировал и систематизировал десятки чувашских песен, подробно описал обряд уяв и сделал наблюдения над другими традициями – он также попытался дать свое объяснение услышанному и увиденному в развернутой пояснительной записке. Данный материал не получил распространения, что вполне объяснимо: чувашская музыкальная фольклористика довоенных десятилетий опиралась преимущественно на материалы верхового фольклора, и только отдельные специалисты осознавали существующие различия между диалектами. К тому же рукопись оказалась как бы «под запретом»: в 1940-е гг. Юренев был репрессирован, а затем сослан в Бухару. Нотные записи Юренева частично были опубликованы позже, но в целом его труд и сегодня известен лишь ограниченному узкому кругу исследователей.

В июне-июле 1961 г. состоялась комплексная экспедиция Чувашского научно-исследовательского института в Татарию и Куйбышевскую область. Обширный маршрут пролегал через Якушкино, Салдакаево и Абрьскино, где с 19 по 22 июня первый чувашский музыковед Ю.А. Илюхин записал несколько десятков песен. При следующем посещении района в 1984 г. ученые находились несколько дней в с. Егоркино и д. Якушкино. Записанные там музыковедом А.А. Осиповым фольклорные образцы дополнили архивное собрание Чувашского НИИ.

Экспедиция 2021 г., организованная Институтом языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан, была единственной в своем роде. Проходившая в условиях локации, ограниченной территориально только Нурлатским районом, она позволила углубленно и разносторонне познакомиться с культурой десяти чувашских сел и деревень: Андреевка, Малая Камышла, Егоркино, Тимерлек, Сосновка, Елаур, Биляр-Озеро, Чувашская Менча, Салдакаево, Якушкино.

Почти в каждом сельском поселении при Доме культуры есть фольклорные ансамбли, четыре из них носят звание «народный самодеятельный коллектив». В д. Андреевка, с посещения которой 28 июля начала работу экспедиция, это «Сеспель» (Подснежник), в Малой Камышле – «Сывлӑм» (Росинка), в Егоркино – «Шульгеме» (Ожерелье), в д. Чувашский Тимерлек – «Пилеш» (Рябина). Средний возраст участников – от 45 до 75 лет, наряду со взрослыми существуют детские школьные ансамбли. Каждый коллектив имеет аккомпаниатора-гармониста, нередко он же одновременно является художественным руководителем. Заметно, что для таких музыкантов по-прежнему актуальна проблема гармонизации чувашского фольклора, о которой еще столетие назад рассуждал Ф.П. Павлов. Подстраиваясь под фольклорную интонационность, гармонисты порой просто дублируют вокальную мелодию или же гармонизируют ее по слуху, что получается не всегда естественно. В тех случаях, когда ансамбли пели только а саррелла – в д. Малая Камышла, Чувашская Менча и Якушкино – это всегда

производило более цельное и сильное впечатление.

Фольклорные коллективы активно участвуют в мероприятиях района и поселения, поэтому в их репертуаре находится место как фольклору – чувашскому, русскому и татарскому, так и образцам современной массовой музыкальной культуры. Определенную долю занимают общеизвестные чувашские народные песни, такие как «Пиç, пиç, палан», «Шӑнкӑр-шӑнкӑр шыв юхать», «Веç, веç, куккук», «Хурӑн çулçи». Исполняются произведения чувашских композиторов, порой в необычной интерпретации. Так, в д. Елаур прозвучала жанровая трансформация знаменитой «Уçланкӑри палан» (Калина красная) Ф.М. Лукина, переосмысленной как вальс с четким ритмическим рисунком и бодрым, энергичным характером. Звучат сочинения местных творцов – музыкантов и поэтов. Проблема поиска новых произведений часто решается при помощи Интернета, но его безграничные возможности используются достаточно ограниченно, с ориентацией в основном на советские песни периода 1930–1980-х гг. Популярны русские мелодии в сочетании с чувашскими текстами местных авторов: «Шумел камыш, деревья гнулись», «Как родная меня мать провожала», «Платочек» и др. Встречаются известные современные образцы любительского и композиторского творчества – «Сурхи вӑрманта, сар кайӑк юрлать» и «Эй, тӑван тус-тӑван».

Конечно же, более всего нас интересовал пласт тех явлений, что составляют ядро традиционной музыкальной культуры, представленное каноническими образцами песен,

приуроченных к традиционным народным обрядам и праздникам. По времени экспедиция совпала с периодом проведения обряда Уяв, и разумеется, песни этого жанра занимали в репертуаре респондентов ведущее место. Таким образом, еще раз подтвердилось уже устоявшееся известное мнение, что чувашаи Закамья – одна из диалектных групп, где до сих пор сохранился жанр весенних хороводно-игровых песен и продолжают соблюдаться связанные с этим обрядом традиции. Действительно, отмечали жители района, после некоторого угасания в советский период, уяв не только постепенно возродился как обряд в быту, но и зазвучал с новой силой и на ином уровне. Сегодня район позиционирует себя в социокультурном пространстве как всероссийский центр проведения этого древнейшего чувашского праздника.

Как и в старину, в настоящее время в поселениях можно встретить определенные регламентации, связанные с архаическими сакральными представлениями. Так, исполнители отказывались петь *уяв йьсатнй юрй*, мотивируя это тем, что время ее исполнения – Петров день – еще не наступило. Вообще, о традициях уяв говорилось много и часто. Не раз упоминалась характерная особенность завершающего дня: после заката, при возвращении с уяв, пелись песни, но только других жанров, например, свадебные.

Хоровод у чувашей всегда состоял из песен, игр, танцев. Каждый элемент исполнялся в определенное время, в неписаных «прави-

лах» особо выделялись *пусланй кун* (начальный день), *аслй уяв* (самый торжественный день), *уяв йьсатни* (проводы праздника). Соответствующие им песни до сих пор бытуют в Нурлате. Запомнилось вдохновенное исполнение напева, звучавшего в *пусланй кун* с призывом выйти на хоровод, в д. Якушкино.

В *уяв юрри* отчетливо выявились черты, определяющие стиль именно левобережных анатри. Прежде всего, песни звучали с большой амплитудой темповых параметров, что редко встречается в других жанрах чувашского фольклора. Самые протяжные напевы, совпадающие по темпу с очень медленным шагом, часто исполнялись в сочетании с характерными круговыми хороводными движениями. Выглядело это весьма впечатляюще. Захватывающее неспешностью и непрерывностью действие заставило вспомнить восхищенные описания свидетелей хоровода, опубликованные в различных литературных источниках начиная с XIX века. Такие песни пели и сейчас, звучали они почти всегда двух- и трехголосно, чаще всего со второй терцового типа, иногда с октавным удвоением мужских голосов. В качестве примера приведем *уяв йьсатнй юрй*, записанную в д. Егоркино. Ангемитонно-пентатонные интонации с распеванием отдельных слогов естественно вписываются в диатонический звукоряд минорного наклонения, музыкально-поэтическая форма образует 8-слоговой «такмак», структурно напев выстроен как две пары периодичностей (AA'BB').

Пример 1. Исп. ансамбль из д. Егоркино.

Ку - кă - р тĕп - лĕ, ку - кă - р тĕп - лĕ,
 ку-кăр тĕп-лĕ шур ху-рăн, шур ху-рăн, ку-кăр тĕп-лĕ шур ху-рăн, шур ху-рăн.

Кукăр тĕплĕ, кукăр тĕплĕ,
 кукăр тĕплĕ шур хурăн,
 кукăр тĕплĕ шур хурăн, шур хурăн.

Сĕм вăрманта, сĕм вăрманта,
 сĕм вăрманта ўсет-çке, ўсет-çке,
 сĕм вăрманта ўсет-çке, ўсет-çке.

Çинçe пÿллĕ, çинçe пÿллĕ,
 çинçe пÿллĕ сар ача, сар ача,
 çинçe пÿллĕ сар ача, сар ача.

Хамăр ялта, хамăр ялта,
 хамăр ялта ўсет-çке, ўсет-çке,
 хамăр ялта ўсет-çке, ўсет-çке.

С кривым комлем,
 с кривым комлем,
 с кривым комлем
 белая береза в темном лесу растет.
 С тонким станом,
 с тонким станом,
 с тонким станом
 светлый, красивый парень растет,
 в нашей же деревне растет.

Помимо музыкальной составляющей, комплекс хоровода обязательно включал в себя элементы хореографии, костюма, танцевальных движений. В д. Малая Камышла активно шла подготовка к празднику. Нам, как и съёмочной группе местного ТВ-канала, рассказали об обрядовых блюдах, показали изготовленную специально для уяв старинную женскую одежду, созданную в начале прошлого столетия бабушкой исполнительницы Л.Н. Сапрыгиной.

Д. Андреевка:

Нухрат кёмёл ай укçана (2 хут).
Айки да майки, мой калина,
айда домой, калинушка.

Тыта пёлсен ай пит лайӑх (2 хут).
Айки да майки, мой калина,
айда домой, калинушка.

Д. Чувашский Тимерлек:

Шур шур тӑрӑх сӳрерём (2 хут).
Вос-вос сомадина малина,
вот такое сомадина калина.

Шур сип чӑлха эп тупрӑм (2 хут).
Вос-вос сомадина малина,
вот такое сомадина калина.

Д. Чувашский Тимерлек:

Урлӑ та кӑлет ай умӑнче (2 хут).
Ай, лю-най-ли, ай люшеньки.
«Я», – сказали девушки.

Ура сырса лараттӑм (2 хут).
Ай, лю-най-ли, ай люшеньки.
«Я», – сказали девушки.

Более подвижные хороводно-игровые напевы и плясовые припевки количественно заметно преобладали. На уяв обычно они исполнялись сразу же за медленными песнями, объединяющим музыкальным компонентом служил ладовысотный строй. Поэтические строфы изобиловали непереводимыми припевными словосочетаниями, сопровождающимися хлопками и притоптываниями. И сегодня подобное можно встретить в строфах песен, записанных в д. Андреевка и Чувашский Тимерлек.

Д. Андреевка:

Мелкую серебряную, ай, монету.
Айки да майки, мой калина,
айда домой, калинушка.

Если удержать умеешь, очень хорошо.
Айки да майки, мой калина,
айда домой, калинушка.

Д. Чувашский Тимерлек:

По болотам ходила я.
Вос-вос сомадина малина,
вот такое сомадина калина.

Фабричные чулки я нашла.
Вос-вос сомадина малина,
вот такое сомадина калина.

Д. Чувашский Тимерлек:

Перед двухэтажной клетью.
Ай, лю-най-ли, ай люшеньки.
«Я», – сказали девушки.

Обувая лапти, сидел я.
Ай, лю-най-ли, ай люшеньки.
«Я», – сказали девушки.

Д. Чувашский Тимерлек:

Улма йывăс айёиче (2 хут).

Хаты ной, хаты ной
хаты браво молодой.

Тапса купăс калаççĕ (2 хут).

Хаты ной, хаты ной
хаты браво молодой.

Д. Чувашский Тимерлек:

Под яблоней.

Хаты ной, хаты ной,
хаты браво молодой.

Притоптывая, на гармонии играли.

Хаты ной, хаты ной,
хаты браво молодой.

Как исключение, однажды хороводные напевы сопровождалась аккомпанементом трещоток и бубнов. Но в целом инструментальное сопровождение для этих песен этого жанра не характерно – как в прошлом, так и сейчас. Среди хороводно-игровых песен с диа-

логическими подшучиваниями парней и девушек обнаружился новый вариант напева «Кил, кил, Анна». Его поэтический текст полностью повторил образец, записанный 60 лет назад в д. Атлашкино Аксубаевского района, мелодия несколько изменилась.

Пример 2. Исп. ансамбль из д. Малая Камышла.

Кил - кил, Ан - на, шак - ки - тул - ли вы - ля - ма,
 кил - кил, Ан - на, шак - ки - тул - ли вы - ля - ма,
 си - мёс шăр - ça сик - тер - мел - ле выль - а - пăр,
 пёр шăр - çи - не кус - тар - мал - ла выль - а - пăр,
 çав - ра - çав - ра чуп - ту - мал - ла выль - а - пăр.

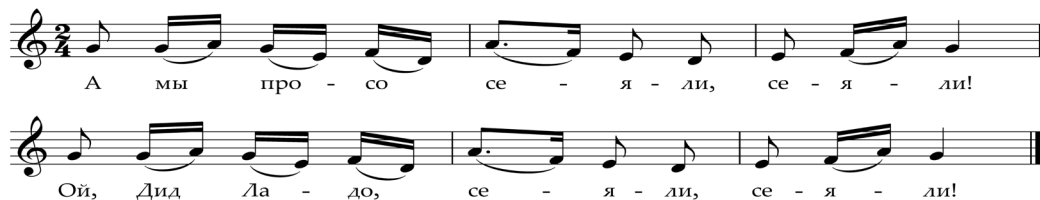
Кил-кил, Анна, шакки тулли выляма,
кил-кил, Анна, шакки тулли выляма,
симёс шәрҫа сиктермелле выльӳпӳр,
пӳр шӳрҫине кустармалла выльӳпӳр,
ҫавра-ҫавра чуптумалла выльӳпӳр.

Идем, идем, Анна, камушками играть,
идем, идем, Анна, камушками играть,
с зелеными бусинками в подкидышки
сыграем,
с одной бусинкой в подкидышки
сыграем,
вертись-крутись в поцелуйчики сыграем.

В стилистике хороводных напевов закамских чувашей исследователи находят разнонациональные связи, в том числе и следы воздействия русской народно-песенной культуры. Сегодня они проявляются даже в самом названии жанра, почти везде в Нурлате говорят не «уяв юррисем», а на «русский манер» – «уявские песни». Русский след ощутим и в бытовании древнейшей хоро-

водной игры «просо». В чувашском фольклоре сопровождающая игру песня «Ҫерем уҫса (вар.: Ҫерем пӳсса) вир акрӳм» существует в двух мелодических вариантах, и оба нам довелось услышать в Нурлате. Интонационно они оказались близки русской хороводной «А мы просо сеяли», широко известной начиная с XIX в. благодаря обработке М.А. Балакирева.

Пример 3.



Первый вариант – с ритмическим рисунком $\text{♩} \text{♩} \text{♩} \text{♩} \text{♩} \text{♩} \text{♩} \text{♩} \text{♩} \text{♩}$, ранее неоднократно был зафиксирован в чувашских селениях Татарстана и Башкортостана. Мелодия, исполненная в совер-

шенно точно воспроизводит его характерные метроритмические свойства, по мелодическому наполнению она более ясная и четкая, нежели русская песня.

Пример 4. Исп. ансамбль из д. Якушкино.

Се - рем пӑс - са вир ак - рӑм, вир ак - рӑм!

Э - пир ӑ - на тап - тат - пӑр, тап - тат - пӑр!

– Çерем пӑсса вир акрӑм, вир акрӑм!
(2 хут)
– Эпир ӑна, таптатпӑр, таптатпӑр! (2 хут)

Распахав целину, я просо посеял! (2 р.)
Мы ее, мы ее вытопчем. (2 р.)

Второй напев, прозвучавший в Чувашском Тимерлеке, заставил задуматься об истоках его своеобразия. Исполнялся он в довольно сдержанном темпе, скорее как медленная хороводная, форма также была иная, но типичная для разновидностей второго типа – период из двух пар периодичностей (AABB¹). Но самое главное – повторив куплеты не менее 10 раз, участницы ансамбля стабильно варьировали терцовый тон *f-fis* в первом такте. Такое исполнение не казалось случайным. Женщины уверенно выводили свою мелодию, под них вынужден был подстраиваться и

аккомпаниатор-баянист. Это напомнило напевы Правобережной зоны анатри, где колеблющиеся по высоте терция и септима встречаются достаточно часто. Данная особенность хорошо изучена в чувашской музыкальной фольклористике, типологически она характеризуется как южночувашский лад, преобладающий в правобережных *вӑйӑ юрри*. По-видимому, напев был «завезен» в деревню настолько давно, что никто не смог вспомнить и объяснить его происхождение. «Так его пели всегда», – утверждали участники ансамбля «Пилеш».

Пример 5. Исп. ансамбль из д. Чувашский Тимерлек.

Çе - рем уç - са вир ак - рăм, çе - рем уç - са вир ак - рăм!
 Çе - рем уç - са, çе - рем уç - са вир ак - рăм!
 Çе - рем уç - са, çе - рем уç - са вир ак - рăм!

- Çерем уçса вир акрăм! (2 хут)
- Çерем уçса, çерем уçса вир акрăм!
- Эпир ăна таптатпăр! (2 хут)
- Эпир ăна, эпир ăна таптатпăр!

Жанры песен в чувашском фольклоре всегда были тесно связаны с ритуалами, трудовыми процессами, танцами. Песни древнейшего происхождения, приуроченные к календарно-земледельческому и семейно-бытовому циклам, именовались от названия обряда и вне его никогда не исполнялись. Адаптируясь к современным условиям, эта традиция некоторым образом напоминает о себе и сейчас. В д. Малая Камышла нам спели много *уяв юрри*, а насчет песен других жанров заметили, что они стараются их петь только во время совершения обрядов. К тому же большинство жителей чувашских поселений Нурлата придерживается православия, и не проводит ритуалы, не одобряемые русской церковью. По-видимому, это одна из основных причин того, что нам удалось зафиксировать далеко

- Расчистив целину, я просо посеял, просо посеял. (2 р.)
- А мы ее вытопчем, вытопчем. (2 р.)

не все жанровые образцы приуроченных песен. Не используемые в обрядовой практике, они уходят из быта, а затем и из памяти исполнителей. Однако в деревнях, где проживают некрещеные чуваша, иногда обряды еще проводятся. Отдельные жители упоминали о состоявшемся недавно обряде *Учӳк*, показывали места языческих молений *киреметь*, но не смогли воспроизвести соответствующие песни. Напевы, связанные с древнейшими чувашскими языческими праздниками – *Мӓнкун* (праздник весеннего равноденствия), *Сӓрен* (изгнание духов, болезней), *Кӓр сӓри* (осеннее пиво), *Хӓр сӓри* (девичье пиво), *Сурхури* (Рождество), *Кӓшарни* (Крещение), нам не удалось услышать совсем.

Немного лучше, примерно по пять образцов жанра, сохранились песни, сопровождавшие

зимние обряды *нартукан* (рождение солнца), или святочное гадание с кольцами и *çăварни* (масленица). В них активно участвовали люди разного возраста, но чаще всего – молодежь. Характерный стиль исполнения *çăварни юрри* и *çĕрĕ янă чух юрланă юрă* (песня, исполняемая при опускании кольца) – громкое звучание в полный голос, подвижный темп, напористая, энергичная манера. Максимально точно его доносили все респонденты, в том числе и исполнительницы старше 80 лет. Из *çĕрĕ янă чух юрланă юрă* наиболее сохранилась игровая «Алмалу», ее варианты пели в нескольких деревнях.

В обрядности семейно-бытового цикла у чувашей центральное место занимала свадьба (*туй*). Важнейшую роль в организации церемонии играл музыкальный компонент. Основные исполнители свадебной музыки: *вайăçă* (специально приглашенный музыкант), *кĕçĕн кĕрĕ* (младший дружка), *хайматлăх амăшĕ* (посаженная мать), *хайматлăх ашшĕ* (посаженный отец), *пуса каччисем* (дружинники жениха), *туй арăмĕсем* (свадебные женщины со стороны жениха), *хыççан çынсем* (свадебные женщины со стороны невесты). Невеста исполняла *хĕр йĕрри* (плач-притиание). Также в до-свадебном обряде в створе сторон участвовал *евчĕ* (сватун или сваха). Все названные участники пели строго закрепленные напевы, нарушение ритуала не допускалось. Из огромного свода свадебных песен, ранее масштабно звучавших в любой чувашской деревне, нам удалось зафиксировать только несколько образцов. В основном это были песни, исполняемые женщинами со стороны жениха (*туй арăмĕсем юрри*), единичными образцами были представ-

лены песни подружек невесты (*хĕрçум юрри*), младшего дружки (*кĕçĕн кĕрĕ юрри*), дружинников жениха (*пуса каччисем юрри*) и *хĕр йĕрри*, относящаяся к притианиям.

Притиания среди услышанных в экспедиции фольклорных образцов были представлены количественно весьма скромно. В чувашском фольклоре они бытуют только в *хĕр йĕрри* (плач невесты) и жанровом комплексе, связанном с похоронно-поминальными традициями (*юпа юрри*, *сасă кăларни*, *пумилке юрри*). Обычно исполнение этих песен строго регламентировано жизненной ситуацией, в звучании ощутима кажущаяся на первый взгляд импровизационная свобода. Но при определенных отклонениях в темпе в них всегда очевидна стабильность основных мелодико-интонационных и ритмических и структурных черт, восходящих к веками сложившимся традициям.

В сценарии свадебного действия напев *хĕр йĕрри* предстает кульминационным моментом и украшением ритуала. Прощание с девичьей порой, домом, родными и подругами должно было быть не только трогательным и искренним – оно должно было эмоционально сильно влиять на присутствующих, вызывая в них глубокие, вплоть до слез, переживания. В д. Чувашский Тимерлек, по словам Л. Воспинниковой, участницы ансамбля «Пилеш», ее бабушка была «профессиональной» плакальщицей: ее нередко приглашали на свадьбы, где она подсаживалась к невесте, помогая ей своим исполнением создать необходимый художественно-убедительный эффект. В чувашском фольклоре существует всего лишь два основных напева-формулы плачей – у чувашей *анат енчи* и

анатри. В условиях свадьбы они исполнялись почти декламационно, вполголоса, со вздохами в окончаниях фраз. Подобным образом в д. Чувашская Менча был проговорен (но не пропет) текст *хёр йёрри*. Другое исполнение – эмоционально более напряженное, в грудном регистре, прозвучало в ансамблевом исполнении в д. Андреевка. Третий вариант, услышанный нами в д. Малая Камышла – с яркой, глубокой подачей звука, впечатляющей мощностью и драматизмом, по силе заключенных в нем эмоций

мог бы стать несомненным украшением любого концертного мероприятия. Сравнение с уже имеющимися образцами из научного архива ЧГИГН подтвердило, что типологически обе мелодии тождественны напевам, зафиксированным сначала в экспедиции 1961 г., а затем и позже на всей территории расселения чувашей анатри. При незначительных мелодико-интонационных различиях их объединяет сходная ритмическая организация и строфическая структура.

Пример 6а. Исп. ансамбль из д. Андреевка.

Ах, ат - те - сём, ан - не - сём,
а - чи сук - ки - шён хур - ла - нать.

Ах, аттеҫём, аннеҫём,
ачи сүккишён хурланать.

Тăстармалла вĕт ăна,
йăвăр ăна юрлама.

Пурт умĕнчи вĕллийĕ
хурт суккишён хурланать.

Ах, батюшка, матушка
горюют, что нет (дитяти).

Тянуть (песню) надо,
протяжно, трудно ее петь.

Улей перед домом горюет,
что в нем нет пчел.

Пример 6б. Исп. ансамбль из д. Малая Камышла.

Шу - рам пуҫ ки - лет шу - рал - са,
тёт - тём сё - ре су - тат - са.

Шурăмпұç килет çуталса,
тёттём çёре çутатса.

Хёрёр килет макăрса
ăшă ыйхăран пăрахса.

Атте пахчи, сырла пахчи
татса çи, хёрём, татса çи.

Хёрёр килнĕ хапха умне
тухса кур, аннеçём, тухса кур.

Заря поднимается, рассветая,
Освещая темную землю (ночь),

(Ваша) дочь идет, плача,
прервав сладкий сон.

Отцовский сад, ягодный сад,
срывай (ягоды) и ешь, дочка.

Дочь пришла и встала у ворот,
выйди, посмотри, матушка, выйди.

Пример бв. Сборник «Песни низовых чувашей». Кн. 1. № 42. (Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1981. С. 60).



Аттеçёмех, аттеçём,
сётпе шыва кёрёттём,
сётпе шыва кёрёттём,
сётрен шурă пулăттăм,
шивпа шыва кёрёттём,
шивран таса пулăттăм...

Батюшка мой, батюшка,
молоком умылась бы,
молоком умылась бы,
молока белее стала бы,
водой умылась бы,
воды чище стала бы...

Переход чуваша в иной мир сопровождали похоронный и поминальный (*нумилкке, асăну*) обряды, во время которых исполнялись песни *сасă кăларни* (похоронные) и *нумилкке юррисем*. Затем на могиле воздвигался ритуальный столб юпа, при этом исполнялись поминальные песни *юпа юрри*. В чувашском фольклоре это один из жанров, представленный только отдельными образцами, среди которых, подоб-

но *хёр йёрри*, существует всего лишь несколько формульных мелодий. В условиях нашей экспедиции далеко не все исполнители соглашались их спеть: некоторые ссылались на плохую память, другие – на невозможность исполнения вне ритуала. Тем более ценными видятся два образца *юпа юрри*, напетые в д. Чувашская Менча и Якушкино. По сути, они представляют собой один и тот же напев, со-

впадающий с многочисленными вариантами песен, записанных ранее в Чистопольском, Черемшанском, Алькеевском, Аксубаевском, районах ТАССР, и Шенталинском районе Куйбышевской области. Характерна многослоговая музыкально-поэтическая форма (пятыячейко-

вая строка), заключенная в трехстрочную строфическую структуру (АВВ). Исполнены *юпа юрри* были в рамках существующей традиции: вполголоса, сдержанно-отрешенно и ансамблем, образующим многоголосную фактуру гетерофонного типа.

Пример 7а. Исп. ансамбль из д. Чувашская Менча.

Шу - рӑм пу - сӗ ки - лет те, ай, шу - рал - са,
 шу - рӑ чар - шав кар - са та ча - рас сук,
 шу - рӑ чар - шав кар - са та ча - рас сук.

Шурӑмпусӗ килет те, ай, шуралса,
 шуӑ чаршав карса та чарас сук (2 хут).

Хӗрлӗ хӗвел тухать ай хӗрелсе,
 хӗрлӗ чаршав карса чарас сук (2 хут).

Пирӗн тӑван каять те, ай, уйрӑлса,
 ылттӑн-кӗмӗл парса та чарас сук (2 хут).

Заря идет, ай, белея,
 не остановить.
 Заря идет, и занавесом не закрыть.

Красное солнышко выходит,
 ай, краснея,
 не остановить.
 Красное солнышко нельзя остановить,
 закрыть шторами.

Наш родственник уходит,
 горяя, ай, печалясь.
 Нельзя остановить,
 даже дав золота и серебра.

Пример 76. Исп. Николаева Ксения (Зинаида) Степановна, 1937 г.р., из д. Якушкино.

Кă-вак та А - (т) - ѓл хёр-ри те кă-вак та йё - тён,
 шу - рă та А - (т) - ѓл хёр-ри те шур йё - тён.

Кăвак та Ата́л хёрри те кăвак та йётён,
 Шура́ та Ата́л хёрри те шур йётён.

Кăвакки та йётён, шурри те йётён,
 та́ванран уйра́ласси те тата хён.

По берега́м синей Волги, ай, синий лен,
 по берега́м белой Волги (Камы),
 ай, белый лен.

И синий лен, и белый лен,
 от родственника отделяться еще труднее.

Рекрутские песни *салтак ачисен юррисем* как жанр появились в чувашском фольклоре сравнительно поздно – только в XVIII в., но стилистически их истоки восходят к упомянутым выше причитаниям. Возможно, не случайно К.С. Николаева из д. Якушкино пыталась напеть плач невесты на мелодию *салтак юрри*. Из зафиксированных нами шести образцов жанра особо выделяются два напева, записанных в д. Чувашская Менча и Якушкино. Они почти идентичны и практически совпадают как с записанным в 1961 г. в д. Абрискино образцом, так и с другими его двумя вариантами из этой же деревни. Более того, по ритмической структуре и ладовым свойствам (звукоряд *d-e-g-a-h*) эта мелодия относится к стабильным, формульным напевам жанра, широко бытующим в Башкортостане и Оренбургской области.

Ее ритмические особенности с типичной нечетной группировкой длительностей, расширяющей тактовые размеры $5/4$ и $4/4$, отражены в нескольких изданиях, наиболее широко, в виде 13 вариантов одной мелодии они представлены в монографии «О ритме чувашской народной песни» М.Г. Кондратьева.

В чувашском фольклоре песни неприуроченных жанров – более позднего происхождения, по своим музыкальным характеристикам они не отличаются столь высокой степенью стилистического единства и формульностью напевов. Тем не менее, в некоторых из них до сих пор хорошо сохранились признаки традиционной обрядовости.

Разнообразным и многочисленным был услышанный нами пласт *хана, ёскё-сикё юррисем* (гостевые и застольные). Занимая

огромное место в быту, эти песни всегда количественно превосходили другой жанр чувашского фольклора. В них нашла отражение важнейшая национальная черта, согласно которой общение через совместное пение при встрече

Сивё, таван, шанап, кёрёкне пар ҫав,
ёмёр уйрәлмасса ална пар (2 хут).

Уйрәләмәпәр, таван, сивёнмөпәр ҫав,
ёмёр пулсан пёрле пурнапәр (2 хут).

Ёмёр пулсан пёрле, ай, пурнапәр ҫав,
вилсен пуслә-вёслә выртапәр (2 хут).

Мён калам-ши, таван, мён пуплем-ши ҫав?
чёлхем ҫине килмес пёр сәмах (2 хут).

Чёлхем ҫине килсен, ай, пёр сәмах ҫав,
калаҫәттәм сирёнпе ҫёр сәмах (2 хут).

Юри кәна килтём эп юрлама ҫав,
ўлёмёнчен килёп калаҫма (2 хут).

Ўлём калаҫасси хәсан пулө ҫав?
Юрри ҫаврәнәшә хай ҫапла (2 хут).

Записанные *хәна юррисем* по тематике и характеру были весьма различны. Во многих из них прослеживались типичные особенности анатри: преобладала ангемитонная пентатоника, многослоговая музыкально-поэтическая форма, структура строфы АВВ. Вместе с тем именно в этом жанре особо заметна стилевая пестрота, наряду с низовыми здесь часто встречались напевы других диалектов. В д. Малая Камышла общераспространенная «Вёҫ, вёҫ, куккук» прозвучала в трехголосной интерпретации, напоминающей русские

с родными считалось более значительным занятием, чем сам разговор. Почтительное отношение к древней традиции, заметное во многих *хәна юрри*, сквозит в тексте, записанном в д. Чувашская Менча.

Холодно, родной, замерзаю, дай же шубу,
чтобы навек не прощаться, дай руку.

Не разлучимся, родной, не охладеем же
(друг к другу),

Если суждено, вместе жить будем.

Если суждено, ай, вместе жить будем же.

А как умрем, головой к голове будем
лежать.

Что же скажу, родной, о чем же будем
говорить?

Слова не идут на язык.

Если слова идут, ай, на язык,
Вам сто слов скажу.

Нарочно пришел же, чтобы песню петь,
Поговорить приду в другой раз.

Впредь поговорить когда же время будет?
Куплеты песни таковы.

народные песни. Не раз исполнялись популярные верховые и средненизовые образцы – «Пиҫ, пиҫ палан» и «Шәнкәр-шәнкәр шыв юхать». Некоторые исполнители пели тексты гостевых на мелодии иных жанров.

За время экспедиции нам удалось зафиксировать лишь по одному-два напева *улах юрри* (посиделки), *сапка юрри* (колыбельная), *мунча такмакё* (банные приговоры), *ҫён ҫёре каякансен юрри* (песня переселенцев). На отсутствие в репертуаре исполнителей трудовых песен еще в 1961 г. сетовал Ю.А. Илюхин.

В экспедиции удалось записать только одну разновидность этого жанра – *утăси юрри* (сенокосная). Образцы жанров, появившихся значительно позже: *пейёт* (песня-баллада), *юрату*, *урам*, *самрайсен юррисем* (любственные, уличные, молодежные песни), частушки, «Подгорный» *теçĕ таиши* (плясовая «Подгорный») исполнители пели много и охотно.

Музыкальный репертуар чувашей Нурлатского района подтверждает относительную сохранность большого пласта архаичных песен с типичными стилевыми чертами *анатри*. Наиболее хорошо они были представлены в д. Чувашская Менча и Якушкино – там, где нет организованного исполнительства в виде фольклорного ансамбля, и участники, преимущественно 1930–1940-х годов рождения, собираются вместе, чтобы просто, как и в молодости, попеть. В этих поселениях нам удалось зафиксировать несколько мелодий – вариантов ранее записанных формульных напевов, услышать немало любопытных подробностей о народных обычаях и обрядах. Не раз

мы убеждались, что сакральные представления, пусть и в несколько измененных формах, но продолжают по-прежнему существовать. К сожалению, совсем исчезли из быта инструментальные традиции – как мастера-исполнители, так и сами инструменты, их полностью «выдавила» ставшая универсальной гармонь.

Нельзя не отметить прекрасные условия, созданные руководством и жителями Нурлатского района для плодотворной работы экспедиции. Выполнение поставленных научных задач было бы невозможным без участия директора Чувашского национально-культурного центра Г.В. Терентьевой, обеспечившей чувашских ученых всем необходимым, помогавшей в работе и в решении бытовых вопросов, лично сопровождавшей их в поездках по району. Теплый, гостеприимный прием со стороны глав сельских поселений и самих исполнительцев создал ту благожелательную атмосферу, которая надолго запомнится участникам экспедиции входением в исконную, настоящую традиционную чувашскую культуру.

Е. В. Сергеева

Надгробные памятники и намогильные юпа Нурлатского района Республики Татарстан

Аннотация: в статье на основе опубликованных работ и полевых материалов затрагиваются вопросы изучения надгробных памятников и намогильных юпа чувашей Нурлатского района РТ. Исследование могильных сооружений позволяет выявить традиции, сохранившиеся до настоящего времени, и новации, встречающиеся при захоронении и установке надмогильных памятников.

Ключевые слова: некрещеные чувашаи, надгробные памятники, юпа.

История Нурлатского района начинается с болгарских времен, когда на этой территории были основаны болгарские поселения, среди которых самыми крупными считались Новоальметьевское и Новоамзинское. На территории Нурлатского района проживают некрещеные и православные чувашаи, а также русские и татары.

Первые сведения о намогильных памятниках некрещеных чувашей появились в сочинениях русских и иностранных ученых-путешественников XVIII в. (П.С. Паллас, Г.Ф. Миллер). К примеру, в сочинении Т. Кёнигсфельда, опубликованном в переложении П.П. Пекарского в 1865 г., сообщается, что на могиле чувашей «ставится столб, выдолбленный к востоку», а некоторые из них бывают «из об-

тесанного камня с какими-то буквами, непохожими ни на русские, ни на татарские». Небольшие сведения о намогильных памятниках и юпа имеются в трудах авторов XIX в.: А.А. Фукс, В.П. Вишневский, В.А. Сбоев и др. В начале XX в. о погребальных памятниках чувашского населения определенный вклад внесли Г.И. Комиссаров, К.П. Прокопьев, Д. Месарош, С.И. Руденко и др. Нужно отметить, что значительный прорыв в изучении надгробных памятников и юпа был сделан А.А. Трофимовым. Из исследований последних десятилетий следует отметить труды А.К. Салмина, Е.А. Ягафовой, И.Г. Петрова и др.¹

В 1961 г. Чувашский научно-исследовательский институт (ныне Чувашский государственный институт гуманитарных наук)

провел комплексную экспедицию в Нурлатский район. Были исследованы следующие населенные пункты: Абрьскино, Якушкино, Салдакаево. Но материал собирался только по этнографии².

Следующая экспедиция (1984 г.) лишь частично затронула Нурлатский район. Сведения о надгробных памятниках здесь обстоятельны, но касаются д. Егоркино³.

Несмотря на многочисленные работы о надгробных памятниках чувашей, неисследованными остаются еще множество из них. С целью их изучения была проведена экспедиция в селения Нурлатского района: Андреевка, Биляр-Озеро, Елаур, Егоркино, Малая Камышла, Сосновка, Чувашская Менча, Чувашский Тимерлек, Якушкино, Салдакаево. В некоторых деревнях каменных надгробных памятников уже нет, но сохранились *юпа* некрещеных чувашей, которые представляют особый интерес в этнографической науке.

Кладбище д. Малая Камышла (*Кёсён Хайшля*)⁴ находится на окраине деревни. Огорожено железным забором. Рядом с кладбищем находится возвышенная территория квадратной формы, где расположены камни. По предположению местных жителей, здесь захоронены некрещеные чуваша. Камни неправильной формы, в основном одинакового размера. На в приложенном фото видны не все камни, некоторые уже засыпаны землей. На некоторых из них имеются выбитые кресты и надписи.

Частично некрещеные чуваша были похоронены внутри кладбища. Все они находятся справа от входа.

В с. Биляр-Озеро (*Пулёркүл*) были исследованы надгробные памятники, на-

ходящиеся на территории храма в честь Преображения Господня. Беседа с отцом Сергием⁵ дала интересные факты. Так, первые упоминания о церкви в селе относятся к началу XVIII в. В старину считалось большой честью быть похороненным у стен храма. И сейчас сохранилось несколько надмогильных плит во дворе церкви. По преданию – это захоронения священников, служивших в храме, их детей, а также наиболее состоятельных людей деревни. Хорошо сохранилось надгробие младенца Василия, умершего в 1886 г.

Памятников некрещеных чувашей в селе не имеется.

Кладбище с. Чувашский Тимерлек (*Чăваш Тимёрлĕк / Тĕкĕрмел*)⁶ расположено недалеко от села. Надгробных памятников насчитывается три. Два из них посреди территории кладбища. Один памятник имеет надписи. Во втором данном случае возникли проблемы с расшифровкой.

Жители села не смогли объяснить, когда они появились и кому принадлежат. Надгробные камни не трогают и не перемещают с их исконного места.

В д. Салдакаево (*Салтакьел*)⁷ совместно проживают чуваша и татары. В этой деревне два кладбища – мусульманская и христианско-языческая. Кладбища расположены на окраине деревни. Имеются надгробные памятники, которые раньше находились вне территории кладбища. В настоящее время площадь кладбища увеличили и камни оказались внутри.

В д. Якушкино (*Якаел*)⁸ имеется один надгробный памятник с крестом на вершине,

прямоугольной формы. Находится он посреди кладбища. Имеет надпись: «Деревня Якушкино Егоркинской волости Чистопольского уезда Казанской губернии. Писал Василий Степанов Акмурзин. 9 руб. 80 коп. Это привез Павел Васильев». Надписи на некоторых сторонах невозможно расшифровать.

Таким образом, в исследованных деревнях и селах еще сохранились надгробные памятники, которые относятся в большинстве своем к середине XIX – началу XX вв. Недостаточность исследования не дает в полной мере охарактеризовать их.

Характеристика и описание намогильного столба *юпа* находят отражение в трудах исследователей чувашской культуры еще в конце XIX в.

По материалу *юпа* изготавливали из дерева – дуб (для мужчин) и липа (для женщин). Антропоморфному столбу придавали человеческий облик. На вершине высекали топором круговое углубление, как бы выделяя голову от корпуса, оформляли «лицо»: вырезают «нос», «губы» и «глаза». Основная особенность чувашских намогильных столбов – их предельная антропоморфность (спиливание растущего дерева, придание фигуры и облика умершего, обращение как с живым человеком и т.д.). *Юпа* ставился в тот же день, когда спиливалось дерево. Место установки – над головой покойника⁹. Устанавливается узким концом в землю по направлению восток-запад, головой на запад. У *юпа* на могильном холмике устанавливают также имитацию стола и скамейки/стула. Современные язычники (вернее, их потомки) не довольствуются одним столбом, также ставятся памятники с

фотографией и надписями даты рождения и смерти¹⁰.

В д. Салдакаево кладбище имеет смешанное захоронение, т.е. имеются кресты и деревянные *юпа*. Посредине кладбища находится *часанай*¹¹. По внешнему виду это дом с тремя дверьми, крестами на крыше и иконами внутри. По рассказам жителей, в настоящее время сюда приходят новобранцы с угощениями, просят помощи об удачной службе.

Традиции захоронения некрещеных чувашей сохраняются и в наше время. В приложении представлены *юпа* из разных деревень Нурлатского района.

Следует отметить различия в изготовлении *юпа*. Например, в Салдакаево, Чувашской Менче «глаза» и «нос» не выделены, будто «без лица». А в Якушкино «лицо» оформлено тщательно. На некоторых *юпа* «нос» прибит гвоздем. Местные жители отмечают незнание мастера в изготовлении *юпа*, т.е. железо ни в коем случае не должно присутствовать на столбе.

На некоторых кладбищах имеются обелиски со звездой и без них. В основном они принадлежали участникам войны¹².

Таким образом, в вышеуказанных чувашских деревнях, наблюдается большое разнообразие объектов, связанных с похоронно-поминальными традициями. Надмогильные сооружения представлены различными типами – каменные изваяния, деревянные *юпа*, металлические памятники, гранитные, мраморные плиты. В сознании населения кладбище и надмогильные сооружения воспринимаются как поселения и жилища усопших. Представления и обряды, связанные с ними среди чу-

вашей, сохраняют очень древние пласты традиционной духовной культуры.

В настоящее время каменные надгробные памятники сменяются гранитными и мраморными. Но установка *юпа* в традиции некрещенных чувашей сохраняется, а также наблюдается трансформация в изготовлении. Рядом с *юпа* устанавливаются современные памятники.

Изучение скульптур малой формы в указанном районе нужно продолжить.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Историографию вопроса подробнее см.: *Петров И.Г.* Изображения элементов женского костюма на надгробных памятниках некрещенных чувашей: к вопросу изучения основных приемов из визуализации // Вестник Чувашского университета. 2019. № 2. С. 120–125.

2 НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 278 (Димитриев В.Д.).

3 НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 763 (Иванов В.П.); Ед. хр. 770 (Михайлов Е.П.).

4 ПМА, 2021: Нурлатский район, д. Малая Камышла. Информанты Сидорова Раиса Яковлевна, 1947 г.р., настоятель отец Александр.

5 ПМА, 2021: Нурлатский район, с. Биляр-Озеро. Информант Иерей Сергей Егоров,

с 2009 г. настоятель храма.

6 ПМА, 2021: Нурлатский район, д. Чувашский Тимерлек. Информант Машарова Татьяна Максимовна, 1956 г.р.

7 ПМА, 2021. Нурлатский район д. Салдакаево. Информант Галанцева Наталья Валерьевна, 1979 г.р.

8 ПМА, 2021. Нурлатский район д. Салдакаево. Информант Ермилова Людмила Алексеевна, 1969 г.р.

9 *Руденко С.* Чувашские надгробные памятники // Материалы по этнографии России. СПб.: Этногр. отд. Рус. музея имп. Александра III, 1910–1929. Т.1. С. 81–88; *Салмин А.К.* Юпа – антропоморфный столб на могиле у чувашей // Сибирский сборник – 1: погребальный обряд народов Сибири и сопредельных территорий. Кн. 1. СПб.: МАЭ РАН, 2009. С. 204–210 и др.

10 НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 763. С. 61 (Иванов В.П.).

11 *Часанай* – часовой.

12 НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 763. С. 130 (Иванов В.П.).

Иллюстрации к статье приведены во вклейке на страницах LXIII-LXIV.

Е. В. Федотова

Современное состояние традиционного фольклора чувашей Нурлатского района Республики Татарстан (по материалам экспедиции 2008 г.)*

Аннотация. Дано краткое описание современного состояния наиболее характерных для Нурлатского района Республики Татарстан жанров традиционного чувашского фольклора, основанное на материале, собранном в ходе экспедиции 2008 г. Показаны особенности проведения праздников и обрядов, рассмотрено философское содержание обрядовых песен, отмечены отличительные черты в культуре современных некрещеных чувашей Закамья. Представлены сакральные тексты магических заклинаний и заговоров, приметы, поверья и снотолкования.

Ключевые слова: фольклор, традиционная культура, некрещеные чуваша, песни уяв, песни старого Нового года, песни юпа, молитвословия, заговоры, поверья, снотолкования.

Зона проживания закамских чувашей ограничивается с севера р. Камой, с запада – р. Волгой, с юга и запада – бассейном среднего и нижнего течения Большого Черемшана. Исторически – в административном отношении – она входила в Спасский и Чистопольский уезды Казанской губернии, а восточная часть – в Бугульминский уезд Самарской губернии¹. Нурлатский район расположен в 220 км к югу от г. Казани, в западном Закамье. Его пересекает р. Большой Черемшан. Территория района вытянута с северо-запада на юго-восток на

70 км. Площадь района – 2312,1 кв.км². Население Нурлатского района на 1 января 2008 г. составляет 60452 чел., в том числе городское – 31602 чел., сельское – 28850 чел.³

Согласно исследовательскому проекту «Фольклор чувашей Нурлатского района Республики Татарстан» № 08-04-22760 е/В, поддержанному Российским гуманитарным научным фондом и Правительством Чувашской Республики в рамках регионального конкурса «Волжские земли в истории и культуре России», летом 2008 г. проведена фольклор-

* Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект № 08-04-22760 е/В (рук. Е.В. Федотова).

но-этнографическая экспедиция в чувашские поселения Нурлатского района Республики Татарстан. Руководитель проекта и его исполнитель – кандидат филологических наук, научный сотрудник отдела литературоведения и фольклористики Чувашского государственного института гуманитарных наук Е.В. Федотова. Плодотворной работе экспедиции содействовали местные краеведы-энтузиасты, учителя (они же сказители и песенники, носители чувашской традиционной культуры): Ю.Н. Ендирякова, М.Т. Ендиряков, Г.М. Ендиряков (с. Аксумла); Л.Н. Ермилова, В.В. Ермилов (с. Якушкино); В.Б. Кульметьева (с. Вишневая Поляна); В.Н. Сандрюхина (с. Абрискино), Т.Г. Таймуллина (с. Чувашская Менча). Было опрошено более 30 респондентов. В основном это люди старшего возраста – женщины от 60 до 90 лет. Самая старшая из них 1918 г. рождения – Эрнесь Мадьяновна Алякимова, 1918 г. рождения, ветеран тыла (1941–1945), уроженка с. Якушкино, ведущая активную жизнь и ныне.

В ходе экспедиции были исследованы чувашские поселения – д. Абляскино (*Ёне-касси*), с. Абрискино (*Лачака*), с. Аксумла (*Уксáмля*), с. Вишневая Поляна (*Чиешне*), с. Егоркино (*Якуркел*), д. Ерепкино (*Ерепель*), с. Илюткино (*Куракьел*), д. Малая Камышла (*Пёчёк Хáмáшля*), д. Средняя Камышла (*Пысáк Хáмáшля*), с. Салдакаево (*Салтакьел*), д. Тарн-Вар (*Тарáн Вар*), с. Чувашская Менча (*Чáваш Менчи*), с. Якушкино (*Якаел*) и г. Нурлат (*станцá, Нурлат*). Собран и обработан богатый фольклорный материал: образцы традиционной чувашской народной культуры. Некоторые поселения экспедиция посещала

по несколько раз. Это населенные пункты, в которых живут наибольшее количество некрещеных чувашей: Абрискино, Аксумла, Илюткино, Салдакаево, Чувашская Менча, Якушкино и г. Нурлат.

Автор настоящей статьи поставил перед собой задачу дать краткое описание современного состояния некоторых, наиболее характерных для данного ареала, жанров традиционного фольклора на основе обобщения сведений, собранных им в 2008 г. в Нурлатском районе Республики Татарстан. Они рассматриваются в следующей последовательности: песни, молитвословия, заговоры, приметы и поверья, снотолкования, исторические и топонимические предания.

Экспедиция прошла в пять этапов: в 2008 г. – с 4 по 16 июня, с 4 по 7 июля, с 1 по 14 августа и с 5 по 21 сентября, в 2009 г. – со 2 по 16 января. Сроки её были увязаны с традиционными праздниками некрещеных чувашей, во время которых открывается уникальная возможность записать фольклорные тексты в естественном их исполнении – во время проведения обрядов.

Песни. В ходе экспедиции записаны: сюжетная песня (*«Пёр пуянын тáхáр ывáл...»* (У одного богатого человека девять сыновей...)) (Ю.Н. Ендирякова, 1941 г.р., с. Аксумла), масленичные – *Çáварни юррисем* (Е.В. Пичушкина, 1939 г.р., с. Егоркино), хороводные, петровские – *уяв юррисем* (М.А. Ермуллина, 1922 г.р., с. Вишневая Поляна), гостевые – *хáна юррисем* (*«Сáнаççина Турра, Пүлэхсе...»* (Спасибо Богу, Пюлехсе...)), *«Чистая каякансем...»* (Едущие / идущие в Чистополь...) (Ю.Н. Ендирякова, 1941 г.р., с. Аксумла.; Л.Н.

Ермилова, 1951 г.р., с. Якушкино), свадебные, рекрутские – *салтак юррисем* (Е.В. Пичушкина, 1939 г.р., с. Егоркино), посиделочные – *улах юррисем*, (У.К. Саватникова, 1926 г.р., с. Чувашская Менча). Песни – один из самых архаичных жанров чувашского этноса. В песнях закамских чувашей также встречается

Ыр ут утланакан ўкет-им?
Тилё тӑлап тӑхӑнакан шӑнат-им?
Турӑпалан Пӗлӗх пӑрахмасан
Нуша та курнӑ ҫынсем вилеҫҫе-им?

Образ птицы *ӓмӓрткайӓк* – орла – в

ӓмӓрткайӓк ларат ай тиреке,
Ик ҫунатне ярат ирӗке.
Ҫак тӑвансем патне ай килсесӓн
Ярам-и кӓмӓла ирӗке?

«Осколки» песенных сюжетов мифологического происхождения, превратившиеся в клишированные поэтические обороты, могут встретиться в виде отдельных вкраплений в песне практически любого из традиционных жанров – гостевого, обрядового, хороводного⁶. Все это мы наблюдаем и в песнях чувашей Нурлатского района Республики Татарстан.

В музыкальном фольклоре исследуемого района встречаются названия близлежащих городов: *Чистай* Чистополь, *Пӗкӗлме* Бугульма, *Самар* Самара, *Хусан хули* Казань, *Чӓмпӓр* Симбирск; названия рек: *Сӓнчӓ* Сульча, *Ҫарӓмсан* Черемшан, *Кӗҫӓн Ҫарӓмсан* Малый Черемшан, *Хусан шыв* Казанка, *Шур Атӓл* Кама, *Кӓвак Атӓл* Волга.

«мифологическая сюжетика»⁴. Это образ темного леса, в нем – озеро; образ птицы, гор, моста; названия драгоценных металлов (медь, серебро, золото), имена высших существ (*Турӓ, Пӗлӗх*). К примеру, гостевая песня, записанная в с. Якушкино от О.Ф. Ермошкиной, 1923 г. р., где есть упоминание о *Турӓ* и *Пӗлӗх*:

Разве упадет всадник с доброго коня?
Разве будет мерзнуть (человек) в лисьей шубе?
Если не оставят Бог и Пюлех⁵,
Разве пропадут люди, увидевшие нужду?

гостевой песне, записанной в с. Егоркино

Сядет орел ай на тополь,
Свободно расправит крылья.
Не дать ли чувствам волю,
Придя в гости к этим родственникам?

Песни Уяв. *Уяв юрри* – песни Уяв поют только во время *Уяв*, в любое другое время их исполнение запрещалось. Чувашский традиционный летний праздник **Уяв** (Соблюдение. Празднование. Праздник) – время отдыха перед уборочной страдой, начинается после Семика и заканчивается в Петров день, 12 июля. В Нурлатском районе Татарстана он проводится во многих чувашских селениях с обязательными проходами праздника – *Уяв ӓсатни*. Существует поверье, что если не проводить – оставить *Уяв* в деревне – тяжело придется женской части населения: она будет страдать от хворей. Существует представление об *Уяв карчӓкӗ* (старухе Уяв). Как говорят респонденты: «*Уяв карчӓкне ӓсатмалла ӓна, яла хӓвармалла мар*» (Старуху *Уяв* нужно

проводить, оставить ее в деревне запрещено) (Ю.Н. Ендирякова, Н.М. Семкина). Проводы строго соблюдают. Существует специальная

Ах, мӑнтарӑн куккукӗ,
 Ах, мӑнтарӑн куккукӗ
 Питрав кунӗ чарӑнать те
 Питрав кунӗ чарӑнать.
 Ах, мӑнтарӑн уявӗ,
 Ах, мӑнтарӑн уявӗ
 Паянхи кун чарӑнать те
 Паянхи кун чарӑнать.
 Сӗлталакран саврӑнать,
 Сӗлталакран саврӑнать.
 Пахчи-пахчи сар чечек,
 Пахчи-пахчи сар чечек
 Епле ашша тухмалла,
 Епле ашша тухмалла?
 Сар чечек пек уявне,
 Сар чечек пек уявне
 Епле (ӑ)сатса ямалла,
 Епле (ӑ)сатса ямалла.

Уяв – украшение чувашской деревни. Девушки, молодые женщины (а сейчас и женщины в возрасте) выходят на специальное открытое место на окраине селения, ведут хороводы, поют песни – *Уяв юрри*. Есть и свои игры, танцы. В этноконтактных зонах – в соседстве с русским населением – припевы песен встречаются и на русском языке. Например, «Алина-малина», «Ай, люшеньки, ай, люшеньки, ай, люли», «Ай, люна». В 1984 г. сотрудниками Научно-исследовательского института языка, литературы, истории и экономики при Совете Министров Чувашской АССР (ныне Чувашский государствен-

песня «*Уяв ӑсатнӑ чухнехи юрӑ*», которая исполняется только 12 июля во время названного действия*:

Ах, несчастная кукушка,
 Ах, несчастная кукушка
 Замолкает в Петров день да
 Замолкает в Петров день.
 Ах, желанный уяв,
 Ах, желанный уяв
 Прекращается в сегодняшний день да
 Прекращается в сегодняшний день.
 Вернется через год,
 Вернется через год.
 В садах красивые цветы,
 В садах красивые цветы
 Как же пройти через них,
 Как же пройти через них?
 Как красивый цветок уяв,
 Как красивый цветок уяв
 Как же нам проводить,
 Как же нам проводить?

ный институт гуманитарных наук – ЧГИГН) была проведена комплексная экспедиция в чувашских селениях Урало-Поволжья. Исследователи работали и в Нурлатском районе Татарстана. Богатый по объему и содержанию чувашский фольклорно-хореографический материал, собранный во время экспедиции, обобщен в монографии В.А. Милютин⁷. В книгу вошли тексты хороводных песен Уяв: «*Ярпи суха сухалать*» (Ярпи пашню распал) (с. 83-84), «*Шур-шур тӑрӑх сӗрерӗм*» (По лугу, по лугу ходила) (с. 184), «*И юк, и юк*» (И юк, и юк) (с. 241), «*Хитре хӗр*» (Красивая девушка) (с. 233), «*Кукишин лупаики*»

*Здесь и далее подстрочный перевод наш. – Е.Ф.

(Ложбина Кукшин) (с. 244), «Путене шинкки ли милинкки» (Путене шинкки ли милинкки) (с. 256-257), записанные в с. Якушкино (*Якаел*) от песенниц О.Т. Ларионовой – 1920 г.р., О.Н. Ильмухиной – 1918 г.р., О.Г. Михедюковой – 1923 г.р., М.П. (*Чёкеç*) Акмулиной – 1924 г.р., В.М. Гражановой – 1923 г.р. Отрадно заметить, что вместе с другими песнями *Уяв* эти песни исполняются и по сей день. Реестр названий песен, записанных в 1984 г. в с. Якушкино Нурлатского района РТ, опубликован также в книге В.Г. Родионова «Материалы комплексных экспедиций»⁸. Традиции и песни двадцатипятилетней давности бытуют и в настоящее время.

В чувашском мире современное функционирование данного праздника еще воспринимается как Всероссийский чувашский праздник. В Нурлат собираются на *Уяв* чуваша со всей России: с соседних районов, областей, республик. 5 июля 2008 г. здесь прошел II Все-

Çул ту çинче,
 Çул ту çинче паланлăх,
 Паланлăх.
 Унта (а)рăмсем,
 Унта (а)рăмсем паланра,
 Паланра.
 Арăмсем çукки,
 Арăмсем çукки хĕрĕсем,
 Хĕрĕсем.
 Хĕрĕсем çукки ачисем,
 Ачисем.
 Сăпкăм-сăпкăм хураççĕ,
 Милкĕн-милкĕн çыхаççĕ.
 Ана аста хураççĕ?
 Хусан шывне,
 Хусан шывне яраççĕ.

российский праздник чувашской культуры «Уяв». В нем приняли участие и гости из Эстонии, Италии, творческие коллективы Башкирии, Москвы, Петропавловска-Камчатского, Нижнего Новгорода, Пензы, Самарской области – всего более 60 делегаций из разных уголков России. Финансовая поддержка праздника со стороны руководства района и республики дает возможность жить и развиваться традициям, песням и обрядам, связанным с праздником *Уяв*. На празднике на специально построенную сцену каждая деревня выходит со своим творческим коллективом. Это дает возможность сравнить исполняемые песни, движения в хороводе, искусство в танце. Здесь проявляется индивидуальность, уникальность культуры каждого чувашского селения⁹. У каждого селения есть свой «гимн» *Уява* – одна самая любимая песня, которую они представляют другим. Например, у якушкинцев это песня «*Çул ту синче паланлăх*» (На высокой горе калинник).

На высокой горе
 На высокой горе калинник,
 Калинник.
 Там жены,
 Там жены за калиной,
 За калиной.
 У кого нет жены,
 У кого нет жены – дочери,
 Дочери.
 У кого нет дочери – сыновья,
 Сыновья.
 Гроздьями, гроздьями ломают,
 Связывают в связку.
 Куда их потом кладут?
 В Казанку,
 В Казанку опускают.

Ёста каян,
 Ёста каян, Хусан шыв?
 Пахуталла каятӑп.
 Сана Пахут,
 Сана Пахут юратмасть.
 Мана Пахут,
 Мана Пахут юратать.
 Шурӑ акӑш,
 Шурӑ акӑш чӗппине
 Йӑтса кайрӗ хурчӑка.
 Юн юхтарчӗ хӗрлӗ сыран хӗррине,
 Мамӑк вӗсрӗ сӗсенхирӗн варрине,
 Тӗкӗ вӗсрӗ сӗсенхирӗн тӑршшӗпе.
 Айтӑр, хӗрсем, сӗсенхире тӗк пухма,
 Хӑшне минтер, хӑшне тӑшек тӑвӑпӑр,
 Тур сырнипе пуҫ хума.

*Куда идешь,
 Куда идешь, Казанка?
 В сторону Пахута.
 Тебя Пахут,
 Тебя Пахут не рад.
 Меня Пахут,
 Меня Пахут любит.
 Белой лебеди,
 Белой лебеди лебеденка
 Унес ястреб.
 Пролил кровь на красный берег.
 Пух разлетелся посреди степи,
 Перья разлетелись по всей степи.
 Пойдемте, девушки, собирать перья
 по степи,
 Из которых сделаем подушки, перину,
 Чтобы положить голову с предписанным
 Богом.*

Уяв закамских чувашей, в частности Нурлатского района Республики Татарстан, подробно освещается в работе этнолога Е.А.Ягафовой «Уяв закамских чувашей»¹⁰. Она является своеобразным продолжением изысканий русского этнографа и фольклориста Юренева (инициалы неизвестны), который лично наблюдал и описал хороводы спасских и чистопольских чувашей в конце 20-х – начале 30-х годов XX столетия.

Уяв чувашей Закамья подробно отражен и в путевых очерках П.К. Андреева¹¹. В нем приведен текст песни «Кӑсал илнӗ сӗнӗ сын» (Молодая, которую взяли замуж в этом году) (к сожалению, место записи текста автором очерка не указано), которую и по настоящее время исполняют в с. Якушкино во время Уяв. Попутно отметим, что за тридцать лет в праздновании Уяв практически никаких изме-

нений не произошло, за исключением одной детали, касающейся проводов Уяв. Согласно свидетельству П.К. Андреева, что во время данного действия на ржаном поле женщины оставляли носовые платочки. В с. Якушкино и по сей день во время проводов Уяв оставляют носовые платочки, но вместе с монетами. При этом произносится следующее напутствие: «Уяв карчӑкӗ, чипер кай. Султалакчен пуӑнма пире сывлӑх пар. Султалакран савранса кил» (Старуха Уяв, до свидания. До следующего года жить дай нам здоровья. Через год возвращайся) (П.В. Димитриева, 1929 г.р., с. Якушкино).

Песни старого Нового года. Особенно-стью исследуемого района является *Кивӗ сӗнӗ сул* старый Новый год, в ночь которого проводят *сӗрӗ яни* – гаданье на кольцах и поют специальные песни *сӗрӗ янӑ чухнехи юӑсем*

песни, исполняемые во время гаданья на кольцах. В ходе исследования выяснилось, что наиболее почитаемым традиционным праздником он является в с. Абрискино. В данном селении эти песни по-другому еще называют *кивё сёне́ сул юрри* песни старого нового года¹².

Приведем несколько примеров текстов песен *сёрё янй чухнехи юрйсем*:

Кăвакарчăн – кăвак, чёкеç – хура,
Мёншён Турри пёр пек те туман-ши?
Эсир лайăх, тăван, эфир начар,
Мёншён Турри пёр пек те туман-ши?

Голубь – синий, ласточка – черная, Почему Бог не сделал всех одинаковыми? Вы – богаты, родственники, мы – не богаты, Почему Бог не сделал одинаковыми?

Сўлелле те пăхрăм, эп тёлентём
Кайăк-хур картисем иртнинчен.
Шухăшла-шухăшла эп тёлентём
Самрăк ёмёр иртсе кайнинчен.

Посмотрел вверх, удивился, Как летят косяки диких гусей. Думая, я удивился, Как прошли молодые годы.

Хёвел анать тесе хурланас мар -
Хёвел ансан уйăх сүти пур.
Сын хурлать тесе хурланас мар
Сын хурласан сўлте Турă пур.

Не буду горевать от того, что солнце садится. Солнце сядет, но есть свет луны. Не буду горевать от того, что люди хаот, но в небе есть Бог.

Песни, исполняемые во время гадания на кольцах, характеризуются с глубоким философским содержанием. Они повествуют о родственных узах, о достатке, богатстве, счастье, благополучии, божьем предначертании (быть

или не быть в жизни вместе девушке и парню). В них в поэтической форме выражается сожаление о том, что молодые годы уходят быстро. Словом, в этих обрядовых песнях жизнь освещается разносторонне. Есть упоминания о всевидящем Боге, который рассудит справедливо, и завистников, которых предлагается не замечать; встречается обращение семерых детей к матери, чтобы она относилась ко всем (любила всех) одинаково. Слова из песни *«Пирён ёмёр иртет / Ырлăхпала хурлăх хушинче»* (Наша жизнь проходит между добром и печалью) как бы подытоживают все философское содержание песен данного жанра.

Песни юпа. Наиболее отличительной чертой в культуре современных некрещеных чувашей Закамья является проведение ими похоронно-поминального обряда *юпа туни / ирттерни* – праздника могильного памятника *юпа*. Среди чувашей Нурлатского района обряд *юпа туни / ирттерни* по-другому называется «аслă туй» (великая свадьба) (Э.У. Пикинеева, О.Т. Ванюхина, В.Н. Сандрюхина, О.Ф. Ермошкина), «чăн туй» (настоящая свадьба) (П.М. Артюшкин, З.Л. Артюшкина). Если у умершего человека в жизни была свадьба, то это как бы вторая свадьба на этом свете. Называют «туй» (свадьба) (А.И.Перепелкина), если умерший в своей жизни не вступал в брак, не было свадьбы. Во втором случае *юпа туни / ирттерни* является первой свадьбой и называется просто «туй» (свадьба). Во время проведения этого обряда на разных его этапах обязательно исполняются песни юпа – *юпа юрри*. На наш взгляд, необходимо остановиться на отдельных важных этапах проведения действия, когда именно исполняются песни.

Обряд начинается с раннего утра. Самые близкие родственники (*кил-йыш, ҫемье*) пекут *куймак* блины. Закалывают овцу – если юпа проводится женщине, если мужчине – барана, готовят в печи. Голову едят дома (перед тем, как идти на кладбище), кости несут на кладбище, к могиле. Говорят: «*Умӑнта пултӑр*» (Пусть будет перед тобой). Кладбище посещают нечетное число людей (близкие, родственники), три раза обходят могилу со словами (один спрашивает, другие отвечают): « – *Ку ҫын лайӑхчӑ-и? Кӳриӗ-ариӑпа нурӑнатчӑ-и? Тӑванӗсемпе нурӑнатчӑ-и? Ҫынпа вӑрҫмастчӑ-и?*

Лайӑхчӑ. Ҫынпа вӑрҫмастчӑ (– Этот человек хорошим был? С соседями ладил? С родственниками жил в дружбе? С людьми не

Шурӑмпущем килеҫӗ шуралса
Шур чаршав карсан та чарас ҫук.
Пирӗн тӑван каять уйрӑлса
Ылтӑн-кӗмӗл парсан та илсе юлас ҫук.
Ашта каян, чӑкеҫ, ҫак йӗпере
Ҫунат вӗҫӗсене хытарса?
Ашта каян, тӑван, пит хыпаланса,
Ачусене тӑлӑх хӑварса?
Асатса яр, тӑван, кӑларса яр,
Хир укӑлчинчен тухиччен.
Хир укӑлчинчен тухсассӑн
Кураӑми кайиччен пӑхса тӑр.

Существует поверье, что если не петь эту песню, не наиграть на гармони, то покойный будет ходить *йытӑ сассине* – голосом (лаем) собаки, если петь – будет ходить *юрӑ сассине*, *купӑс сассине* – голосом (мелодией) песни, гармони. Провожают юпа с песней. Антропоморфный столб везут на кладбище, ставят на

ругался? – Хорошим был. С людьми не ругался).

«Приглашают» покойного на проведение юпа: «*Атя, атя (ятне калаҫҫӗ), санӑн паян аслӑ туй!*» (Пойдем, пойдем (имя называют), у тебя сегодня великая свадьба!). Возвращаются домой, «приводя с собой покойника».

После проведения юпа все до единого выходят из дома; никто не должен оставаться в доме, все должны выйти провожать. Последний выходящий при выходе из-за стола берет его за угол и чуть отодвигает, как бы давая выйти покойному, «приглашенному» с кладбища домой на его великую свадьбу (*аслӑ туй*). Все провожающие (родственники, собравшиеся на юпа) встав в большой круг, три раза обходят горящий костер. При этом поют:

Рассветы приходят, белея,
Не остановить, занавесив белые шторы.
Наш родственник уходит, отделившись,
Нельзя оставить, если даже дать золото-серебро.
Куда летишь, ласточка, в такую слякоть
Затвердив кончики крыльев?
Куда идешь, родственник, очень спеша,
Оставляя детей сиротами?
Проводи, родственник, выведи
До выхода за околицу.
После выхода за околицу
Смотри вслед, пока меня станет не видно.

могилу. До этого он лежит на кровати покойного: если женщина (покойная) – в женской одежде, если мужчина – в мужской одежде. В одежде же везут на кладбище. На могилу столб ставят без одежды.

Проводив юпа, перед тем, как зайти домой, моют руки. Тот, кто подливает воду на руки,

спрашивает: «*Ашта карӑн?*» (Куда ходил(а)?) Те отвечают: «*Харам ёсе карӑмӑр. Чунне Турра патӑмӑр, пушне сӑре хутӑмӑр*» (На бесполезную работу ходили. Душу Богу отдали, голову в землю положили). Затем все заходят в дом, распевая гостевую песню *ёскӑ юрри*. Садятся снова за стол и представляют покойного остальным предкам, умершим ранее, просят принять его (*вилӑе сӑынна ытти вилӑе тӑванӑсемпе хутӑштарасӑе*). Зажигают принесенные с собой «чувашиские» свечи длиной 5-6 см. Их изготавливают дома из воска. Ставят по краям поминальной чаши (10 – 15 свечей). Свечи ставят, обращаясь: «*Атте-анне, асатте-асанне, кукасей-кукамай...*» [Отец-мать, бабушки-бабушки (со стороны отца, со стороны матери)...], перечисляют умерших предков со словами: «*Хутӑштарса кайӑр, пӑрле пурӑнӑр*» (Примите его к себе, вместе живите). Начинают поминальную трапезу за столом, поминальную еду кладут в одну чашу (по краям которой горят свечи). Эту еду в чаше выносят в специальное место, еду оставляют там со словами: «*Чипер кайӑр*» (Возвра-

Шурӑях чӑлха, хура пушмак
Пусас килмест хура сӑр сине.
Сутӑях та сӑр сӑнчен каяс килмест,
Кӑрес килмес хура сӑр айне.

Шур Атӑл хӑрри шур йӑтӑн,
Кӑвак Атӑл хӑрри кӑвак йӑтӑн.
Кӑвакки те йӑтӑн, шурри те йӑтӑн
Тӑвантан уйрӑласси тата хӑн.

Кӑсӑн Сӑрамсанӑн шывӑе сулхӑн -
Ишес пулсан епле ишӑп-ши?
Садри панулми пек пӑрле усрӑмӑр -
Уйрӑлнӑ чух епле тӑсӑп-ши?

щайтесь к себе с миром) и расходятся – *юпа саланать*.

Песни *юпа* исполняются во время поминальной трапезы от имени: 1) умершего человека (выражается нежелание расставаться с белым светом, с родными, со своими детьми – *сӑт тӑнчерен, тӑвансенчен, ачисенчен уйрӑлас килменни*); 2) родственников умершего человека, скорбящих по поводу расставания навечно [в этих песнях выражается боль от разделения / разрушения / отрыва от единого целого / цельности – одного целого – рода (*ратне*) – «*Шӑрт сурмаран сурнӑ улма пек*» (Словно ровно наполовину разделенное яблоко) (Э.М. Алякимова, 1918 г. р., с. Якушкино), от отрыва нового звена в цепочке поколения / колена (также ясно сознавая, что следующим коленом будут они сами), невозможности возвращения никаким образом: «*Калта пулса касса та, ай, тухас сук, Сӑлен пулса шуса тухас сук*» (Ящерицей обернувшись, ай, нельзя выйти, змеей обернувшись, нельзя выползти) (У.К. Саватникова, 1923 г. р., с. Чувашская Менча)]. Приведем тексты:

Белые чулки, черные башмаки
Не хочется наступить на черную землю.
Не хочется уходить с белого света (земли),
Не хочется входить под черную землю.

Берег Белой Волги – белый лен,
Берег Синей Волги – синий лен.
И синий – лен, и белый – лен
С родственником расстаться еще труднее.

У Малого Черемшана вода прохладная -
Если плыть надо будет, как же буду плыть?
Росли вместе, словно яблоки в саду -
Как же выдержать при расставании?

И третий вид песен *юпа* – это песни о жизни, которая проходит, что она не вечна:

Урхамахсен ёмри иртсе пырать,
Тимёр урапи шел юлать.
Пирёнех ёмёрсем иртсе пырать,
Суралнă сёршивăмăр шел юлать.

У аргамаков век проходит,
Жаль остающихся железных подвод.
Наши века проходят,
Жаль остающуюся родину (землю и воду,
где мы родились).

О невозможности остановить ход времени:

Шурăмпұсем килеç сұталса –
Шурă чаршав карса чарас сук.
Хёвелё тухать хёрелсе –
Хёрлё чаршав карса чараяс сук.

Занимается заря, брезжит рассвет –
Нельзя остановить, занавесив белыми
шторами.
Восходит солнце, алея –
Нельзя остановить, занавесив алыми
шторами.

О невозможности общения с ушедшим навсегда родственником, о том, что нет дороги к умершему родственнику:

Пирёнех те тăван та инçе те мар,
Ир те, каç та курас та сёрте мар.
Курасах та ки[л]сен те кайса курăттăм
Кёмелле ёсре витёрех те сұл пулсан.
Кёмелле сёре витёр те сұл пулас сук,
Эпир унта кайса та курас сук.
Эпир унта кайса та, ай, курас сук,
Вăл та кунта ки[л]се те, ай, курас сук.

Наш родственник недалеко,
Но не в том месте, где можно увидеть и
утром, и вечером.
Пошла бы, посмотрела на него, когда очень
захотела увидеть
Если была бы у входа сквозная дорога.
У входа сквозной дороге никогда не быть,
Мы туда не сможем пойти, ай, посмотреть.
Мы туда не сможем пойти, ай, посмотреть,
И он тоже не сможет прийти, ай, посмотреть.

Молитвословия. Бытует глубоко сакральный жанр – молитвословие. Записаны следующие тексты: «*Карталлă Ырра кёл тунни*» (Моление святилищу «Огороженное Добро»), «*Семье сывлăхёшён, сёршён, шывшăн, выльăхшăн кёл тунни*» (Моление о здоровье семьи, о земле и воде, домашних животных), «*Турра хуранлă пăтă пани (кёл тунни)*» (Моление во время приношения богу в дар кашу),

«*Турра чўк пани*» (Моление во время жертвоприношения богу), «*Турра чун панă чух асăнса калани*» (Моление во время приношения в жертву богу душу животного), «*Ёне пăруласан ыррине сине чух каламалли. Ёне Турри чўклени*» (Моление во время жертвоприношения богу коровы). Приведем, к примеру, текст моления «Богу коровы красной масти»:

Хёрлэ ёне турри, хёрлэ ёне пӑруланӑ йёркепе:

Ўуратманнине ўуратса пар,

Ўуратнине ўстерсе пар.

Ўиес курӑмӑн ашлӑхне,

Ёҫес шывӑн тӑррине пар.

Путхаш шывӑнтан,

Тайлӑк кӑперӑнтан,

Выҫӑ упӑнтан,

Выҫӑ кашкӑрӑнтан,

Ўӑлен-калтӑнтан эс сыхла, эс упра, хёрлэ ёне

турри.

Ял ҫинчи йывӑр чирӑнтан,

Сасартӑк чирӑнтан,

Сасартӑк вилӑмӑнтан,

Курайман тӑшманӑнтан,

Хаярлӑ куҫӑнтан, эс сыхла, эс упра, хёрлэ ёне

турри.

Пиҫнӑ пӑттине,

Пиҫнӑ ҫӑкрине асӑнтӑм,

Халь асӑнап ал валлине.

Малтанхине халь калап-тӑр,

Кайранхине малтан каларӑм пуль, каҫар, ҫырлах.

Хёрлэ ёне турри, хёрлэ ёнене сыхла, ҫырлах, ҫырлах, ҫырлах.

(Ула ёне пулсан ула ёнен турри темелле, хура ёне пулсан хура ёнен турри темелле).

Бог коровы красной масти¹³, по порядку отела красной коровы: неродившегося роди, родившегося вырасти, дай ему (теленку) добрый корм, прозрачную воду. Береги его от твоих вод, в которых он может утонуть, от моста твоего, который может обрушиться, от твоего голодного медведя, от твоего голодного волка, от пресмыкающихся, бог красной коровы. Береги от морового поветрия, случайных болезней, внезапной гибели, от врагов нена-

видящих, от сглаза береги, бог красной коровы. Помянула кашей, хлебом, сейчас поминаю тем, что у меня в руке. Если в начале сказала то, что полагается говорить в конце, а в завершение говорю то, что следовало бы сказать в начале молитвы, прости и помилуй. Бог красной коровы, береги красную корову. Помилуй, помилуй (Перевод П.П. Фокина).

Вариант этого текста был записан нами еще в 1993 г. в д. Абрискино от О.Т. Ванюхиной – 1908 г. р. С тех пор он только обогатился – прибавились обращение, дополнения, пояснения. В 2008 г. текст записан от В.Н. Сандрюхиной, которая знает его от своей свекрови – О.Т. Ванюхиной. Этнограф П.П. Фокин представленный текст поясняет следующим образом: «Как видно из текста, бог коровы обладает гораздо более широкими функциями, чем его номинация: он властвует не только над домашней живностью, но и над хищниками, водой, болезнями. Не исключено, что в одной молитве объединено несколько обращений: богу животных Пихампару, духам стихии воды Шыври (Вутӑш), богу болезней скота Хытӑм»¹⁴. Мы склонны разделять данное мнение. Эти обращения наблюдаем и в тексте молитвы во время жертвоприношения – *Учук тунӑ чух кӑл туни*, записанной нами в 1993 г. в с. Якушкино от Екатерины Матвеевны Донсковой (*Катӑк анна*), 1905 г. р.:

Пӑр ҫул – ёне, тепӑр ҫул – пӑру колхоз ячӑне панӑ чӑк тумӑ. Учук кӑлли каланӑ (В один год – корову, в другой год – теленка давали от имени колхоза для жертвоприношения. Произносили молитву учук:)

Ҫичĕ тĕслĕ тырă сапсан
Пĕвĕ хăмăш пек пултăр,
Пуçĕ чакан пек пултăр,
Пĕрчи пăрça пек пултăр.
Ураран ўкерсен
Тĕм çине тĕм пултăр,
Сурат çине сурат пултăр,
Хĕмел çине хĕмел пултăр.
Ҫичĕ тĕслĕ хуçалăх тыррине пайласан
Пĕр пайĕ шанса килекене,
Выçса килекене тăрантса яма пултăр
Пĕр пайĕ суту-илÿ тума пултăр.
Илес-тăвас таварĕн
Сутаканĕн хакĕ пултăр,
Илнĕ чу(х)не йÿн пултăр.
Тепĕр пайĕ тăвана-пĕтене
Пуçтарса ёçсе-çиме пултăр.
Тепĕр пайĕ пÿлмере тăтăр,
Кивĕрен-кивве çитсе пыма
Пÿлме тулли пултăр.
Выльăх-чĕрлĕхне уя кăларсан
Çиес çимин тутлăхĕ пултăр,
Ёçес шывĕ тăрă пултăр
Выртас вырăнĕ тĕме пултăр.
Сурăхĕ хыççан путек чуптăр,
Ёне хыççан пăру чуптăр.
Тайлăк кĕперĕnten,
Путлăх шывран, Турă, эс сыхла.
Выç кашкăрăнтан,
Выç упăнтан, эс сыхла, Турă.
Тăвăлăнтан, сивĕ çăмăрăнтан,
Шăрчăкăнтан,
Эс сыхла, Турă.

Когда посеем семь видов злаков,
Пусть стебель будет с камыш,
Колос как палочник (рогоз),
Зерна словно горох.
Когда жатва настанет,
Пусть снопы будут куча к куче,
Копна к копне,
Скирда к скирде.
Когда разделим семь видов урожая,
Пусть одна часть останется,
Чтоб озябшего,
Голодного гостя накормить.
Другая часть пусть будет для торговли.
Для продавца пусть будет красная цена
И сносная для покупателя.
Одна часть пусть будет для угощения,
Чтоб созвать родню в гости.
Другая часть пусть будет в закромах.
Пусть закрома будут полными,
Чтоб с лихвой хватило до нового урожая.
Когда выпустим скотину на луг,
Пусть корм будет сытным,
Вода для питья будет прозрачной.
Место для отдыха – сухим,
За овцой пусть бегают ягненок,
За коровой – теленок.
От шаткого моста,
От топкого болота, убереги, Боже.
От голодного волка,
От голодного медведя, убереги, Боже.
От урагана, холодного дождя,
От саранчи,
Убереги, Боже.

Учук в Якушкине проводился и проводится сейчас в засушливые годы как общественное моление с обращением к *Турӑ* (Бога) о ниспослании дождя. Проводится в одном и том же специально отведенном месте у реки *Учук ланӑ* (низина Учук). В 2009 г. – в год засухи – жители тоже провели учук, но только в другом месте – недалеко от прежнего места. Причиной перемены места послужили мелиорационные работы по смене русла реки (по республиканскому проекту). Перед жертвоприношением открыли новое место – провели обряд моления предкам *ваттисене асӑнса* с просьбой разрешить открыть новое место для *учук*. Только затем приступили к проведению обряда. Главным в проведении обряда был знаток и носитель традиционной культуры Н.М. Алякимов, он же произносил молитвословие.

С согласия исполнителей обряда нами снято на видеокамеру весь процесс сакрального действия локального обряда моления за здоровье семьи, домашних животных; о земле и воде (5 июня 2008 г., с. Салдакаево). Записан также текст моления во время обряда у святилища *Карталӑ Ырӑ* (букв. Огороженное Добро) (Н.М. Семкина, 1934 г. р., с. Абрискино; В.Н. Сандрюхина, 1946 г.р., с. Абрискино, Ю.Н. Ендирякова, 1941 г.р., с. Аксумла; Л.Н. Ермилова, 1951 г.р., с. Якушкино). *Ырӑ* – названия духов, чтимых чувашами¹⁵. В словаре Н.И. Ашмарина встречается «*Ырсен карти*» – «место для жертвоприношения между реками»¹⁶. Отметим, что название *Карталӑ Ырӑ* в научной литературе (кроме описания *Карталӑ Ырӑ*, находящегося на исследуемой территории) не зафиксировано.

В недавнем прошлом святилище *Карталӑ Ырӑ* почитали чуваша с. Абрискино, с. Аксумла, д. Ерепкино, с. Якушкино, с. Салдакаево, а в настоящее время – только с. Абрискино, с. Якушкино, с. Салдакаево. Святилище посещают летом в дни Вознесения и Семика. Обряд его посещения считается большим праздником, перед которым моются в бане, одеваются в светлые одежды. С собой приносят в дар *юсман*, *пӑт юсман*, *пашалу*, *йава*, *куймак*, *сулӑ* и вымытые в чистой воде монеты серебряного цвета. Монеты берутся на каждого члена семьи. Приемственница и носительница дохристианских традиций Эрнеби Угандеевна Пикинеева (1912 г. р., родом из с. Аксумла, замужем в с. Абрискино) подчеркивает, что к святилищу ходят молиться о семье, поэтому и монеты берутся на каждого члена семьи. Эти монеты кладут в специальное углубление в земле. Недалеко от святилища протекала река, сейчас там старица. Возле нее, до того, как зайти на территорию святилища, проводили обряд *усал тӑкни* (оставление злых духов). Для этого у воды оставляют *кук хуранӑ* (котелок *кук*): в слепленный из теста «котелок» с тремя ручками по краям кладут крупу, добавляют воду, запекают в печи, потом поверху каши кладут чистую монету. Около входа развеивали муку, золу и лишь затем заходили внутрь ограды святилища. Специальная дверь закрывалась лишь тогда, когда выходили все почитающие. Подробные сведения Э.У. Пикинеева узнала от *акай* (старшей сестры мужа) Синеввер Питубаевны Пикинеевой. Она же рассказывала ей о пользующихся в округе большим уважением старцах по имени *Мигулай*, *Ванюхха*, *Эльдирек*, которые

первыми огородили это священное место. Сейчас его огораживают по мере ветшания и необходимости (согласно старой чувашской вере). В настоящее время женщины, считающиеся лучшими знатоками и исполнителями традиционных чувашских обрядов, проводят у святилища обряды *чӱк*, *асӑнса хывни* (моление, поклонение хлебными жертвами, а также обрядовые действия и молитвы, посвященные духам родовых предков)¹⁷.

Несмотря на то, что с каждым годом носителей аутентичного фольклора становится все меньше, при поисках все же находятся и новые, ранее не зафиксированные, тексты. Например, текст моления за свое благополучие, для исцеления болезни крови *юнна аптрасан Карталлӑ Ырра паттӑн пани (ху валли кӑна)*:

1. Карталлӑ Ыррӑн аслӑ кӗлӗ амӑшӗ, укҫа хурса чӱклеп (укҫи шура пулмалла, ҫуса хумалла).

2. Аслинчен кӗҫӗннине.

3. Икӗ аслинчен кӗҫӗннине, Карталлӑ Ыррӑн кӗлли.

Такӑнса иртнӗ пулсан та, шавласа-вӑрҫса иртнӗ пулсан та, манка-сурчӑк сурса иртнӗ пулсан та, Карталлӑ Ырӑ, каҫар».

Юсманӗсене, пашалуне пӗтӗм ҫемйипе ҫимелле. Карталлӑ Ырӑ патне укҫине кӑна илсе каймалла. Тата унта илсе каймалла икӗ кук хуранӗ. Укҫине Карталлӑ Ырра хумалла: «Аслӑ Карталлӑ Ырра шура укҫа хурса паттӑн парап», – темелле.

Икӗ кук хуранне ҫырмана лартмалла, куймакӗпе ҫавӑнта хывмалла: «Шывпа юкса килнӗ виле пулсан та, ҫапса пӑрахнӑ виле пулсан та, умӑрта пултӑр, хӗн асапне ан парӑр, каҫарӑр».

Алӑсене ҫумалла та киле килмелле.

1. Великая (старшая) мать моления духа Добра *Карталлӑ Ырӑ*, приношу тебе в жертву деньги (монеты должны быть белыми (серебряного цвета), вымытыми).

2. От старшей к младшей.

3. От двух старшей к младшей, моление духа Добра *Карталлӑ Ырӑ*.

Если было пройдено мимо тебя споткнувшись, шумя-ругаясь, если было пройдено, плюнув, прости, дух Добра *Карталлӑ Ырӑ*.

Юсманы, лепешки надо есть всей семьей. К духу Добра *Карталлӑ Ырӑ* надо нести только монеты. Еще туда надо взять два котелка *кук*. Монеты надо положить на территорию (в ограду) духа Добра *Карталлӑ Ырӑ*: «Великому Карталлӑ Ырӑ даю паттӑн¹⁸ принося в жертву (в дар) белые монеты», – надо сказать.

Два котелка *кук* надо поставить в старицу реки, там же надо помянуть блинами: «Будь то покойник, приплывший по воде, будь то покойник убитый кем-то, пусть будет перед вами, не насылайте на нас страданий, простите.

Надо помыть руки водой и прийти домой.

Текст записан автором данной статьи в 2008 г. в с. Абыскино от В.Н. Сандрухиной, которая знает текст от своей свекрови – О.Т. Ванюхиной, 1908 г. р.

Заговоры. Носителями текстов магических заклинаний и заговоров являются в основном женщины – хранительницы семейного очага, домашнего хозяйства. Распространение заговорных текстов происходит путем передачи «по наследству» в рамках семьи (от матери к дочери, от бабушки к внучке, от свекрови к снохе) или же «знающие» передают живущей рядом соседке, с которой всю жизнь жи-

вут в ладу – *килѣштерсе пурѣнакан кѳришине вѣрентсе хѣварать*. Но в настоящее время во многих случаях последние отказываются от передачи им заговорных текстов (Егоркино, Аксумла и др.). Сегодня «знающие», обладающие даром исцеления, оберега, заговорные тексты хранят в основном на бумаге – записывают в специальных блокнотах, тетрадях. Показывают их не всем. Судя по рассказам и рукописям, в ходу следующие заговоры: «*Вут чѣлхи*» (Заговор от огня), «*Тимѳр чѣлхи*» (Заговор от раны железом), «*Пѳсѳр чѣлхи*» (Заговор от грыжи), «*Сын сѣлли*» (Заговор от зла человека), «*Алла-урана, пите-куса кѣсен-мѣн тухсан калани*» (Заговор от струпов на коже рук-ног, лица), «*Юнна аптрасан (Карталлѣ Ырра) паттѣн пани (ху валли кѣна)*» [Приношение в дар кашу святилищу «Огороженное Добро» от болезни крови (за себя)], «*Чѣваши (юн кун) Мун кун кунѣ каламалли*» [Слова для произношения в день крови (в среду), в день чувашской Пасхи], «*Улма анине тѣтѣрни*» (Окуривание картофельного поля), «*Тѣвар шыв тѣкни*» (Выливание соленой воды на землю, где был получен ушиб), «*Сѣлен пусѣ*» (От нарыва «Змеиная голова»), «*Тѣтѣрни е кусѣхни*» (Окуривание от сглаза), «*Шѣпѣр пѣсси*» (Заговор от порчи пузырем – музыкальным инструментом), «*Сын хытѣ вѣрссан, ылхансан каламалли*» (Слова, которые нужно говорить, когда глубоко оскорбили, прокляли), «*Тимре тухсан*» (Заговор от лишая) (В.Н. Сандрюхина, 1946 г.р., с. Аبرىскино), «*Хѣр хывни*» (Снятие испуга), «*Хѣр хывнѣ чух мѣн-мѣн туни*» (Действия, которые нужно выполнять при снятии испуга) (О.Т. Ванюхина, 1908 г.р., с. Аبرىскино) и др. Есть даже заговорный

текст для поступления в высшее учебное заведение (с. Аبرىскино), что говорит об обновлении фольклорного жанра (появлении нового текста в соответствии с вызовами времени), о способности народного творчества видоизменяться и идти в ногу со временем. Нельзя не согласиться с мнением исследовательницы славянской традиционной культуры Л.Н. Виноградовой, которая считает, что заговоры – это бесценный материал для изучения народного мировоззрения¹⁹. Магические формулы чувашских заговоров в основном состоят из перечисления трех слоев вертикального представления мира: текст повторяется три раза, меняется только одно слово – от медного к серебряному, от серебряного к золотому (например, заговор от порчи пузырем). Перечисление начинается с самого нижнего слоя – медного – потустороннего мира. Затем идет средний слой – серебряный – белый свет – где живут люди; а потом уже самый верхний слой – золотой, где живут боги. А в заговоре от раны железом добавляется четвертый слой – железный. Он идет первым в перечислении. Затем – медный, серебряный и золотой. Приведем пример заговорного текста от раны железом «*Тимѳр чѣлхи*», записанный от жительницы с. Якушкино М.Е. Сандимировой, 1922 г. р., к которой обращаются за помощью, чтобы излечиться, а также для того, чтобы она произнесла необходимые заклинания и молитвы при проведении традиционных обрядов в семьях. Тексты она знает от своей матери – Сантюк Сандимировой, некрещеной чувашки, соблюдавшей все предписания дохристианской чувашской культуры²⁰.

Тимёр пукан,
Тимёр пукан шинче тимёр пуртă,
Тимёр пуртă шинче тимёр йёп,
Тимёр йёп куçёнче тимёр пурçан,
Тимёр пурçан çелесе хурать.

Пăхър пукан,
Пăхър пукан шинче пăхър пуртă,
Пăхър пуртă шинче пăхър йёп,
Пăхър йёп куçёнче пăхър пурçан,
Пăхър пурçан çелесе хурать.

Кёмёл пукан,
Кёмёл пукан шинче кёмёл пуртă,
Кёмёл пуртă шинче кёмёл йёп,
Кёмёл йёп куçёнче кёмёл пурçан,
Кёмёл пурçан çелесе хурать.

Ылттан пукан,
Ылттан пукан шинче ылттан пуртă
Ылттан пуртă шинче ылттан йёп,
Ылттан йёп куçёнче ылттан пурçан,
Ылттан пурçан çелесе хурать.

Железный стул,
На железном стуле железный топор,
На железном топоре железная игла,
В ушке железной иглы железный шелк,
Железный шелк зашивает.

Медный стул,
На медном стуле медный топор,
На медном топоре медная игла,
В ушке медной иглы медный шелк,
Медный шелк зашивает.

Серебряный стул,
На серебряном стуле серебряный топор,
На серебряном топоре серебряная игла,
В ушке серебряной иглы серебряный шелк,
Серебряный шелк зашивает.

Золотой стул,
На золотом стуле золотой топор,
На золотом топоре золотая игла,
В ушке золотой иглы золотой шелк,
Золотой шелк зашивает.

Кроме названий металлов, в тексте встречается шелк, который «в чувашском фольклоре имеет широкие семантические связи за пределами бытовой тематики»²¹. Как считает современный чувашский искусствовед М.Г. Кондратьев: «Шелк – принадлежность архаической городской культуры восточного происхождения, когда-то утраченной предками чувашей. В последние столетия он вряд ли был обычным предметом их крестьянского обихода. Столь широкий разброс семантики шелка, часто упоминающегося в чувашской народной песне, заставляет предполагать существование смутно сохранившейся в па-

мяти певцов древней традиции сакрального характера, для которой шелк был обязательным атрибутом»²².

Приметы, поверья и снотолкования. Все приметы, поверья и снотолкования, собранные во время экспедиции по исследовательскому проекту, опубликованы²³. Это тексты, бытующие как повсеместно, так и отличающиеся особенностью, встречающиеся только в данном ареале – в большинстве они связаны с дохристианской традиционной культурой. В приметах проявляется многовековой опыт практических знаний народа. В поверьях в образной форме отражаются ми-

ровоззрение, мифология, традиционная культура. Приведем несколько примеров: «Улмана тӓм ан илтӓр тесен чӓваш мункун кунӓ шыв пуххи сунтаращӓ. (Шыв пуххи – сыран хӓрине хумна мӓн пустарӓнать: турат-тӓрет, улӓм, турпас т. ыт. те. Ана маларах пустарса килсе тинӓтесӓ)» (Чтобы картофель не повредили заморозки, в день весеннего праздника чувашей, совпадающий с Пасхой, надо сжигать шыв пуххи. (Шыв пуххи – выброшенные на берег волной ветки деревьев, солома, щепки и т. д. Его приносят заранее, чтобы успеть высушить); «Кащине шыв савӓтне, витрине хупламалла ывӓспа е хӓть витре урлӓ йӓтӓр хумалла. Атту шуйттан хӓрине шыва чиксе пӓтрать тет» (На ночь посуду с водой, ведро надо прикрыть доской или хотя бы поперек положить скалку. А то шуйттан, опустив в воду хвост, перемешает воду). В приведенных примерах видна проекция макрокосма на микрокосм: вода – Вселенная. В первом тексте вода – Вселенная, собранное водо – Вселенной сжигается для тепла на земле, для жизни, урожая. Во втором примере: вода в ведре – часть Вселенной, мешать воду – нарушить гармонию во Вселенной. Пить такую воду – значит нарушить гармонию в себе, что нежелательно. Поэтому надо оберегать воду – закрыть посуду.

Также нельзя нарушать естественный ход времени, жизни: «Сакӓнса вилнӓ сын леш тӓнчере шуйттан лаши пулса сӓрет тет. Ана йывӓр ӓс ӓслеттересӓ, Турӓ патне пыраймасть.

Вилес тесе шухӓшланӓ кукамай. Суккӓр пулнӓ, нумай нушаланнӓ. Мунча хысӓян шура кӓпе-йӓм тӓхӓннӓ. Тасалнӓ хысӓян ви-

лес тенӓ. Тӓлӓрсе илнӓ те сав хушӓра тӓлӓк курнӓ, кукамай хӓй каласа панӓччӓ: «Хӓмӓтсам илсе килсе пӓрахрӓс тет шуйттансам «каптӓрт!» «Ха, мана уш кӓлӓсӓ те», – тесе вӓранса кайрӓм».

Повесившийся человек на том свете служат лошадьё у шуйттанов. Его заставляют выполнять тяжелую работу, к Богу он не может подойти.

Бабушка захотела покончить с жизнью. Слепая была, намучилась. После бани оделась во все чистое (белое). Хотела покончить с жизнью после умывания (после бани). Вздремнув, увидела сон, бабушка сама рассказывала: «Шуйттаны принесли хомуты и бросили (на пол). «Ах, меня уже запрягают!» – проснулась я). (Т.Ф. Максимова, 1921 г. р., с. Якушкино).

В этом снотолковании отражается представление о «жизни» в потустороннем мире умерших неестественной смертью. Данный сюжет представлен и в чувашских мифах[□]. В образах, символах сновидений – генетическая память народа, самый архаический пласт культуры, отличающийся устойчивостью во временном и пространственном отношении.

Исторические и топонимические предания. Исторические и топонимические предания «Хурал ту» (Караульная Гора), «Салтак сырми» (Солдатская речка), «Карталлӓ Ырӓ» (Огороженное Добро), «Сӓвӓр тӓми» (Сурочий бугор), «Улӓп тӓмески» (Холм Улыпа), «Учук лапӓ» (Низина Учука), «Хурӓнлӓх» (Березняк), «Кантӓр кӓлли» (Конопляное озеро), «Тӓрна сырми» (Журавлиная речка), «Ирчемес» (Ирчемес), «Улӓх» (поселок Калинино), (Ермилов В.В., 1948 г.р., с. Якушкино;), «Ма-

шай» (Мажай), «*Машай ял пулса кайни*» (Как возникла деревня Мажай), «*Машай касси пулса кайни*» (О возникновении улицы Мажай) (З.П. Ильина, 1930 г.р., с. Якушкино), «*Хура кӱлӗ*» (Черное озеро), «*Курак хӑви*» (Грачиные ивы), «*Юманлӑ вар*» (Дубовая ложбина) (М.Х. Григорьева, 1925 г.р., с. Илюткино) отражены традиционная культура, особенности истории местности. Есть рассказы, связанные с героями Гражданской войны, местом их гибели и похорон. Преданий о городах Биляр, Булгар, которые вошли в «Исторические предания»²⁴, на исследуемой территории пока не удалось выявить.

В качестве примера приведем бытующие по сей день сказания об Улыпке – отголоски чувашского эпоса данного края, варианты которого вошли в книгу «Чувашское народное творчество. Народный эпос»²⁵:

«Улӑп тӗмески пур асаннисен енче. Ана синче, сӑрт синче, Хуралту еннерех. Юнашарах икӗ тӗмеске пурччӗ. Савна калатьчӗ Улӑп тӗмески тесе. Улӑп иртсе кайнӑ чухне сӑпатинчи тӑприне силлесе хӑварнӑ. Ик сӑпатинчен силлесе хӑварнӑ ик енне».

Холм Улыпки есть на стороне твоей бабушки. На возделанном поле, на возвышенном месте, на стороне Караульной Горы. Рядом два холма были. Вот его называли холмом Улыпки. Когда Улыпка проходил, он вытряхнул землю из своих лаптей. Из пары лаптей на обе стороны вытряхнул. (В.В. Ермилов, д. Якушкино).

«Улӑп тӑпри пур ик сӗрте. Пӗр тӗлти якалнӑ ӗнтӗ. Сухала-сухала. Улӑп ярса пусса сӗренӗ тет сакӑнта. Сӑпати сӗмӗнче тӑпра пулнӑ, сав хӑпса юлнӑ икӗ сӑпатинчен ик тӗле».

В двух местах есть земля Улыпки. В одном месте уже выровнилась (земля). От вспашки. Говорят, что Улыпка здесь ходил большими шагами. С подошвы лаптей земля осталась, с обеих лаптей в двух местах (Т.Г.Таймуллина, д. Чувашская Менча).

Предание о «*Сӑвӑр тӗми*» (Сурочий бугор) было зафиксировано в 1936 г. в д. Абрискино²⁷, текст которого вошел в том «Чувашское народное творчество. Народный эпос»²⁸ под названием «*Сӑвӑр тӗмисем*». Этот текст является более полным. Сейчас бытует только краткий текст, записанный нами в с. Якушкино. Села Абрискино и Якушкино расположены по соседству недалеко друг от друга. Сурочий бугор находится между этими двумя селениями.

Предания «Хурал ту» (Караульная Гора), «Салтак сӑрми» (Солдатская речка) сохраняются как отголоски времен Гражданской войны:

«Хурал ту – Нурлат районӗнче чи сӗллӗ вырӑн. Ваттисем каласа панӑ тӑрӑх, граждандан вӑрси вӑхӑтӗнче кунта хурал тӑнӑ. Таврана сӑнаса тӑнӑ. Тӑшман килессе-килессе. Савӑнна Хурал ту тенӗ Сав Хурал ту синче ял та пур – Хурал Ту ятлӑ. Чӑвашсем пурӑна сӗсӗ».

Караульная гора – самое возвышенное место Нурлатского района. По рассказам старожилов, во время Гражданской войны здесь стоял караул. Наблюдал за округой. Не идет ли враг. Поэтому называли Караульной горой. На этой Караульной горе есть и деревня – называется Караульная Гора. Живут чувашки (В.В. Ермилов, 1948 г. р., с. Якушкино);

«Хурал ту патенчен Салтакӗл енелле сӑрма пур. Сав сӑрманан Салтак сӑрми тесӗ».

Хурал тӑвӗнчен салтаксем ҫав ҫырма тӑрӑх пытана-пытана Салтакӗл еннелле кайнӑ. Ҫавӑнпа Салтак ҫырма теҫҫӗ».

От Караульной горы в сторону Салдакаева есть речка. Эту речку называют Солдатской. С Караульной горы солдаты, прячась у берегов этой речки, шли в сторону Салдакаева. Поэтому называют речку Солдатской (Н.М. Семкина, 1934 г.р., с. Абыркино).

Согласно преданиям, *Улӑх* (пос. Калинино) и *Мамай* (Мажай) – деревни, возникшие во времена расселения в свободные земли, а потом исчезнувшие: население вернулось обратно в свои родные села. А название местности осталось.

* * *

Во многих чувашских школах Нурлатского района ведутся работы по сбору и сохранению устного народного творчества, используют фольклорные тексты во время уроков и внеклассных мероприятий. Этому способствует и районная газета «*Туслӑх*» (Дружба), которая издается на русском, татарском и чувашском языках. Действуют более десяти фольклорных коллективов, в том числе «*Ҫӑлкуҫ*» (Родник) (г. Нурлат), которому в 2009 г. исполнилось восемнадцать лет со дня образования (руководитель С. Ефремова), вот уже двадцать пять лет радуется зрителей «*Шӱлкеме*» (Шюльгеме) (с. Егоркино) (организатор Ю. Киргизова) и др. Они исполняют как обрядовые народные песни, так и авторские. Фольклорные коллективы, в составе которых люди разного поколения (возраст их – до семидесяти лет и более), сохраняют жизнь музыкальному фольклору: устное народное творчество

живет в следующем поколении носителей. Это говорит об организованном бытовании фольклора.

Подводя итоги, отрадно заметить, что фольклор живет и даже обновляется. Приведенные жанры устного народного творчества исследованного района в основе своем бытуют в стихийной форме. Собранные полевые материалы и современное состояние чувашской традиционной культуры свидетельствуют о перспективности Нурлатского района Республики Татарстан для дальнейших экспедиционных изысканий. Некоторые чувашские села (Андреевка, Елаур, Тимерлик и др.) и исполнители остались за пределами нашего внимания, поэтому следует продолжить полевую работу в районе. Чуваши данной местности к началу XXI века сохранили свою этническую культуру. Фольклор некрещеных (и не только) чувашей Нурлатского района Республики Татарстан отражает дохристианское миропонимание и мировоззрение – древний чувашский мир, содержит уникальные архаические пласты дохристианской культуры, которые могут навсегда уйти вместе с аутентичными носителями.

ИСПОЛНИТЕЛИ ПЕСЕН УЯВ, ЖИТЕЛИ Д. ЯКУШКИНО:

Алякимова Ольга Ивановна, 1941 г. р.
Артюшкина Зинаида (Зоя) Леонтьевна,
1936 г.р.

Димитриева Прасковья Васильевна, 1929 г. р.
Евдокимова Юлия Николаевна, 1939 г. р.
Ермилова Галина Алексеевна, 1951 г. р.
Ермилова Лидия Николаевна, 1951 г. р.

Ильина Зоя Порфирьевна, 1930 г. р.
 Казакова Людмила Федоровна, 1948 г. р.
 Молодцова Венера Викторовна, 1966 г. р.
 Николаева Ксения (Зинаида) С., 1937 г. р.
 Толчина Вера Николаевна, 1937 г. р.
 Туйбатрова Валентина Викторовна, 1953 г. р.

ИНФОРМАНТЫ

Алякимова Эрнесь Мадьяновна, 1918 г. р.,
 с. Якушкино
 Алякимова Ольга Ивановна, 1941 г. р.,
 с. Якушкино (родом из с. Салдакаево)
 Алякимов Николай Мадьянович, с. Якушкино
 Артюшкин Петр Михайлович, 1934 г. р.,
 с. Якушкино
 Артюшкина Зинаида (Зоя) Леонтьевна,
 1936 г.р., с. Якушкино (родом из с. Илюткино)
 Ванюхина Ольга Тохтамановна, 1908 г. р.,
 с. Абрьскино
 Григорьева Мария Харитоновна, 1925 г. р.,
 с. Илюткино
 Дмитриева Прасковья Васильевна, 1929 г. р.,
 с. Якушкино
 Донскова Екатерина Матвеевна, 1905 г. р.,
 с. Якушкино
 Ильина Зоя Порфирьевна, 1930 г. р., с. Якушкино
 Евлейкина Матрена Алексеевна, 1930 г. р.,
 г. Нурлат (родом из с. Илюткино)
 Егорова Дарья Акимовна, 1918 г. р., с. Илют-
 кино
 Ендирякова Юлия Николаевна, 1941 г. р.,
 с. Аксумла (родом из с. Илюткино)
 Ендиряков Михаил Тудьярович, 1940 г. р.,
 с. Аксумла
 Ермилова Зиновья Тимофеевна, 1918 г. р.,
 с. Якушкино (родом из с. Аксумла)

Ермилова Лидия Николаевна, 1951 г. р.,
 с. Якушкино (родом из с. Илюткино)
 Ермилов Владимир Васильевич, 1948 г. р.,
 с. Якушкино
 Ермошкина Ольга Федоровна, 1923 г. р.,
 с. Якушкино
 Ермуллина Мария Александровна, 1922 г. р.,
 с. Вишневая Поляна
 Ермуллин Илья Алексеевич, 1928 г. р., с. Виш-
 невая Поляна
 Кульметьева Вера Борисовна, с. Вишневая По-
 ляна (родом из с. Якушкино, в девичестве Пайму-
 хина)
 Кульметьева Маргарита, с. Вишневая Поляна
 Максимова Татьяна Федоровна, 1921 г. р.,
 с. Якушкино
 Пикинеева Эрнеби Угандеевна, 1912 г. р.
 с. Абрьскино (родом из с. Аксумла)
 Пичушкина Елизавета Васильевна, 1939 г. р.,
 с. Егоркино (родом из с. Якушкино)
 Перепелкина Александра (Мария) Ивановна,
 1942 г. р., с. Якушкино (родом из с. Егоркино)
 Саватникова Ульяна Константиновна,
 1926 г. р., с. Чувашская Менча
 Савельева Сейреби Семеновна (Симуховна),
 1926 г. р., с. Якушкино
 Сандрухин Валерий Васильевич, 1968 г. р.,
 с. Абрьскино
 Сандрюхина Валентина Николаевна, 1946 г. р.,
 с. Абрьскино (родом из с. Илюткино)
 Сандрюхин Виктор Никитович, 1941 г. р.,
 с. Абрьскино
 Сенькина Елизавета (Чёкеҫ) Павловна, 1928
 г. р., с. Абрьскино (родом из д. Малая Камышла)
 Семкина Нина Максимовна, 1934 г. р., с. Абрь-
 скино
 Таймуллина Татьяна Григорьевна, с. Чуваш-
 ская Менча

Хвалеева Людмила Николаевна, 1959 г. р., д. Абляскино

ПРИМЕЧАНИЯ:

1 Ягафова Е.А. Уяв закамских чувашей // Самарская область. Этнос и культура. 1998. № 1–2. С. 13 – 23.

2 Чибидина-Пинина Т.И. География Нурлатского района (Учебное пособие). Димитровград: изд-во «Посад Мелекес», 2001. 72 с.

3 Данные статотдела Нурлатского района Республики Татарстан.

4 Кондратьев М.Г. Чувашская музыка: От мифологических времен до становления современного профессионализма. М.: ПЕР СЭ, 2007. С. 35.

5 Пюлех – божество, раздающее людям счастливые или несчастливые судьбы.

6 Там же. С. 44.

7 Милютин В.А. Чувашская народная хореография. Часть 1: Хороводы. – Чебоксары: ЧГИГН, 2002. – 268 с.

8 Родионов В.Г. Епле пурӑнать-ши аякри тӑван: пур енлӗ экспедици материалӗсем. I пайӗ. Шупашкар: ЧПГӒИ, 2008. 400 с. (На чуваш. яз.).

9 Федотова Е.В. Чувашский традиционный праздник «Уяв»: современное функционирование (на примере Нурлатского района Республики Татарстан) // VIII Конгресс этнографов и антропологов России: тезисы докладов. Оренбург, 1 – 5 июля 2009 г. / редкол.: В.А.Тишков [и др.]. – Оренбург: Издательский центр ОГАУ, 2009. – С. 553-554.

10 Ягафова Е.А. Уяв закамских чувашей // Самарская область. Этнос и культура. 1998. № 1-2. С. 13 – 23.

11 Андреев П.К. Песни – крылья мои. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1978. 206 с. (На чуваш. яз.).

12 Подробнее об этом обряде и его песнях см. в нашей работе: Федотова Е.В. Обряд *çёрё яни* и обрядовые песни *çёрё янӑ чухнехи юрӑсем* (по материалам экспедиции 2009 г. в д. Аبرىскино Нурлатского района Республики Татарстан) // Чувашский язык и современные проблемы алтаистики: Сб. материалов Междунар. науч. конф. «Чувашский язык и современные проблемы алтаистики», посвященной 90-летию со дня рождения М.Р.Федотова и 60-летию со дня рождения Н.И.Егорова (Чебоксары, 27-28 февраля 2009 г.). В 2 ч. – Ч. II. – Чебоксары: ЧГИГН, 2009. – С. 165-168.

13 Если пестрая корова, то надо сказать «бог пестрой коровы», если черная корова, то – «бог черной коровы».

14 Фокин П.П. Производственная обрядность современной чувашской семьи (На примере ритуального комплекса *ёне ырри* // Материалы по этнографии и антропологии чувашей. Сб. ст. Чебоксары, 1997. С. 158-176.

15 Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Вып. III. Е-Ы-И-У(О). Чебоксары, 1929. С. 64.

16 Там же. С. 65.

17 Подробнее об этом обряде и молитвословии см. в нашей работе: Ермилова Е.В. Обряд поклонения с хлебными жертвами за здоровье семьи некрещеных чувашей Нурлатского района Татарстана // Российская деревня: прошлое настоящее. IX Всероссийская научно – практическая конференция 6–8 декабря 2004 г. Москва. 2004. С. 193 – 195.

18 Значение этого слова пока не удалось до конца выяснить. Как объясняет респондент, это как бы дар духу Добра в надежде взамен получить исцеление от болезни.

19 Виноградова Л.Н. Путь в науку от «серебряного века» фольклористики до эпохи «великих

преобразований» // Елеонская Е.Н. Сказка, заговор и колдовство в России. Сб. трудов. М.: «Индрик», 1994. С. 7 – 20.

20 Подробнее о М.Е. Сандимировой и записанных от нее лечебных заговорных текстах см. в работе: *Ермилова Е.* Марьепи аппа // Тăван Атăл. 2002. № 5. С. 65-66.

21 *Кондратьев М.Г.* Чувашская музыка: От мифологических времен до становления современного профессионализма. – М.: ПЕР СЭ, 2007. С. 43.

22 *Кондратьев М.Г.* Чувашская музыка: От мифологических времен до становления современного профессионализма. – М.: ПЕР СЭ, 2007. С. 44.

23 Чувашское народное творчество. Приметы и поверья. Сновидения. – Чебоксары: Чувашское книжное изд-во, 2009. – 383 с. На чувашском языке. Составитель, автор предисловия и комментариев *Е.В. Федотова.*

24 Чувашское народное творчество. Мифы. Легенды. Предания. – Чебоксары: Чувашское книжное изд-во, 2004. – 567 с. На чувашском языке. Составитель *Е.С. Сидорова.* С. 209 (№ 595), с. 210-211 (№ 602).

25 Чувашское народное творчество. Исторические предания. – Чебоксары: Чувашское книжное изд-во, 2007. – 462 с. На чувашском языке. Составители: О.Н. Терентьева, О.Н. Ефимова, Т.И. Семенова.

26 Чувашское народное творчество. Народный эпос. – Чебоксары: Чувашское книжное изд-во, 2004. – 382 с. На чувашском языке. Составители: *Г.Ф. Трофимов (Юмарт), И.Г. Трофимова.*

27 Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук, I, 122, с. 9-10.

28 Чувашское народное творчество. Народный эпос. – Чебоксары: Чувашское книжное изд-во, 2004. – 382 с. На чувашском языке. Составители: *Г.Ф. Трофимов (Юмарт), И.Г. Трофимова.* С. 91.

Сведения об авторах

Ахунов Азат Марсович, кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Центра письменного и музыкального наследия Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова АН РТ (г. Казань). aakhunov@ Rambler.ru

Байкова Елена Вячеславовна, ведущий методист отдела декоративно-прикладного искусства и ремёсел автономного учреждения культуры Удмуртской Республики «Республиканский дом народного творчества» (г. Ижевск). baykova_rdnt@inbox.ru

Булатова Альфия Каримовна, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник отдела лексикологии и диалектологии Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова АН РТ (г. Казань). alf_0082.82@mail.ru

Бурганова Алсу Фагимовна, научный сотрудник отдела изобразительного и декоративно-прикладного искусства Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова АН РТ (г. Казань). Alsou.burganova@mail.ru

Бушуева Любовь Ивановна, кандидат искусствоведения, доцент, старший научный сотрудник отдела искусствоведения Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары). niclub7@gmail.com

Герасимов Олег Михайлович, доктор искусствоведения, доцент кафедры татарской музыки и этномузыкологии Казанской государственной консерватории им. Н.Г. Жиганова (г. Йошкар-Ола). olgermar@mail.ru

Гумеров Ильгам Гусманович, кандидат филологических наук, заведующий Центром письменного и музыкального наследия Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова АН РТ (г. Казань). ilham05@bk.ru

Гурьянова Любовь Александровна, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник отдела языкознания Научно-исследовательского института гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия (г. Саранск). niign@list.ru

Зубов Игорь Васильевич, кандидат философских наук, доцент, главный научный сотрудник – заведующий отделом литературы и фольклора Научно-исследовательского института гуманитарных наук при Правительстве РМ (г. Саранск). komogo@rambler.ru

Илтубаева Лариса Васильевна, научный сотрудник Республиканского музея изобразительных искусств (г. Йошкар-Ола). iltubaeva@rambler.ru

Ильина Галина Геннадьевна, кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары). galiil69@mail.ru

Ипакова Марина Тимерьяновна, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник направления «Лингвистика» Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В.М. Васильева (г. Йошкар-Ола). marinaipakova@rambler.ru

Кудашкина Инна Николаевна, заведующая отделом этнографии Мордовского республиканского объединенного краеведческого музея им. И.Д. Воронина. Республика Мордовия (г. Саранск). niign@list.ru

Молотова Тамара Лаврентьевна, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник направления «Этнология» Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В.М. Васильева (г. Йошкар-Ола). tlmolotova@mail.ru

Мухаметзянова Лилия Хатиповна, доктор филологических наук, доцент, главный научный сотрудник отдела народного творчества Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова АН РТ (г. Казань). lilmuhat@mail.ru

Охотина Татьяна Николаевна, старший научный сотрудник отдела региональных исследований и этнологии Научно-исследовательского института гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия (г. Саранск). niign@list.ru

Пенькова Мария Викентьевна, кандидат филологических наук, заместитель директора-учёный секретарь Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В.М. Васильева (г. Йошкар-Ола). penkova25@mail.ru

Перевозчикова Ольга Владимировна, педагог дополнительного образования, руководитель фольклорного ансамбля «Крезь куара» БОУ УР «УГНГ имени Кузубая Герда», (г. Ижевск). kamajoli78@mail.ru

Поздеев Игорь Леонидович, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Федеральное государственное учреждение науки «Удмуртский федеральный исследовательский центр Уральского отделения Российской академии наук» (г. Ижевск). Pozdeev79@gmail.com

Прокопьева Наталья Евгеньевна, ведущий методист отдела ДПИиР АУК УР «Республиканский дом народного творчества», (г. Ижевск). proknati@mail.ru

Свечников Сергей Константинович, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник направления «Этнология» Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В.М. Васильева (г. Йошкар-Ола). svechnikov-sk@mail.ru

Семёнова Ирина Петровна, кандидат филологических наук, научный сотрудник секции словарей филологического направления Чувашского государственного институт гуманитарных наук (г. Чебоксары). irinnasemenova@yandex.ru

Сергеева Евгения Валерьевна, кандидат исторических наук научный сотрудник исторического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук (г. Чебоксары). evgenjaserg@yandex.ru

Султанова Рауза Рифкатовна, доктор искусствоведения, заведующая отделом изобразительного и декоративно-прикладного искусства Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова АН РТ (г. Казань). Rauzasultan.art@mail.ru

Усманов Венер Мударисович, научный сотрудник Центра письменного и музыкального наследия Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова АН РТ (г. Казань). v.m.usmanov@mail.ru

Шеянова Ирина Ивановна, кандидат филологических наук, доцент, старший научный сотрудник отдела литературы и фольклора Государственного казенного учреждения Республики Мордовия «Научно-исследовательский институт гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия» (г. Саранск). niign@list.ru

Шкляева Людмила Михайловна, кандидат искусствоведения, старший научный сотрудник отдела изобразительного и декоративно-прикладного искусства Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова АН РТ (г. Казань). luda-next@yandex.ru

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ

3

КУЛЬТУРА ТАТАРСКОГО НАРОДА

Экспедиции по изучению
национально-культурного наследия

9

А.К. Булатова

Особенности речи татар Азнакаевского
муниципального района Республики Татарстан

12

Л.Х. Мухаметзянова

Фольклорное наследие татар Азнакаевского района
(по материалам комплексной научной экспедиции)

19

А.М. Ахунов, В.М. Усманов, И.Г. Гумеров

Время читать камни. По результатам эпиграфических
экспедиций в Пестречинский и Азнакаевский районы
Республики Татарстан

27

Р.Р. Султанова

Материальная культура и декоративно-прикладное искусство
татар-кряшен села Федотовка Лениногорского района Республики Татарстан
(по материалам экспедиции 2021 года)

35

Р.Р. Султанова

Материальная культура, традиционные промыслы
и народное искусство татар Актанышского района

47

А.Ф. Бурганова

**Вышивка и кружево в декоре текстильных изделий у татар
Азнакаевского района Республики Татарстан**

67

Л.М. Шкляева

**Региональные, национальные и локальные стилевые особенности
домовой резьбы у татар Муслимовского района
(по результатам экспедиции в июне 2017 г.)**

73

КУЛЬТУРА МАРИЙСКОГО НАРОДА

С.К. Свечников

Этническая история агрызских мари

80

М.Т. Ипакова, М.В. Пенькова

Национальный праздник «Семьк» агрызских мари

94

Т.Л. Молотова

**Особенности традиционного и современного
костюма агрызских марийцев Татарстана**

101

Т.Л. Молотова

Традиционная свадьба марийцев Татарстана

108

О.М. Герасимов

**Музыкально-поэтическая композиция
народных песен елабужских мари**

113

Л.В. Илтубаева

И марийцы встречали по одежке...

**Декоративно-прикладное искусство восточных марийцев в местах локального
проживания в Республике Татарстан (на примере традиционной женской одежды)**

119

КУЛЬТУРА МОРДОВСКОГО НАРОДА*Л.А. Гурьянова***Особенности говоров мордвы Тетюшского муниципального района
Республики Татарстан**

127

*И.В. Зубов***Обряды и фольклор мордвы правобережья Волги:
на примере Тетюшского района Республики Татарстан**

135

*И.И. Шеянова***Обычаи и обряды мордвы Тетюшского района
Республики Татарстан: современное состояние**

145

*И.Н. Кудашкина***Традиционный костюм мокши и эрзи сёл Бессоново, Кадышево, Кильдюшево, Киртели,
Урюм Тетюшского района Республики Татарстан (по материалам экспедиции).**

152

*Т.Н. Охотина***Материальная культура мордвы
Тетюшского района Республики Татарстан**

159

КУЛЬТУРА УДМУРТСКОГО НАРОДА*И.Л. Поздеев***Удмурты Республики Татарстан: практики сохранения и воспроизводства
этнической культуры в иноэтнической среде**

170

*Е.В. Байкова***Женские и девичьи традиционные головные уборы завятских удмуртов
Кукморского района Республики Татарстан****(по материалам комплексной этнографической экспедиции)**

180

Н.Е. Прокопьева

«Удморт дйрем». Традиционная женская рубаха удмуртов
Кукморского района Республики Татарстан

186

О.В. Перевозчикова

Музыкально-песенный фольклор кукморских удмуртов

195

КУЛЬТУРА ЧУВАШСКОГО НАРОДА

И.П. Семёнова

Этноязыковая культура нурлатских чувашей

209

Г.Г. Ильина

Фольклорно-этнографические традиции чувашей Нурлатского района Республики
Татарстан (по материалам фольклорной экспедиции 2021 г.)

218

Л.И. Бушуева

Музыкальные традиции чувашских поселений
Нурлатского района Республики Татарстан

228

Е.В. Сергеева

Надгробные памятники и намогильные юпа
Нурлатского района Республики Татарстан

246

Е. В. Федотова

Современное состояние традиционного фольклора чувашей
Нурлатского района Республики Татарстан
(по материалам экспедиции 2008 г.)

250

Сведения об авторах

272

Научно-популярное издание

КАЛЕЙДОСКОП КУЛЬТУР:

сборник материалов по результатам научных экспедиций
по изучению культуры народов Республики Татарстан

Составитель и ответственный редактор:
Н.В. Герасимова

Корректор *Д. Р. Галиуллина*
Компьютерная верстка *Д. Р. Галиуллина, Н.Т. Абдуллиной*
Дизайн обложки *А.В. Булатова*

Подписано в печать 6.12.2021.
Формат 84×90 1/16. Гарнитура «Times New Roman». Бумага офсетная.
Усл.-печ. л. 24,5. Уч-изд. л. 23,4. Тираж 300 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

Для записей